UASLP Universidad Autónoma de San Luis Potosí | FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES | POSGRADO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EN TERRITORIO, SOCIEDAD Y CULTURA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DE LA FORMACIÓN A LA ACTUACIÓN EN LOS VIRREINATOS HISPÁNICOS: ITINERARIOS Y ÁMBITOS DE ACCIÓN DE LOS AGUSTINOS DE LETRAS (1550-1600), EN LAS CRÓNICAS DE LA ORDEN

TESIS

PARA **OBTENER EL GRADO DE**

MAESTRA EN

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EN TERRITORIO, SOCIEDAD Y CULTURA

Presenta: Vanessa Patricia Sosa Salinas

Comité tutelar:

Director: Dr. José Luis Pérez Flores

Asesor: Dr. Enrique Delgado López

Asesor: Dr. Alexander Betancourt Mendieta

Asesora: Dra. María del Carmen García Escudero

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EN TERRITORIO, SOCIEDAD Y CULTURA

Ciencia y Tecnología
Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación



DE LA FORMACIÓN A LA ACTUACIÓN EN LOS VIRREINATOS HISPÁNICOS: ITINERARIOS Y ÁMBITOS DE ACCIÓN DE LOS AGUSTINOS DE LETRAS (1550-1600), EN LAS CRÓNICAS DE LA OR © 2026 de Vanessa Patricia Sosa Salinas está licenciada bajo CC BY-NC-SA 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

AGRADECIMIENTOS

Con amor y respeto a mis padres, José Ángel Sosa López y M. Patricia Salinas Zermeño, y con orgullo a mis hermanos, Larissa, Pepe y Germán.

A mi abuelo, Juan Gregorio Salinas Fuentes, mi primer maestro. ✝

A mi amado esposo, Luis Fernando, por todo su apoyo y confianza.

Con perpetuo agradecimiento a mi director, por su guía, paciencia y sabias enseñanzas. Así como las fotografías de su autoría que sirvieron para ilustrar mi investigación.

Con dedicación, respeto y especial afecto a mis sinodales.

A mi *alma mater* la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Al programa de posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, "Maestría en Estudios Latinoamericanos en territorio, Sociedad y Cultura".

Con particular gratitud al SECIHTI, con el programa de Becas de Posgrado y Apoyos a la Calidad (S190).

Con aprecio sincero y acicate a mis compañeros y amigos.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 3

ÍNDICE 4

INTRODUCCIÓN 6

CAPÍTULO 1. LA FORMACIÓN LETRADA DE LOS AGUSTINOS INTER VIRREINALES 12

INTRODUCCIÓN 12

1.1 LOS FRAILES AGUSTINOS Y SU PREPARACIÓN ACADÉMICA-RELIGIOSA 12

1.1.1 RENOVACIÓN DE LA ORDEN AGUSTINA 15

1.1.2 LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA Y SU PROGRAMA DE ESTUDIOS 20

1.1.3 LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA 22

1.2 LAS RENOVACIONES TEOLÓGICAS EN ESPAÑA Y SU INFLUENCIA EN LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA 27

1.2.1 EL PENSAMIENTO ERASMISTA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA 28

1.2.2 LUTERO Y LA REFORMA PROTESTANTE 33

1.3 HUMANISMO AGUSTINIANO 38

1.3.1 HUMANISMO Y RENACIMIENTO 41

1.3.2 EL HUMANISMO NOVOHISPANO 44

1.4 LOS AGUSTINOS LETRADOS EN LA NUEVA ESPAÑA 46

1.5 CONCLUSIONES 57

CAPÍTULO 2. DESPLAZAMIENTO AGUSTINO EN LOS VIRREINATOS HISPANOS 62

INTRODUCCIÓN 62

2.1 LA CIRCULACIÓN DE IDEAS 62

2.2 EL DESPLAZAMIENTO AGUSTINO EN EL VIRREINATO NOVOHISPANO 67

2.2.1 EL AVANCE AGUSTINO POR EL VIRREINATO NOVOHISPANO 68

2.2.2 ADMINISTRACIÓN SOCIAL Y CULTURAL POR PARTE DE LOS AGUSTINOS EN LA NUEVA ESPAÑA 73

2.3 LAS ESCUELAS NOVOHISPANAS AGUSTINAS 79

2.3.1 ESCUELAS CONVENTUALES NOVOHISPANAS 82

2.4 EL DESPLAZAMIENTO AGUSTINO POR EL VIRREINATO DEL PERÚ 96

2.5 CONCLUSIONES 109

CAPÍTULO 3. ADMINISTRACIÓN DE LOS VIRREINATOS HISPANOS. EXPERIENCIAS APLICADAS 114
INTRODUCCIÓN 114
3.1 LA APLICACIÓN DE IDEAS EN CIRCULACIÓN 115
3.2. EXPERIENCIAS EN MOVIMIENTO. EL CASO DE SEIS AGUSTINOS 118
3.2.1 FRAY AGUSTÍN DE LA CORUÑA 122
3.2.2 DIEGO DE SALAMANCA 127
3.2.3 FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ 131
3.1.4 FRAY AGUSTÍN DE CARVAJAL (CARBAJAL) 133
3.2.5 FRAY ALONSO (ALFONSO) DE CASTRO 136
3.2.6 FRAY JERÓNIMO MARÍN (GERÓNIMO) 139
3.3 EL PENSAMIENTO AGUSTINO EN LOS VIRREINATOS HISPANOS 141
3.4 LA ADMINISTRACIÓN AGUSTINA EN LOS VIRREINATOS HISPANOS 148
3.5 CONCLUSIONES 153
CONCLUSIONES GENERALES 158
GLOSARIO 163
BIBLIOGRAFÍA 165

INTRODUCCIÓN

El estudio de las órdenes religiosas en América Septentrional y América del Sur durante el siglo XVI ha estado frecuentemente condicionado por interpretaciones historiográficas que, en gran medida, fragmentan el espacio virreinal hispano en unidades aisladas, reduciendo la labor de los frailes, tanto agustinos como de otras órdenes seculares, a la de simples evangelizadores. Sin embargo, al examinar las dinámicas en específico de la Orden Agustina, como su preparación académica, sus prácticas filosóficas y la forma en la que se movían entre los territorios, se entrega a una nueva perspectiva; los trayectos personales, las redes letradas o el respeto a la cultura indígena, qué en conjunto revelan una realidad más compleja y conectada: los virreinatos hispanos mantuvieron una fluidez, comunicación e interacción institucional aún mayor de lo que tradicionalmente se ha reconocido en la historiografía.

Los temas de la movilidad, tanto para hablar de grupos de personas como de bienes materiales, se han planteado nueva perspectiva en los últimos años para estudiar las interacciones entre espacios determinados. Leticia Mayer ha escrito sobre está circulación de hombres y sus posesiones en el siglo XVI, en el contexto de los viajes exploratorios del Pacífico. En sus trabajos expone cómo este movimiento de personajes es parte de una "nueva visión de la antropología y la historia" en la que los viajes forman parte de una acción recíproca en la cual se "perturban las nociones locales y las tradiciones culturales" y se abre la oportunidad de un diálogo transcultural, (Meyer, 2012: 174).

La presente investigación analiza entonces cómo la Orden de San Agustín, ejemplificada en seis frailes, cuyo cuerpo de religiosos no solo desempeñó tareas de

conversión religiosa, sino que actuó como una red de letrados, diplomáticos y administradores capaces de articular soluciones políticas, pedagógicas y jurídicas a escala global. Y este perfil, por el cual fueron formados académicamente en aulas universitarias europeas, los hizo reconocidos como hombres letrados y, gracias a esto, se configuró una estrategia de evangelización específica, así como una movilidad entre territorios y su propio modelo de administración territorial tanto en la Nueva España como en el Perú. Ahora bien, hay trabajos generales que hablan sobre mis objetos de estudio en su entorno social y territorial, puedo identificar trabajos como: a Kenneth Mills (2015) en el que estudia a los agustinos en el Perú del siglo XVII; el de Josep Sarnyana, (1990) habla sobre la evangelización, gobierno y la sociedad en el territorio novohispano, uno más de Miguel Politecon más de tres décadas de antigüedad (1989) propone la historia de los agustinos recoletos en Panamá, Nicaragua, Guatemala y El Salvador en 1610. Estos trabajos representan un amplio aporte a mi investigación, ya que hacen este reconocimiento de un movimiento perteneciente a la orden agustina; sin embargo, a pesar de que ofrecen una visión panorámica de la orden, se descuida la atención puntual a personajes específicos; en cambio, mis aproximaciones serán individuales y pertinentes a su circulación en América.

El propósito principal de esta tesis es analizar un conjunto de seis frailes agustinos que tuvieron notable influencia en la vida de los virreinatos del orbe hispánico, ya que se desempeñaron como figuras letradas del medio religioso y político novohispano y mantuvieron una constante representación ocupando puestos de alto prestigio en la administración del Nuevo Reino español. Para conformar mi objeto de estudio, he seleccionado de la crónica de Matías Escobar (2008) a estos frailes, quien brinda un pequeño fragmento a la vida y pasos de algunos de sus compañeros de mitra que emigraban del

territorio novohispano al resto del continente americano, ya sea por ser nombrados priores, vicarios o procuradores, o bien para enseñar a una nueva generación de frailes. Esta investigación está centrada en la vida y obra de Agustín de la Coruña; Diego de Salamanca; Alonso de la Veracruz; Agustín de Carvajal (Carbajal, en algunas fuentes); Alonso de Castro y Jerónimo (Gerónimo) Marín.

A lo largo del siglo XVI, la monarquía hispánica enfrentó un fuerte desafío, el de organizar correctamente e integrar en su jurisprudencia los vastos y diversos territorios del Nuevo Mundo bajo un marco administrativo e ideológico común. Frente a esta necesidad, la Corona recurrió a las órdenes eclesiásticas, que eran reconocidas por un destacado perfil letrado y moral. Los frailes agustinos que se desempeñaron en el Nuevo Mundo, tanto peninsulares como criollos, se abrevaron de una tradición académica profundamente renovada por las disputas de su época, en la que coexistieron el tomismo, el biblismo y las influencias del humanismo salmantino y el erasmismo. Sin embargo, al llegar al contexto virreinal, esta preparación académica no operó de la forma esperada, sino que tuvieron que recurrir a encaminarlo como una herramienta conceptual que debió adaptarse a las especificidades culturales, geográficas y lingüísticas de las poblaciones indígenas.

A partir de esta tensión entre la teoría salmantina y las acciones en el Nuevo Mundo, he formulado las siguientes preguntas centrales: ¿qué principios universitarios tuvieron más relevancia en su preparación académica y fueron demostrados en el contexto novohispano?, ¿cuáles ideas de origen europeo fueron adaptadas y aprovechadas en sus labores administrativas en los virreinatos? Y finalmente, de sus interacciones itinerantes, ¿qué estrategias o procesos se pueden identificar en la Nueva España y el Perú que son similares o diferentes en su ejecución?

Mi objetivo es explicar la circulación de ideas y experiencias que estos personajes pusieron en circulación, lo que implica que los virreinatos tenían una mayor comunicación e interacción de lo que generalmente se acepta en la historiografía. Para ello usaré crónicas y libros oficiales de la época de estudio, que parte del siglo XVI con la instauración de los virreinatos (Nueva España en 1535; del Perú, 1542) y las expediciones que se llevaron a cabo a mediados del siglo XVII. Las órdenes religiosas, como son los agustinos, adquirieron gran relevancia en los territorios de dominio español durante estos siglos. Su carácter humanista los hacía aprender con dedicación el idioma de los naturales, y con su experiencia en la Nueva España, cuando llegó el momento de pasar al Perú en el siglo XVII, fueron de las primeras opciones (junto con los dominicos) para administrar la sociedad novohispana en esa parte del continente. A partir de los datos recabados en las crónicas y estudios del tema, buscaré investigar las huellas de la actividad de cada personaje. La información recabada hará posible mostrar los procesos de circulación de personas e ideas entre virreinatos, así como el análisis que permita explicar su presencia e influencia dentro de los extensos virreinatos cuyos territorios conforman una buena parte de lo que hoy es Latinoamérica.

Para comprobar esto y responder a mis preguntas de investigación, presento tres capítulos: En el primero, caracterizaré la formación letrada[1], de los agustinos estudiantes de universidades españolas, como la de Salamanca y Alcalá, en los cuales fueron educados en

[1]Para esta tesis, empleo el concepto de letrado, que si bien, su uso es para referirse a personas que dominaban el latín, en el siglo XVI, en el contexto novohispano, comenzó a utilizarse para describir a una persona de "alta cultura", es decir, aquellos formados en instituciones educativas de alto nivel académico, como las Universidades Europeas, (Morales Prado, 2022: 08). Ángel Rama, en su obra *La ciudad letrada*, refiere a un letrado como: religioso, administrador, educador, profesional o escritor, que manejan la pluma, los cuales estaban estrechamente ligados a las funciones de poder de un modelo función o de burocracia, ocupando altos cargos de la sociedad y control dentro de las ciudades (1998: 32).

un pensamiento humanista, así como otras corrientes filosóficas en debate que surgieron en Europa del siglo XVI (como el erasmismo y el tomismo). A su educación se le sumaba aquella instrucción en el convento de su orden, donde fueron educados en la regla agustina. Analizaré esta doble formación, académica y religiosa, con el propósito de entender los fundamentos de su preparación como frailes que los llevaron a implementar estrategias de evangelización y organización administrativa en los virreinatos hispánicos. Por lo que, en esta parte, analizo cómo estos letrados dotaron a los frailes de un enfoque multiculturalista y jurídico idóneo para asumir roles de liderazgo y defensa de los indígenas en el Nuevo Mundo.

En el segundo capítulo, examinaré la expansión de la orden en el contexto novohispano y peruano, y al mismo tiempo evaluaré el concepto de circulación de ideas dentro del ámbito letrado religioso, para valorar cómo la pericia teológica y de normativa comunitaria de la orden, influyeron en sus modelos de organización territorial: fundación de conventos y la creación de redes pedagógicas y bibliotecarias, recintos que mantenían un plan de estudios influenciado por el de la Universidad de Salamanca. Planteo también la expansión y consolidación de la orden en el ámbito novohispano y su proyección en el Perú, así como la implementación de un sistema de rotación de frailes entre territorios y escuelas conventuales (como Tiripetío o el Colegio de San Pablo), donde la enseñanza se vinculó con estrategias didácticas adaptadas a las realidades locales, como la pintura mural, el uso de lenguas nativas y la gramática. De este modo, determinar las ideas en movimiento que fueron resultado de los procesos del desplazamiento de la orden agustina entre los virreinatos hispanos; es en este último punto es donde planteo fundamentar la idea de un proceso de

conexiones intervirreinales a través de experiencias e ideas en movimiento al brindar el recorrido misional de los frailes de este estudio.

Finalmente, en el tercer capítulo rastreo la itinerancia de los seis personajes clave de esta tesis entre los territorios de la Monarquía Hispánica (México, Perú, Popayán, Puerto Rico, Filipinas y Castilla), para evidenciar el carácter transvirreinal de su pericia administrativa, diplomática y defensora de los derechos de las poblaciones originarias. La apreciación de esta movilidad geográfica dará resultado a demostrar, a partir de experiencias, instituciones y literariedad, cómo la itinerancia de los frailes en cargos importantes ayudó a integrar el espacio virreinal en una red administrativa coherente y letrada cuyas acciones fueron registradas y legitimadas en las crónicas de la orden.

En suma, esta tesis adopta la perspectiva de circulación de ideas, centrada en la reconstrucción de las trayectorias de un grupo representativo de frailes peninsulares como Alonso de la Veracruz, Agustín de la Coruña, Diego de Salamanca y criollos como Agustín de Carvajal, Alonso de Castro y Jerónimo Marín. La atención a estos perfiles individuales permitirá conectar las reflexiones académicas con las decisiones cotidianas de gobierno y las estrategias de mediación cultural en el terreno.

CAPÍTULO 1. LA FORMACIÓN LETRADA DE LOS AGUSTINOS INTER VIRREINALES

INTRODUCCIÓN

En el capítulo que está por iniciar, caracterizaré la formación letrada de los religiosos agustinos, la mayoría de ellos cursaron estudios de Teología en la Universidad de Salamanca, en donde recibieron conocimientos humanistas. También tomaron instrucción en el convento de su orden de la misma ciudad, aquí fueron educados en la regla agustina. Analizaré esta doble formación con el propósito de entender los fundamentos letrados que los llevaron a implementar estrategias de evangelización y organización administrativa en los virreinatos hispánicos. Esta investigación está centrada en la vida y obra de seis agustinos: Agustín de la Coruña; Diego de Salamanca; Alonso de la Veracruz; Agustín de Carvajal (Carbajal, en algunas fuentes); Alonso de Castro y Jerónimo (Gerónimo) Marín.

1.1 LOS FRAILES AGUSTINOS Y SU PREPARACIÓN ACADÉMICA-RELIGIOSA

Es un lugar común asegurar que los frailes desarrollaron una importante labor evangelizadora. En realidad, es sólo una de las muchas actividades que realizaron en los virreinatos. En muchos sentidos, fueron educadores, tuvieron un importante papel en la transformación cultural de las sociedades indígenas e incluso ejercieron cargos administrativos eclesiásticos y civiles, lo que les permitió influir en las sociedades de los virreinatos hispanos; algunos fueron escritores muy prolijos, nos legaron varias crónicas en la cuales relatan la historia de su orden, así como también consignaron información

considerada de carácter histórico y etnográfico[2]. Robert Ricard (1990) es uno de los pioneros en el estudio de la evangelización y de los religiosos que arribaron al continente. Asegura que primero llegaron los franciscanos en 1523, luego los dominicos en 1526 y, al final, los agustinos en 1533.

Otros autores han investigado las características de cada una de estas órdenes religiosas, como George Kubler en *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (1982), ha trabajado ampliamente sobre el perfil de estos religiosos, hizo sus investigaciones en las características de la orden, pero exclusivamente basándose en su función administrativa y sus elementos doctrinales. De igual forma, Elsa Frost en *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (2002), ha dedicado su labor investigativa a la orden de san Francisco. Rubial García hace lo mismo para los agustinos en su obra *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, habla de la procedencia de sus frailes, nivel de

[2] Entre las crónicas que se pueden revisar por parte de la orden agustina para el estudio de la orden en el virreinato hispano son: *Historia de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España* por fray Juan de Grijalva (1624); *Crónica moralizada del orden de san Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía* por fray Antonio de la Calancha (1639); *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín* por Bernardo de Torres (1657); *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N.S.P. Agustín*, escrita por fray Diego de Basalenque (1673); *America Thebaida Vistas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre san Agustín de la provincia de san Nicolás de Tolentino de Michoacán* por fray Mathías de Escobar (1729); *Agustinos de Salamanca. Historia del observantissimo convento de S. Agustín N.P. de dicha ciudad* por fray Manuel Vidal (1751); *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán* de Pablo Beaumont (1873); *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México* por fray Alipio Ruiz Zavala (1984*); Poma de Ayala Nueva Crónica y Buen Gobierno y el de Crónica de la religiosidad provincial de los doce apóstoles del Perú, de la Orden de N.P.S. Francisco de la Regular* por fray Diego de Córdoba; *Crónicas de el dorado, Colección claves de América* editado por Oscar Rodríguez (2003); y *La crónica del Perú. El señorío de los Incas* por Cieza de León (2005).

De igual forma, se pueden consultar estudios de estos cronistas o de las crónicas mismas, por ejemplo: *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* por Robert Ricard (1947); *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)* por Antonio Rubial García (1989); *Los cronistas religiosos de la Nueva España* por José Alberto Barisone (2010);

preparación y organización monástica, además de cómo se relacionan con la sociedad de su contexto (Imagen 1).



Imagen 1. Fachada de la Universidad de Salamanca, España. Foto de José Luis Pérez Flores.

Sin embargo, se ha descuidado una perspectiva, y esta es cómo se desplazaron entre virreinatos, la ocupación administrativa de los territorios y la circulación de ideas que pusieron en marcha. Por lo cual, no solo basta con conocer el carácter de la orden, sino que se necesita caracterizar su formación académica, que al final es parte de su perfil como evangelizadores, sin mencionar que el estudio universitario era un requisito obligatorio para ocupar puestos administrativos. Por ejemplo, la educación que podían obtener, era la de una perspectiva que defendía los derechos de los pueblos originarios frente a la dominación y explotación española, oponiéndose al poder imperial de Carlos V. Modelo que sería enseñado por figuras como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto y trascendido hasta la

Nueva España con la ayuda de fray Alonso de la Veracruz, salmantino y alumno de los mencionados catedráticos, el cual se va a encargar de replicar estas ideas en los programas de estudios de las escuelas conventuales que fundaría, y sería profesor (Velasco, 2009: 11), en el siguiente capitulo profundizo sobre esto, (página 64).

1.1.1 RENOVACIÓN DE LA ORDEN AGUSTINA

Para el siglo XVI, en España hubo una serie de cambios en la estructuración de las órdenes religiosas. En 1506, el cardenal Cisneros, miembro de la corte real española de Carlos V, elaboró una reforma para las órdenes religiosas, principalmente la franciscana, la cual estaba dividida en los franciscanos conventuales, quienes vivían de su diezmo y tenían propiedades o posesiones custodiadas celosamente; y los franciscanos de la estricta observancia [3], fieles a la regla de la pobreza. La reforma que el cardenal puso en marcha consistió en quitar a los conventuales sus monasterios e instalar en ellos a los observantes (Bataillon, 1950: 4-6). De igual forma, abordó directamente el problema de costumbres y modos de vida de los religiosos en su formación teológica. Esto lo hizo a partir de la necesidad de renovar la espiritualidad de los religiosos. Además, fundó la Universidad de Alcalá de Henares, considerada como un antecedente importante para el movimiento erasmista en España, ya que se añadiría su Teología a las clases de los humanistas. La Universidad de Alcalá

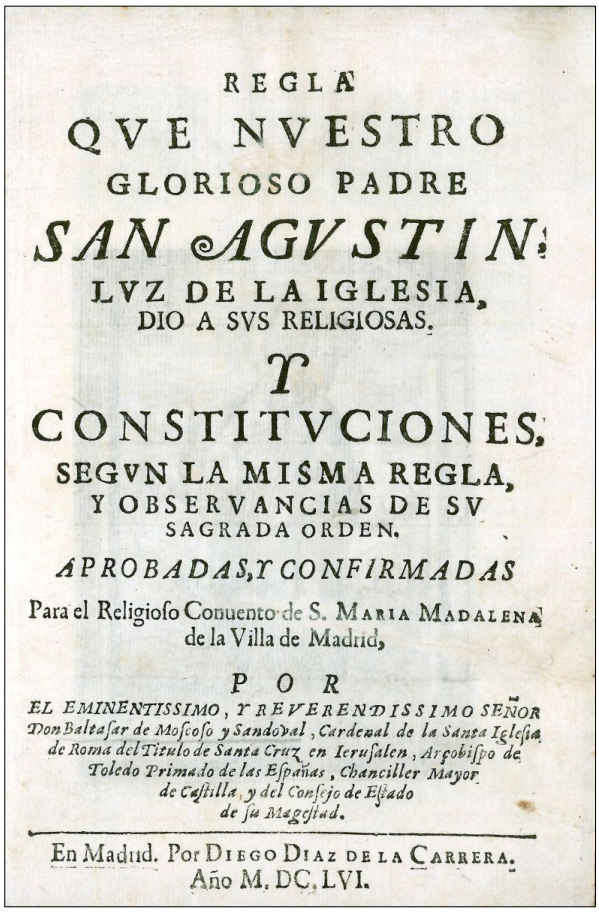
[3] La observancia era el ideal franciscano, las pautas de su regla, elaborada y entregada por san Francisco de Asís entre 1217 a 1221, toma las características de pobreza, aislamiento y abandono en soledad para poder conservar de forma correcta el oficio divino (Ríos Rodríguez y Fraga Sampedro, 2022: -32). Como revisaré en esta tesis, la tradición religiosa se volvió poco exigente lo que provocó que, durante el siglo XV en España, obtuviera menor fuerza, para esta y otras órdenes mendicantes. Este movimiento religioso actúa a forma de renovación del quehacer espiritual, demandaba mayor respeto a las normas de cada orden, sus votos de pobreza, obediencia y castidad (Arroyo Mosqueda, 2000: 5).

consagró el espíritu de apertura del siglo XVI. Aquí se aceptó el Humanismo, el Biblismo, el Nominalismo y el Erasmismo (Romero, 1994: 153).

Puede decirse que la renovación teológica tuvo su origen a principios del siglo XVI con los comienzos latentes del pensamiento de Erasmo y Lutero. Los teólogos españoles concibieron una separación entre la teología escolástica que se enseñaba a nivel universitario (como en Salamanca) y una teología genuinamente espiritual. Esta división se hizo más marcada a partir de la difusión del estudio del pensamiento humanista, erasmista y luteranista que fueron los principales críticos de la escolástica y su uso de la razón (Langella, 2018: 2). Por ejemplo, Erasmo en su *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam,* acusa a la teología escolástica de estar atenta a las disputas filosóficas más que a la búsqueda de la verdad cristiana y propone una ciencia divina dirigida a las fuentes de la Teología, como el Antiguo y Nuevo Testamento, junto con la doctrina de algunos Padres de la Iglesia. Lutero, por su parte, afirma la superioridad de la fe sobre la razón, y como de esta forma se sostiene el valor de la Sagrada Escritura (Langella, 2018: 3).

La orden agustina también emprendió un proceso de renovación al impulsar el estudio de las enseñanzas de San Agustín, recopiladas en las obras de *Regla* y *Constituciones*, con el objetivo de reforzar la práctica de la observancia (Imagen 2). Este movimiento reformista buscaba regresar a los orígenes de la orden y acercarse a los ideales del voto de pobreza. Por lo tanto, se dedicó al estudio en los conventos hispanos, como el de

Salamanca, de donde sobresalieron frailes con una notable preparación que llegaron al Nuevo Mundo (Cerda Farías, 2018: 399).



REGLA
QVE NVESTRO
GLORIOSO PADRE
SAN AGVSTIN:
LVZ DE LA IGLESIA,
DIO A SVS RELIGIOSAS,
Y
CONSTITVCIONES,
SEGVN LA MISMA REGLA,
Y OBSERVANCIAS DE SV
SAGRADA ORDEN.
APROBADAS, Y CONFIRMADAS
Para el Religioso Conuento de S. MARIA MADALENA
de la Villa de Madrid,
POR
EL EMINENTISSIMO, Y REVERENDISSIMO SEÑOR
Don Baltasar de Moscoso y Sandoval, Cardenal de la Santa Iglesia
de Roma del Titulo de Santa Cruz en Ierusalen, Arçobispo de
Toledo Primado de las Españas, Chanciller Mayor
de Castilla, y del Consejo de Estado
de su Magestad.
En Madrid. Por DIEGO DIAZ DE LA CARRERA.
Año M. DC. LVI.

Imagen 2. La Regla de San Agustín es un texto escrito a finales del siglo IV por Sa Agustín de Hipona. Escrito con el objetivo de guiar la vida en comunidad de religiosos tomando a Dios como ejemplo a seguir. Portada de la versión traducida por Baltasar de Moscoso y Sandoval en 1656.

Este resurgimiento del interés por sus estudios formó frailes bajo la más estricta observancia y preparados en Teología. Cerda Farías escribe que el convento de Salamanca era un lugar donde se conjugaba la observancia de las constituciones, el estudio, la práctica de las virtudes personales y el deseo de la comunidad convirtiéndose así en la cabeza de la observancia agustina en España (2018: 408). Hubo varios encargados en guiar estas enseñanzas: en 1511, fray Alonso de Córdoba; en 1517, fray Tomás de Villanueva, que ya contaba con una

trayectoria en la Universidad de Alcalá; y de 1523 a 1525, fray Luis de Montoya, quien fue Maestro de Novicios e instruyó a profesionales como fray Alonso de Borja y fray Agustín de Gormáz (Coruña) (2018: 409-411).

En el siglo XVI, la renovación de los estudios agustinos trajo importantes innovaciones a las reformas constitucionales. Por ejemplo, en el Capítulo General de 1507, se prohibió el ingreso a la Orden de jóvenes menores de doce años y no más de dieciocho; durante ese tiempo, tenían que estudiar latín, griego y, en ocasiones, hebreo. La duración de la carrera en estudios eclesiásticos duraba un año propedéutico, tres años de arte y cuatro de teología, sumando entre doce y catorce años para aspirar a todos los grados académicos (Rodríguez Díaz, 2011 :140). En 1539, el Capítulo General decretó que, en la reforma de los estudios, se leyeran a Averroes[4] y Landonio; en los textos aristotélicos de filosofía y teología al Maestro de Sentencias, Pedro Lombardo; y se suplantara a Egidio Romano por la doctrina de Tomás de Aquino (Rangel Chávez, 2020: 98).

El Prior General Fr. Jerónimo Seripando se encargó de difundir la nueva organización académica y de mantener las renovaciones para los estudios de los religiosos. En las escuelas de la Provincia de España, se debía estudiar Gramática y de forma exclusiva Teología en Salamanca, ya sea en el convento o en la Universidad. Para el Capítulo Provincial de 1541 se hablaban de al menos once casas de formación y estudio de la provincia castellana, encabezadas por el convento de Salamanca, en las que se enfatiza el estudio de la observancia

[4] Filósofo árabe cuyo pensamiento impactó notablemente en el medioevo cristiano. Por su labor como fiel intérprete de Aristóteles se le llamó "El Comentador" y se volvió, en uno de los interlocutores más importantes de los filósofos y los teólogos cristianos.

a Maestros, bachilleres, lectores, predicadores, confesores y estudiantes (Rodríguez Díaz, 2011: 140).

De estos religiosos que sobresalieron del convento agustino, muchos obtuvieron también una educación superior por parte de la Universidad de Salamanca. Aquellos que lograron pasar al Nuevo Mundo demostrarían que las constituciones aprendidas en el convento estarían incompletas sin sus estudios universitarios. Estos aprendizajes eran esenciales para ocupar cargos administrativos, llevar a cabo tareas evangelizadoras y mantener su identidad agustina.

1.1.2 La Universidad de Salamanca y su programa de estudios

La Universidad, en un contexto moderno, es un recinto docente con cuatro características fundamentales: la primera, referida a la conservación del conocimiento; la segunda, al desarrollo de nuevo conocimiento mediante la investigación científica; la tercera, a la formación de profesionales; y la cuarta, a la misión social dada por su interacción con la sociedad (Frondizi, 1956: 5-13). Sin embargo, las universidades del siglo XVI eran muy diferentes a este sistema de educación y enseñanza. La expansión y fundación de estos espacios, que se dan desde la Edad Media (s. XIII), corresponde a la necesidad de la Iglesia y los estados de contar con personal calificado a su servicio (Perego y Marteau, 2022: 3).

La organización de las universidades en estos siglos, incluso actualmente, estaba estructurada bajo la modalidad de facultades. Sin embargo, existieron dos primordiales; la principal de estas era la de Arte, o Artes liberales, se dictaban tres disciplinas en latín: gramática, retórica y dialéctica, es decir, estudios basados en escribir y hablar bien, además de la filosofía y la lógica, conocidas desde la antigüedad como el *trivium*. También estaban los estudios que correspondían a la aritmética, la música, la astronomía y la geometría, el *quadrivium*. Finalmente, las artes mecánicas y las enseñanzas de técnicas no apreciadas en el entorno universitario. Después de que un alumno cursara en la Facultad de Artes, se les permitía el ingreso a las otras tres facultades superiores: la Facultad de Teología, la de Medicina y la de Derecho, siendo la de Teología la más importante (Perego y Marteau, 2022: 4).

Entre las universidades que se fundaron alrededor de la Edad Media se destacan las de Bolonia, Módena, París, Montpellier, Oxford y Salamanca en España, fundada por

Alfonso IX de León a finales de 1218. En Salamanca, se consolidaron doce cátedras con disciplinas de derecho canónico, civil, medicina, lógica, gramática y música (Rodríguez-San Pedro Bezares, 1991: 10-12).

Para 1381, el cardenal Pedro de Luna fundó la Facultad de Teología y puso en funcionamiento las cátedras de Prima y Vísperas. En 1416, se añadieron las cátedras de Biblia, Santo Tomás y Escoto. La facultad estuvo a cargo de dominicos y franciscanos con alguna aportación de los agustinos. Sin embargo, a mediados del siglo XVI los dominicos se encargaron por completo de la docencia (Barrientos García, 2003: 52). A diferencia de las universidades actuales, el método pedagógico consistía en repetir lo visto en las clases por los profesores a cargo (Rodríguez-San Pedro Bezares, 1991: 10-12). La estructura dentro de la Universidad de Salamanca pasó por muchos cambios durante el siglo XVI, sobre todo, por las reformas religiosas, de las que hablaré más adelante (página 26), que influyeron en el programa de estudios y, por lo tanto, en la educación que recibían los estudiantes.

Los métodos de instrucción dentro de la universidad partían de un modelo medieval que consistía en explicar algún texto, previamente seleccionado, a los alumnos conforme a la metodología escolástica de *lectio, quaestio y disputatio* (etapas de instrucción en el proceso de argumentación). Durante el curso de 1506-1507 se intentó introducir el nominalismo en la Universidad de Salamanca, pero no fue hasta la integración cisneriana en la Universidad de Alcalá, con su enfoque académico que incluía el tomismo, escotismo y nominalismo, que Salamanca aprobó en 1508 la creación de tres cátedras de nominales: Teología, Lógica y Filosofía Natural. Posteriormente, la Teología nominal fue agregada a las cátedras de escolástica (Barrientos García, 2003: 54-55). Para Prima y Vísperas, los textos que se revisaban eran: *Sentencias,* de Pedro Lombardo, visto en cinco cursos; con

Santo Tomás y Escoto, se leía la *Suma Teológica* del Aquinate (Aquino) y el comentario a las *Sentencias,* de Duns Escoto; mientras que, en el curso de la Biblia, se estudiaba la versión latina de la Vulgata y se leían el Antiguo y el Nuevo Testamento (Barrientos García, 2003: 52-53).

Alrededor del siglo XVI la Universidad de Salamanca continuó con cambios en su plan de estudio, resultado de las renovaciones religiosas de la época. Se esperaría que los religiosos que lograron tener una doble formación por parte de su convento y la universidad fueran expertos en temas teológicos y comunitarios, con la intención de prepararlos para ser los "salvadores de almas" que necesitaban en la Nueva España. Por esto mismo, las reestructuraciones al plan de estudios eran una estrategia para mantener actualizados en las concepciones teológicas de la época y como poder abordarlas correctamente.

1.1.3 La enseñanza de la Teología en la Universidad de Salamanca

Para la primera mitad del siglo XVI, el fraile dominico Melchor Cano, en su obra *De locis theologicis* sistematizó las preocupaciones metodológicas que trajeron consigo el humanismo, el erasmismo y el luteranismo, tanto desde una perspectiva académica como del mismo catolicismo. Esto ocasionó una evolución en la aceptación de las aportaciones positivas del humanismo y del erasmismo, en el cual se aprendió sobre la nueva sensibilidad histórica manifestada en la atención al estudio de las lenguas y la cultura clásica. Del luteranismo, concibieron la elaboración del método teológico escolástico, en la cual se conservó la exigencia de la claridad conceptual y la referencia a la tradición. A pesar de que se accedió al uso de estas ideas para esta renovación del estudio de la Teología, la concepción

protestante obligó a los teólogos del siglo XVI a profundizar en un conocimiento más vasto y consciente de las fuentes de la revelación (Langella, 2018: 3-4). Es aquí donde los profesores universitarios en Alcalá o Salamanca recuperarán fuentes detalladas de conocimientos escriturísticos (libros sagrados) y tradicionales como la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Langella, 2018: 5).

Durante los primeros años del siglo XVI, comenzó una renovación teológica en la enseñanza universitaria. El fraile dominico Francisco de Vitoria es reconocido como uno de los primeros influyentes de este movimiento en España. Fue profesor de *Prima Theologiae* en la Universidad de Salamanca desde 1526 a 1546. Durante su período como docente, se dedicó a llevar a cabo una reflexión letrada sobre problemas académicos, tensiones políticas,

sociales y económicas, apoyándose en Santo Tomás de Aquino con su *Summa Theologiae* (Imagen 3), para la reconstrucción de la enseñanza universitaria.

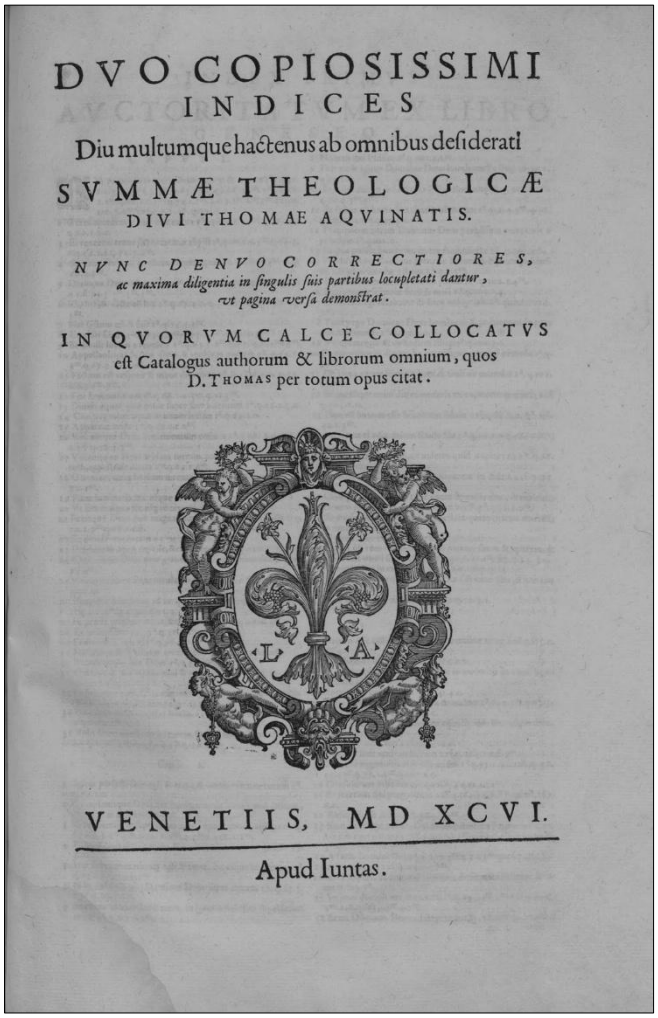

DVO COPIOSISSIMI
INDICES
Diu multumque hactenus ab omnibus desiderati
SVMMÆ THEOLOGICÆ
DIVI THOMAE AQVINATIS.
NVNC DENVO CORRECTIORES,
ac maxima diligentia in singulis suis partibus locupletati dantur,
vt pagina versa demonstrat.
IN QVORVM CALCE COLLOCATVS
est Catalogus authorum & librorum omnium, quos
D. THOMAS per totum opus citat.
VENETIIS, MD XCVI.
Apud Iuntas.

Imagen 3. Las obras de Santo Tomás de Aquino como su *Summa Theologiae,* fue de gran relevancia académica, dedicándole varias clases para su total comprensión. Portada de la edición veneciana de 1596.

Según menciona Langella, por parte de las autoridades de esta institución superior no había una resistencia excesiva a los métodos de enseñanza y se permitía cierta libertad y flexibilidad, sin mencionar que el texto de Santo Tomás fue recibido de forma favorable por los estudiantes de la universidad salamantina (2018: 5). Vitoria recupera de Santo Tomás,

ateniéndose a la estructura de la realidad y al objeto mismo de la ciencia teológica, la obra *Summa,* la cual será dividida en ocho partes para su estudio, siendo las más relevantes las tres iniciales: la primera, que trata sobre Dios en sí mismo y después de Dios en cuanto principio de toda la creación; la segunda, que comienza con el interés en la virtud y el vicio, ya que por ese medio los hombres recibirán la gracia concedida con la ayuda de Cristo; y finalmente la tercera, que trata sobre la figura de Dios redentor y de los sacramentos por él instituidos para la salvación del hombre (Langella, 2018: 6).

Para 1527, la Universidad de Salamanca contaba con una gran variedad de asignaturas que se pueden conocer gracias al trabajo de archivo de autores como Alejo Montes y Sánchez Sánchez, quienes han elaborado listas de los catedráticos de esta universidad junto a sus asignaturas correspondientes (Alejo Montes, 2010: 242). Por lo cual, sabemos que el contenido de la *Summa* era dividido con dos profesores de Prima y Vísperas en un espacio de cuatro años para poder ser comentado ampliamente (Langella: 2018, 11). Más tarde, en 1538, esta metodología fue aceptada a nivel institucional.

Además de la innovación académica que trajo consigo Vitoria, también hubo cambios en cuanto al campo didáctico, ya que incitó a los oyentes a recoger apuntes sobre las cátedras, animándolos a tomar nota de todas las explicaciones de las clases (Langella: 2018, 9). A la larga, estos apuntes servirían para construir un libro de texto en el cual los estudiantes podrían auxiliarse y tomar como punto de referencia para la elaboración de las disputas teológicas en las que participaban, se incluían a bachilleres, licenciados, religiosos y doce disputas menores (Langella: 2018, 12).

Con la visita de don Diego Enríquez de Almansa, obispo de Coria, enviado por Carlos V para redactar nuevos estatutos dirigidos al contenido académico de Teología dentro de la universidad en 1550, se recibió la advertencia de suprimir las cátedras de Santo Tomás y Escoto, por considerarlas innecesarias, ya que podían ser repetitivas al explicar a Tomás tanto Prima como en Vísperas, como mencioné anteriormente; sin embargo esta recomendación no se llevó a cabo, ya que en estas no se leía lo ordenado en las constituciones y estatutos (García Barrientos, 2010: 61). Posteriormente, la reforma de Diego de Covarrubias en 1561 institucionalizó el tomismo en la Universidad de Salamanca después de los cambios en las materias de Nominal y Escoto: la Nominal tenía planeado leer a Gregorio de Riminí, sin embargo, Vitoria influyó en sustituirlo por Durando, maestro dominico mucho más afín al tomismo; mientras que en Escoto se leía casi únicamente a Santo Tomás (García Barrientos, 2010: 63-65). Vitoria defendía la enseñanza de Santo Tomás y su *Summa,* afirma que:

> Su objeto es Dios; pero como Dios es principio y fin de todas las cosas, las criaturas terrenas, en cuanto creadas por Dios, son también objeto de la Teología, y entre ellas, de manera muy especial el hombre. De aquí que no quede circunscrita a problemas estrictamente dogmáticos. Nada quedaba fuera de la consideración del teólogo (García Barrientos, 2010: 66).

Pensamiento que sería aprovechado en una escolástica renovada, dirigida por juristas que se ocupaban de problemas administrativos y políticos motivados por el descubrimiento del Nuevo Mundo. En este contexto, los teólogos debían estar preparados con todos los conocimientos necesarios para ejercer adecuadamente su profesión. Vitoria dirigió su cátedra desde una perspectiva teológica basada en los principios tomistas para interpretar los problemas económicos, políticos, jurídicos y sociales del contexto histórico del siglo XVI,

abordaba temas como la Iglesia, el estado, la intervención de España en América, el derecho de guerra, el derecho de propiedad, el comercio, los cambios en la moneda y los impuestos (García Barrientos, 2010: 66-67). Los teólogos hispánicos contarán con la reflexión constante de la nueva realidad impuesta a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo, especialmente en el trato hacia los indios. Los misioneros escribirán con frecuencia a los maestros salmantinos para conocer su opinión sobre cómo se procedía en estas cuestiones fundamentales (Peña González, 2010: 55).

Las universidades dedicadas a las ciencias liberales, especialmente la cátedra de Teología, si bien estaban llenas de pensamiento religioso, se repasaba a Aristóteles, San Agustín, Santo Tomas de Aquino y se revisaban elementos de cultura superior que ellos van a trasladar a la América bajo sus dominios. La Universidad de Salamanca era uno de los principales centros educativos superiores de Europa que incorporaba algunos de los saberes más avanzados como eran las críticas de Erasmo de Rotterdam presentaba a las formas católicas superficiales.

1.2 Las renovaciones teológicas en España y su influencia en la educación universitaria

La España de esta época es contradictoria; por una parte, tiene luces y sombras, descubrimientos, intenta trasladar la cultura europea a otras latitudes, y hasta cierta medida, intenta mantener un diálogo con otras culturas, pero también una época paradójicamente de crisis política y económica. La búsqueda de la orden agustina por una renovación dentro de su cuerpo religioso la llevó a usar, en cierta medida, influencias de propuestas que ofrecían

un camino de transformación acorde a sus necesidades contemplativas y conventuales. Si bien hay una influencia del luteranismo, así como del erasmismo, donde no aceptan como tal sus ideas, sí hay un continuo debate sobre ellas, en el que se dialoga hasta qué punto resultaron útiles para las necesidades de la orden, así como el uso a instrumentos de innovación y actualización en las cátedras universitarias.

1.2.1 El pensamiento erasmista en la Universidad de Salamanca

Erasmo de Rotterdam, fue un religioso agustino que se distinguió por sus "ideas revolucionarias" compartidas a través de publicaciones como *El Enchiridion militis christiani,* distribuida en 1503 en París, su obra más famosa y leída. En España, sus ideas fueron recibidas gracias a las renovaciones religiosas comenzadas por el cardenal Cisneros, quien estaba convencido de un cambio en la espiritualidad y las costumbres de las órdenes mendicantes, a los cuales distinguía por su falta de virtudes de castidad, obediencia y cultura letrado. Las ideas de Erasmo correspondían a una revolución de vida religiosa y evangélica (Goñi Gaztambide, 1986: 123).

En los siguientes años, las obras de Erasmo llegaron a España. En 1516, Hernando Colón[5] adquirió en Florencia las *Lucubratiunculae*, miscelánea en la que figuraba el *Enchiridion*. Más tarde, en 1518, compró en Valladolid la *Institutio principis christiani*, la cual Erasmo dedicó al entonces archiduque Carlos (Goñi Gaztambide, 1986: 119), en la que

[5] Hernando Colón, hijo de Cristóbal Colón, fue un bibliógrafo y cosmógrafo español reconocido por su interés en recuperar obras literarias entre sus viajes de exploración entre Europa y América. Crea la biblioteca Colombina de Sevilla, fundada a la Universidad de Salamanca en 1539. Su colección de libros fue de aproximadamente 15,000 volúmenes. Para saber más de su persona, se puede consultar la obra: "Memoria de las obras y libros de Hernando Colón. Del bachiller Juan Pérez", por Tomas Marín Martínez de 1970.

le aconsejaba a la vida de un príncipe cristiano a través de la *philosophia Christi* (Romero, 1994: 157). Miguel de Eguía, impresor de la universidad compulutense, aconsejado por los teólogos regentes, en 1525, comenzó a estampar en latín la obra básica de la nueva espiritualidad, el *Enchiridion* junto con la *Paraclesis* o exhortación a la lectura de la Sagrada Escritura y el *Christiani hominis institutum* (Bataillon, 1950: 162). Ese mismo año, se puso al alcance de profesores y estudiantes la obra pedagógica y retórica de Erasmo: los tratados *De copia, Deratione studii* y *De componendis epistolis*, que volvió a publicar en 1529, (Goñi Gaztambide, 1986: 123). La palabra de Dios, comentada por Erasmo, brindó tranquilidad a las almas que no podían entender o reflexionar completamente sobre las Escrituras. El evangelismo español adoptó la guía de sus escritos, en la novedad de guiar su fe y proclamar una libertad religiosa, lo cual más tarde tendría consecuencias ante la Inquisición.

Se sabe que la traducción al castellano fue publicada en 1524 y funcionó como un manual de la palabra de Dios para los tiempos modernos. La traducción fue realizada por los canónigos de Palencia, Arcediano del Alcor y Alonso Fernández de Madrid, ambos humanistas que trabajaron en el texto cuidadosamente (Bataillon, 1950: 191). La habían traducido en una prosa familiar y con una predicación fácil de comprender y persuadir.

La teología erasmista se centra en el conocimiento directo de la palabra divina, al rescatar el Evangelio y apoyándose en las epístolas de San Pablo, a las que se refiere continuamente. El Evangelio que plantea no debe ser exclusivo de sabios o instruidos; con sus reflexiones hace que esté al alcance del hombre común y permite su lectura en las lenguas vernáculas, latín, griego y hebreo, para su predicación (Goñi Gaztambide, 1986: 117). Romero Tabares encuentra que el erasmismo español se caracterizó por su reacción contra

la inmoralidad y paganización de la cristiandad; el desarrollo de un cristianismo interior y, finalmente, la defensa de la *philosophia Christi* o la idea del cuerpo místico (1994: 155).

Básicamente, esta llamada filosofía cristiana es el tema principal de su *Enchiridion militis christiani*, donde se forma el eje del cristiano interior. Primero, Erasmo construye una metáfora a partir de la idea del "cuerpo místico", en la cual todos los miembros de la Iglesia forman un cuerpo cuya cabeza es Cristo (Romero, 1994: 158). Por lo tanto, deben mantenerse con él en una perfecta simbiosis. Esto es importante para la sociedad religiosa española, ya que al conceptualizar a Dios no como una figura inaccesible, sino cercana, podrían conocer tanto su fuerza como su gracia que rodea y protege: "De tuyo, claro está que no eres sino muy flaco y para poco. Pero de parte de Cristo *que mora en ti y te da vida verdadera como tu cabeza*, no hay cosa que no puedas", (Bataillon, 1950: 193). Segundo, Erasmo plasma la idea de un caballero cristiano y brinda al hombre las "armas" necesarias para ser un buen militante cristiano contra las fuerzas del mal: la oración y el conocimiento de la ley divina. Para los comentarios de la Sagrada Escritura, él escoge a San Pablo, Orígenes, Ambrosio, Jerónimo y San Agustín (Imagen 4), quienes la interpretan de una forma espiritual (Bataillon,1950: 193).



Imagen 4. *Los defensores de la eucaristía*. En esta escena se muestra a siete santos que fueron reconocidos por la Iglesia de la contrarreforma, por su actividad religiosa para defender y promover la fe católica. De derecha a izquierda: san Ambrosio (h. 340-397), San Agustín (354-430), san Gregorio Magno (h. 540-604); en el centro, santa Clara de Asís (1194-1253) y santo Tomás de Aquino (1225-1274); los dos últimos, san Norberto (h. 1080-1134) y san Jerónimo (h. 347-420). Por Rubens Pedro Pablo en 1625. [6]

Se puede decir que, para Erasmo, un cristiano acostumbrado a la meditación de la Biblia es un cristiano que sabe reflexionar sobre lo que lee y no va a dejar que los demás dicten sobre su fe y su propia naturaleza. Por lo tanto, su reforma (no establecida como tal) invita a sus lectores a tener un juicio propio que exija un conocimiento de sí mismos y sepan juzgar las situaciones que se les presentan. Al tener este juicio propio, no serán regidos por especulaciones ajenas y, por su propia mano y libertad cristiana, encontrarán la unión con

[6] Fotografía tomada del inventario digital del Museo del Prado, https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/los-defensores-de-la-eucaristia/c6a0ed37-f1ba-4781-9258-8eabd87ff1c2

Cristo y entenderán su palabra. La figura de Cristo es la imagen de una humanidad en la que todos son miembros de un cuerpo, donde él es la cabeza (Romero, 1994: 154).

En la España de entre 1522 y 1525, se puede hablar de la existencia de un selecto grupo de erasmistas, y que universidades como la de Alcalá formaron parte de la dispersión de sus ideas, marcando un periodo de auge erasmista. Sin embargo, su recibimiento se vería detenida por la Inquisición española, que miraba con malos ojos la libertad religiosa derivada de las ideas del luteranismo. En 1525, el Inquisidor General promulgó en Madrid la prohibición absoluta de libros de Lutero y, por extensión, de los de Erasmo, ya que consideraban que partían de las mismas ideas peligrosas para la Iglesia Cristiana (Goñi Gaztambide, 1986: 133).

Las doctrinas de Erasmo fueron tan controvertidas que despertaron adhesiones entre teólogos y grupos religiosos que, a través de juicios y juntas, querían prohibir su divulgación. Lograron hacerlo solo a partir de la muerte de Erasmo en 1536. Después de esto, el movimiento protestante en Europa se radicalizó y la jerarquía católica tomó medidas contra los "herejes", la cual comienza con la persecución de los seguidores del erasmismo y la prohibición a la circulación de sus libros (Goñi Gaztambide, 1986: 134). Sin embargo, a pesar de estas medidas, el erasmismo ya había impactado de alguna forma la concepción de una vida social y religiosa en España.

Múltiples situaciones tuvieron que suceder para que el pensamiento erasmista pudiera fluir en España: la necesidad de restaurar el cuerpo religioso, la urgencia de una unidad espiritual cristiana al alcance de todos y el favorable núcleo social entre los portavoces de la corte española que, por sus acciones como la del clérigo Cisneros, la

enseñanza de estas ideas llegaron a universidades como la de Salamanca y Alcalá. Aunque el erasmismo no triunfó como sistema en las universidades ni en la espiritualidad española, ayudó a la elaboración de nuevas prácticas en las metodologías bíblicas, evangélicas y de una renovación del discurso a los fieles y estudiosos (Goñi Gaztambide, 1986: 143). Precisamente, esto es lo que los religiosos de este estudio aprendieron en sus cátedras universitarias dentro de los cursos de Teología.

A la par del erasmismo, otro pensamiento comenzó a tomar fuerza dentro del contexto europeo. Las tendencias evangélicas entre los grupos religiosos estaban en constante cambio e investigación por las nuevas ideas e interpretaciones a los textos sagrados. Por lo tanto, el erasmismo era leído junto al luteranismo.

1.2.2 Lutero y la Reforma Protestante

Martín Lutero, fue un religioso agustino con amplios estudios en Teología. Durante su formación pudo leer obras agustinianas como *Las Confesiones, Enchiridion ad Laurentium, De Doctrina Christiana, De Trinitate, De vera Religione, La ciudad de Dios*, entre otros tratados que formarían parte de su formación (Busquets, 2002: 124).

Es posible que, influenciado por su educación y el propio pensamiento de San Agustín, Lutero haya podido trazar los cimientos de la teología sobre el pecado y la justificación, conceptos que formarán parte de su tesis. En esta, Lutero crítica a la Iglesia católica, cuestiona la capacidad de esta, el dogma teológico, la formación sacramental, la intermediación de los sacerdotes y la participación del hombre en la obtención de la gracia

divina y la salvación (Mayer, 2008: 30). El agustino tomaría como referencia en su próxima tesis a: la Escritura Bíblica, a San Pablo y a los Padres de la Iglesia, específicamente a San Agustín de Hipona, en quien encontró argumentos sobre la redención, el pecado y la gracia, aquella que "libera y sana la naturaleza humana" (Busquets, 2002: 123).

De forma concisa, la reflexión general de Lutero es un replanteamiento del sentido del cristianismo, deja claro la necesidad de una renovación eclesiástica que regrese a los orígenes de la Iglesia según las Sagradas Escrituras. Su obra, *el Cuestionario sobre el poder y la eficacia de las indulgencias* de 1517, mejor conocida como "las noventa y cinco tesis", contiene una lista de temas teológicos para generar un debate académico y desafiar directamente al poder papal. Los cristianos que se encontraban en duda sobre la salvación de sus almas y no encontraban respuesta en las Sagradas Escrituras o la Iglesia Católica buscaron en Lutero una respuesta a sus necesidades.

Carmen Márquez formula una pregunta crucial para comprender el impulso teológico que buscaban las personas en Lutero: "¿Cómo puedo estar seguro de la salvación y cómo puedo alcanzar a un Dios misericordioso?" (2017: 10). Lutero encuentra en San Pablo: "No nos justificamos por las obras, sino por la fe en Cristo Jesús" (Gálatas 2:16). A partir de esto, el agustino interpreta la salvación como un principio de justificación por la sola fe en Cristo Jesús y rechaza el papel intermediario de la Iglesia en la salvación de los creyentes (Márquez, 2017: 11). Esta propuesta en la reconfiguración de la Iglesia, específicamente en temas para la salvación de almas, ve a esta no como mediadora, además, permite que el hombre justifique sus pecados y pueda estar en la gracia divina directamente con Dios a través de su propia fe concebida con la ayuda de la lectura continua de la Biblia. Las discusiones

académicas de Lutero se terminarían divulgando por toda Europa, y la imprenta sería de gran ayuda para propagar sus ideas.

En 1518, Lutero envía una carta al Papa con la intención de minimizar las malas interpretaciones y hacerle saber que reconoce su autoridad (Márquez, 2017: 12). Sin embargo, sus planteamientos habían rebasado la frágil estabilidad del papado y la Iglesia Católica; por lo que en junio de 1518 dio comienzo el proceso canónico en su contra (Mayer, 2008: 30). El Papa León X publica en 1520 su bula *Exsurge Domine Haereticos Comburi Est Voluntatem Espiritus,* en la que pide al fraile que se retracte de sus planteamientos o será excomulgado. Lutero se niega a retractarse y, como consecuencia, el Papa decreta quemar los libros y escritos de su autoría (Lazcano, 172: 180).

En cuanto al contexto español, como mencioné en el apartado anterior, pasó por situaciones de cambio y confusión religiosa. Carlos V, rey de España y del Sacro Imperio Romano Germánico (que incluía el Imperio español, los Países Bajos, el reino Germánico, Austria, Italia, Túnez e incluso Transilvania), quería mantener la paz y la cordialidad con la Iglesia Católica. Sumado a esto, la publicación de la bula papal antes mencionada y la de *Decet Romanum Pontificen* de 1521, formaron una idea de Martín Lutero como un hereje peligroso que podría afectar el dogma católico y el ámbito sociopolítico delicado de España (Lazcano, 2017: 78). Sus intereses políticos estaban en consonancia con la estabilidad de la monarquía hispánica, por lo cual se inició una Contrarreforma con el objetivo de detener la llamada Reforma Protestante, que se encontraba en crecimiento.

La Inquisición fue la estrategia por parte de la Iglesia Católica para detener la influencia de la Reforma Protestante. Esta ejerció tareas significativas tanto en el entorno

social como en el universitario, por ejemplo, se restringía la posibilidad de autonomía en las ideas, el pensamiento y las discusiones filosófico-teológicas más allá de los comentarios de Aristóteles, junto con la teología escolástica (Lazcano, 2017: 75). El control de la Iglesia y la Corona respondía a una ideología legitimadora de su hegemonía imperial, por lo que la lectura y la enseñanza estaban completamente reguladas por la Inquisición. Estas inspecciones llegaron a dar legalidad a obras impresas aprobadas por la Corona y a crear una lista de títulos prohibidos.

Lazcano explica que, para hacer pasar libros de naturaleza herética, podían cambiar su encuadernación y portada para dificultar su detección. Además, los escasos ejemplares que lograban pasar podían ser comercializados a precios elevados, lo que aprovechaban editores y tipógrafos para introducirlos en las librerías de Salamanca y Medina de Campo (2017: 77). El mismo autor menciona la presencia de libros de Lutero en tierras españolas: partes de sus obras fueron descubiertas en Valencia y Guipúzcoa en los años 1523 y 1524, respectivamente, y en 1526 se encontró un cargamento en las costas de Granada procedente de Venecia (2017: 80). La Contrarreforma no sólo ejercía control sobre la circulación de libros, sino también sobre las personas. Los tribunales inquisitoriales vigilaban y castigaban a aquellos que se atrevían a seguir o difundir las ideas reformistas. Este clima de represión contribuyó a que, aunque las ideas de la Reforma y del erasmismo encontrarán un eco en ciertos círculos letradoes y universitarios, su expansión fuera limitada y clandestina.

En 1545, la Iglesia Católica dio comienzo al Concilio de Trento, reuniones convocadas por orden del Papa Paulo III como respuesta a las Reformas Protestantes. Durante los años 1545 a 1563 se realizaron veinticinco sesiones en las que se abordaron asuntos eclesiásticos y doctrinales. Alicia Mayer reflexiona que estas asambleas

trascendieron a la perspectiva de su creación, convirtiéndose en un foro para abordar problemas institucionales y misionales, así como para proponer cambios en la conducta del clero y del pueblo cristiano desde un enfoque moral (2008: 34-35). El año siguiente a la convocatoria, Lutero desacreditó las reuniones y afirmó que eran un remedio tardío. Sin embargo, el Concilio de Trento sería de gran importancia en el contexto novohispano y su administración.

La carga que la Iglesia Católica encomendó al emperador de España, Carlos V, de continuar la lucha ideológica contra los herejes y protestantes, superaba sus propias posibilidades, así como su búsqueda de un acuerdo mutuo y pacífico. En 1555, Carlos V renunció a la lucha contra los herejes, la responsabilidad pasó a su hermano Fernando con el objetivo de lograr la paz religiosa, así "renunciando a ser un árbitro entre Roma y la Alemania evangélica" (Mayer, 2008: 39). Felipe II ascendió al trono de España el 15 de enero de 1556. Se convirtió en el principal defensor del catolicismo, mantendría una actitud hostil hacia Alemania en cuestiones relacionadas con el protestantismo. Su política se mantendría durante toda la sucesión austriaca y borbónica. Para él, la unidad política significaba también unidad religiosa (Mayer, 2008: 40).

Estos personajes, Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam, desencadenaron una profunda transformación en el panorama político, social y religioso de su tiempo. Su crítica al estado de la Iglesia Católica y su insistencia en retornar a las fuentes primarias del cristianismo cuestionaron las estructuras de poder establecidas. Este contexto de cambio y búsqueda de respuestas esenciales llevó a los religiosos, especialmente aquellos de las órdenes regulares, a adaptarse y prepararse para enfrentar los desafíos de su época. Además, el surgimiento del humanismo fue otro factor crucial en estos años. Este movimiento no solo

influyó en la esfera social, sino también en el ámbito religioso, permitiendo una reinterpretación de los conocimientos tradicionales frente a los desafíos del momento. Tanto en España como en la Nueva España, el humanismo proporcionó herramientas para reflexionar sobre la fe, la cultura y la posición del individuo, ya sea español o indígena, en un contexto de cambio y transformación.

1.3 HUMANISMO AGUSTINIANO

El concepto de humanismo ha tenido cambios significativos según el contexto históricos estudiado, y aunque no es mi objetivo desplegar una serie de definiciones en torno a esta corriente filosófica, me tomaré unos párrafos para explicar la connotación de esta postura para la orden agustina, la cual subyace a una serie de transformaciones de conocimiento en una Europa renacentista y culminará por influir en la enseñanza dentro universidades como Salamanca y Nueva España. Hay que entender estas evoluciones a partir de las características de lo que es el humanismo, y para esto me apoyo en las interpretaciones de Enrique Dussel que considera dos caminos de análisis, el humanismo helénico y el humanismo semita (Dussel, 2012).

El primero comprende al griego preclásico, clásico y helenístico. Dussel da un análisis a partir de la estructura "ética-mítica" de Paul Ricoeur, que básicamente son un conjunto de valores que residen en las actitudes concretas de la vida y forman sistemas que no son criticados, es decir, símbolos o imágenes que constituyen la base de un pueblo (2012: 32). En conjunto, para analizar este pensamiento helénico, se apoyará de lo que él llama "doctrina del bien común" (Dussel, 2012:33), una estructura que él va a identificar,

principalmente, a partir del curso histórico de la sociedad, la pluralidad humana condicionada a estructuras de contenido y en constante evolución, donde la cultura se origina por individualidades autónomas y cada hombre es una propia unidad en relación con su entorno y su posición en el mundo (Dussel, 2012: 94).

El segundo, el humanismo semita plantea la posición del hombre en lo más íntimo, a lo religioso (Miranda González, 2023: 32-33), Dussel destaca cómo esta perspectiva abarca diversas civilizaciones y pueblos que se enfrentaban a la influencia de las civilizaciones agrícolas-urbanas presemitas y los pueblos indoeuropeos. Aunque su resistencia no siempre fue física o militar, su oposición se manifestó en lo religioso y lo cultural (2012: 175).

Es un humanismo, como reflexiona Dussel, que resalta la importancia del ser humano en relación consigo mismo, lo divino, el mundo y la historia. Al comprender estas perspectivas, Dussel concluye que es posible discernir los valores fundamentales de cada cultura y sociedad, (2012: 164). No es necesario encontrar similitudes exactas entre ellas, sino reconocer la búsqueda común del bienestar colectivo y la presencia del humanismo en sus diversas formas de expresión, (Miranda González, 2023: 33).

En síntesis, se puede entender que el humanismo tiene varias corrientes sociales, políticas e incluso artísticas. En el contexto del siglo XVI, moldea las actividades de evangelización y administración, al situar al ser humano y a la razón en el centro de toda acción. Su filosofía, promueve la dignidad y la libertad de los hombres en un equilibrio de búsqueda a la transmisión y conservación de los valores culturales e históricos de los pueblos. (Quiroz Rodríguez, 2010: 95).

Ahora bien, la orden agustiniana, son una comunidad de personas que viven bajo una misma regla espiritual y votos comunes. Su fuente de enseñanza es herencia de san Agustín de Hipona, quien escribió una serie de libros, (*Confesiones, La Ciudad de Dios, La Trinidad, Soliloquios, Del libre albedrío*), que sirvieron como guía de vida para esta comunidad religiosa. El carisma agustino [7] comienza con la comunidad, como un elemento relevante, ya que es el lugar preciso para encontrarse con Dios, "no hay manera más plena de ser persona y de ser cristiano que vivir en comunidad, entendiéndolo desde la comunión de vida y no meramente como una simple cohabitación física" (Pucaro, 2013: 19). Es decir, para demostrar el amor genuino a Dios, es con la precisa experiencia de vida comunitaria.

La solidaridad de la compañía y la armonía es un aspecto esencial del carisma agustino. Se trata de rechazar la soberbia y la avaricia para vivir en la humildad y en crecimiento espiritual (Purcaro, 2013: 23-24). Es importante resaltar que la obra de San Agustín derivó en un pensamiento humanista, desde una perspectiva particular se permitía mirar hacia el pasado para rescatar los elementos valiosos para el cristianismo. Sobre este tema, refiriéndose al pueblo escogido en Egipto quienes huían con ídolos y pertenencias, San Agustín dice:

> Es lícito coger y retener para convertir en usos cristianos el vestido de ellos, es decir, sus instituciones puramente humanas, pero provechosas a la sociedad, del que no podemos carecer en la presente vida (San Agustín, 1957: 187).

[7] Para esta tesis, se entiende el carisma agustino como un modelo, para aquellas características que perfilan las exigencias básicas de su orden. Por ejemplo, la práctica de la contemplación, el interés inmediato a la comunidad y el servicio a su orden. Tres elementos que deben seguir para cumplir con éxito su vocación como misioneros.

Es decir, San Agustín no sólo aprueba el uso de los aportes paganos, siempre que estén libres de idolatría, sino que también les da un sentido de utilidad al cristianismo. Los religiosos, por lo tanto, tienen la tarea de compatibilizar esas tradiciones con el cristianismo. Esto explica por qué entre los conventos agustinos se puede notar la incorporación de elementos indígenas, en los programas iconográficos, en donde la antigüedad precolombina es puesta al servicio de la evangelización.

El humanismo no es una corriente filosófica homogénea o estática, sino un concepto dinámico e integral que sitúa al ser humano, su dignidad, su razón y su libertad en el centro del devenir histórico y cultural. Los agustinos entonces tomaron una postura práctica al compatibilizar las tradiciones históricas y culturales locales con el mensaje evangélico. Entonces, en el contexto de transformaciones del siglo XVI, la comunidad agustiniana tomará del humanismo la experiencia compartida y la humildad comunitaria, distanciándose del individualismo para convertir la armonía colectiva en el espacio idóneo para alcanzar a ser perfectos religiosos. En el siguiente apartado profundizó sobre eso.

1.3.1 HUMANISMO Y RENACIMIENTO

Durante los siglos XV y XVI, en una Europa renacentista, la filosofía del humanismo tiene su influencia del Renacimiento italiano. Esta se caracterizó por reivindicar las culturas clásicas griega y romana. Los humanistas italianos rescataron los saberes clásicos, con el objetivo de devolver al hombre su capacidad creadora, una libertad que poseía en la antigüedad griega y latina (Velasco, 2009: 03). Algunos de los hombres más destacados fueron Bunallesci, Donatello, Alberti, Ucello y Leonardo Da Vinci en la pintura; Ficino,

Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Nicolas de Cusa, en la filosofía; y Maquiavelo y Guicardini en la historia y el pensamiento político.

Es importante aclarar que la búsqueda constante durante el Renacimiento era aprender del pasado para transformar el presente, se adaptan los valores clásicos a las necesidades contemporáneas (Velasco, 2009: 07). El humanismo italiano era cosmopolita y abierto a todas las naciones dispuestas a integrarse, al aceptar sus valores e ideales. Además, se concebía al ser humano como capaz no sólo de comprender el mundo de manera racional y objetiva, sino también de recrearlo y transformarlo según sus necesidades y aspiraciones (Velasco, 2009: 08).

Autores como Adolfo Sánchez Vázquez, Joaquín Xirau y Ambrosio Velasco, reconocen un humanismo durante el Renacimiento en España, se caracterizó por su orientación política y su papel como guía de los ideales culturales del Imperio español. Este pensamiento ayudó a formar una unidad política entre los territorios de Carlos V tanto en Europa como en Nueva España. A diferencia del humanismo italiano, el español estaba estrechamente vinculado a la fe cristiana, aunque compartían similitudes en cuanto al rescate del saber griego y latino antiguo, principalmente de Aristóteles, Platón, Cicerón, así como de los Padres de la Iglesia, como lo fue San Tomás de Aquino (Velasco, 2009: 10).

Esta coexistencia de dos tradiciones humanistas, italiana y española, sumada a las reformas teológicas en España del siglo XVI, contribuyó a las renovaciones de estudios universitarios para estudiantes de Teología en universidades como Salamanca y Alcalá. Por un lado, la influencia de Erasmo de Rotterdam, promovida por el Cardenal Cisneros y la Universidad de Alcalá, impulsó una educación y una reforma humanística en la Iglesia

Católica y el Imperio Español. Por el otro, la Universidad de Salamanca, con figuras como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, desarrolló un pensamiento que defendía los derechos de los pueblos originarios frente a la dominación y explotación española, oponiéndose al poder imperial de Carlos V. Este pensamiento trascendió de forma remota al Nuevo Mundo con el salamantino Alonso de la Veracruz (Velasco, 2009: 11).

Ambrosio Velasco encuentra características comunes entre ambas humanidades: el interés por rescatar el saber clásico y reconocerle su relevancia en el presente; se preocupan por la solidez y eficacia del discurso; y la necesidad de comprender y transformar el mundo, y demostrar así la libertad y creatividad del humano (2009: 13). Sin embargo, el contexto político de España, más el descubrimiento del Nuevo Mundo, su conquista y dominación, constituyó una experiencia impactante para la cultura hispánica, donde se puso en duda la capacidad racional de las personas de América, lo que ocasionó continuos debates sobre su naturaleza civilizada. Por lo tanto, se formaron dos posiciones ante esta idea. La primera consideraba a los indios como seres irracionales por su falta de entendimiento a la Ley de Dios y, por lo tanto, que debían ser tratados bajo un dominio para ser educados y civilizados según los principios europeo. La segunda, desde un carácter humanista, consistía en transformar el Nuevo Mundo a imagen del Viejo Mundo, misma religión, política, ciencia, arte, economía y educación, para así extender el Imperio español al continente americano (Velasco, 2009: 14).

Los contrastes dentro del humanismo en el contexto de la conquista y colonización española también se manifestaron en la defensa de la racionalidad de los pueblos indígenas por parte de frailes misioneros como Bartolomé de las Casas. En oposición a los humanistas

imperiales como Palacios Rubio y Ginés Sepúlveda, quienes reconocían las diferencias culturales como una justificación para la dominación por la cual regían su gobierno y sociedad. Basados en esas diferencias, los misioneros abogaban por un diálogo intercultural entre los pueblos, aprender de ellos y enriquecer sus culturas (Velasco, 2009: 15). Entre los destacados académicos e letradoes personajes de este humanismo se encuentran los graduados de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz, profesor fundador de la Universidad de México de 1553 y defensor de la autonomía de los pueblos indígenas (Velasco, 2009: 15), (Beuchot, 2011).

1.3.2 El Humanismo novohispano

Las discusiones en torno a los modos de ver la conquista y el dominio español en el Nuevo Mundo generaron una serie de debates entre las universidades y la corte española. Por un lado, la corte, con una versión etnocéntrica, argumentaba la naturaleza irracional de los pueblos indígenas. Por el otro, la Escuela de Salamanca adopta un enfoque multiculturalista, que defendía los derechos de los indígenas (Velasco, 2009: 14-15).

La mirada multiculturalista que se desarrolló a través de las instituciones enfatiza que el origen y el control de poder reside en el pueblo, por lo tanto, era necesario fortalecer los gobiernos locales frente a los centrales. Este pensamiento lo sostuvieron Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, quienes arraigaron estas ideas durante su formación letrado en la Universidad de Salamanca.

Dentro de estos parámetros, la reflexión humanística en el territorio novohispano adquirió mayor fuerza y fue fomentada a partir de las escuelas establecidas en el Nuevo

Mundo. Por ejemplo, la fundación de la Real Universidad de México ofreció cátedras que ayudaron a estudiar el dominio de los indios y la "guerra justa". Un destacado ejemplo es Fray Alonso de la Veracruz (Imagen 05), alumno de la Universidad de Salamanca, discípulo de Soto y de Vitoria, fue catedrático de Sagradas Escrituras y de Teología de la Facultades de Artes y de Teología de la Real Universidad de México (Velasco, 2009: 14-15). Fray Alonso rechaza las ideas de guerra de conquista, de soberanía española, de la apropiación de tierras y la explotación de trabajo por tributos, defendía completamente la autonomía de los pueblos indígenas.



Imagen 5. Pintura que muestra a fray Alonso de la Veracruz impartiendo cátedra en el Colegio de Tiripetío, Michoacán. [8]

[8] De autor anónimo. Se encuentra ubicada en la Pinacoteca del Templo de San Agustín, Morelia. Tomada de https://mechoacantarascorumblog.wordpress.com/2023/02/06/los-estudios-conventuales-de-los-agustinos-en-michoacan-1540-1649-por-carlos-ernesto-rangel-chavez/

Como he mencionado, los agustinos se diferencian de otras órdenes mendicantes por su profundo humanismo, una cualidad central que se manifiesta en su capacidad para mirar hacia el pasado y rescatar los elementos valiosos para el cristianismo. Es con la búsqueda de una renovación para su orden y volver a ver estos pensamientos primordiales de San Agustín, que estos religiosos en el siglo XV encontraron una influencia del Renacimiento Italiano. El humanismo de esta época se caracterizó por el rescate los saberes clásicos de la antigüedad griega y latina, se adaptarán los valores clásicos a las necesidades contemporáneas. Esto contribuyó al estudio de la Teología en universidades como Salamanca y Alcalá, donde ambos pensamientos serían compaginados dentro del recinto y sus alumnos aprenderían de ellos.

Los misioneros que se establecieron en el Nuevo Mudo llevaron este pensamiento humanista a la práctica. Se dedicaron a defender los pueblos indígenas, aprender sus costumbres y cultura, y buscaron una forma de establecer una relación entre ambas sociedades, para complementarse y crecer entre ellas. Los agustinos tratarán de demostrar que el humanismo que practican, además de rescatar el pasado, se adapta y aplica en contextos nuevos, promoviendo el entendimiento y la cooperación entre diferentes culturas.

1.4 Los agustinos letrados en la Nueva España

Cuando la orden agustina recibió permiso para entrar en la Nueva España, se seleccionaron religiosos destacados por sus habilidades de observancia de las constituciones, su dedicación al estudio, práctica de las virtudes personales y su deseo de comunidad (Cerda

Farías, 2018: 412). Estas cualidades fueron inculcadas durante su preparación en el convento de Salamanca y fortalecidas académicamente en sus estudios teológicos universitarios. Durante la primera expedición, de la cual zarparon ocho frailes, cinco tenían estas cualidades. Ellos fueron: Agustín de la Coruña, Francisco de la Cruz, Alonso de Borja, Juan de San Román, Juan Bautista de Moya, Juan de Oseguera y Jorge de Ávila. En la segunda misión, seleccionada por el provincial Tomás de Villanueva, hubo seis religiosos, al menos tres de ellos provenientes de Salamanca. En la tercera misión, se eligieron doce religiosos, dos de ellos de Salamanca. En la cuarta misión, se contaba con al menos tres religiosos profesos (Cerda Farías, 2018: 412).

En 1527, los agustinos iniciaron los trámites para trasladarse a la Nueva España, pero su petición no fue atendida hasta 1533 por el prior de Medina del Campo. El padre fray Jerónimo de Jiménez solicitó permiso al oidor Bernal del Consejo Real de las Indias para llevar a cabo esta misión de evangelización en el Nuevo Mundo, y se le concedió el permiso tanto a él como a todos aquellos que quisieran unirse voluntariamente (Grijalva, 1624: 8). Su voto de pobreza, así como su pensamiento humanista, se mantuvo vivo en su labor como evangelizadores. A pesar de la preparación que los frailes de este estudio pudieron haber tenido en experiencia y conocimiento desde el Viejo Mundo, nada los había preparado para el contexto diversificado en sociedad y cultura que encontraron en la Nueva España. Su fe y conocimientos serían puestos a prueba para cumplir su objetivo de ser el "salvador de almas" que necesitaban los naturales. Por sus acciones, serían llevados de un virreinato a otro para satisfacer sus necesidades espirituales al evangelizar a los indígenas.

Una vez establecidos en el territorio y comenzada su labor misionera, el padre fray Francisco de la Cruz, Vicario Provincial, permaneció en México para organizar el cuerpo

religioso y asegurar que se mantuvieran las disciplinas y costumbres del convento de Salamanca al cumplir con la observancia (Cerda Farías, 2018: 412). Los agustinos al ser una orden religiosa cuya función indispensable era la evangelización, van a tener la necesidad, al igual que otros mendicantes, de establecer una organización administrativa en los territorios a su cargo. Esta división administrativa se desarrollaba bajo los puestos que he descrito en el siguiente esquema (Figura 1), para el funcionamiento de la orden agustina dentro de las provincias establecidas:

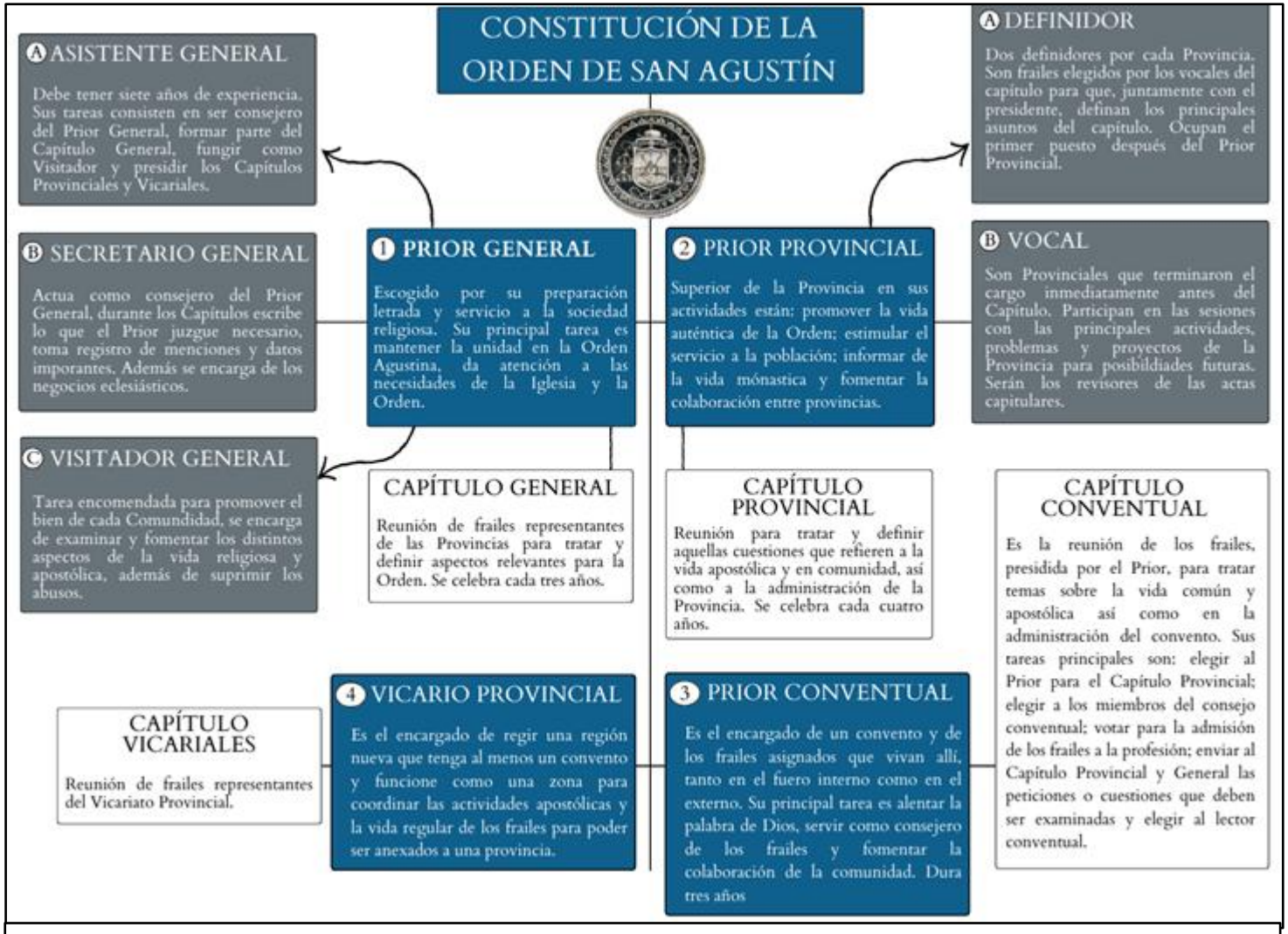


Figura 1. Esquema de creación propia. Para mayor detalles e información sobre la jerarquía de la Orden Agustina puede visitar: http://www.oalagustinos.org/for/archivo4.pdf

El sistema político de los agustinos respondía a una determinación de cabeceras doctrinales, empezando con el priorato, fundados en divisiones territoriales, tenían entre tres y cuatro frailes que se ocupaban de esa extensión y los pueblos de indios dispersos en ella, su función era servir como un núcleo evangelizador rodeado de comunidades de visita donde los religiosos administraban los sacramentos y la doctrina en el tiempo que se les correspondía; después las vicarías, que eran entidades formadas entre uno o dos frailes, poseían cierta autonomía económica y administrativa, se fundaba en establecimientos para formar un priorato, Rubial García ha identificado que a partir de 1550, la mayoría de los conventos originalmente eran vicarías para después ser prioratos (Rubial García, 1986: 51-52).

Quienes ocupaban los anteriores puestos mencionados, en la administración agustina, eran considerados personas letradas, frailes con estudios universitarios, que tenían una formación de alta jerarquía y, por lo tanto, la preparación necesaria para desempeñar posiciones tan importantes. Por ejemplo, un Prior General era la cabeza de la Orden y, para cumplir sus tareas como administrador, podía ceder responsabilidades a religiosos experimentados que le ayudarían a supervisar las provincias agustinas. Después, estaba el Prior Provincial, quien supervisaba su propia provincia y los conventos dentro de esta. En ausencia de un Prior Provincial, la facultad era delegada a un Vocal. Por último, el Vicario Provincial, que debía supervisar los próximos conventos a incorporarse a una provincia. En cada una de estas ramas jerárquicas, se debía celebrar el Capítulo, reuniones destinadas a establecer relaciones de administración y estrategias de evangelización. Por tanto, a los religiosos que ocupaban estos puestos se les reconocía por su valor como personas letradas y en experiencia, lo que generaba confianza en ellos para ocupar conventos y regiones evangelizadas.

En la Nueva España, a causa del factor misional, la función del prior como dirigente de una comunidad religiosa tomó un nuevo camino. El priorato dejó de ser una estructura comunitaria dedicada a la vida contemplativa y a la práctica esporádica de la cura de almas, para también enfocarse en la evangelización, al monopolio de los sacramentos y la doctrina en una comarca. Es decir, el prior, además de sus funciones habituales entre los religiosos, pasó a encargarse de tareas como organizar la misión, ser un guía espiritual para los indígenas y ser el director encargado del trabajo de su comunidad tanto en lo referente a temas de cristianización, como de la vida económica y política de la población, ocupaciones que sobrepasaba las funciones estrictas religiosas de su cargo. En Castilla, conscientes de estas labores, en 1563 se dio la orden para que un prior no pudiera ser electo en el mismo convento dos veces seguidas. Sin embargo, había zonas donde la lengua indígena era poco común, como en Ocuila o en Charo, y por lo tanto los priores, al conocerla, podían estar varios trienios para el cargo (Rubial García, 1986: 50-51).

Los religiosos agustinos establecieron una provincia próspera. Sin embargo, factores como el tamaño de las regiones y la falta de evangelizadores para cubrir la población indígena dieron como resultado la separación de la provincia en dos dentro del Virreinato de la Nueva España. En el siguiente capítulo analizaré la conformación de ambas (página 61). Las nuevas provincias serían llamadas *La Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México* y la de *San Nicolás de Tolentino de Michoacán.* Esta última abarcaba los conventos existentes entre los obispados de Michoacán y Nueva Galicia.

De todos los agustinos que cumplieron con su deber como evangelizadores, he seleccionado ocho del cronista fray Mathías Escobar en su obra *América Thebaida* de 1732, dedicada a divulgar la historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de

Michoacán desde sus comienzos[9]. A la par de construir un panorama social y cultural de la provincia, ofrece una breve semblanza de religiosos a los que les atribuye virtudes que cumplieron alrededor de su vida. Si bien el autor presenta una gran cantidad de compañeros de mitra, cada uno relevante para la orden agustina como Martín de Errada o Francisco de Ortega, primeros evangelizadores agustinos en el oriente, he decidido acotar los personajes que usaré por sus similitudes en educación universitaria e ideologías, así como en sus actividades que trascendieron las fronteras virreinales que los llevaron a ocupar puestos de alto rango administrativo.

Estos frailes comenzaron su vida en el Nuevo Mundo a mediados del siglo XVI y sus actividades evangelizadoras las desarrollaron a lo largo de la última mitad del siglo mencionado, una movilidad significativa por parte de la orden agustina que les permitió alcanzar el resto de los territorios dentro de los virreinatos hispanos. Soy consciente de que existen más agustinos con notables labores religiosas, sin embargo, he decidido usar la crónica de Mathías Escobar por su cercanía a la Provincia de San Nicolás de Tolentino que fue desde donde comenzó con fuerza la tarea agustina y, por lo tanto, los personajes mencionados fueron los primeros en alcanzar otros virreinatos hispanos.

En la tabla adjunta (Figura 2) he desarrollado de forma sistemática la vida y obra de cada agustino: años de vida; lugar donde cursó sus estudios; fecha en que llegó a la Nueva España; y los cargos que desempeñó en los territorios. Dichos frailes seleccionados son:

[9] Matías Escobar fue un español que emigró a la Nueva España siendo adolescente. Estudió humanidades en el convento agustino de Yurirapúndaro y más tarde en 1705 ingresó a la orden agustina en Valladolid. Posteriormente asistió a cursos de filosofía en Cuitzeo y de teología en Valladolid (Castro Gutiérrez, 1987: 147). La dedicación con la que escribe su crónica es un reflejo de su búsqueda por un simbolismo sensible, plasma con una gran extensión desmedida, la vida de los agustinos a los que les dirige sus palabras. Por lo que debe leerse con cuidado e interpretarse desde su perspectiva analógica llena de paralelismos (Castro Gutiérrez, 1987: 154).

Agustín de la Coruña; Diego de Salamanca; Alonso de la Veracruz; Agustín de Carvajal (Carbajal, en algunas fuentes); Francisco Zamudio y Avendaño; Alonso de Castro; Gerónimo Marín y Diego de Basalenque.

Nombre	Preparación académica	Llegada a la Nueva España	Cargos ocupados	Año
Fray Agustín de la Coruña 1508-1589	1524. Estudió Teología en la Universidad de Salamanca.	1533	Provincial de Chilapa y Tlapa, Guerrero.	1533
			Prior del convento de México. Profesor en la cátedra de Prima de Teología	1551
			Provincial de Michoacán.	
			Obispo de Popayán, Colombia.	1564
			Fundador del convento para monjas El Claustro de Nuestra Señora de la Encarnación de las Monjas Agustinas Descalzas	1564
			Vicario provincial de Nueva España.	1560
			Primer obispo agustino de América.	
Fray Diego de Salamanca XVI-1587 **Nacido en Burgos**	1540. Estudió Teología en la Universidad de Salamanca.	1547	Vicario General y Visitador de Indias en España.	1564
			Prior del Convento de San Felipe el Real de Madrid.	1573
			Prior de Valladolid	
			Obispo de la diócesis de Puerto Rico.	1576
			Renunció a su mitra y regresó al convento de Burgos, España.	1587
			Administrador del priorato del convento de San Felipe de Madrid.	1587
Fray Alonso de la Veracruz 1507-1584	Estudió Gramática y Retórica en la Universidad Complutense. Estudió Artes y Teología en la Universidad de Salamanca	1536	Fundó el convento de San Juan Bautista en Tiripetió, enseñó Filosofía y Teología.	1540
			Estableció la primera biblioteca de América.	1540
			Fundó el Real Colegio de San Nicolás Obispo.	
			Gobierno del obispado de Michoacán.	1542
			Vicario provincial de México.	1543
			Procurador de la orden agustina en España	1543
			Prior del convento de Tacámbaro.	1545
			Provincial de Tacámbaro.	1548
			Catedrático en la Real y Pontificia Universidad de México.	1553
			Prior provincial de México.	1557
			Viajo a España.	1562

			Elegido como consejero de españoles.	1562
			Prior del Monasterio de San Felipe el Real de Madrid.	1562
			Visitador de Castilla la Nueva.	1562
			Fundó Colegio de San Pablo en la Ciudad de México.	1572
			Visitador general de las provincias de América.	1572
			Provincial de México.	1575
			Fundó el Colegio de San Pablo.	1575
Fray Agustín de Carvajal (Carbajal)* 1558-1618 **Nacido en Guadalajara, México**	1575. Estudió en el Colegio de San Pablo. Artes y Teología. Estudió artes en Cuitzeo, Michoacán. 1586. Estudió Teología en la Universidad de Salamanca.	-	Rector del colegio de San Gabriel de Valladolid, España.	1584
			Prior de México.	
			Confesor y Predicador de españoles.	1586
			Lector en el convento de San Gabriel, Valladolid. Rector del mismo convento.	1591
			Calificador de la Inquisición de México	
			Definidor general de la provincia de México.	1592
			Asistente general para las provincias de la Nueva España.	1598
			Prior general para las provincias ultramontanas.	1602
			Prior del convento de Valladolid.	1604
			Obispo de Panamá.	1608
			Obispo Huamanga, Perú.	1613
			Electo asistente general de las provincias de España, Indias y Portugal.	
Fray Alonso de Castro	Estudió en el Colegio de San José de Gracias en Guadalajara en el Nuevo Reino de Galicia. Estudió artes en el convento de Cuitzeo, Michoacán.	1589	Vicario del convento de Chapantongo, Hidalgo.	1561
			Asistente general de las provincias de España e Indias.	1620
			Procurador en Roma.	1620
			Obispo de Santiago de Chile.	
			Renunció a la mitra en el convento de Madrid.	
			Asistente absoluto del convento de San Felipe de Madrid.	1650
			Fallece en San Felipe el Real de Madrid.	1650

Fray Jerónimo (Gerónimo)* Marín	Criollo. Profesó en 1556.	1582 Filipinas	Nombrado embajador por el rey Felipe II.	1575
			Asentó los comercios temporales entre las monarquías.	
			Prior de Valladolid, Morelia. Se le atribuye la realización de su escalera y claustro.	1582
			Prior de Guadalajara.	
			Prior de México.	1605
*Me he encontrado con información de estos personajes escrito de ambas formas, por lo que, para este estudio me referiré a ellos de la primera forma.				

Figura 2. Tabla de creación propia. De forma sintetizada presento la vida y obra de los agustinos de este estudio la cual desarrollaré con mayor detenimiento en las próximas páginas.

1.5 CONCLUSIONES

Para finalizar, y en virtud de lo estudiado hasta este momento, he enfatizado la necesidad de caracterizar la preparación académica-religiosa de los frailes que formaron parte del cuerpo eclesiástico evangelizador de los virreinatos hispanos. El perfil de estos personajes estará determinado por una serie de renovaciones en su entendimiento teológico y vida comunitaria, desarrollada en instituciones como la Universidad de Salamanca y el convento de la misma ciudad. Además, será definido a partir de cambios de pensamiento que coexistieron en el Viejo Mundo con el erasmismo, el luteranismo y el humanismo.

En el primer apartado, desarrollé la evolución de la cátedra de Teología en la Universidad de Salamanca. A lo largo del siglo XVI, dicha universidad experimentó cambios debido a las reformas religiosas y la formulación de conocimientos erasmistas y luteranistas que influyeron ampliamente en la sociedad española y en el medio eclesiástico. Se reconoce que un alumno universitario debe primero estar preparado con las disciplinas del *trívium* y *quadrivium*, es decir, debía instruirse correctamente en desarrollar la lógica, la filosofía, escritura, oratoria, música y matemáticas. Solo así podían aspirar a seguir sus estudios y alcanzar la Facultad de Teología.

En la Universidad de Salamanca, gracias a la intervención cisneriana, a principios del siglo XVI, se introdujo un enfoque académico que fungió como renovación del plan de estudios. Esto incluyó, en cierta medida, la concepción teológica de Erasmo y Lutero ya sea para debatir o para utilizarlo. Del erasmismo, aceptaron las aportaciones positivas de los ideales de estos agustinos, y recibieron una nueva sensibilidad histórica manifestada en la atención al estudio de las lenguas y la cultura clásica. A pesar de la tolerancia de estas ideas,

el temor al protestantismo, así como las medidas de la corona para evitar su propagación, obligó a los teólogos del siglo XVI a profundizar en los conocimientos de las fuentes bíblicas. Por ello, los profesores de universidades como Salamanca recuperaron fuentes detalladas de conocimientos en libros sagrados y tradicionales, como los escritos por Padres de la Iglesia, por ejemplo, la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino o las obras de San Agustín.

Además de la innovación académica, el campo didáctico tuvo también cambios para una mejor reflexión de los estudiantes. Pasaron de solo escuchar las clases a recoger apuntes sobre las cátedras, notas que los alumnos podrían retomar para la elaboración de las disputas teológicas. La orden de San Agustín también comenzó un proceso de renovación al impulsar la *Regla*, libro con la recopilación de las enseñanzas de San Agustín, y las *Constituciones* a través de la observancia, que es parte de este movimiento reformista que buscaba regresar a los orígenes de la orden y acercarse a los ideales del voto de pobreza.

Por lo tanto, el teólogo se transformó en un importante medio para los objetivos de la corona en el Nuevo Mundo, ya que su preparación, en conjunto con los conocimientos tomistas dados por su universidad, los hacía los indicados para interpretar los problemas económicos, políticos, jurídicos y sociales del contexto histórico del siglo XVI. Se abordaban temas como la Iglesia, el estado, la intervención de España en América, el derecho de guerra, el derecho de propiedad, el comercio, los cambios en la moneda y los impuestos. Los religiosos con una educación universitaria como en Salamanca, además de sus votos eclesiásticos, se convirtieron en personajes letrados y de un carácter extraordinario para evangelizar los territorios de los virreinatos hispanos.

Los agustinos que he seleccionado tuvieron una educación directa por la Universidad de Salamanca durante este periodo de renovaciones académicas durante la primera mitad del siglo XVI son: Agustín de la Coruña (1524), Diego de Salamanca (1540), Alonso de la Veracruz (-), y después de graduarse del Colegio de San Pablo en México, Agustín de Carbajal (1586).

En el segundo apartado desarrollé las ideas de Erasmo y Lutero en conjunto con su influencia en el medio español. Este par de agustinos escribió sobre la necesidad de una reforma de la Iglesia y su cuerpo eclesiástico, así como la forma de interpretar las Sagradas Escrituras. Una de las principales obras de Erasmo fue *El Enchiridion militis christiani,* en el que plasma la idea de un caballero cristiano y va a brindarle al hombre las "armas" necesarias para ser un buen militante cristiano, como lo son sus comentarios a las Sagradas Escrituras con el apoyo de lo ya escrito por San Pablo, Orígenes, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, padres de la Iglesia. Cómo mencioné, su reforma no triunfó como tal en las universidades o espiritualidad española, pero sí ayudó a la elaboración de prácticas nuevas en las metodologías bíblicas, evangélicas y de una renovación del discurso a los fieles (Goñi Gaztambide, 1986: 143).

Con Lutero, una de las ideas primordiales de su tesis, es que el hombre tiene un perfil pecaminoso por naturaleza y sólo a través de la fe logrará su salvación. Sus argumentos estaban basados, por una parte, en la inconfundible corrupción de la Iglesia y sus órdenes regulares y seculares, por la otra, en interpretaciones de las Sagradas Escrituras, especialmente de San Pablo y los Padres de la Iglesia. La rápida difusión de su tesis ocasionó temor por parte de la Iglesia Católica, que tomó estrategias para contrarrestar las ideas de este religioso. Así, con el apoyo de Carlos I, se optó por crear el Concilio de Trento en 1545

como una respuesta a las Reformas Protestantes, para así dar solución a problemas institucionales y misionales. A pesar de todo, Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam ya habían influido en los humanistas y próximos teólogos de España. Los religiosos que se encontraban en estos cambios tenían que prepararse tanto espiritualmente como letrados para poder profesar correctamente sus acciones misionales. Puedo decir que, aunque ambos pensamientos revolucionaron la Iglesia Católica y estremecieron al papado, tanto el erasmismo como el luteranismo ayudaron a la elaboración de prácticas nuevas en las metodologías bíblicas, evangélicas y de una renovación del discurso a los fieles y estudiosos (Goñi Gaztambide, 1986: 143).

Las discusiones en torno a los modos de ver la conquista, así como el dominio español en el Nuevo Mundo creó una serie de debates entre las universidades y la corte española. Por un lado, la corte argumentaba la naturaleza irracional de los pueblos indígenas en una visión etnocéntrica, por el otro, el perteneciente a la Escuela de Salamanca era multiculturalista, que defendía los derechos de los indígenas (Velasco, 2009: 14-15). De estos ideales surgirán personajes como Bartolomé de las Casas quién se puso a favor de los derechos indígenas frente a humanistas imperiales como Palacios Rubio y Ginés Sepúlveda, argumentando que reconocía sus diferencias culturales por las cuales regían su gobierno y sociedad, y por ende podían establecer un diálogo intercultural entre los pueblos, aprender de ellos y enriquecer sus culturas (Velasco, 2009: 15).

Con estas características de la formación letrado de los religiosos, se puede observar que su preparación en disciplinas como Teología, Filosofía, Diálogo, Matemáticas y Arte los capacitó para desempeñar roles significativos en la administración política, económica y social dentro de los territorios de los virreinatos hispanos. Este conocimiento integral los

convirtió en el personal ideal para ocupar altos puestos de organización dentro de sus órdenes, tales como Priores o Maestros. Además, su perfil humanista les permitió abogar por los derechos de los indígenas y promover tratos justos, así como impulsar la evangelización dentro del bienestar de los pueblos.

Un ejemplo notable es el salmantino fray Alonso de la Veracruz, quien fue profesor fundador de la Universidad de México de 1553 y defensor de la autonomía de los pueblos indígenas. Muchos otros religiosos también lucharon por el trato justo de los naturales, como fray Agustín de Coruña, reconocido por su trascendencia en la defensa de los pueblos al punto de ser exiliado al virreinato peruano por no seguir órdenes imperiales. En resumen, a través de esta perspectiva multiculturalista y su sólida formación letrado, estos religiosos no sólo difundieron sus conocimientos, sino que también facilitaron la circulación de ideas entre los distintos virreinatos hispanos. En el siguiente capítulo profundizaré en cómo se dio este movimiento y sus implicaciones.

CAPÍTULO 2. DESPLAZAMIENTO AGUSTINO EN LOS VIRREINATOS HISPANOS

INTRODUCCIÓN

En este capítulo introduzco el concepto de la circulación dentro del ámbito letrado religioso, con el objetivo de identificar las ideas en movimiento surgidas a partir de los desplazamientos de la orden agustina entre los distintos territorios hispanos. Primero, analizo el concepto de circulación de saberes en el contexto de la expansión territorial el cual formaron parte los agustinos. Segundo, examino el desarrollo de la provincia agustiniana en la Nueva España, con sus principales fundaciones y su administración territorial, así como la creación de las escuelas conventuales destinadas a frailes, criollos y grupos seleccionados de indígenas, cuyo plan de estudio recibía una clara influencia de la Universidad de Salamanca. Por último, abordo la proyección de la orden en el virreinato peruano y su estructuración jurídica, mientras sostengo la existencia de una red de conexiones intervirreinales articulada mediante estrategia de adaptación dogmática, como la pintura mural, libros de estudio, lenguas nativas, teatro y cantos.

2.1 LA CIRCULACIÓN DE IDEAS

Con la necesidad de administrar los territorios novohispanos, se intensificaron las estrategias evangelizadoras de las órdenes religiosas. Es posible que cada individuo emprendiera acciones conforme a su propia pericia para desarrollar su labor doctrinal, y es que, como explicaré en este capítulo, la circulación constante de estos personajes entre los conventos constituyó una red de apoyo fundamental para el cumplimiento de sus deberes. A partir de

esta perspectiva analítica, es en la que he desarrollado la siguiente línea temática, que permite comprender las similitudes y diferencias entre los territorios hispanos. En particular, dicho análisis examina las necesidades interconectadas, interregionales y aspectos multiculturales de las entidades estudiadas, mediante un enfoque integrado que enfatiza tanto las dinámicas de los encuentros transculturales como un intercambio en circulación (DaCosta Kaufmann, Dossin y Joyeux-Prunel, 2015: 01).

En ese sentido, la circulación de ideas se entiende como la dinámica de redes, en este caso letradas, que van de un contexto a otro, y ayuda a la comprensión de fenómenos eidéticos tanto comunes como diferencias de los pueblos (Devés, 2021: 9). Para poder afirmar que una idea realmente se ha puesto en circulación, debe:

> "identificarse en los lugares de recepción, y no puramente por los contenedores de las ideas, como cerebros o libros. De este modo, puede decirse que una idea ha circulado realmente cuando se ha implantado en otro ecosistema cultural y sus semillas han echado raíces y producido sus respectivos frutos en nuevas tierras" (Devés, 2021: 13).

Es decir, no cualquier idea puede ser estudiada a través de una circulación y no todas son trascendentes; esta tiene que ser aplicada y demostrada en su contexto cultural, generalmente acompañada de explicaciones y enseñanzas, para poder decir con seguridad que se estudia una circulación de ideas. Incluso cuando se detecta que hay dos lugares o más con la existencia de un hecho eidético específico que no podría existir de modo independiente, sino que debió proceder de un tercero (Devés, 2021: 15).

Mónica Juneja, con los ensayos de Claude Markovits, Jacques Pouchepadass y Sanjay Subrahmanyam, examina la circulación más allá de un mero principio organizador concebido como un avatar del movimiento. Para estos autores, la circulación denota "un

doble movimiento de ida y vuelta, que se puede repetir infinitamente", al tiempo que la consideran un motor de transformación que implica algo más que "la simple reproducción a través del espacio de estructuras y nociones" (Juneja, 2015: 59). Así, el estudio de este fenómeno exige una perspectiva crítica sobre las fronteras, ya que el movimiento de personajes entre espacios fomenta la mezcla o fusión de las culturas y, por lo tanto, la circulación es entendida desde las relaciones entre la movilidad y el encuentro dentro de las dinámicas territoriales que involucran, multitudes, actores, prácticas y temporalidades (Juneja, 2015: 61).

En este enfoque de la circulación se inserta la perspectiva materialista, respecto de la cual DaCosta Kaufmann, Dossin y Joyeux-Prunel argumentan a favor de su aplicación mediante dos razones fundamentales. En primer lugar, sostienen que las condiciones de los encuentros e intercambios proporcionan no sólo datos a la materialidad del objeto, sino también los modos de circulación y contextos en los que se encuentran. En segundo lugar, plantean que la aproximación al estudio de los flujos culturales se tome en cuenta a los "otros", como iguales. Por lo que, al asumir una atención a estos procesos permite conceptualizar las "culturas" como realidades que trascienden la incesante transformación y adaptación de ideas, incluyendo la recepción de objetos o imágenes originarios de otros lugares. Esto favorecer una comprensión continua de las entidades culturales como un todo consciente articulado por varios elementos, (DaCosta Kaufmann, Dossin y Joyeux-Prunel, 2015: 02).

En el contexto novohispano, hay múltiples investigaciones que evidencian este uso de elementos culturales, específicamente de aquellos de origen narrativos europeo para lograr una asimilación al catolicismo. Un ejemplo, es Pérez Flores quién describe como el

empleo de las fuentes escritas o visuales, consideradas como indígenas, grabados o pinturas murales, fueron expuestos a un riguroso análisis bajo los criterios, religiosos como un ejemplo de la adaptación de indígenas a la nueva realidad cultural (Pérez Flores, 2018: 86). Estrada de Gerlero escribe que las acciones que justificaban el programa evangelizador de las órdenes mendicantes, era encaminado a un resultado de enseñanza de artes y oficios en sus centros religiosos (2011-311).

En el caso de esta investigación, el material letrado en el que los religiosos se apoyaban para transmitir la doctrina a los pueblos indígenas constaba de libros, Biblias e incluso reflexiones y notas manuscritas derivadas de su formación universitaria europea. En cuanto a las ideas que circulaban entre este material y que se pueden rastrear por parte de la orden agustina, puedo mencionar como ejemplo, aquellas plasmadas en los programas iconográficos de sus conventos, que muchas veces eran los mismos naturales quienes la realizaban, por ejemplo, en Cuitzeo, Actopan (Imagen 06), Ixmiquilpan, Xocoteco o Acolman; otro ejemplo a mencionar son los versos cánticos de sus misas o las reflexiones dentro de los salones de clase, cabe aclarar que la elaboración de estas imágenes estuvo bajo estricta vigilancia por parte de las órdenes mendicantes como franciscanos, dominicos y agustinos, (Reyes Valerio, 2000: 139). La adaptación de las artes indígenas como estrategias de catedra religiosa en estos recintos contribuyó a su conservación y transformación (Pérez Flores, 2021: 28).

Por lo que se puede pensar, que la catequización de los pueblos originarios y el desarrollo de su vida religiosa en el Nuevo Mundo fueron guiados a partir del bagaje letrado de los frailes, así como de las experiencias acumuladas en los virreinatos hispanos. En consecuencia, la cultura escrita constituyó un soporte imprescindible en los canales de

circulación de ideas entre territorios, ya que era un elemento que los religiosos llevaban consigo. A ello se sumó el factor institucional, con la fundación de Escuelas, Conventos y Universidades que permitió la recepción de estos elementos en el uso de estrategia de difusión entre los pueblos indígenas.



Imagen 6. Pintura mural del testero de la capilla mural de Actopan, Hidalgo, México. En esta escena se representa un detalle del Juicio Final. Fotografía de José Luis Pérez Flores.

Conviene aclarar que el análisis de las circulaciones no debe confundirse con estudios de difusión o influencia; sino que, es un planteamiento dentro del tema de la "interculturalidad" que se aborda desde una perspectiva lineal, es decir, sin concebir superioridad a ningún agente del encuentro (españoles o indígenas). El objetivo es examinar la compleja interacción de la alteridad y la reciprocidad en el trabajo de las relaciones interculturales, así

como la dinámica de transformación y la integración que resultan de los encuentros de una o más culturas en movimiento (DaCosta Kaufmann, Dossin y Joyeux-Prunel, 2015: 02).

2.2 El desplazamiento agustino en el virreinato novohispano

En 1527, los agustinos comenzaron con los trámites para pasar a la Nueva España, petición que sería atendida hasta 1533 por el prior de Medina del Campo. El padre fray Jerónimo de Jiménez solicitó la licencia correspondiente a Bernal Díaz de Luco, oidor del Consejo Real de las Indias, para llevar a cabo esta misión de evangelización en el Nuevo Mundo, y se le concedió el permiso tanto a él como a todos aquellos que quisieran unirse voluntariamente (Grijalva, 1624: 8). Los religiosos que iniciaron el trámite para pasar a la Nueva España debían cumplir con cualidades idóneas para la labor que se les encomendaba, como tener conocimientos teológicos avanzados para una correcta evangelización (Rubial García, 1989: 28-29).

Aunque muchos deseaban participar, un inconveniente lo evitaba: la embarcación en donde planeaban ir era estrecha y el emperador no podía otorgar más de ocho permisos para los religiosos que deseaban embarcarse (1624: 10). El primer grupo de misioneros agustinos fue conformado por siete frailes: Agustín de la Coruña, Francisco de la Cruz, Alonso de Borja, Juan de San Román, Juan Bautista de Moya, Juan de Oseguera y Jorge de Ávila. Grijalva describe que los religiosos voluntarios en esta tarea de evangelización debían poseer un fuerte espíritu: "llegaron al puerto de Veracruz y el 27 de mayo se trasladaron a la ciudad de México, una travesía a pie, descalzos, en ayuno y oración, los recibieron en el convento de la orden dominica, en donde pasaron cuarenta días" (1624: 32-34).

2.2.1 El avance agustino por el virreinato novohispano

Al arribar a las zonas ya ocupados por franciscanos y dominicos, los agustinos debieron asentarse en demarcaciones geográficas menos precisas que las otras órdenes, las cuales ejercían control sobre vastas extensiones que consideraban bajo su jurisdicción. Principalmente, los agustinos avanzaron hacia el sur, estrategia que Robert Ricard define como *avance meridional* sobre los actuales estados de Morelos y Guerrero, abriéndose paso hacia el océano Pacífico en territorios agrestes, poco fértiles y con una población dispersa (2010: 152-153). En esta ruta se fundaron conventos desde 1534, como Ocuituco, Chilapa y Totolapan, a los que les siguieron en 1535 Yecapixtla y Zacualpan; Tlapa y probablemente Mixquic en 1536; Chiautla en 1550; Tlayacapan en 1554; Jumiltepec y Jonacatepec en 1557; Jantetelco en 1565; Chietla, cedido por los franciscanos en 1566; y Atlatlahuca en 1569 (Rubial García, 1989: 285-298).

Posteriormente, se produjo el *avance septentrional* hacia al noroeste de la Nueva España, específicamente en la zona Otomí de la Sierra Alta, expansión que condujo a la orden hasta la Huasteca. Este trayecto abarcó el actual estado de Hidalgo, con las fundaciones de Atotonilco el Grande, Actopan, Ixmiquilpan, Chichicastla, Tianguistengo, Tlanchinol, Molango, Xochicoatlán, Chapulhuacan, Metztitlán y Huejutla; después siguieron a San Luis Potosí con Xilitla; y al norte de Veracruz con Tantoyuca (Robert Ricard, 2010: 152). Por último, se llevó a cabo el *avance occidental* hacia Tierra Caliente, Michoacán, donde fundaron su primer convento en Tiripetío en 1537. A partir de 1550 comenzaron las construcciones de los primeros conventos michoacanos: Guayangareo,

Valladolid; Cuitzeo y Yuririapúndaro; Charo, Copándaro y Huango; se erigieron como vicarías en ese mismo año: Jacona en 1552; Ucareo en 1554 (Imagen 07). Hacia 1573 la orden avanzó hacia la llamada Nueva Galicia donde se estableció al año siguiente en Guadalajara. Después, en la misma zona, se fundaron Tonalá y Ocotlán en 1575, y ese mismo año también Zacatecas. Tzirosto, Chucándiro y Pátzcuaro en 1576 (Rangel Chávez, 2020: 24).

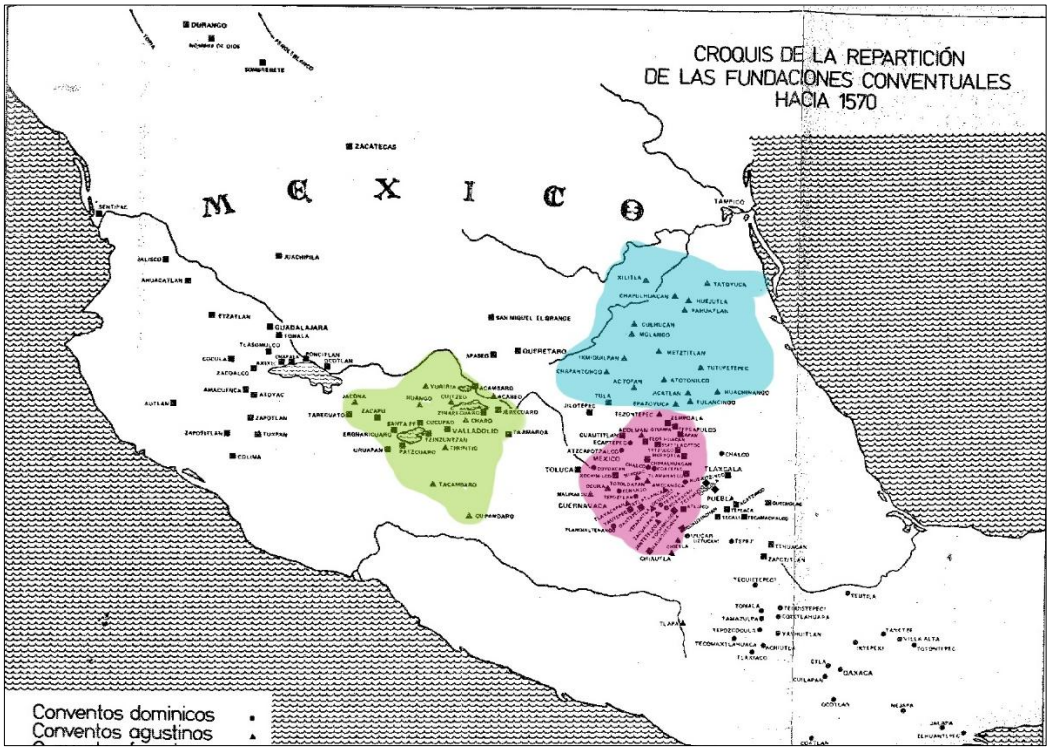


Imagen 7. Mapa donde se encuentran las fundaciones conventuales aproximadamente a 1570. Los establecimientos agustinos están representados por triángulos; el área color rosa corresponde al avance meridional; la marca azul al avance septentrional; y la marca verde al avance occidental. Mapa tomado de Robert Ricard, 1986: 415.

Antonio Rubial ha identificado diversas etapas en el flujo de religiosos agustinos que se embarcaron desde Europa hacia la Nueva España para poder cumplir con la labor de expansión territorial e institucional. En la primera etapa, comprendida entre 1533 a 1564, arribaron aproximadamente ciento ochenta frailes; en la segunda, de 1572 a 1575, la

provincia recibió a cuarenta religiosos; mientras que, en la tercera, de 1586 a 1596, únicamente se incorporaron quince frailes. A estos contingentes se sumaron otros traslados significativos geopolíticamente, como el paso de treinta frailes al Perú en 1568, la cobertura de la demanda de personal por parte de los agustinos criollos en 1575, la partida de las misiones a las Islas del Poniente en 1572 y la llegada de otros cuarenta y ocho miembros al virreinato peruano entre 1583 y 1585 (1989: 13).

Rubial destaca asimismo que, debido al estricto control ejercido por la Corona, los frailes que arribaron al Nuevo Mundo poseían un elevado perfil moral y letrado, ya que continuaron con el espíritu de la reforma observante de las órdenes mendicantes (1989: 18). Un ejemplo notable es fray Agustín de la Coruña, quién se formó en el convento de Salamanca y realizó estudios en la universidad de dicha ciudad, ya en el Nuevo Mundo, fue nombrado obispo de Popayán, Guatemala. La mayoría de los primeros religiosos que asumieron cargos de gobierno y liderazgo doctrinal en la provincia novohispana durante las tres primeras décadas de evangelización, procedían de la Universidad de Salamanca.

En cuanto a la dispersión monacal, y una vez obtenidos las licencias requeridas ante la Real Audiencia en la Ciudad de México para la asignación de tierras de misión, Rubial García distingue tres fases en la expansión territorial agustina (1986: 111). En primer lugar, el periodo comprendido entre 1533 y 1540, implicó una distribución geográfica específica; fray Jerónimo de San Esteban y fray Jorge Ávila fueron enviados hacía Tlapa y Chilapa; fray Juan de San Román y fray Agustín de Coruña a Ocuituco; fray Alonso de Borja a Santa Fe y el marquesado; mientras que fray Francisco de la Cruz y fray Juan de Osguera permanecieron en la capital novohispana a fin de gestionar la licencia fundacional del convento de la Ciudad de México (Grijalva, 1624: 24). Más tarde, la orden extendió su

presencia hacia la Huasteca, el Mar del Sur y Michoacán, de esta forma la comunidad agustina aumentó el número de conventos y religiosos profesos.

La trayectoria y experiencia del cuerpo agustino resultaron determinantes en las dinámicas de circulación dentro de los altos cargos administrativos; por lo tanto, la orden optó por una estrategia rotativa, en la cual serían transferidos a las plazas donde se requería su pericia. Esta política explica la trayectoria de personajes como fray Agustín de Carbajal, que fue prior en el convento de Valladolid, Michoacán en 1584 y para 1605 ocupaba la sede episcopal de Panamá; o bien la de fray Alonso de la Veracruz, cuya praxis lo condujo a sumir cargos provinciales por toda la Nueva España, entre los que destacan: en 1543 fue vicario provincial de México, en 1545 prior del convento de Tacámbaro y en 1573 visitador general de las provincias agustinas de América (Escobar, 2008:176).

El desempeño de la orden agustina fue tan notable que, en 1542, el virrey Antonio de Mendoza, decidió integrar a varios de sus miembros, como los frailes Jerónimo de San Esteban, Nicolás de Perea, Alonso de Alvarado y Sebastián de Trasierra, a la expedición de Ruy López de Villalobos a las Islas del Poniente para asentarse en Filipinas. Décadas más tarde, en 1564, con motivo de la nueva empresa organizada hacia el archipiélago, el provincial fray Agustín de la Coruña expresó su agradecimiento por la preferencia otorgada a la orden para erigir las primeras fundaciones en Filipinas (Rubial García, 1986: 41). Este hecho demuestra el reconocimiento político y cultural de la orden agustina, así como su desempeño como evangelizadores y como religiosos preparados para enfrentarse a las tierras desconocidas de las Filipinas como primeros misioneros.

Una expedición de igual importancia tuvo lugar en 1551 a Perú, donde el virrey Don Antonio de Mendoza, para entonces promovido al virreinato peruano, eligió a dos agustinos para que lo acompañaran a fundar su primer convento en esas tierras. Lo acompañaron fray Juan Estacio y fray Juan de la Magdalena, más doce religiosos enviados por el rey desde España. La estrategia de la Corona era que los frailes más experimentados pudieran guiar a este nuevo cuerpo eclesiástico a través de las nuevas tierras virreinales (Rubial García, 1986: 41). Asimismo, la escasez de frailes en los primeros años de estas tareas misionales propició que fueran itinerantes entre los pueblos indígenas, orientada a la administración de los sacramentos y la catequización. Esta itinerancia facilitó la circulación de ideas, ya que los frailes no sólo transmitían sus conocimientos, sino que también absorbían y adaptaban las costumbres y conocimientos locales, fomentando un intercambio cultural enriquecedor. Más adelante profundizó sobre esto (página 103).

Con el capítulo de Ocuituco de 1536, se redistribuyó el personal entre los cuatro conventos ya existentes: Chilapa, Ocuituco, Santa Fe y México. Un año antes, la necesidad de expansión llevó a mandar a fray Francisco de la Cruz a España en busca de más misioneros. Gracias a ellos, se lograron fundaciones en Yecapixtla, Zacualpan y Tlapa, que sirvieron como una línea de conexión entre los pueblos con salida al Océano Pacífico a través de la Sierra Madre Occidental. En el capítulo de 1537, se determinó enviar a fray Juan de San Román y a fray Diego de Chaves a abrir el área del poniente. La primera fundación fue en Ocuila y más tarde ese mismo año, se fundó Tiripetío en Michoacán (Basalenque, 1963: 25), (Robert Ricard: 1947: 175), (Rubial García, 1986: 114).

La segunda fase que identifica Rubial García es entre 1540 y 1572, en la que reconoce un estancamiento de la expansión agustina (1986: 115). Las fundaciones entre estos años

respondieron a tres necesidades básicas; a) reforzar la misión en los territorios, estas misiones de ocupación se realizaron con el fin de formar una red de conventos para la administración de los indígenas; b) entrar a zonas abandonadas por otras órdenes, fundaciones de penetración, creadas para abrir a la evangelización territorios de difícil acceso o no pacificados completamente; c) intercomunicar a todas las zonas mediante misiones de enlace, lo que sirvió para facilitar el paso de los religiosos entre los conventos construidos la Ciudad de México, con tiempos óptimos para descansar o guardar la observancia. La estrategia de fundar en zonas pacificadas no sólo respondía a la facilidad que ello traía para la labor evangelizadora, sino también a cómo se influía en áreas con casas cercanas al fomentar un mayor contacto entre los miembros de la orden, además de reforzar la observancia (1986: 115-116).

La labor agustina en la Nueva España constituyó un proceso dinámico de expansión y adaptación, caracterizado por la consolidación institucional, la circulación efectiva de saberes y un sólido reconocimiento político. El esfuerzo de la orden por articular una red de conventos y misiones no solo reflejó su compromiso con la catequización, sino también una notable capacidad para reconfigurar e integrar su bagaje intelectual a las exigencias culturales y geográficas del Nuevo Mundo.

2.2.2 Administración social y cultural por parte de los agustinos en la Nueva España

Desde 1533 y 1568, los agustinos de la Nueva España se organizaron bajo una congregación o vicaría subordinada a la Provincia de Castilla, cuya máxima autoridad ostentaba el título de "vicario provincial" (Rangel Chávez, 2020: 48). No obstante, los miembros de la

provincia novohispana, titulada del Santísimo Nombre de Jesús, gozaban de un amplio margen de autogobierno. En 1534, Fray Tomás de Villanueva, Provincial de Castilla, les otorgó permiso para que tuvieran capítulos propios cada tres años, en los que elegían a su vicario provincial y a cuatro definidores (Rubial García, 1989: 60). Este privilegio se respaldaba en las concesiones pontificias de León X y en la *Bula Omnimoda* de Adriano VI, el cual se les otorgó a las órdenes mendicantes, facultades extraordinarias para la administración de los sacramentos y la cura de almas, mientras no hubiera un obispo cercano (Rubial García, 1986: 53). Si bien la comunidad agustina valoraba favorablemente su estatus y se consideraba semiindependiente respecto de la provincia castellana, antes de alcanzar la autosuficiencia plena se suscitaron diversos factores que obstaculizaron la consolidación de su autonomía.

A pesar de que los agustinos en Nueva España mantenían una libertad administrativa. El control desde Castilla seguía siendo un punto de tensión. Las autoridades castellanas intentaban mantener su influencia mediante la designación de figuras como el Protector de las Indias y visitadores orientados a supervisar la observancia disciplinar y corregir eventuales desviaciones. Un ejemplo es en 1540, cuando el Capítulo Provincial en Dueñas, España, nombró al prior del convento de Salamanca como Protector de las Indias, lo cual generó descontento entre los agustinos que se encontraban en la Nueva España, inconformes con la fiscalización de una autoridad distante y ajena a la realidad local. En respuesta, la orden envió al procurador fray Nicolás Agreda a España en 1541, para tratar el asunto con el General de la orden, el fraile Jerónimo Seripando. Durante el capítulo provincial en Dueñas de ese año, se expuso el problema y se le respondió a través de cartas que era imposible una provincia independiente en la Nueva España sin el consentimiento y la

aprobación de los definidores de un Capítulo General. Además, se recomendaba que un representante del vicario estuviera presente para hablar del asunto a nombre de los religiosos de la Nueva España (Rubial García, 1989: 60).

Después de algún tiempo de insistencias y de múltiples religiosos novohispanos que buscaban llegar a un acuerdo, en 1560 la provincia castellana envió al visitador fray Pedro de Herrera a la Nueva España con el pretexto de corregir abusos contra la observancia e investigar anormalidades. Sin embargo, los frailes novohispanos se sintieron incómodos con su visita. Las tensiones aumentaron en 1562 cuando el vicario provincial novohispano fray Agustín de Coruña se encontraba en España defendiendo los derechos de los mendicantes frente al episcopado; en su ausencia, fray Juan de San Román, vicario provincial interino, rehusó reconocer la autoridad de Herrera argumentando que sus funciones vulneraban la jurisdicción de su cargo. Con el apoyo del virrey de Velasco, San Román consiguió que Herrera fuera relevado de su cargo y sustituido por fray Diego de Salamanca, procurador de los agustinos novohispanos y defensor de los privilegios regulares (Rubial García, 1989: 61-63). Está abierta resistencia no solo evidenciaba la búsqueda de una autonomía administrativa efectiva, sino también la franca desautorización del obispado español ejercida por figuras ajenas a la dinámica novohispana.

En 1566, el prior general fray Cristóbal de Padua mandó una carta a fray Diego de Salamanca en la que lo orientaba a atender la separación de la Provincia y a garantizar la continuidad de los vicarios en sus respectivos cargos. Aunque ya se mostraba un interés en la separación de la provincia novohispana de la de Castilla no es hasta 1568, que se decretó la independencia de los agustinos novohispanos, y la nueva entidad fue nombrada la "Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México," (Rangel Chávez, 2020: 57). Quiero

resaltar que, a lo largo de este trámite, figuras como fray Agustín de la Coruña y fray Diego de Salamanca asumieron cargos de alta jerarquía, desempeñando un papel clave como administradores y defensores de las prerrogativas locales.

Esta fundación provincial no solo simbolizó una reestructuración de carácter institucional, sino también el reconocimiento explícito de la madurez y solvencia de la comunidad agustina novohispana para conducir sus propios asuntos eclesiásticos y misionales sin la tutela directa de la Provincia de Castilla (Imagen 08).

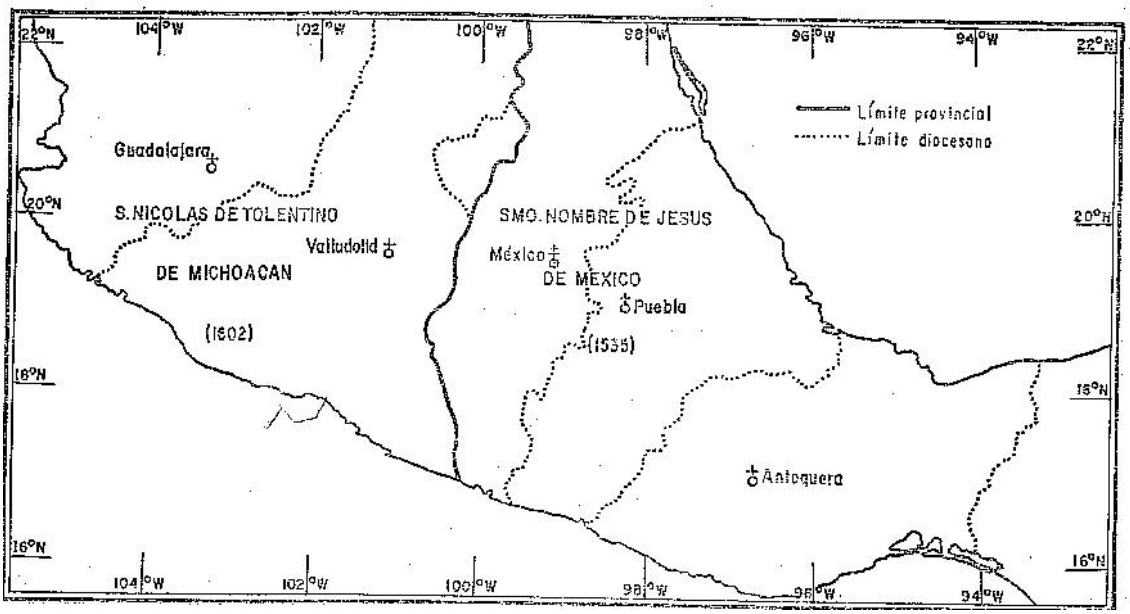


Imagen 8. Mapa de las Provincias agustinas. Izquierda, San Nicolas de Tolentino. Derecha, Santísimo Nombre de Jesús. Mapa por Peter Gerhard, 1986: 20.

Durante la expansión agustina en el Nuevo Mundo, la construcción de conventos y escuelas fue abundante, especialmente en tierras michoacanas, territorio que se destacó por tener el mayor número de religiosos ordenados en esa provincia. El crecimiento prolongado de la orden por todo el siglo XVI provocó la necesidad de fraccionar la provincia en dos partes. Rubial García identifica las causas principales para esta división: la centralización del poder

de la congregación en la Ciudad de México, que dificultaba el control y gobierno de todos los conventos del territorio; la administración por parte de las casas más alejadas, como las de Michoacán y Nueva Galicia que poseían ricos conventos y una unidad cultural que las hacía diferentes del centro de la Ciudad de México; y la falta de movilidad de los frailes, con traslados únicamente de ministros y priores dentro de una misma área, contribuyó a la creación de un sentimiento regionalista entre los frailes. Estos factores, aunados a la postura de los frailes peninsulares asentados en la región michoacana, impulsaron el proyecto de segregación en aras de una administración más eficiente y un control directo sobre sus vastos territorios (1989: 87-88).

En todo caso, la orden agustina en la Nueva España experimentaba dos realidades marcadamente diferenciadas, lo que hacía imposible continuar como una sola provincia. El territorio michoacano estaba en crecimiento y mostraba su propia autonomía. Tras múltiples gestiones promovidas por la comunidad regional para concretar la segregación, en el capítulo general de1598, el definidor fray Agustín de Carvajal, y fray Jerónimo de la Magdalena viajaron a la Península para exponer la idea de la división de provincias al nuevo General, fray Alejandro Mancini de Siena. Sin embargo, no fue hasta 1602 que el virrey Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco aprobó la separación en dos provincias. Ese mismo año, cada entidad celebró su respectivo capítulo provincial: la del Santísimo Nombre de Jesús se congregó en el convento de la Ciudad de México el 27 de abril, con la asistencia de cincuenta y ocho priores, mientras que la naciente provincia de San Nicolás de Tolentino lo hizo en Ucareo el 22 de junio, con la participación de veinte priores (Basalenque, 1963: 235) (Rubial García, 1989: 88).

En cuanto a la población de peninsulares y criollos, una importante proporción de los frailes nacidos en España residía en las casas de Michoacán. Según la *Relación* del padre Vera de 1603, había sesenta sacerdotes en la provincia, de los cuales veinticinco eran peninsulares que tomaron el hábito en algunos de los conventos novohispanos; en este contexto, tras la partición provincial, numerosos criollos adscritos a Michoacán decidieron trasladarse a la provincia del Santísimo Nombre de Jesús (Rubial García, 1989: 20). Esta reorganización demográfica facilitó la gestión de las redes locales entre conventos, lo que permitió a los agustinos continuar su labor evangelizadora de manera más eficiente a las necesidades específicas de cada región y en la circulación de ideas. Al momento de la separación, la Provincia de San Nicolás de Tolentino experimentó un notable decrecimiento en cuanto a las casas de estudio. Para ese año contaba con colegios en Tiripetío, Cuitzeo, Guadalajara y Yuririapúndaro, de los cuales solo los últimos dos mantenían su funcionamiento y a un pequeño número de estudiantes (Rubial García, 1989: 89).

Este aspecto resulta central para comprender la cultura letrada agustina en el contexto novohispano y su articulación con los procesos de movilidad territorial. La provincia se hallaba integrada por frailes de orígenes diversos: por un lado, aquellos profesos en la Península, entre los que destacaron fray Agustín de la Coruña, fray Diego de Salamanca y fray Alonso de la Veracruz; por otro, quienes profesaron en los conventos novohispanos, así como los criollos nacidos en el Nuevo Mundo que asumieron los votos agustinos, tales como fray Agustín de Carbajal, fray Alonso de Castro, fray Jerónimo de Marín y fray Diego de Basalenque. Los personajes mencionados ocuparon puestos de provinciales, vicarios, obispos y muchos dejaron su experiencia registrada en crónicas. La creciente relevancia de los frailes criollos en la orden obedeció en gran medida a su instrucción en las escuelas

conventuales, instituciones que reproducían el modelo y los programas de estudio de universidades castellanas como la de Salamanca, dinámica en la que profundizo en el siguiente apartado de este trabajo. (página 77).

En suma, a la par de la expansión territorial y la proliferación de conventos en el área novohispana, especialmente en Michoacán, el sistema educativo agustino impulsó una formación académica sólida y heterogénea. Esta preparación letrada no solo dinamizó la circulación de ideas e influjos doctrinales, sino que dotó a la orden de un cuerpo letrado con la solvencia requerida para conducir la catequización y la administración de los nuevos territorios.

2.3 LAS ESCUELAS NOVOHISPANAS AGUSTINAS

Como he mencionado en páginas anteriores, un alto nivel letrado era necesario para la tarea de evangelización, y tanto religiosos peninsulares como criollos tenían las mismas oportunidades para una formación idónea. En este sentido, la rápida expansión de la orden generó la necesidad de dotar a los novicios de herramientas académicas competentes para el desempeño de las misiones. El número de criollos que se sumaron a las filas agustinas creó la oportunidad para incentivar una educación consolidada al interior, priorizándose la preparación de estos nuevos aspirantes (Cerda Farías, 2008: 3). Al respecto, la historiografía y las crónicas de la orden destacan dos componentes esenciales en la instrucción de los religiosos: los estudios realizados dentro o fuera de la orden (como una formación universitaria), y el conocimiento de las lenguas indígenas. Sobre esto último, en el Capítulo Provincial de 1626 se determinó que no podía ser electo prior ningún religioso que no supiera

la lengua común de la región (Rubial García, 1989: 33), debo agregar que este requisito de enseñanza constituyó una innovación sustancial dentro del plan de estudios novohispano.

Sobra decir que el perfil letrado y el desempeño de los religiosos se correspondían con las exigencias de los cargos que les eran encomendados, y por lo tanto la espiritualidad de la orden daba una importancia primordial al cultivo de las letras y las ciencias sagradas (1989: 31). Un ejemplo de esta dinámica son los frailes Agustín de la Coruña, quién se preparó en teología en la Universidad de Salamanca, y Alonso de la Veracruz; ambos eran diestros en las lenguas nativas, condición que los tornaba indispensables para la administración doctrinal en sus respectivas jurisdicciones (1989: 29).

Por otra parte, las crónicas destacan la trayectoria de aquellos religiosos criollos que, si bien no estudiaron en las universidades europeas, se formaron bajo la guía de catedráticos instruidos en el Viejo Mundo, como lo fue fray Alonso de la Veracruz, quien enseñó temas de Teología y la Sagrada Escritura dentro de escuelas de artes y oficios fundadas por el cuerpo agustino a lo largo de toda su provincia. Tan solo en la Nueva España, destacaron los establecimientos de México, Puebla (donde egresó fray Diego de Basalenque), Valladolid, Tiripetío, Yuririapúndaro, Cuitzeo (de donde se graduó fray Alonso de Castro y fray Alonso de Carbajal), Atotonilco, Tacámbaro, Acolman, Ixmiquilpan, Actopan, Metztitlán, Guadalajara (donde estudió fray Alonso de Castro) y el Colegio de San Pablo (Grijalva, 1926: 673), (Rubial García, 1989: 29-30). Si bien estos centros estaban destinados prioritariamente a los estudiantes de la orden provenientes de los pueblos cercanos, no

estaban cerrados a recibir a alumnos "de fuera" en calidad de oyentes para las clases de Artes y Teología[10] (Rangel Chávez, 2020: 202).

La estructura curricular de estas escuelas fue inspirada en el plan académico de la Universidad de Salamanca el cual, si bien conservó sus fundamentos tradicionales, fue adaptado a las particularidades del contexto novohispano. Por ejemplo, en la Real Universidad de México, inaugurada en 1553, la oferta académica se articuló en torno a las cinco facultades tradicionales: Artes, Derecho canónico, Derecho civil, Medicina y Teología. En esta última, fray Alonso de la Veracruz se desempeñó como catedrático y, más tarde, instituyó la cátedra de prima de Sagrada Escritura (Weckman, 1996: 478). Además de los estudios, la práctica administrativa trataba de emular al de la universidad española, ya que la cédula de elección del "estudio y universidad de México, otorgaba a la nueva institución todos los privilegios, franquicias, libertades y extensiones que se gozaban en Salamanca" (Weckman, 1996: 473).

En 1562, la Corona dispuso que las universidades de las Indias, sus graduados tuvieran las mismas ventajas que en Salamanca (Weckman, 1996: 475). Es importante aclarar que, aunque las universidades se sujetaron a las *Constituciones* de Salamanca expedidas por el papa Martín V en 1422, se hizo una adaptación de los estatutos para la realidad colonial; entre estas adaptaciones destacaron la mayor dificultad a los exámenes de

[10] Las Artes que se enseñaban en este momento histórico no son las mismas que conocemos actualmente. Las facultades tradicionales de las principales universidades en Europa mantenían las artes como artes liberales y funcionaban como centros de enseñanza, ya que primero se debía pasar por esta facultad para continuar con la siguiente, como la de Teología, Derecho o Medicina. Las artes liberales tienen su origen en las ideas retomadas por Platón y Aristóteles, los cuales expresaban su necesidad ya que ejercían para la utilidad de la vida ; más tarde se añadieron las artes mecánicas, que eran aquellas destinadas a satisfacer las necesidades de la vida (González González, 2008: 30-31). Básicamente, comprendía la alfabetización (*Trivium*) y los estudios de carácter propedéutico para aprender a reflexionar (*Quadrivium*).

oposición y una supervisión más estrecha sobre el desempeño docente (Weckman, 1996: 474).

En el apartado siguiente analizó este plan de estudios en los principales centros de estudio de la orden en el virreinato novohispano, con el propósito de examinar la circulación de ideas e influjos intelectuales articulada a través de la movilidad itinerante en la provincia agustina.

2.3.1 ESCUELAS CONVENTUALES NOVOHISPANAS

Durante el siglo XVI y principios del XVII se establecieron casas de estudio tanto en conventos urbanos como rurales. Para seleccionar estos centros académicos, la orden seleccionaba los complejos arquitectónicos de mayor solidez económica, cuya infraestructura física y capacidad de auto sustento permitieran acoger a un número significativo de estudiantes y frailes. Por lo tanto, los conventos de Tiripetío, Tacámbaro, Atotonilco, Yurirapúndaro, Acolman, Ixmiquilpan, Actopan, Cuitzeo, Ucareo y Metztitlán fueron los más aptos para estas fundaciones (Cerda Farías, 1989: 137).

En cuanto a la administración de los estudios, las cátedras de Gramática, Artes y Teología no se instituían a un convento de manera fija; sino la oferta de estudios era itinerante y se distribuía por periodos o trienios. Por ejemplo, en las fundaciones de fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío y Tacámbaro, se estudiaban Artes y Teología hasta 1564, que es cuando el fraile se marchó a Atotonilco donde instruyó nuevamente dichas materias. También existían casos donde los estudios fueron constantes, como en Yurirapúndaro, que

tuvo Artes y posteriormente Teología. Incluso llegó a compartir estudiantes con Cuitzeo en 1593 con su recién fundado curso de Arte y Teología (Cerda Farías, 1989: 137).

Entre las provincias agustinas para 1608, el Santísimo Nombre de Jesús tenía cuatro conventos de estudio: San Pablo, México, Puebla, Ixmiquilpan y Meztitlán. La del San Nicolás Tolentino para 1605, tenía cinco el de Guadalajara con el estudio de la Gramática, el de Valladolid y Cuitzeo con Artes y el de Yuririapúndaro y Tiripetio con Teología. (Cerda Farías, 1989: 138). Los religiosos que pasaban por estos cursos de dos año y medio podían graduarse como bachilleres tanto en Artes como en Teología, tenían la oportunidad de estudiar ambas a la vez con la ventaja de obtener los dos grados juntos, lo que era un beneficio para sus estudios ya que podían estudiar Artes en sus respectivos conventos y después ir a la Universidad a cursar Teología (Rangel Chévez, 2020: 127) y obtener esa titulación universitaria.

2.3.1.1 COLEGIO DE SAN PABLO, MÉXICO

Se fundó en 1575 por fray Alonso de la Veracruz, en la parroquia de San Pablo en la Ciudad de México, con la intención de ser usada como centro de estudio para el cuerpo agustino y continuar con la administración de los sacramentos de los naturales (Grijalva, 1624: 153).

En su interior, el fraile colocó una gran librería o biblioteca como en el Colegio de Tiripetío, con textos que había traído del Viejo Mundo, de universidades y lenguas; además, lo adornó para el estudio de las Artes Liberales: mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, ballestinas y planisferios (Grijalva, 1624: 153-154).

Los aspirantes para entrar al colegio solo podían ingresar con una preparación en gramática latina para estudiar artes, o en artes para estudiar teología (Grijalva, 1624: 154-155), además de contar con la edad de entre los 16 y 22 años. La escuela mantuvo siempre, desde finales del siglo XVI, una cantidad constante de treinta alumnos (Rangel Chávez, 2020: 147). Entre los nombres de la segunda generación, fray Alonso de la Veracruz aparece como Rector, y como estudiantes para teólogos se encuentran los frailes: Miguel de Sosa, Juan de Guzmán y Diego de Contreras; por parte de los estudiantes de filosofía y arte sobresale el nombre de Agustín de Carvajal quién cursó estudios en 1575, y Teología en la Universidad de Salamanca en 1586, Escobar nos remite que, en algún punto de su vida monástica, estudió artes en Cuitzeo, además, ocupó puestos administrativos como el ser subprior del convento de Valladolid, Michoacán, prior de las provincias ultriamontanas, obispo de Panamá, obispo de Ayacucho y Humanga en Perú, prior de Guadalajara y, además, fue electo asistente general de las provincias de España, Indias y Portugal (Escobar, 2008: 176).

Dentro de este colegio es destacable la circulación de ideas del Viejo Mundo, por parte de las constituciones o estatutos que mantenían el interés en exaltar las virtudes y la religiosidad más que las letras (Rangel Chávez, 2020: 148). En la crónica de fray Juan de Grijalva se pueden conocer las reglas y disciplina de los estudiantes de acuerdo con los estatutos educativos de la época, la primera regla dice:

> En primer lugar, ninguno considere que habrá de vivir en el Colegio de manera distinta que en un monasterio, o que habrá de obtener alguna exención y libertad en aquellas cosas que se refieren a la substancia de la Religión, o a las ceremonias de la Orden. Declaramos y queremos que deberá observarse la disciplina y el rigor de la Orden, estrictamente, en el Colegio. De tal manera que, en tres días de la semana, domen su carne con azotes, y guarden exactamente los ayunos y silencios y las demás

> observancias de la Orden. Y cada semana, entren al capítulo de culpas, y en su alimentación y vestido sean semejantes a los que viven en los demás monasterios de la Orden. Exhortamos al muy venerable Rector y a los mismos Padres Lectores, que tengan mayor cuidado de la santidad y de la religión (que son más importantes), que de la doctrina y de la erudición. Y a los mismos frailes, en cuya índole pone la Orden una gran esperanza, los exhortamos en el Señor, a que la Orden les exija, mayores progresos en la virtud que en las letras (Grijalva, 1592: 154) Traducción (Rangel Chávez, 2020: 148).

El desarrollo de la vida monacal era una de las metas del recinto, y gracias a la crónica de Grijalva con las constituciones se puede apreciar cómo funcionaban los estudios agustinos de esta época. Se enfatizan las ideas del ascetismo, ritos de azotes y ayunos que se creían necesarios para alcanzar la aspiración de ser el perfecto religioso; cualquier preparación que estos estudiantes pudieran recibir dentro de sus escuelas y por parte de sus maestros debía ser encaminada al ejercicio de sus virtudes como hombres de fe y, por lo tanto, de sus tareas como evangelizadores. Esta idea será recurrente entre las escuelas conventuales, incluso Cuitzeo conserva un mural a color que hace alusión a los sacrificios del hombre religioso para alcanzar la perfección y las virtudes a través de prácticas ascéticas.

2.3.1.2 TIRIPETÍO, MICHOACÁN

Durante el capítulo provincial de 1540, celebrado en el Convento de San Agustín de México, la orden acordó consolidar y expandir las doctrinas de Michoacán en Tiripetío, Tacámbaro y la zona de la Tierra Caliente, establecidas desde 1537 (Cerda Farías, 2008: 3). En este mapa institucional, el Convento de San Juan Bautista de Tiripetío se perfiló como una de las sedes académicas más relevantes de la Provincia Agustina de la Nueva España. Basalenque lo describe como un lugar en calma y bien administrado; además, está la cuestión de la

cantidad de frailes que podían avanzar del convento al resto de los territorios de Tierra Caliente para la evangelización (Basalenque, 1913: 63). Para estructurar el programa pedagógico e impartir la docencia tanto a novicios como a profesos, se seleccionó a fray Alonso de la Veracruz. Para 1541, por primera vez se impartían cursos de Artes y Teología en la Nueva España y en el continente americano, estudios relacionados con las enseñanzas desarrolladas en las universidades europeas, especialmente Salamanca y Alcalá.

Con la cédula de creación al "estudio y universidad" de México de 1551, se dispuso que se regirían en las nuevas instituciones educativas todos los privilegios, franquicias, libertades y extensiones como en Salamanca. Las disciplinas fueron las tradicionales de las universidades medievales: las Artes se basaban en filosofía, separaba la Teología y las Ciencias Naturales a través de la enseñanza del *Trivium* (Gramática, Lógica o Dialéctica y Retórica) y el *Cuadrivium* (Física, Geometría, Aritmética, Astronomía y Música) (Cerda Farías, 2008: 5). En Tiripetío, el curso de Artes se enseñaba, además, con los ocho libros de la *Física* de Aristóteles, del *De Coelo*, el *De generatione et corruptione*, la *Meteorología* y el *De Anima*, del mismo autor, así como el *Almagesto* de Ptolomeo, el *De Sphaera*, de Sacrobosco, cuya influencia es muy notoria en los murales del convento de Cuitzeo, los *Elementos* de Euclides y el *De institutione arthmeticae* de Boecio, textos que aparecen desde muy temprano en los inventarios de libros llegados a la Nueva España (Cerda Farías, 2000: 178), (Rangel Chávez, 2020: 105).

Estos estudios se complementaban a través de las tres obras de fray Alonso de Veracruz: por un lado, la *Recognitio Summularum* y la *Dialectica Resolutio*, textos pertenecientes a la corriente de pensamiento humanista y nominalista desde una perspectiva aristotélico-tomista. Las súmulas serían la filosofía del lenguaje y sus elementos de la lógica

formal. La dialéctica trataba de la filosofía de la lógica y los preceptos de la filosofía de la ciencia aristotélica; por el otro lado, la *Physica Speculatio* es un compendio de la filosofía natural aristotélica que incluía temas de botánica, física, psicología y meteorología, materias que podrían ser discutidas y enriquecer la formación letrada de los estudiantes (Cerda Farías, 2008: 7).

Para la Teología, se enseñaban las Sagradas Escrituras, el pensamiento de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, San Buenaventura, además de obras de los Doctores y Padres de la Iglesia. Después se añadirían medicina y las lenguas indígenas (Weckman, 1996: 473). El estudio de las lenguas indígenas comprendió parte importante de las lecciones de los estudios de Tiripetío, ya que para el trabajo misional era imprescindible aprenderlas para practicar el ministerio pastoral. Mathías Escobar, en su crónica, menciona que al finalizar las lecciones diarias del fray Alonso de la Veracruz, seguían las cátedras de fray Juan de San Román con la enseñanza de la lengua mexica y de fray Diego de Chávez con la lengua tarasca (Escobar, 2008: 160).

A pesar de que el plan de estudios haya sido inspirado en el que se aplicaba en la Universidad de Salamanca, Tiripetío podría diferenciarse por la cuestión relacionada con la misión de evangelizar a los indios. Cerda Farías identifica tres elementos en la forma de actuar de los religiosos que les permitieron adaptar las reformas educativas a su conocimiento del contexto cultural. El primero es la preparación letrada, apoyada por maestros de gran erudición, como fray Alonso de la Veracruz. El segundo es el trabajo misional, que enfatizaba la obligación de aprender la lengua de los pueblos indígenas para la predicación del Evangelio. Finalmente, el tercero es el diseño y construcción de pueblos, templos y conventos, lo que implicaba contar con los conocimientos necesarios para

congregar, trazar y organizar una población, así como para levantar los edificios destinados al culto y a la vida conventual (Cerda Farías, 2008: 8).

2.3.1.3 Santa María Magdalena de Cuitzeo, Michoacán

Fue fundado en 1550 por fray Francisco de Villafuerte, al lado del lago que recibe el mismo nombre, mientras era provincial fray Alonso de la Veracruz (Grijalva, 1624: 77). En su tiempo, era un convento próspero y rico, superado solo por Yuririapúndaro. Por esta razón, en 1587 se convirtió en casa de estudio para criollos nacidos en el Nuevo Mundo con el curso de Teología y, más tarde, en 1605, con los cursos de Arte (Rubial García, 1989: 138); su primer curso de Gramática fue en 1617, como lector, el fraile Diego de Uceda (Rangel Chávez, 2020: 180). Para el capítulo de 1623, ya como prior, fray Diego de Basalenque dio como consenso para un nuevo curso de Gramática, el cual esta vez tenía por lector a fray Joseph de Alarcón (Rangel Chávez, 2020: 175).

Entre los catedráticos que ejercieron la docencia en dicho recinto destacó fray Diego de Villarrubia, el cual, según Basalenque, formó a un selecto grupo de cinco o seis maestros, de los cuales posteriormente tres ocuparon puestos de provinciales y un asistente regional (Rangel Chávez, 2020: 161-162); incluso para 1612, cronistas como fray Juan de Grijalva figuraron entre los estudiantes de Artes en Cuitzeo (Rubial García, 1989: 138). A propósito de los estudiantes, puedo destacar la trayectoria de dos religiosos criollos que integran la muestra de este estudio. El primero de ellos fue fray Alonso de Castro, quien, con el antecedente de su formación en el Colegio de San José de Gracia en Guadalajara, llegó a ocupar en 1620 el puesto de asistente general de las provincias de España e Indias, más tarde

se desempeñó como procurador de Roma y Obispo de Santiago de Chile, sin mencionar su labor misionera en Perú (Escobar, 2008: 177, 181). El segundo fue fray Agustín de Carvajal, a quien ya me he referido de manera previa.

Para 1626, el convento de Cuitzeo albergaba un activo centro docente cuya clase de Artes contaba con dieciséis estudiantes bajo la dirección del lector fray Bernardo de Alarcón, discípulo de Diego de Basalenque (Escobar, 2008: 653). Por otro lado, el curso de Teología reunía a diecisiete alumnos y contaba en su cuerpo docente con letrados lectores, fray Pedro Salguero, originario de Puebla, discípulo de Basalenque (Escobar, 2008: 335-336), fray Diego de Sosa y fray Joseph de Alarcón como lectores (Rangel Chávez, 2020: 176).

En cuanto al propio convento, es uno de los más ornamentados de todo Michoacán; resalta por su pintura mural y sus detalles plateresco s en la fachada de su iglesia. Con respecto a todo lo que he estado mencionando con anterioridad, en cuanto a la reproducción de temas aprendidos en los cursos de Artes y Teología por estas escuelas conventuales, Cuitzeo presenta una estrategia de aprendizaje a partir de murales monumentales por todo su convento. Por ejemplo, la repetición a temas como el desarrollo de la vida monacal ejemplificado en el mural "*Typus veri religiosi*" en el interior del convento, específicamente en el cubo de la escalera, resalta la idea de un religioso a modo de crucifixión rodeado de carteles con citas bíblicas que hablan sobre el ejemplo de Cristo y con símbolos referentes a prácticas ascéticas, como un flagelo y un cirio, elementos que en su conjunto son alusivos al modo de vida de un religioso dentro de sus virtudes y prácticas contemplativas (Imagen 09).



Imagen 9. Mural interior, ubicado en el cubo de la escalera en el convento de Cuitzeo, Michoacán, México. "Typus veri religioso". Fotografía por José Luis Pérez Flores.

Es común encontrar en los conventos murales que hacen alusión a pasajes de la Biblia, momentos específicos como el Juicio Final e imágenes de santos o doctores de la Iglesia a modo de decoración en las paredes. Esto era parte de las estrategias de los frailes para poder ilustrar a la población indígena sobre sus enseñanzas, así como para exaltar el espíritu misional de los religiosos. Cuitzeo conserva cinco murales exteriores, entre ellos un conjunto de cinco santos pintados en la portería del convento (Imagen 10). Estos personajes pareciera que son los principales cuatro Doctores de la Iglesia, San Jerónimo, San Gregorio, San Ambrosio y San Agustín, el quinto integrante sería el Santo Tomás de Aquino. Mismos que sus escritos, guías y enseñanzas son aprendidas en los salones de Teología de la Universidad de Salamanca, y, por lo tanto, de las escuelas novohispanas.



Imagen 10. Murales exteriores del convento de Cuitzeo. Su programa iconográfico representa a los doctores de la Iglesia. Entre ellos, San Agustín y Santo Tomas de Aquino. Fotografías por José Luis Pérez Flores.

Un ejemplo más es el mural exterior cuyo tema principal es la *Sphaera Mundi,* una obra alusiva al *De Sphaera* de Sacrobosco que se ha consultado en escuelas conventuales como la de Tiripetio, que como ya mencioné, se basaba en el plan de estudios de la Universidad de Salamanca, cuyo manual de astronomía era esencial para la educación superior en universidades y la formación del *quadrivium*. Los comentarios de los alumnos encontrados en los libros de visita, de la Universidad de Salamanca, hablan del licenciado Serrano ofreciendo cátedra en la visita del 10 de abril de 1592: "dijeron que quando llebo la cátedra comenzó la esfera y esa ba leyendo por Sacrobosco y no escribe y lee bien y a provecho…" (Alejo Montes, Francisco Javier 2009: 112). De igual forma, en Salamanca se aprendía de Ptolomeo y su Almagesto, donde exponía la Tierra inmóvil en el centro del Universo, y a su alrededor los astros y cuerpos celestes. La pintura mural de Cuitzeo ubica a la tierra en el centro del universo, rodeada de nueve esferas celestes, con la Santísima Trinidad afuera de todo; desde una perspectiva cosmológica podría entenderse como el hombre es la criatura privilegiada de Dios, por estar justo en medio, el cielo con los niveles celestes y querubines. Como si fuera un recordatorio a los religiosos de su participación en la tierra como formadores de almas y, al mismo tiempo, a los indígenas para que conocieran la omnipotencia y el lugar de Dios Padre, Dios Hijo y del Espíritu Santo en sus clases deconversión (Imagen 11, 12).



Imagen 11. Murales exteriores del convento de Cuitzeo que representa la *Sphaera Mundi* en conjunto con la Santísima Trinidad. Fotografía por José Luis Pérez Flores.



Imagen 12. Detalle de la pintura mural. Un orbe terrestre rodeado de esferas celestes. Fotografía por José Luis Pérez Flores.

2.3.1.4 YURIRAPÚNDARO, GUANAJUATO

El convento de Yuririapúndaro fue fundado por fray Diego de Chávez en 1550 en el territorio que hoy ocupa el estado de Guanajuato (Basalenque, 1673: 254). Desde principios del siglo XVII se convirtió en una villa rica de españoles debido a su riqueza agrícola; la cual estuvo respaldada por la explotación de la hacienda de San Nicolás, la cual fue fraccionada en veinticinco labores y arrendada a agricultores peninsulares (Rubial García: 1989: 168). Para 1571, uno de los administradores que sobresalió por su servicio a esta hacienda fue fray Francisco de Zamudio. Entre 1609 y 1611, el religioso amplió nuevos campos al cultivo y aumentó la producción en un 40%. A partir de 1620, cuando la hacienda fue regalada a la provincia agustina de Michoacán y el complejo de San Nicolás se erigió en un priorato independiente, fray Francisco de Zamudio fue designado como su primer prior (Rubial García: 1989: 195).

El de Yurirapúndaro fue uno de los conventos seleccionados como casas de estudios y el cual se desempeñó en la cátedra constante de Artes desde su fundación y más tarde, con la separación de las provincias, con la catedra de teología (Rubial García: 1989: 137). El número de alumnos varió según la época, por ejemplo, en 1571, contaban con diecisiete religiosos, de entre los cuales cinco se encargaban de los sacramentos y doce eran estudiantes; en 1603, había veinte religiosos, catorce de estos eran estudiantes de teología; y para 1605, el número de estudiantes subió a veinte, con la fundación de un nuevo curso de Teología (Rangel Chávez, 2020: 193). A partir de entonces, desde finales del siglo XVI hasta principios del XVII, cada estudio tenía entre veinte y veinticinco alumnos. Actopan e Ixmiquilpan poseían ese mismo número en 1605 (Rubial García, 1989: 139).

Al principio solamente hubo un lector por curso, pero con el tiempo su número aumentó; para 1603 llegó a tener tres lectores de Teología: fray Diego de Basalenque en 1577; fray Agustín Hurtado y fray Juan de la Puente (Rubial García, 1989: 138). Al igual que con Cuitzeo, para el capítulo de 1623, se acordó un curso de Artes y como lector fray Antonio de Cárdenas (Rangel Chávez, 2020: 175).

2.3.1.5 San José de Gracia, Guadalajara

Fue fundado por fray Antonio de Mendoza en 1574 y, aunque sus obras constructivas concluyeron definitivamente en 1640, funcionó desde 1578 como casa de formación religiosa y sede de estudios (Rubial García, 1989: 124). También era un establecimiento estratégico al ser sede de la audiencia del territorio de Nueva Galicia como parte clave en la ruta de comunicación y abastecimiento hacia las regiones mineras del septentrión (Rubial García, 1989: 126).

En este colegio de San José de Gracia, se impartieron cátedras de Gramática y Retórica dirigidas a los jóvenes criollos de la región (Navarrete, 1978: 273 y 336), (Rubial García, 1989: 165). En dicho establecimiento, fray Pedro Serrano, enseñaba la cátedra en lengua náhuatl a partir de 1583; desempeñando asimismo la función de examinar a los clérigos en esa lengua antes de mandarlos a sus tareas evangelizadoras. Hacia 1603, la comunidad albergaba a veintiún conventuales, de los cuales cinco eran novicios y doce estudiantes de gramática (Rangel Chávez, 2020: 163). Fray Alonso de Castro, futuro asistente general para las provincias de España e Indias fue uno de sus estudiantes.

La dinámica letrada desplegada en estas sedes respondió a un proceso de transferencia y adaptación cultural que va y viene. Este enfoque puede rastrearse en las escuelas conventuales y su plan de estudios, los cuales no constituyeron meras réplicas del modelo europeo, sino el resultado de un ajuste consciente a las necesidades del medio virreinal. Si bien la estructura curricular se inspiró en el paradigma de la Universidad de Salamanca, manteniendo la centralidad de la síntesis teológica tomista, el consciente articulado por varios elementos se amoldó a su contexto regional. Muestra de esta flexibilidad fue la incorporación del aprendizaje y uso de las lenguas indígenas en la preparación de clases, recurso indispensable para la transmisión del dogma y la consolidación del proyecto catequético.

En el siguiente apartado, hago un seguimiento de la orden agustina por el Virreinato Peruano, para identificar este dogma letrado en dicha demarcación sudamericana. Rescato las fundaciones más relevantes de los mendicantes, reconstruyendo tanto sus itinerarios de movilidad territorial como el horizonte institucional en el que se desenvolvieron los frailes analizados en este estudio.

2.4 El desplazamiento agustino por el Virreinato del Perú

Cuando Carlos V organizó la estructura política y administrativa de los dominios americanos tras la etapa de conquista, se formaliza un sistema virreinal entre dos principales demarcaciones: el Virreinato de la Nueva España y el Virreinato del Perú. En ese marco, se estableció la Real Audiencia de Lima, en Barcelona el 20 de noviembre de 1542. El monarca español dispuso que ambos reinos fuesen regidos por virreyes que ejercieran el gobierno en

calidad de "representantes de su Real Persona", que administren justicia por igual, además de prestar un servicio de sosiego, quietud y pacificación a las provincias (Rube Mañé: 1983: 23).

A partir de dicho ordenamiento, la presencia de la Real Audiencia quedó vinculado a la figura del virrey. En el caso sudamericano, este organismo fue establecido en la Ciudad de los Reyes (Lima) y extendió su jurisdicción sobre los distritos de Charcas (La Plata), Quito, Chile y Panamá; por su parte, en el ámbito novohispano, la Real Audiencia radicaba en la Ciudad de México y articuló su administración en coordinación con el distrito de la Audiencia de Guadalajara (Rube Mañé: 1983: 24). En cuanto el resto de los territorios, si bien España no tenía un concepto concreto de las limitaciones geográficas de sus posesiones en América, hasta 1536 las provincias de Guatemala, Nueva Galicia y Pánuco eran tomadas en cuenta como parte de la Nueva España (Rube Mañé: 1983: 41).

Desde el siglo XVI, la demarcación territorial del Perú se definió con los del imperio Inca prehispánico; se extendía por los actuales estados de Ecuador, Chile, Bolivia, parte de Colombia, Argentina, Paraguay y el occidente del Brasil (Egaña, 1966: 30-31) (Imagen 13). En esta región se había consolidado el imperio Inca o *Tahuantisuyu*, agrupaba nueve millones de súbditos, repartidos en 44 provincias andinas, treinta y ocho costeñas y cuatro del Altiplano (Bolivia y oriente peruano moderno). Aunque la élite incaica imponía su estructura lingüística, religiosa y organizativa sobre una gran diversidad de pueblos dominados, respetaba de modo simultáneo la singularidad de las dinámicas locales. La lengua que sirvió como un elemento unificador de su poder era la *quechua*, que se impuso sobre los demás idiomas como oficial y de superioridad histórica (Egaña, 1966: 32). Los frailes agustinos que pasaron desde la Nueva España hacia el virreinato sudamericano

aprendieron las nuevas costumbres y un lenguaje completamente diferente al que ya habían asimilado; la experiencia previa y la adaptación metodológica resultaron cruciales para el cumplimiento de sus funciones ministeriales.



Imagen 13. Plano general del Reyno del Perú en la América Meridional. Por Andrés Baleato, 1766-1847. [11]

Durante la conquista militar, los conquistadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro iniciaron en 1524 las primeras expediciones hacia el territorio andino. En 1527, se emprendió una nueva incursión a cargo de Almagro junto con dos sacerdotes, el clérigo secular Gonzalo

[11] Mapa tomado de https://bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=36713

Hernández y el franciscano Juan de los Santos. En 1530, otra incursión por parte de Pizarro integró a religiosos seleccionados por la Corona para la instrucción de la población autóctona, fue acompañado de dos dominicos, fray Reginaldo Pedraza y fray Vicente Valverde (Egaña, 1966: 40). Las crónicas coloniales refieren noticias de la abundancia del oro peruano que por consecuencia concitaron expediciones irregulares a expensas de la Corona, lo que derivó en una serie de abusos por parte de conquistadores a los naturales y en la falta de control sobre los individuos que se trasladaban al nuevo territorio. En consecuencia, la Corona redujo las licencias de envío de religiosos a cuatro órdenes mendicantes: mercedarios, dominicos, franciscanos y agustinos, a las cuales se sumaría posteriormente la Compañía de Jesús en 1568 (Egaña, 1966: 47).

Respecto a la selección de los religiosos destinados al Virreinato del Perú, la Corona española estipuló la revisión previa de los antecedentes de cada candidato, de dónde era, trayectoria personal, adscripción doctrinal y qué tan devotos, con el fin de garantizar una conducta ejemplar en los frentes de evangelización. Ahora, entre las condiciones indispensables para su acreditación figuraban, en primer término, la vocación y, en segundo lugar, una sólida formación espiritual que sea la base de su misión sacerdotal y apostólica, con la intención de que puedan procurar dar el servicio de la conversión a través del ejemplo de vida (Armas Medina, 1953: 81-85). Gracias a estos estatutos impuestos por la Corona española, es que se puede evidenciar el rigor con el que las autoridades eclesiásticas filtraron a los expedicionarios, y de este modo, se conformaría un selecto grupo de religiosos letrados para cumplir con las misiones encomendadas. Entonces, a pesar de contar con un número reducido de personal a su disposición, la campaña religiosa se esforzó para construir conventos y escuelas a lo largo del virreinato peruano.

Los dominicos, como mencioné en compañía de Pizarro, empezaron con la labor evangelizadora al fundar su primer convento en Cuzco, construido en 1534 en Coricancha, o el templo máximo del sol. La orden franciscana llegó en 1532, con Marcos de Niza, para 1534 fundaron su primer convento en Quito (Egaña, 1966: 47-48).

Por el lado de los agustinos, fray Antonio de la Calancha en su crónica *Crónica moralizada de los agustinos del Perú* escribe que, en 1548, Carlos V junto con fray Jerónimo Seripando, entonces prior general de la Orden de San Agustín, durante la reunión de las dos Provincias de Castilla y Andalucía, acordaron con el presidente de la Real Audiencia y gobernador del Perú, Pedro de la Gasca, el envío de doce religiosos agustinos para "sembrar la fe en sus provincias" (Calancha, 1639: 01). Previo a este desembarco de frailes, se envió a fray Agustín de la Santísima Trinidad para preparar el arribo de la futura expedición agustina (Armas Medina, 1953: 42). Así en 1551, entraron en Lima los doce primeros misioneros agustinos después de un viaje desde San Lúcar de Barrameda, hasta el Callao puerto de la antigua ciudad inca (Aparicio, 1990: 231).

Los frailes para esta primera expedición estuvieron conformados por: Andrés de Salazar, en calidad de prelado, Jerónimo Meléndez, Antonio Lozano, Juan de San Pedro, Diego Palomino, Andrés de Ortega, Pedro Cepeda, Juan de Canto, Juan Chamorro, Juan Frías, Juan Ramírez y Baltasar de Melgarejo (Armas Medina, 1953: 42). Antonio de la Calancha caracterizó a este contingente como un cuerpo de religiosos de elevada espiritualidad, entregados a la contemplación y a la penitencia, además de ser avanzados estudiosos de la teología y excelentes predicadores. La descripción de este perfil, la encuentro referido de igual modo en la crónica de Bartolomé de las Casas, en donde escribe que el propio Carlos V solicitó al prior general Jerónimo Seripando el envío de agustinos al

Perú al estimarlos como una corporación de religiosos «humildes y poco codiciosos», además, en la Real Cédula de 1550, se escribe que al menos cuatro de estos contaban con experiencia en las misiones de la Nueva España (Aparicio, 1990: 232). Tras su arribo, la mayor parte de estos frailes se dispersó por la geografía virreinal para dar comienzo a la edificación de conventos y articular una red de conexión misionera, propiciando una circulación de ideas entre los virreinatos.

Al fraile Juan Ramírez se le encomendó la provincia de Huamachuco, donde construyó el segundo convento de la orden agustina en el Perú. Más tarde, hacia el norte, funda el convento de Leymebamba en la provincia de Chachapoyas. Al llegar la segunda expedición en 1558, fundaron el convento de Trujillo, que funcionaría como un centro de doctrinas entre las provincias de Huamachuco, Chachapoyas, los Cochucos y Guambos (Huambos). Dos años después, construyeron un convento en Cuzco. Para 1559 ya se habían asentado en Quito. Avanzaron al norte, situaron casas en Ibarra, Pasto, Popayán y Calí. Hacia el sur, edificaron en Latacunga, Ríobamba, Guayanil y Loja (Imagen 17), (Pérez Álvarez, 1990: 704).



Imagen 14. Mapa político departamental del Perú. Hemisferio sur. Con edición en morado, se señalan los principales centros conventuales del siglo XVII. Mapa por Antonio de Egaña, 1966: 582.

Al poco tiempo se estableció como virrey don Antonio de Mendoza, y lo acompañó el agustino fray Juan de Estacio, prior de la provincia de Guaxteca y del padre Juan de la Magdalena con la intención de guiar al grupo de misioneros (Rubial García, 1986: 41, Aparicio, 1990: 232). Para 1573, el visitador fray Luis Álvarez, en conjunto con el padre Gabriel de Saona, fundarían el convento de la Magdalena en la ciudad de Quito, en el

Ecuador (Aparicio, 1990: 234). Más tarde en 1574, aprobada por la Cédula Real del rey Felipe II, construyeron el convento de San Agustín, el cual se describe como "hermoso templo, dedicado, igualmente al Doctor de la gracias, de corte clásico, de tres amplias naves, coro monacal, con regia sillería de madera de cedro, facistol en medio, "obra primorosa" en la que cabían de diez libros grandes, y el órgano de variadísimos registros y ornamentación singular" (Aparicio, 1990: 235) (Imagen 15).

Para 1584, en el marco de la expansión en la Audiencia de Quito, la orden erigió conventos en La Paz, La Plata (Charcas) y Potosí, a los que se sumó pocos años después, en 1592, la fundación de Tarija (Armas Medica, 1953: 164). En la provincia del Collao, los agustinos asumieron la administración del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, junto al lago Titicaca. Hacia las décadas finales del siglo XVI se consolidaron nuevos establecimientos: en 1583, el convento de Ica; en 1584, el de Saña (Imagen 16) y Huánuco; en 1587 el de San Felipe de Chusgón; en 1591 el de Nasca y Cañete; así como los conventos del Callao y de Nuestra Señora de Guadalupe (Armas Medica, 1953: 165). [12]

[12] Quisiera aclarar una cuestión referente a las imágenes que acompañan mi texto. En 1586, ocurrió un sismo tan fuerte en la ciudad de Lima, que ocasionó que una gran parte de los edificios públicos, viviendas e iglesias fueran afectadas. Unos años después, en 1687, acaeció otro sismo de gran importancia, lo que obligó a hacer modificaciones a los edificios. A nivel arquitectónico, e incluso de estilo, los edificios de la ciudad se envolvieron en un Renacimiento y Barroco. La Iglesia de San Agustín fue de los afectados, lo que ocasionó esta dualidad de estilos (Odriozola, Manuel, 1863: 23), (Scaletti-Cárdenas, 2022: 109).

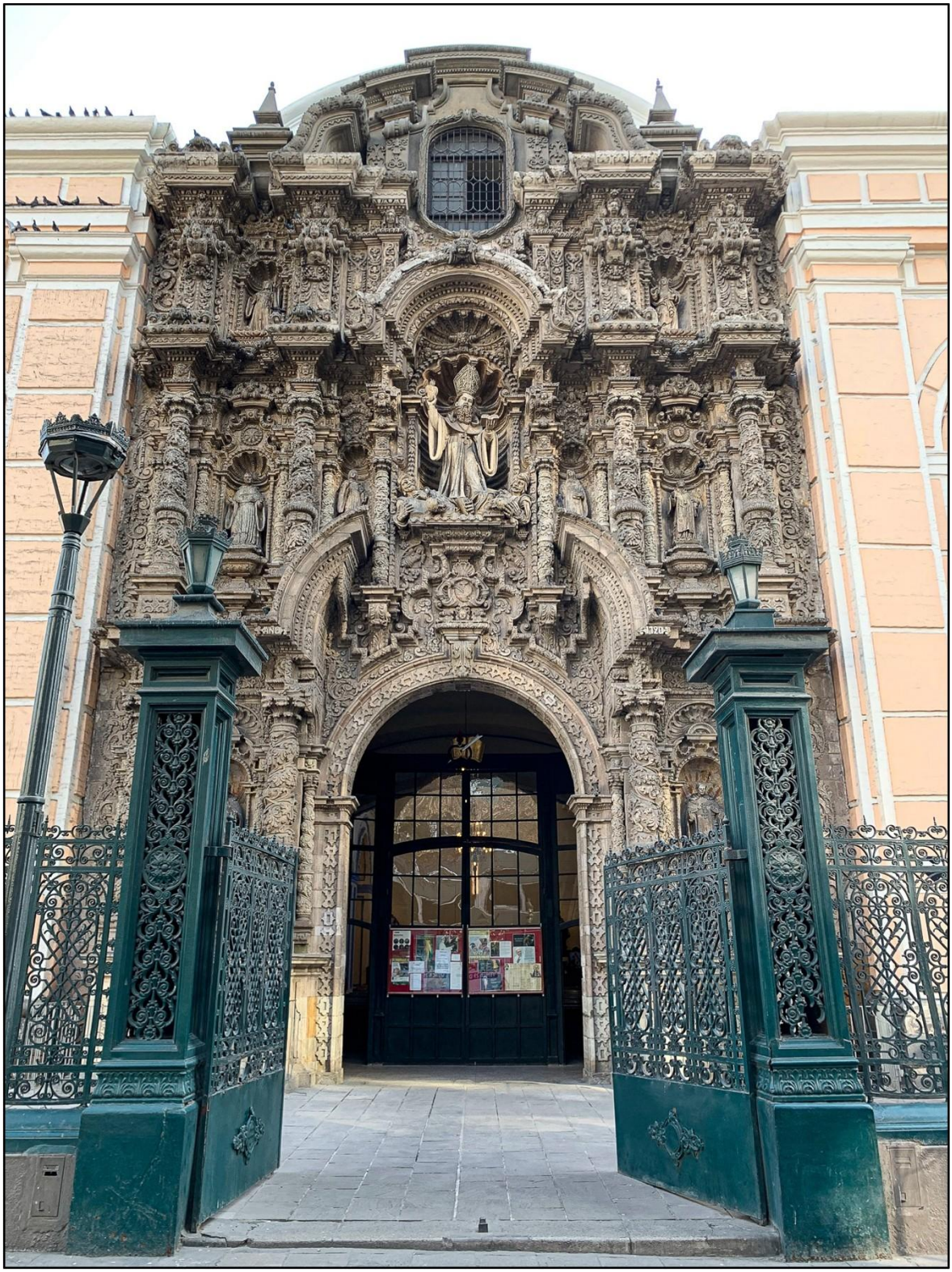


Imagen 15. Iglesia de San Agustín, Huánuco, Lima. Fotografía por José Luis Pérez Flores



Imagen 16. Convento de San Agustín de Saña, Lambayeque, Perú. Patio mayor delimitado por galerías claustrales. Fotografía por Sandra Negro y Samuel Amorós.

La traza urbana virreinal estipulaba que las edificaciones conventuales debían erigirse en el centro de las villas principales, y debían ser lo suficientemente grandes para converger las ermitas o filiales de los poblados secundarios. Esta disposición espacial replicó la estrategia metodológica previamente ensayada en la Nueva España, orientada tanto a optimizar el gobierno de la población indígena como para afianzar la apropiación simbólica del territorio. Aunque las primeras construcciones tendieron a desplegar cierta suntuosidad que contrastaba con la precariedad inicial de la Iglesia peruana, las autoridades metropolitanas intervinieron de forma temprana: en 1553, la Cédula Real reglamentó la construcción de estos conventos en suma sencillez y únicamente dispuestos para el servicio de las almas más que para la propia comodidad (Egaña, 1966: 52).

Si bien en el apartado previo se examinaron los trayectos correspondientes a la Nueva España, para el ámbito sudamericano resultan de especial significación hitos como el traslado de treinta frailes al Perú en 1568, la cobertura de la demanda de personal por parte de los agustinos criollos en 1575; el inicio de las misiones a las Islas del Poniente en 1572, y la llegada de otros cuarenta y ocho religiosos al Perú entre 1583 y 1585 (1989: 13). Después de treinta años de su llegada a Perú, la orden se extendía desde Chuquisaca, hasta Cartagena de Indias; y desde Tarija, hasta Chile (Aparicio, 1990: 233).

Se puede pensar en lo grande que fue su expansión por el virreinato peruano cuando en 1579 se creó la provincia de Quito, independiente de la del Perú. Comienzan a fundar conventos en estas regiones: como los que he mencionado de Cochabamba en 1578; el de Ica en 1583; los de Zaña y Huánuco en 1584; el de San Felipe de Chusgón en 1587; el de Nazca y Cañete en 1591; y los conventos de Callao y Nuestra Señora de Guadalupe. La expansión se volvió tan extensa que, del mismo modo que en la Nueva España, se decidió por dividir la provincia agustina en dos con apoyo del rey en 1586, asimismo también independientes de Castilla (Pérez Álvarez, 1990: 704).

La orden agustina específicamente residió en Lima, Huamachuco (Imagen 19), Leymebamba (Chachapoyas), Trujillo, Cuzco, Arequipa, Abancay, Collao, Cajamarca, Ica, Zaña, Huánuco, Chusgón, Nazca, Cañete, Callao, Nuestro Señora de Guadalupe (entre Cañete y Trujillo), Charcas, La Paz, La Plata, Potosí, Tarija, Copacabana, Cochabamba y el Valle de Cliza, establecieron un total de veintiséis conventos, sin contar los fundados en los

actuales Ecuador y Colombia, serían la segunda orden con más edificaciones en el Perú, solo después de los franciscanos (Egaña, 1966: 352), (Imagen 17).



Imagen 17. Mapa de América del Sur con delimitación territorial actual. En colores grisáceos su virreinato correspondiente. Se representa con marcas moradas la ubicación de asentamientos o conventos de la orden agustina durante el siglo XVII. Mapa de creación propia.

Ya en el siglo XVII, el avance de los agustinos por el virreinato peruano comenzó en la región de Apolobamba, al oriente del Titicaca, en donde trabajaron con los indígenas lecos y fundaron el pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe en 1615. Llegaron hasta los Mojos, la actual Bolivia norte; fundaron allí el poblado de San Juan de Sahagún. En la región norte

del Perú, por 1683, evangelizaron a los naturales de Ninarbas, en la montaña de Huanta, del actual departamento de Ayacucho, construyeron aquí el convento de Jesús María y el de San Agustín, sin embargo, por inconformidades con los nativos de los lugares, quienes estaban molestos por la opresión de los conquistadores, los agustinos tuvieron que abandonarla (Egaña, 1966: 353).

Si bien es posible sostener que existió una amplia dispersión de misioneros por el territorio del Virreinato del Perú, la consolidación eclesiástica enfrentó la limitación de un clero numéricamente reducido e inexperto en las dinámicas pastorales andinas (Egaña, 1966: 357-358). En este contexto, la Orden de San Agustín destacó precisamente por la rigurosa preparación académica y teológica de sus miembros, que fueron escogidos por su pericia para apoyar en la administración territorial y religiosa en estas tierras virreinales. Para contrarrestar el aislamiento de las casas y garantizar la labor eclesiástica, se priorizó el establecimiento de misiones en los asentamientos indígenas. En consecuencia, las ordenes regulares tomaron la dirección de las parroquias o doctrinas misionales, a pesar de las impugnas por parte de las ordenes seculares que alegaban por sus privilegios por "plantar la primitiva Iglesia indiana", la cédula real firmada por Felipe II en 1583, dictaba que los regulares se encargaran de las parroquias ciudadanas, mientras que las zonas rurales a los seculares, así cada orden viviría entre las agrupaciones indígenas (Egaña, 1966: 358).

Esta reestructuración organizativa tuvo repercusiones directas sobre las comunidades indígenas. Es decir, el trabajo coordinado que en los primeros años habían mantenido las órdenes de dominicos, franciscanos y agustinos se vio alterado en el momento en que las corporaciones regulares asumieron de forma directa el control administrativo de las doctrinas (Egaña, 1966: 357-361). A ello se sumaron las presiones del estamento español, en carácter

militar o encomendero, fomentó una serie de abusos a los pueblos indígenas. Por ejemplo, el alto cobro de impuestos o las jornadas laborales extensas. La marcada inestabilidad de la sociedad encomendera, agudizada por las guerras civiles entre las facciones conquistadoras y las rebeliones indígenas, desarticuló de manera constante el tejido social andino. Y es que, con la consolidación de los nuevos obispados a partir de 1552, las órdenes ordinarias reclamaron el derecho a fiscalizar los salarios procedentes del tributo indígena al momento de pagar las encomiendas o a las Cajas Reales, y aunque se prohibía el beneficio económico y quedaban fijados los montos a pagar; las disposiciones no siempre se cumplían, lo que motivó recurrentes denuncias ante la autoridad virreinal contra miembros de ambos cleros (Bravo Guerreira, 1990: 633).

Esto propició una serie de eventos que involucraban a los frailes más experimentados para buscar tratos justos para los naturales. Es en este contexto que los religiosos de este estudio van a aplicar sus experiencias y conocimientos, tanto de su preparación académica como de su desempeño como evangelizadores.

2.5 Conclusiones

El análisis expuesto evidencia la centralidad de la orden agustina en la evangelización de los virreinatos hispanos, como auténticos letrados y su capacidad para instrumentar complejas estrategias pedagógicas en el campo misionero. Los personajes de este estudio participaron activamente en estrategias de enseñanza adaptadas al contexto socio cultural en el que se encontraban, valiéndose de la pintura mural e iconografía conventual, la salmodia y catequesis en lenguas vernáculas, así como la escenificación teatral de pasajes sagrados. Este

enfoque holístico y culturalmente sensible permitió que su labor evangelizadora fuera no solo espiritual, sino también integradora y respetuosa con las tradiciones locales.

El despliegue de la Orden de San Agustín en el Virreinato del Perú se halló estrechamente emparentado con las experiencias metodológicas y catequéticas ensayadas previamente en la Nueva España. A través de su sólida formación y pericia, estos frailes ocuparon puestos en la estructura eclesiástica e institucional virreinal, lo que demuestra su capacidad para implementar estrategias misionales efectivas, sin mencionar connotaciones como las redes de influencias, familias acomodadas e inclusive en su activa participación en las dinámicas de poder político. El análisis de la implantación y desarrollo de la Orden de San Agustín en el Virreinato del Perú durante la segunda mitad del siglo XVI permite constatar que la expansión agustina no respondió únicamente a una dinámica de penetración espiritual, sino a un proyecto integral de vertebración territorial e institucional en el espacio andino.

En estos espacios, la circulación efectiva de saberes y su reconocimiento político resultaron determinantes para la constitución de una densa red de conventos y doctrinas. Este despliegue no solo reflejó el compromiso corporativo con la evangelización, sino que también demuestra la capacidad para integrar y adaptar sus conocimientos a los nuevos contextos culturales y geográficos. Un claro exponente de esta dinámica de transferencia e intercambio residió en los mecanismos de movilidad e itinerancia conventual, los cuales permitían el traslado sistemático de los religiosos hacia los núcleos donde su presencia era requerida. Este enfoque facilitó la adaptación de conocimientos y estrategias a las realidades culturales consolidando un flujo dinámico de estrategias catequéticas y administrativas en el espacio virreinal.

Con la creación de las nuevas provincias autónomas agustinas, consolidó la cohesión corporativa y los vínculos institucionales dentro de la Orden en la Nueva España. Asimismo, evidenció el reconocimiento interno del capital letrado de sus miembros, a quienes se confió el desempeño de cargos de alta responsabilidad como la de un visitador o prior de provincia. En este panorama, se pudo prestar más atención a los centros educativos, como el de Tiripetío, Cuitzeo, Guadalajara, Yuririapúndaro, México y Puebla, surgidos de la necesidad de garantizar la instrucción continua de los religiosos y prepararlos adecuadamente para la praxis misional. Dichos centros ofrecieron una rigurosa capacitación en teología, gramática, artes e idiomas autóctonos, mediante planes de estudio inspirados en la tradición universitaria escolástica de Salamanca. Para guiar estos estudios, se eligieron maestros letrados para las asignaturas. Entre ellos se destaca fray Alonso de la Veracruz que, gracias a sus aportes en las aulas hispanas, se fundaron nuevos programas de estudios, se creó la gran biblioteca de América en el Colegio de San Pablo de México y ayudó en la formación de otras escuelas conventuales.

Si bien los agustinos mantuvieron un interés permanente por la actualización académica mediante estos recintos y la práctica constante de la lectura, la vida comunitaria en claustro constituyó un pilar fundamental para garantizar la observancia de las Constituciones corporativas y la exaltación de sus virtudes espirituales. Se puede entender entonces que el desarrollo de la vida monacal dentro de los conventos, además de proporcionar una formación académica, también presentaba espacios diseñados para consolidar una vida disciplinada, basada en las prácticas ascéticas, oraciones y ayunos con la intención de reforzar el compromiso religioso de los frailes. Así, el aprendizaje no solo alimentaba el intelecto, sino que también ayudaba a cultivar un estilo de vida profundamente

religioso y disciplinado, que favorecía el cumplimiento de su misión evangelizadora en el Nuevo Mundo.

La continua rotación de los religiosos fortaleció la red educativa y espiritual de la Orden, en tanto que estas escuelas eran dirigidas por lectores y catedráticos formados en las aulas europeas. Edta dinámica permitió que los principios metodológicos de la tradición académica salamantina fueran aprendidas y replicadas por sus estudiantes y por los mismos maestros. De este modo, se consolido un ciclo dinámico de aprendizaje, transmisión y aplicación que beneficiaba tanto a la orden como a las comunidades indígenas.

En el Perú, la trayectoria del establecimiento agustino refleja las complejas disputas jurisdiccionales y fiscales que caracterizaron a la Iglesia indiana en el marco del Patronato Real. La pugna entre el clero regular y el secular por el control de las doctrinas de indios, regulada pero no completamente pacificada por la Cédula Real de 1583 y la intervención de los obispos ordinarios, puso de manifiesto que la consolidación eclesiástica estuvo ligada a la fiscalización de los recursos del tributo y a las transformaciones del sistema de encomiendas.

Finalmente, la dimensión material y arquitectónica de los conventos e iglesias de la orden, es testimonio de la rápida adaptación estética a las realidades locales. En conjunto, la presencia agustina en el Perú del quinientos se consolidó como un factor decisivo en la construcción del orden colonial, articulando dinámicas de movilidad trasatlántica y transvirreinal, aculturación eclesiástica y reconfiguración del espacio urbano y rural andino. Los conocimientos que traían consigo en disciplinas como arte, teología y gramática, además de la experiencia misional y administrativa solo aumentaban más con cada nueva tarea

encomendada. Un bagaje letrado que, sin duda, les permitía adaptarse a las nuevas realidades culturales y sociales.

En el próximo capítulo analizaré el contexto de ambos virreinatos para comprender los eventos de la evangelización en el itinerario de la orden agustina. Para señalar las similitudes o diferencias entre ambas prácticas que son resultado de la pericia y preparación educativa de cada uno de estos seis religiosos. En ese sentido, comprendo resaltar una cercanía entre los virreinatos desde la perspectiva del cuerpo religioso y su movimiento.

CAPÍTULO 3. ADMINISTRACIÓN DE LOS VIRREINATOS HISPANOS. EXPERIENCIAS APLICADAS

INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene como objetivo presentar una recapitulación contextualizada de los puntos principales expuestos en los apartados anteriores. Es decir, consideraré la preparación universitaria junto con el pensamiento filosófico de los siglos abordados en este estudio, finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, dirigido a los religiosos y orientado a comprender la relación entre su movimiento itinerante por los virreinatos hispanos y la manera en que este se vio configurado por su pericia y perspectiva. En este sentido, procuro resaltar la cercanía existente entre territorios desde la perspectiva del cuerpo religioso y de su movilidad.

En primer lugar, identifico las similitudes y diferencias de la vida religiosa en ambos virreinatos que se llevó a cabo gracias a la circulación de ideas. En segundo lugar, enfatizó el movimiento itinerante de los agustinos seleccionados para esta tesis. Para hacerlo, desarrollo en cada uno su trabajo como agustinos del virreinato novohispano al virreinato peruano, exaltando la circulación de ideas de su perfil letrado al aplicarlo a sus tareas administrativas y de fe. Finalmente, analizo las dinámicas de evangelización para demostrar la cercanía entre los virreinatos y las estrategias empleadas por la orden agustina.

3.1 La aplicación de ideas en circulación

Para analizar el proceso histórico de las medidas de evangelización entre los virreinatos, entendido como resultado de la circulación de ideas y experiencias, era necesario establecer primero la historia particular de cada territorio, lo cual abordé en el capítulo anterior, y, posteriormente, ensamblar aquello que comparten, o no. Este último aspecto es el que desarrollaré en el presente capítulo.

Desde el planteamiento inicial de esta investigación, postule el análisis de las prácticas evangelizadoras a partir de un enfoque intervirreinal, tangible y observable, concebido como resultado de la circulación de ideas y experiencias entre territorios por parte de la Orden de San Agustín. Mi estudio me ha llevado a valorar el movimiento de dicha orden entre los virreinatos no solo como un flujo de necesidad de dominio y control espiritual. Dicho desplazamiento se revela como un complejo intercambio letrado, fundado en la exigencia práctica de capitalizar las experiencias previas para articular una red de apoyo que operaba más allá de los conventos y se extendía entre los propios virreinatos, tanto de una perspectiva religiosa, política, social, cultural y económica.

Si bien he procurado identificar los procesos de evangelización derivados de la circulación agustina, entendida como eje articulador de su pericia, su formación universitaria y su labor como teólogos y letrados, resulta pertinente examinar las similitudes y diferencias del desarrollo misional entre los virreinatos hispanos, particularmente el de la Nueva España y el del Perú. Aunque en términos cronológicos la sucesión de los acontecimientos presenta una divergencia de entre diez y veinte años, esta brecha temporal resulta significativa para

dar cuenta de la evolución formativa, intelectual y metodológica que experimentaron los religiosos analizados durante su tránsito de un espacio virreinal a otro.

La orden agustina llegó a la Nueva España en 1533 y comenzaron a desplazarse en el territorio novohispano y llegaron a tener más de veinte conventos para 1550. Para el virreinato peruano, la orden pasó en 1551, se extendieron por toda América del Sur, en el cual fundaron más de treinta conventos. Aunque ambos virreinatos mantenían una administración singular, el objetivo de la orden agustina era el mismo, aplicar sus conocimientos teológicos en favor a la divulgación de la palabra divina entre los pueblos y reforzar la presencia y fortaleza de su administración territorial.

Ahora bien, las particularidades de estas regiones son las que van a hacer que los procesos para alcanzar este objetivo sean diferentes, por ejemplo, en el virreinato novohispano se optó por gestionar un convento o Iglesia dentro de un pueblo de naturales y llamar a las personas de alrededor para que escucharan misa y recibieran el catecismo; en el peruano, tanto por la disposición irregular del territorio, como por la influenza que ya había gestado la orden regular en los poblados principales, los agustinos tuvieron que quedarse en pequeñas villas y desplazarse a partir de esta a otros sitios para poder realizar las tareas de evangelización. Aunque existan diferencias entre ambos procesos, hay una variable única, la estrategia de congregar a la población en un solo territorio, bien delimitado y al alcance para poder gestionarlo y controlarlo.

En este sentido, al estudiar el fenómeno histórico del desempeño religioso en torno a los procesos de evangelización y administración en los virreinatos novohispanos, me es posible identificar tanto las similitudes como las diferencias entre ambos contextos llevados

a cabo por la orden agustina, lo que me permite comprender su actividad profesa como parte de acciones religiosas que fueran guiadas por una enseñanza de raíz filosófica humanista.

El perfil de estos seis personajes estuvo determinado por una serie de renovaciones en su entendimiento teológico y en su vida comunitaria, sin mencionar los cambios de pensamiento que coexistieron con el erasmismo, el luteranismo y el humanismo. Por ejemplo, su preparación académica los llevo a una apertura nueva de sensibilidad histórica, manifestada en la atención al estudio de las lenguas y de la cultura clásica, reinterpretada en el contexto hispano, como el de aprender náhuatl o inca, o el de transcribir sermones y canticos a la lengua nativa. Esto fomentó una dinámica de comprensión mutua y una mayor visibilidad del proceso de aprendizaje, lo cual demuestra su compromiso con los objetivos evangelizadores. Esta orientación condujo a una actitud más tolerante hacia las tradiciones prehispánicas, integrándolas en un discurso escatológico y moralista. Otro ejemplo, parte de su formación como teólogos en el sentido de la corriente filosófica del tomismo, que les permitía interpretar los problemas económicos, políticos, jurídicos y sociales de su entorno, en este caso el hispano. Se trata de ideas presentes en ambas dimensiones virreinales y, al mismo tiempo, distinta en relación con las culturas con las que convivían.

Ahora bien, para mantener en claro y comprobar la circulación de ideas, será necesario revisar el uso de crónicas contemporáneas al siglo XVI-XVII, para corroborar las estrategias de evangelización y administrativas puestas en marcha por los agustinos, por lo que es conveniente recurrir a las obras escritas por ellos mismos, manteniendo siempre un criterio imparcial respecto a la información que ofrecen. Esto se debe a que, en su mayoría, estos textos fueron redactados para dar a conocer las actividades de la orden o para

testimoniar las virtudes de sus miembros más destacados, exaltando con fervor al cuerpo religioso. En este sentido, el tránsito intervirreinal de los agustinos no solo reflejó el movimiento de los frailes y prácticas formadas en un humanismo universitario, sino también la adaptación de dichas habilidades a realidades locales, condicionadas por la geografía, la administración y las dinámicas sociales propias de cada territorio.

En el próximo apartado describo como los agustinos de este estudio desempeñaron su labor en un movimiento itinerante entre territorios donde necesitaban su pericia, lo que resultaría en un movimiento intercomunicado entre virreinatos y una cercanía permanente entre ambas jurisdicciones.

3.2. Experiencias en movimiento. El caso de seis agustinos

La obra misionera de las órdenes religiosas en el Virreinato del Perú, comienza con la estrategia de enseñanza doctrinal a la par de una educación cultural y de costumbres españolas. Tras la concentración de los naturales en pueblos fundados específicamente por su ubicación estratégica, se definió la traza urbana mediante el trazado de calles y la erección del cabildo, la iglesia, los hospitales y las escuelas. Estas últimas, van a dedicar la enseñanza primaria de conocimientos religiosos y a los jóvenes del virreinato a la par de los principios de una instrucción cívica y cultural (Pérez Álvarez, 1990: 707).

En el virreinato peruano, fue Carlos V quien solicitó al general Seripando que enviara específicamente agustinos para las labores administrativas de la región, pues los consideraba "humildes y poco codiciosos" (Aparicio, 1990: 232). Esta petición respondía tanto al interés por fortalecer la autonomía administrativa en los territorios hispanos como a la necesidad de

contar con religiosos capaces de mantenerse en comunidad, apoyarse mutuamente y buscar siempre el mejor desempeño en sus funciones.

En este virreinato, debido a las expediciones irregulares, los abusos de los conquistadores y el descontrol respecto a los requisitos para ingresar al territorio, la Corona optó por permitir la entrada únicamente a las órdenes de mercedarios, dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas. Para la selección de los religiosos que pasarían al Perú, la Corona estableció que primero debía conocerse el historial de cada uno: su lugar de origen, sus actividades previas, su doctrina y su grado de devoción, con el fin de asegurar que dieran buen ejemplo como misioneros. Entre los requisitos que se pedían era: tener vocación, y el segundo, una sólida formación espiritual que sirviera de base para su misión sacerdotal y apostólica. El objetivo era que pudieran procurar la conversión a través del ejemplo de vida (Armas Medina, 1953: 81–85).

En 1550, se puede hablar de la universidad en el Perú, y es que, con la influencia de los dominicos en Lima, se determinó crear en el convento del Rosario la Universidad de San Marcos con un Estudio General, en donde fue nombrado primer lector de Teología fray Domingo de Santo Tomás. En 1553, se le concedió el mismo rango que la Universidad de Salamanca y se agregaron las cátedras de Gramática, Retórica, Artes y Teología (Egaña, 1966: 52).

Los métodos misionales en el canon eclesiástico, requería principalmente enseñar las doctrinas en la lengua del contexto cultural. En las universidades tanto de Lima como en el Cuzco y en La Plata, las clases se daban en quechua o del aimara, para preparar a los religiosos de los pueblos (Imagen 18). Su plan de estudios incluía las Gramáticas,

Sermonarios y Confesionarios en lenguas nativas (Egaña, 1966: 355). Los procesos de evangelización con el que los religiosos llevaron su catequesis serían guiados por manifestaciones religiosas demostradas en música, tanto española como indígena, en arquitectura o pintura mural, acciones que ya se habían probado en la Nueva España con éxito (Egaña, 1966: 356).



Imagen 18. Puerta de las "cinco lenguas" Andahuaylillas, Perú. A su alrededor conserva una pintura mural. Su inscripción contiene la frase "Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", en cinco idiomas: latín, español, quechua, aymara y puquina. Fotografía por José Luis Pérez Flores.

Al poco de establecerse en el virreinato peruano los agustinos, así como las otras ordenes, crearon escuelas para preparar a sus novicios. La orden agustina mantenía estas fundaciones en los conventos de Lima, Cuzco y Guadalupe, en el distrito de Trujillo hasta 1579. El Capítulo Provincial de la orden creó los requisitos para la admisión, los cuales correspondían a; limpieza de sangre y comprobación de una correcta conducta. Estos requerimientos ocasionaron la disminución del número de frailes (Armas Medina, 1953: 343). Un resultado que demostraría la necesitad de importar agustinos novohispanos del virreinato español, que, a su vez, incrementaría el movimiento de religiosos y la circulación de ideas en este tránsito intervirreinal. Además de escuelas, como las anteriores mencionadas, tenían instrucciones de establecer colegios que los naturales aprender a leer y escribir del mismo modo, formarse en oficios como artes, políticos; plateros, sastres, carpinteros y otras artes (Calancha, 1639: 357).

Entre la dispersión agustina por el virreinato peruano, se tuvo la oportunidad de aplicar estos conocimientos y manifestaciones a sus procesos de evangelización y administración. El movimiento itinerante que se llevará a cabo entre el cuerpo religioso es resultado de las necesidades de los territorios en los que sería requerido su pericia. En los siguientes párrafos desarrollaré este proceso de dispersión en el que estuvieron involucrados los religiosos de estos estudios, resaltaré las principales acciones que realizaron los seis religiosos de esta tesis entre las provincias. Algunos estuvieron en constante movimiento entre obispados, otros se quedaron en uno solo por muchos años, defendiendo los derechos indígenas y la propia autonomía de su orden; también están los casos, en los que tuvieron que viajar entre el Viejo y Nuevo Mundo para lograr acuerdos administrativos y políticos para los virreinatos hispanos y su propia orden.

3.2.1 Fray Agustín de la Coruña

Las actividades y perfil de este religioso, ya las he referido a lo largo de esta tesis como parte del primer grupo de la orden agustina en arribar al Nuevo Mundo. Me enfocaré ahora en aquellas actividades fuera del virreinato novohispano. Para 1560, con el recorte de privilegios y competencias de jurisdicciones por parte de obispos a frailes, se decidió enviar representantes provinciales de las tres principales órdenes religiosas a España para llegar a un acuerdo: fray Francisco de Bustamente fue por parte de los franciscanos, fray Pedro de Peña por parte de los dominicos y fray Agustín de la Coruña por parte de los agustinos, también los acompañó Alonso de la Veracruz, cuya presencia reforzó de alguna forma el perfil de los religiosos para que fueran escuchados y el resultado fuera favorable (Grijalva, 1624: 164). Después de terminar con esa tarea, Coruña, quién ya tenía experiencia siendo provincial de Tlapa y Chilapa se dirigió directamente a servir como obispo de Popayán, Colombia en 1564 (Grijalva, 1624: 13, García Icazbalceta, 1896: 56).

Se encargó de la administración de este obispado por veintitrés años, a lo que las crónicas la refieren como una administración que le dio el título de "Apóstol de la Iglesia Payanesa" (Ruiz Zavala, 1984, 464). Edificó un convento para los frailes agustinos y uno más para monjas, El Claustro de Nuestra Señora de la Encarnación de las Monjas Agustinas Descalzas (Grijalva, 1624: 167), (Imagen 19). Sus actividades eclesiásticas involucraban la visita a las comunidades que estaban dentro del obispado, y ejercía en cada una todos los actos episcopales que eran necesarios, así como dedicar sermones a la población que se reunía a su llegada (Grijalva, 1624: 167). Además de los servicios de evangelización,

también se ocupó de tareas administrativas, como cuando intercedió por la orden jesuita en 1565 para el permiso de movilidad de misioneros a Hispanoamérica, quienes lograron llegar al territorio peruano en 1567 (Fernández García, 2000: 122).

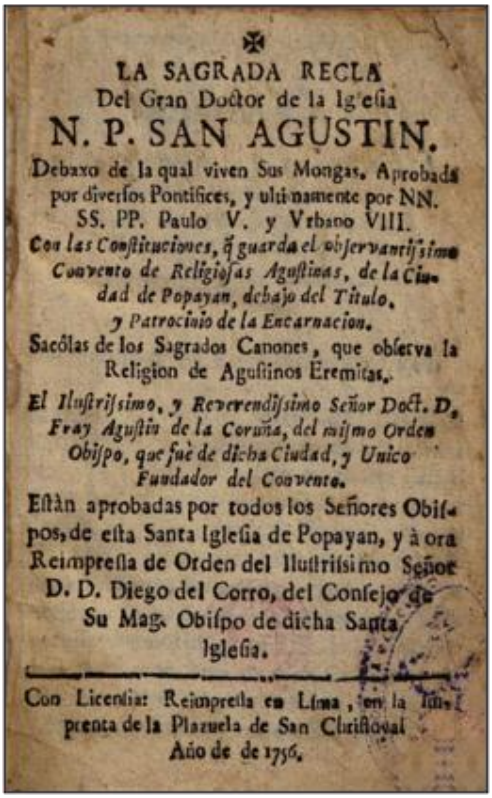


Imagen 19. Real Monasterio de la Encarnación, Lima, Perú. [13]

Las fuentes dejan ver como el padre Coruña, buscó las mejores herramientas para poder evangelizar a la población, se puede rastrear su legado en las crónicas que realizó a lo largo de su vida monacal, como: *Relación de la conquista de las provincias de Chilapa y Tlapa*, en México, las *Constituciones para las religiosas agustinas de Popayán,* (Imagen 20,) así como cartas y memorias que escribió durante su vida. Por ejemplo, en las Constituciones, es claro en el sentido de la Obediencia, ligado a la enseñanza de los doctores de la Iglesia, "el Voto de Obediencia, incluye en si todas las demás cosas", es decir, a ser fiel a la Regla, a las

[13] Fotografía en https://www.patrimonionacional.es/real-sitio/monasterios/6144

Constituciones, a las figuras religiosas, (Coruña: 1756: 21) [14]. En esta crónica, también hace referencia al voto de pobreza, y menciona a Santo Tomas, con la perfecta pobreza, la cual no es otra más que dejar voluntariamente todas las cosas por Dios, "no ay cosa mas rica, no mexor tesoro, ni mas precioso que el Esposo, por cuyo amor le ha menospreciado todo" (Coruña: 1756: 28-29). Su escrito toma más temas, como la Castidad, la Clausura y vida en Comunidad, registros que son parte de una instrucción directa de la educación que recibió Coruña y que se dio a la tarea de mantener en circulación, tanto desde una perspectiva de vida apostólica, como de una vida de estudio.



LA SAGRADA REGLA
Del Gran Doctor de la Iglesia
N. P. SAN AGUSTIN.
Debaxo de la qual viven Sus Mongas. Aprobada por diversos Pontifices, y ultimamente por NN. SS. PP. Paulo V. y Vrbano VIII.
Con las Constituciones, q guarda el observantissimo Convento de Religiosas Agustinas, de la Ciudad de Popayan, debajo del Titulo, y Patrocinio de la Encarnacion.
Sacólas de los Sagrados Canones, que observa la Religion de Agustinos Eremitas.
El Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor Doct. D. Fray Agustin de la Coruña, del mismo Orden Obispo, que fuè de dicha Ciudad, y Unico Fundador del Convento.
Estàn aprobadas por todos los Señores Obispos, de esta Santa Iglesia de Popayan, y à ora Reimpressa de Orden del Ilustrissimo Señor D. D. Diego del Corro, del Consejo de Su Mag. Obispo de dicha Santa Iglesia.
Con Licencia: Reimpressa en Lima, en la Imprenta de la Plazuela de San Christoval Año de de 1756.

Imagen 20. Con las Constituciones, q guarda el observantisimo Convento de Religiosas Agustinas, de la Ciudad de Popoyan, debajo del Título, y Patrocinio de la Encarnación…. El Ilustrisimo, y Reberendisimo Señor Doct. D. Fray Agustín de la Coruña, del mismo orden Obispo, que fue dicha Ciudad, y Único Fundador del Convento.

[14] Para el registro de esta Crónica, empleo una impresión de 1756, la cual no cuenta con un correcto paginado. Por lo que estoy usando la referencia que da su versión digital.

Además de lo mencionado, Ricard indica que existen dos doctrinas en náhuatl escritas por este fraile, (Rubial García, 1989: 149), (Beristain de Souza: 1883: 162). Estos documentos fueron: *Un catecismo breve en lengua mexicana (náhuatl), Un catecismo más amplio titulado Doctrina fácil para enseñar a los indios,* y *Varios cantares piadosos para uso de los indios de Chilapa.* Todo como parte del trabajo doctrinal cristiano que formó parte del núcleo de trabajo de los misioneros, y de lo cual, Coruña siguió realizando en sus tareas como prior u obispo para la conversión de las poblaciones.

Una de las grandes dificultades que atravesó este fraile agustino, fue la brecha de desigualdad que ejercía el gobierno a las poblaciones indígena. Ya que, en 1590, el gobernador civil del territorio don Sancho García de Espinar el cual, según las fuentes, llevó un control de extorsión dirigido a los indígenas y un trabajo forzado que podía caer en el esclavismo. Coruña, quién se preocupaba por la instrucción pública, fundó el monasterio de monjas anteriormente mencionado, asegurándose que cumpliera con una doble formación: contemplativa y educativa, en este recinto, se educaban a hijas tanto de españoles como de indígenas (Méndez Valencia: 1994: 7-8). Al ser graduado de la Universidad de Salamanca, sabía la necesidad de incluir cualidades tanto religiosas como letradas en el perfil de sus egresados. Para el criterio de Coruña, el maltrato que iba a la par de la falta de respeto a las poblaciones nativas no era tolerable, por lo que expuso en varios documentos la realidad que se vivía, como la carta dirigida al rey, *Memorial de lo que pide a Su Majestad el obispo de Popayán,* escrito en 1567, escribió otras cartas en 1577 y 1580 donde denunciaba los abusos más frecuentes:

> Lo primero, que en aquella tierra se venden los indios como esclavos, contra lo que Su Majestad tiene mandado; que se provea con todo rigor no se haga. No se guarda tasa con aquellos indios, y el servicio personal es agora tan riguroso como al principio, por lo cual se acaban los naturales; que se les haga guardar y se pongan los naturales en la libertad que están en el Pirú y en otras partes (Egaña, 1966: 489, Fernández García, 2000: 198).

Existían una gran rivalidad entre ambas cabezas, pero fue hasta 1583, que se le obligó a Coruña a dejar su puesto como obispo de Popayán. Ya que, durante las elecciones para *chantre*[15] de la catedral principal, el clérigo Gonzalo de Torres Hinojosa se postuló esperando el apoyo del fraile agustino, sin embargo, Coruña no quiso participar por razones de conciencia: en consecuencia, Hinojosa buscó a la Audiencia de Quito para apelar por su situación y se dio la resolución de que Coruña debía declarar a su favor y conferir el beneficio. El agustino de setenta y cinco años se negó, y los oidores le dieron permiso al gobernador García de apresarlo y deportarlo a Panamá. Sin embargo, desde 1583 a 1588, la Audiencia de Quito, con el favor de Felipe II y la intercesión de la Audiencia de Lima, se ordenó que se mantuviera en Quito en donde se le nombró párroco de la Iglesia de Santa Bárbara y el gobernador fue destituido. Murió en 1589 cuando regresó a Popayán (Ruiz Zavala, 1984: 465).

Coruña resalta en la orden agustina por la defensa y libertades del cuerpo eclesiástico, el cual era un reflejo de su preparación en la Universidad de Salamanca y años de experiencia sirviendo en amplios cargos administrativos y políticos. Su perfil como humanista lo hace rescatar y valorar las culturas de las poblaciones en las que se encontraba. Su tan arraigado

[15] Un chantre es una dignidad eclesiástica católica (un canónigo) encargada de dirigir el coro y supervisar la música en una catedral o colegiata. Su objetivo principal era el gobierno del canto gregoriano y la organización de la liturgia coral.

deber agustino, de servir a la comunidad, lo hizo arriesgarse por los naturales y aceptar las consecuencias de sus actos, sin embargo, su trabajo y quién era, dio un resultado favorable, ya que contaba con el apoyo de Felipe II y la Audiencia de Lima, lo que demostraría el gran reconocimiento y respeto a su persona.

3.2.2 DIEGO DE SALAMANCA

Es originario de Burgos, llegó a la Nueva España en 1547 en el grupo del fraile Jorge de Ávila. En 1564, fue nombrado vicario y visitador general junto a Miguel de Alvarado, para participar en el capítulo de ese año en España con el objetivo de interceder por la división de la provincia agustina en el virreinato hispano, hecho que ya expliqué con mayor detenimiento en páginas pasadas. Al regresar al nuevo mundo, fue elegido el primer prior de Valladolid, Morelia. Entre más de quince años se desempeñó como prior de varios conventos y mantuvo constantes viajes a España, en uno de los cuales fue electo procurador de la provincia de España. Esta experiencia de sus trabajos administrativos lo llevaron a ser nombrado obispo de Puerto Rico de 1576 a 1587. La confianza que se le tenía a su pericia era tal que la crónica de Ruiz Zavala se lee:

> Al Hermano Diego de Salamanca, a quien hicimos nuestro Vicario en la provincia de Nueva España y en el Perú, le concedimos facultad de viajar libremente a la Provincia de Castilla, siempre que fuere necesario, y le fuese menester hacerlo por alguna causa urgente. Y si aconteciere que vuelve a (la Corte) del Serenísimo Rey Católico, puede libremente acudir a la sagrada Majestad o a cualesquiera otros Magistrados con el compañero que él quiera, no siendo nuestra voluntad que ningún inferior a nosotros pueda impedirlo, bajo pena de excomunión de (sentencia) dada, previa la trina, etc., en la cual queremos que incurran los Superiores de la Provincia de Castilla, si le sirviesen

de impedimento. Y lo mismo le dimos facultad de venir a nosotros o a nuestro sucesor, bajo la misma pena. (Ruiz Zavala, 1984: 628-629).

Ya en Puerto Rico, sus principales tareas las dirigió a mejorar la vida de la isla, ya que se encontraba en situaciones de pobreza económica y espiritual. Por ejemplo, la Catedral cuya construcción comenzó en 1520 por el obispo Don Alonso Manso, en un principio fue hecha con adobe y madera, para después usar la piedra (Imagen 21). En 1543, el siguiente obispo Rodrigo de Bastidas hizo una renovación más al ocupar cantera para el edificio. El dinero usado para estas remodelaciones era "suministrado" por la corona al renunciar al diezmo que le correspondía (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 46)[16].



Imagen 21. Catedral de San Juan Bautista, en San Juan, Puerto Rico. [17]

[16] Los autores Lampe y Gotay, basan su investigación de forma directa a los documentos del Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo, signatura: 172, los cuales son cartas y expedientes de Obispos de Puerto Rico. Entre los que se encuentran documentos escritos por fray Diego de Salamanca: https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/400852

[17] Fotografía tomada en https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Catedral_de_San_Juan_Bautista_de_Puerto_Rico_-_DSC06869.JPG

Cuando Diego de Salamanca llegó como obispo, tomó la decisión junto con el cabildo de derribar toda la parte antigua y reemplazarla, ya que se encontraba en malas condiciones, consiguió mandar traer oficiales de carpintería desde España, y se llamó a los ciudadanos a dar donaciones para cubrir los gastos, de este modo se logró restaurar los exteriores del templo, las escaleras y las casas a su alrededor. Por otro lado, se encargó de incentivar la producción del campo y ganadería para el desarrollo económico de la población (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 50).

Más tarde, junto a Manuel de Mercado, el obispo Diego de Salamanca, mandó construir una iglesia en San Blas en el Valle de Coamo en 1579, para reunir a la población dispersa de la parte sureste de Puerto Rico. Para el oeste, en Arecibo ayudó a fundar la capilla de Nuestra Señora del Rosario. (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 49-50). El primero actualmente es un municipio de Puerto Rico en el que, para el siglo XVI, vivían cerca de veinte familias dispersas, por lo que, el obispo Salamanca trató de agruparlas en una sola población (Miller G. 1992: 92).

Desde antes que este religioso fuera obispo de Puerto Rico, la isla presentaba problemas en cuanto a cubrir las plazas de curas a las iglesias alejadas y que estaban en continuo saqueo por piratas. De hecho, en 1578, Salamanca escribió al Consejo de Indias, para solicitar once sacerdotes para celebrar misa y hacer confesiones en las iglesias que las necesitaban (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 50). Otra dificultad por la cual pasó este fraile fue la resignación de no poder hacer algo por los naturales indígenas de la isla, la cual, para el momento de su administración, contaba solo entre diez y doce sobrevivientes. Lamentó que sus pocas posibilidades demostrado en la escasez de sacerdotes, la falta de

dinero y el peligro de los piratas, no le permitieron ayudar a esta población vulnerable (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 51).

En 1579, fue a Cumaná, hoy Venezuela a cumplir su deber como visitador. Encontró un entorno empobrecido, a lo que intentó nombrar un obispo para su iglesia y traer al menos un sacerdote que ofreciera misa y ayudará con las tareas de la evangelización a los indígenas arauhacos (o arawak) de esa parte de Venezuela, sin embargo, nadie aceptó a realizar dichas tareas dado que el lugar mantenía una pobreza extrema (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 55)

En 1581, el obispo Diego de Salamanca, mandó traer dos religiosos al tempo ubicado en Margarita, con la llegada de españoles a vivir en esta isla, mantener un protector de la fe, era una de las principales necesitades de su obispado. A la par, en el valle de Santa Luzia, incitó a los pobladores a construir su propia Iglesia y pagar por ellos mismos el salario para un vicario, que, a su vez, le serviría para adoctrinar a los indígenas guaiquerí (Lampe Armando y Gotay Samuel, 1995: 53).

En 1587, fray Diego de Salamanca pasó a Roma para ausentarse dos años, en ese tiempo regresó a España, Murió en el convento de San Felipe de Madrid mientras administraba su priorato, (Escobar, 2008: 334, Vidal, 1758: 323). Estudió en la Universidad de Salamanca, España en 1540, y para 1547 ya se encontraba en las colonias españolas administrando territorios y ocupando cargos importantes. Como he mencionado en páginas anteriores, la falta de frailes preparados para ocupar puestos de alto rango en las nuevas poblaciones indígenas, llevaron a la orden a enviar a sus más preparados religiosos. Salamanca demostró su interés en hacer que la comunidad creciera de todas las formas

posibles, económica y espiritualmente. Incluso cuando dejó su puesto, se preocupaba por sucesores que fueran letrados como él. El humanismo de este religioso, así como su pensamiento agustino es visible en sus acciones. Se prueba con este personaje, como los egresados de la universidad española, tenían un perfil apto para cumplir labores políticas, económicas y sociales.

3.2.3 Fray Alonso de la Veracruz

Es importante mencionar la labor de fray Alonso de la Veracruz (Imagen 25) para la circulación de ideas y el movimiento de religiosos por los virreinatos, ya que, muchas de sus acciones fueron encaminadas a la preparación académica y espiritual de sus compañeros de mitra, así como de abrir oportunidades para que puedan desempeñar su labor religiosa. Habiéndose preparado en la Universidad de Salamanca, pasó al Nuevo Mundo en 1536, en donde tomó el hábito en 1537 (García Icazbalceta, 1896: 43). Ya he mencionado en páginas anteriores como su labor iba desde la fundación de conventos como: Cuitzeo, Yuririapúndaro, Cupándaro, Charo y Guayangareo en el actual Morelia, hasta fungir como catedrático en la Universidad de México y otros conventos del virreinato hispano. Sin embargo, su perfil letrado lo llevaría a ocupar altos cargos administrativos en favor de la orden agustina.

Continuamente el fraile era enviado a Europa para poder mediar entre los intereses de su orden con las normas impuestas que se creaban cada año. Por ejemplo, en 1543, fue nombrado definidor junto a la tarea de servir como procurador de la orden agustina en España para poder negociar sobre las recientes encomiendas impuestas. Para 1560, con el

corte de privilegios y competencias de jurisdicciones por parte de obispos y frailes, se decidió enviar representantes provinciales de las tres principales órdenes religiosas a España para llegar a un acuerdo: fray Francisco de Bustamente fue por parte de los franciscanos, fray Pedro de Peña por parte de los dominicos y fray Agustín de la Coruña por parte de los agustinos (Grijalva, 1624: 164, García Icazbalceta, 1896: 56). Fray Alonso fue con ellos a modo de encomendero y según las fuentes, por su intercesión, logró persuadir al Rey que pidiese al Pontífice Pio V revocar los decretos del Concilio, que favorecían a la orden secular, este hecho quedó oficialmente estipulado en la Breve de 1567, la cual, fray Alonso mandó imprimir y distribuir a todas las provincias (García Icazbalceta, 1896: 60). Este tipo de tareas, tanto de gestión como administración, remarcan el hecho del compromiso comunitario que tenía el fraile con su orden, y del mismo modo, mantener de alguna forma la influencia a los naturales y el buen gobierno que tanto defendía.

Después de tal labor, el licenciado Juan de Ovando, presente del consejo de Indias, lo escogió como confesor, y le ofreció el obispado de Michoacán, al que se rehusó, después se le ofertó el de Puebla, al cual también declinó, por lo que se mantuvo en la corte. Al morir el fraile Diego de Chávez, se liberó el puesto del obispado de Michoacán, pero antes de dejar ir al fraile Veracruz, se le ofreció ser comisario general de su orden en Nueva España, Perú y Filipinas, el cual rechazó. Pero aceptó ser prior del convento de Madrid y visitador de Castilla la Nueva antes de regresar a la Nueva España. Para 1572, fue nombrado visitador de las provincias de América (García Icazbalceta, 1896: 61-62).

Ante todas estas tareas de gestión y administración en las que se desempeñó con una notable preparación y pericia, el religioso siempre mantuvo en sus intenciones continuar con sus tareas de enseñanza y predicación en el virreinato hispano. Por lo que, en 1573, regresó

al nuevo continente trayendo consigo diecisiete religiosos, reliquias y libros. En 1575, era escogido como provincial por cuarta vez y fundó el colegio de San Pablo del que ya he hablado anteriormente (García Icazbalceta, 1896: 63).

Puedo mencionar un ejemplo más en el que su intercesión fue a favor del crecimiento comunal y misional de los agustinos. Si bien, la orden agustina fue de las primeras en evangelizar las Filipinas, la tarea los estaba superando, por lo que acudieron a fray Alonso para que pudiera auxiliarlos. En 1577, con el favor del virrey, se logró el permiso para diecisiete franciscanos para que pasaran a aquellas tierras (García Icazbalceta, 1896: 66).

La influencia que fray Alonso de la Veracruz había adquirido en sus viajes, a través de su virtud y saber, logró que la orden agustina sustentara una gestión permisiva y un tanto privilegiada para desempeñar su labor evangelizadora, además de mantener una vida en comunidad fuerte. Se mantuvo bajo la guía de la escolástica, postura filosófica que conocía muy bien por su cátedra de Santo Tomás dirigida en las escuelas conventuales que fundó y organizó. Retomaré la idea de la filosofía de Erasmo de mi capítulo anterior (página 27), el cual basaba su pensamiento en el de San Tomás de Aquino y su enseñanza de la escolástica, cuyo principal planteamiento es el uso de la razón para comprender la palabra sagrada, por lo tanto, tal formación de la Universidad de Salamanca, así como de su las ideas que puso en circulación a través de sus clases y sus alumnos, le sirvió para dirigir sus acciones dentro del contexto virreinal y preparar a las siguientes generaciones de frailes.

3.2.4 Fray Agustín de Carvajal (carbajal)

Nació en Guadalajara, en la Nueva España, se graduó en Teología por la Universidad Salamanca en 1586. Antes de entrar a sus tareas como evangelizador del virreinato novohispano, el fraile Carvajal fue rector del colegio de San Gabriel de Valladolid, España a finales del siglo XVI y más tarde, prior de México. En 1592, pasó a Roma y fue elegido definidor de la provincia de México y para 1598, fue el primer Asistente general de la Nueva España (Ruíz Zavala, 1984: 443-444). Ese mismo año, fue nombrado asistente general para las provincias ultramontanas hasta finales de mayo de 1602 (Lazcano González, 2022).

Se pude decir que, gracias a su intervención en el Capítulo General de 1592 en Europa, se dio el permiso para la separación de la provincia de la Nueva España de la de Castilla. En 1602 fue nombrado prior general *actor summus*[18] para las provincias de Ultramar, pero no llegó a ejercer el puesto. Era tal el perfil de este religioso, que se escribe que España para obligarlo a permanecer en Europa, lo nombró prior del convento de Valladolid en 1604. Sin embargo, su perfil letrado llamó la atención del rey español quién lo quería para el obispado de Panamá. Por lo que, para 1608 llegó al Nuevo Mundo y se dirigió a Panamá. Ya en el lugar, fundó un seminario al que nombró San Agustín, además de construir la catedral advocada a Nuestra Señora de la Asunción, destruida en 1671 (Lazcano González, 2022).

Durante el mandato del virrey marqués de Montes Claros, en Perú, se demarcó el límite entre la diócesis de Huamanga y la de Lima con Cuzco, recién fundada por Paulo V en 06 de julio de 1609 y terminada de construir en 1672. La Diócesis de Huamanga comprendía nueve corregimientos, el centro la ciudad de Ayacucho (Imagen 22), y

[18] Expresión en latín que significa, el grado más alto.

extendiéndose a Castrovirreyna y departamento de Huancavelica, provincia de Angares (Engaña, 1966: 339). Fue en 1613, cuando el fraile Agustín de Carvajal, obispo de Panamá y natural de México, fue llamado para ocupar la sede de San Juan de la Victoria de Huamanga, Perú. El agustino cumplía con el perfil ideal para tal tarea por su desempeñó como obispo de Panamá de 1608 a 1613, del cual se menciona fue una región pobre y difícil de manejar (Fernández García, 2000: 240). Sin duda la pericia de este religioso lo hacía el más apto para manejar la recién fundada diócesis de Humanga, ya que, dentro de su labor humanista, estudió quechua (Lazcano González, 2022).



Imagen 22. Iglesia de San Agustín, en Ayacucho, Perú. Fotografía por Ayacucho Cultural. [19]

En 1615, comenzó la construcción de la iglesia y escribió al emperador sobre la pobreza de la región, pidiéndole que interceda con su ayuda. Entre las actividades de su prelado, cumplió

[19] Tomada en la página https://www.facebook.com/AyacuchoCulturalProducciones/posts/templo-de-san-agust%C3%ADn-1637san-agust%C3%ADnse-encuentra-en-la-esquina-de-la-calle-asam/1059217289334568/

con la función de visitador por los territorios apartados de Cuzco que no estaban familiarizados con la región o los obispos, ya que era posible que aún existieran las creencias de su tradición indígena. Así continuó con sus tareas de visitador y administrando sacramentos, hasta su fallecimiento en el 1618, en el distrito de Cangallos, pueblo de Totos, sus restos fueron depositados en la iglesia principal de Ayacucho (Engaña, 1966: 339-340).

Se puede penar que el perfil de este religioso fue una excepción bastante grande de fraile, ya que, al nacer en el contexto novohispano su perfil será diferente al de sus compañeros de mitra de los que he hablado. Va a distinguirse por su perfil letrado político y administrativo que lo llevará a ocupar puestos de alto rango para su orden.

3.2.5 Fray Alonso (Alfonso) de Castro

Al igual que fray Agustín de Carvajal, este nació en la Nueva España, estudió en el convento de San José de Gracia en Guadalajara y en Cuitzeo, Michoacán (Mathías Escobar, 2008: 181), se profesó en 1589. Rubial García, ha señalado que este religioso, estaba preparado con los conocimientos de la lengua indígena otomí y que para 1570, se encontraba en el convento de Chapantongo del estado de Hidalgo (Rubial García, 1989: 268), en el cual para 1561, figura como vicario. Entre sus actividades monacales, destaca también, el ser parte del cuerpo de agustinos que llegaron a Manila para ayudar con la evangelización, en 1577. Acompañó entonces, junto con otros cuatro religiosos, a la orden franciscana (Merino Manuel, 1962: 31).

En 1620 fue enviado a Roma al capítulo general de ese año (Rubial García, 2012: 829), de esta reunión, se le consignó con el cargo de asistente general de las provincias de

España e Indias (Engaña, 1966: 454), es importante mencionar que, para ese momento, fray Alonso fue el segundo elegido para ese cargo con el antecedente ser haber nacido en la Nueva España, el primero fue el religioso antes mencionado Agustín de Carvajal.

Cumplió con estas obligaciones hasta 1632, cuando Felipe IV lo presentó para ser obispo de Concepción en Chile, en el virreinato del Perú (Ruiz Zavala, 1984: 454), sin embargo, renunció al puesto sin dar explicaciones (Escobar, 2008: 177). Aunque si bien, no hay alguna fuente chilena que, de legalidad de su presencia en Chile, autores como González Dávila lo sitúa como obispo de la fundada ciudad Concepción (2004: 177). Lo que, si se conoce, por la crónica de Ruiz de Zavala, era que prefirió quedarse en España, donde murió en San Felipe de Madrid en 1650. Incluso, en 1645 se le concedió el cargo de asistente absoluto y que "durante su vida no puede ser removido por nade que sea inferior al General" (1984: 454).

Algo que era muy constante en la labor evangelizadora agustina, era este carácter humanista y de comunidad que los hacía mantener estrategias de acercamiento con la población originaria. En la Nueva España, estas estrategias, respetaba las costumbres y cultura indígena, sin pasar los límites. Entonces, en el contexto del virreinato peruano, se mantuvo esa similitud de preservar la memoria histórica de los pueblos, de respetar su curiosidad y brindarles todas las herramientas necesarias para que se acercaran por su voluntad a la Iglesia. No es la excepción en el caso chileno, se cuenta que la predicación de los frailes era tan concurrida y frecuente que comenzó a llamar la atención de los obispos, quienes encontraron "un abuso mui perjudicial" (Errázuriz Valdivieso, 1873: 441), permitir que los naturales se acercaran al altar y recibieran la consagración, argumentando que no contaban con la instrucción necesaria para recibir los sacramentos. Pero los agustinos se

defendían "No siendo de las cosas que pertenecen a la gran ciencia de la vida eterna la ignorancia no separa de Dios; Dios, al contrario, se complace a menudo en estar con los pequeños e ignorantes según el mundo" (Errázuriz Valdivieso, 1873: 441).

Después de desempeñar sus cargos en el Nuevo Mundo, fue seleccionado para poder cumplir con deberes administrativos en España hasta 1650 cuando falleció. Entre estas actividades fue, ser procurador de Roma, (cargo de administración financiera o de gestión de bienes), (Mathías Escobar, 2008: 181), asistente absoluto del convento de San Felipe de Madrid (Imagen 23), este puesto significaba que nadie podría removerlo de su cargo, a excepción del General de la orden (Ruiz Zavala, 1984: 454).



Imagen 23. Grabado del Convento de San Felipe el Real, Madrid. De la autoría José María Avrial y Flores, 1860. [20]

[20] Grabado tomado de https://www.researchgate.net/figure/glesia-y-convento-de-San-Felipe-el-Real-litografia-Jose-Maria-Avrial-y-Flores_fig2_365954218

3.2.6 Fray Jerónimo Marín (Gerónimo)

Religioso nacido en la Nueva España, tuvo siete hermanos de los cuales cuatro ingresaron a la orden agustina y tres se convirtieron en monjas, uno de sus hermanos mayores Luis Marín, participó en la primera flota de misioneros en China en 1571 (Ruíz Zavala, 1984: 544). La relevancia de este fraile surge en los procesos de movimiento que realizó entre China, España y la Nueva España (Imagen 27). "El gobernador encargó a nuestro Padre Provincial que los religiosos encomendasen a Dios negocio de tanta monta y que eligiesen dos de mucha virtud, sagacidad y letras para ser enviados como embajadores", esta fue la descripción con la que se buscaba a los misioneros para adentrarse en las Filipinas (Merino Manuel, 1962: 20). Marín fue parte del segundo grupo de misioneros mandados a Filipinas con la intención de idear un medio pacífico y oficial donde trazar las relaciones comerciales entre las provincias, además de una ruta para predicar libremente en estas tierras (Ares, 1958: 54).

Gracias a las relaciones que fray Jerónimo de Marín había creado en sus tareas misionales con la población de las islas filipinas, logró ser el primero en entrar a China como parte de la embajada del gobernador de Filipinas junto a Martín de Rada (Grijalva, 1624: la organización, las riquezas literarias de China (las cuales trajeron con ellos), (Merino Manuel, 1962: 21). En 1575, en este viaje como enviados oficiales del gobernador, lograron que las autoridades provinciales chinas dieran la posibilidad de establecer un puesto comercial español cerca de Zhangzhou, lo que permitiría un asentamiento estable para los frailes (Iaccarino, 2022: 252). En este punto los franciscanos aprovecharon la oportunidad y se unieron a ayudar a los agustinos para evangelizar el territorio oriental.

Para 1572, cuando comenzaron con los trámites para cubrir una ruta tanto comercial como misional, el padre Diego de Herrera y el padre Mendoza pidieron a Felipe II los papeles necesarios para su tarea evangelizadora en las tierras orientales, sin embargo, ya obtenido los permisos necesarios, su barco naufraga y la misión de retomar la tarea recae en fray Jerónimo Marín. Este llevó el asunto al Consejo de Indias, quienes aceptaron la Embajada y presentaron a fray González de Mendoza, fray Francisco de Ortega y fray Jerónimo de Marín como los religiosos más aptos para llevarla a cabo (Ares,1958: 56). Fray Marín, era referido como un religioso que ayudó a trazar las relaciones de comercio temporales entre las provincias, además de crear una "excelencia relación" entre el emperador, la población china y el cuerpo agustino (Mathías Escobar, 2008: 179-180). Regresó a España en 1578 para entregar los informes de la embajada de 1575, (Iaccarino, 2022: 254). Su labor en las tierras orientales lo hizo acreedor de puestos administrativos de gran importancia en el virreinato hispano.

Al regresar de China, en 1582, fue electo como el tercer prior de Valladolid, Morelia y se le adjudica la construcción la escalera y claustro (Mathías Escobar, 2008: 179). Más tarde, dirige el priorato de Guadalajara. (Ruíz Zavala, 1984: 544). Al finalizar su administración, se desempeñó como prior de México en 1605 hasta 1606 que falleció (Ruíz Zavala, 1984: 544-545).

Si bien, estos seis religiosos agustinos llegaron a los virreinatos en tiempos diferentes, todos conservan la misma característica del servicio de evangelización en territorios prácticamente nuevos, tarea que solo podía ser resuelta por aquellos frailes con un alto nivel de experiencia y espiritualidad. Como religiosos preparados en la Universidad de Salamanca o que aprendieron de profesores que estuvieron allí; demostraron que su pericia

los hacía la primera opción para desempeñar tareas administrativas de gran importancia tanto para su provincia como para toda la orden agustina.

3.3 El pensamiento agustino en los virreinatos hispanos

Para esta parte de la tesis, recuperaré las ideas de mi primer capítulo y comenzaré la reflexión en torno al pensamiento agustino del siglo XVI y cómo este se manifiesta en las acciones de la orden en el Nuevo Mundo, las cuales he mencionado en mi segundo capítulo. En primer lugar, la comunidad, un elemento imprescindible para San Agustín, ocupa un lugar central en su *Regla*. Escribía que vivir en colectivo es necesario para crecer juntos, fortalecer los lazos, realizar acciones de caridad, humildad y servicio mutuo, todas ellas requeridas para encauzar el camino hacia Dios (Hipona, 1957: 18). Se fomenta, así, una comunidad fuerte y unida que, dentro de lo posible, se apoyará mutuamente y buscará siempre las mejores condiciones para llevar a cabo sus tareas.

Por ejemplo, desde el momento en que llegaron las embarcaciones agustinas, fue constante su arribo en grupos. Incluso cuando llegó el momento de dispersarse por el territorio de la Nueva España, siempre se desplazaban acompañados. Sus acciones conjuntas fueron tan relevantes que, en 1542, el virrey Antonio de Mendoza seleccionó agustinos para las expediciones a las Filipinas. De igual forma, cuando Mendoza se trasladó a Perú, ya como virrey de ese territorio, eligió a dos agustinos para que lo acompañaran en su nueva administración. Otro ejemplo es el del agustino San Román, quien logró obtener el apoyo del virrey Luis de Velasco para destituir al visitador de las Indias, el padre de Herrera, y sustituirlo por su compañero de mitra, fray Diego de Salamanca.

Ahora bien, esta vida en comunidad está ligada con las prácticas renovadas de la orden agustina, en la cual desarrollaban las ideas del ascetismo, ritos de azotes y ayunos en un perfil de reglas que seguir para aspirar a ser perfectos religiosos. Dentro de sus conventos y escuelas fundadas, seguían practicando estos ejercicios que exaltaban virtudes personales como hombres fe, que, a su vez, les permitía entablar una relación con su tarea de evangelizadores. Otro elemento importante para comprender el pensamiento agustino es la idea de mantener en uso las culturas antiguas, y darle un nuevo sentido a favor de la enseñanza cristiana. Esto es el humanismo, una cualidad central que se manifiesta en su capacidad para mirar hacia el pasado y rescatar los elementos valiosos para su fe. En el siglo XVI, dicho rescate se realizaba a partir de los saberes clásicos griegos y latinos. En el contexto novohispano, esto se evidencia en la pintura mural, las decoraciones y los instrumentos utilizados para la construcción de conventos e iglesias, ya que se incorporaron elementos de naturaleza indígena en los programas iconográficos de estos recintos como estrategia de aprendizaje visual, donde las imágenes funcionaban como apoyo al discurso evangelizador de los catedráticos.

A la par de esto, y en relación con su preparación universitaria, que los llevó a mostrar flexibilidad al desempeñar sus tareas educativas, se puso especial énfasis en aprender las lenguas indígenas para predicar el Evangelio. Como explique antes, en el contexto novohispano, las escuelas de artes y oficios ofrecían espacios donde los religiosos podían estudiar los idiomas de los pueblos originarios. Se menciona que ningún aspirante al cargo de prior podía ser elegido si no demostraba sus conocimientos en la lengua común de la región (Rubial García, 1989: 33).

En el Perú, las doctrinas también se enseñaban en la lengua propia de cada región y, además, en lo correspondiente a los estudios universitarios en Lima, las clases se impartían en *quechua* o *aimara* para preparar a los religiosos destinados a los pueblos. Su plan de estudios incluía gramáticas, sermonarios y confesionarios en lenguas nativas (Egaña, 1966: 355). Por ejemplo, *el libro Catecismo en la lengua española y quichua del Perú*, escrito en 1603, incluye oraciones como el Padre Nuestro y Ave María; reglas morales como los Mandamientos y Sacramentos; así como capítulos dedicados a los que hay que saber sobre el que hacer cristiano (Figura 4):

Mas has de saber hijo mio, y es, que este gran Dios, a quien adoramos los Christianos, es Padre, E hijo, y Espiritu Santo: y auque son tres personas diferentes, no es mas de u solo Dios. Porque todas estas tres personas, que son Padre, E hijo, y Espiritu Santo, tienen un mismo ser; este es el Dios verdadero, y no ay otro Dios: y todos los demas que adoran las otras gentes, fuera de los Christianos, son faltos, y vanos.	*Astahuantac yachay churi, cay capac Dios Christianocunap muchas caycun, Dios Yaya, Dios Chursi, dios Spiritu sacto, quimça Dioschu, huc Dios lã. Cay quimçãti persona, Yaya, Churi, piritu sancto, quimça, caspas, nuccayniocllа, huc Dios llam. Cay çabac Dios llam checan puni Diosca, manã huc huc Diosca cãchu, machuy quichiccunap Diosta hina muchascan hacancunaca, llula, çupaymi, manan chaycunaca, Dioschu, Cayta quampas yachay.*

Figura 4: Comparación entre el español y quechua. Párrafo que tiene que ver con entender el misterio de la santísima trinidad en el libro *Catecismo en la lengua española y quichua del Perú* (Zancatti Luis: 1603: 34-39).

Otros libros de relevancia es la crónica *Grammatica, o Arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*, escrito por el dominico fray Domingo de Santo Tomás en 1560, el propósito de esta obra es enseñar el quechua a otros misioneros y funcionar como prueba de la complejidad de la cultura peruana digna de civilizar; una más es la *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios y de las demás personas*, *que han de ser enseriadas en nuestra fe*, específicamente el capítulo "Tercer cathecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones: Para que los curas y otros ministros prediquen y

enseñen a los yndios y a las demas personas" escrito en 1584 por José de Acosta, este es un texto trilingüe escrito en español, quechua y aimara, que mantiene una clara sobre cómo desempeñar la labor evangelizadora, por ejemplo en la parte de los sermones, se menciona que hay que ser exclamativos y dar sentimiento en la oratoria durante las predicas para llamar la atención de los indígenas, toma como guía a San Agustín el cual aconseja "que el predicador que desea imprimir la Palabra de Dios en otros por sermones, la imprima primero en sí por oración" (1585: 5); y el de *Arte y grammatica muy copiosa de la lengua Aymara* escrito por Ludovico Bertonio en 1590, libro que ayudaba a estudiar la lengua nativa y la recolección de materiales doctrinales.

El agustino fray Bernardo de Torres escribe en 1657, la *Crónica de la Provincia Peruana del Orden de los Ermitañas de S. Agustin nuestro padre*, en la cual ofrece registros detallados sobre la labor docente de la orden durante la primera mitad del siglo XVII, también relata de los exámenes que se les exigía a los frailes realizar para demostrar sus conocimientos en la lengua nativa para tomar posesión de las doctrinas.

Estos documentos, no son piezas aliadas; forman parte de un sistema pedagógico, jurídico y teológico integrado, que es parte del perfil de las órdenes religiosas, como los agustinos. Frailes como Alonso de la Veracruz y Domingo de Santo Tomás, sumaron esta integración académica a la filosofía humanista y se demuestra dentro de estás crónicas donde el idioma es parte clave de la razón. Es decir, para el humanismo la lengua no es solo un medio de comunicación, sino toda una estructura de pensamiento, la crónica de fray Domingo es un claro ejemplo de ello, al demostrar que las lenguas del Perú tienen tanta complejidad como el latín y por lo tanto su cultura es algo que hay que proteger y que la evangelización podría ser posible a través de una persuasión racional.

Este humanismo estuvo guiado en gran medida por la educación universitaria, tanto la que se recibía en Salamanca, España, como la impartida en los recintos de la Nueva España, donde maestros formados en dicha universidad europea como; fray Alonso de la Veracruz, que cuando fue catedrático en la Real Universidad de México adaptaban las clases de Sagradas Escrituras y de Teología, para estudiar el dominio sobre los indígenas y la llamada "guerra justa". Ya que rechazaba las ideas de guerra de conquista, la soberanía absoluta española, la apropiación de tierras y la explotación del trabajo indígena, defendía plenamente la autonomía de los pueblos originarios; Un ejemplo más es el profeso fray Luis de Montoya, que, al compartir este mismo pensamiento, fue Maestro de Novicios e instruyó a profesionales como fray Alonso de Borja y fray Agustín de Gormáz (Coruña) (Cerda Farías, 2018: 409-411).

Las materias aplicadas en la Universidad de Salamanca, impulsada por la renovación influenciada de Santo Tomas de Aquino y Erasmo de Rotterdam, promovieron toda esta reforma humanística dentro de la Iglesia Católica y del Imperio Español. Los religiosos graduados desarrollaron un pensamiento que defendía los derechos de los pueblos originarios frente a la dominación y explotación españolas (Velasco, 2009: 11). Por ejemplo, los frailes Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, estudiantes universitarios en Salamanca, fueron educados bajo este pensamiento humanista, sustentado en una mirada multiculturalista que afirmaba que el origen del poder reside en el pueblo, lo que resultó en un fortalecimiento de los gobiernos locales por encima de los centrales. Esta postura condujo incluso a la necesidad de defender la racionalidad de los pueblos indígenas, y sería transmitida precisamente, a los religiosos cuyas reflexiones monacales les permitían salvaguardar la administración conventual y la vida espiritual.

Este proceso de la defensa a los pueblos indígenas y su razón llegó al Perú con el Tercer Concilio Limense, llevado a cabo en 1582, en el cual se dio el acuerdo que los sacerdotes o frailes debían aprobar un examen en la "lengua general", de quechua o aimara para poder desempeñarse como curas en los territorios (curato) o en dar doctrina a los indígenas. A sí mismo, se prohibió catequizar exclusivamente en español, y si en caso de que se necesite, mantener intérpretes calificados. La creación de esta institución, así como los libros y crónicas hechas por manos letradas, tuvieron la función de demostrar a la Corona y al Papado, que las órdenes religiosas mantenían un compromiso de evangelización al rescatar la cultura de los territorios. Que, tras la labor de cada fraile, hay un prestigio de su formación letrada y justifica la provisión de sus miembros para seguir cubriendo las sedes episcopales a los que era requerido un cuerpo religioso, como es el caso de fray Diego de Salamanca en Puerto Rico o fray Alonso de Castro en Chile.

Este enfoque holístico y culturalmente sensible permitió que su labor evangelizadora fuera no solo espiritual, sino también integradora y respetuosa con las tradiciones locales. Es decir, como he repasado en la historiografía de la época, las prácticas lingüísticas de estos misioneros, así como la intención de mantener la etnohistoria de las culturas indígenas, señala que no es que existiera el respeto en un sentido moderno de tolerancia cultural o de valor intrínseco a los saberes locales, sino más bien, el respeto es tomado como un instrumento, una metodología que les permitirá entender a profundidad las culturas indígenas para poder cambiarlas desde adentro. Por lo tanto, el enfoque humanista, que se distanció de la violencia y la imposición de fe; sería encaminada al reconocimiento de las lenguas naturales, el uso de paralelismos simbólicos (como festividades, cosmologías, organización social), para superponer las prácticas cristianas. Otro ejemplo corresponde a la

figura del fraile como una especie de mediador entre los encomenderos y pueblos indígenas, de ese modo actuaba como defensor legal frente a abusos de autoridad, generando confianza entre los pueblos. También está la práctica pedagógica, que fue posible por la fundación de colegios dedicados a enseñar a hijos de los naturales y seguir formando religiosos.

Tales posturas reflejan su educación universitaria y su experiencia europea: mientras la corte española argumentaba la supuesta irracionalidad de los pueblos indígenas desde una visión etnocéntrica, los integrantes de la Escuela de Salamanca sostenían una perspectiva multiculturalista que defendía los derechos de estos pueblos (Velasco, 2009: 14–15). Un ejemplo notable es el salamantino fray Alonso de la Veracruz, quién fue defensor de la autonomía de los pueblos indígenas. De hecho, es posible que, gracias a su itinerancia como maestro entre los conventos agustinos de la Nueva España, haya transmitido esta postura a sus alumnos y la manifestara en los procesos de conversión en los pueblos originarios.

Otro caso relevante, dentro de mi cuerpo de estudio, es el del religioso fray Agustín de Coruña, reconocido por su labor en defensa de los pueblos indígenas, al punto de ser exiliado al virreinato peruano por no acatar órdenes imperiales. Cuando fue nombrado obispo de Popayán, Colombia, en 1564 (Grijalva, 1624: 13; García Icazbalceta, 1896: 56), enfrentó la gran dificultad que suponía la profunda brecha de desigualdad ejercida por el gobierno sobre las poblaciones indígenas. Como expliqué en el capítulo anterior, (página 116) se trataba de un abuso de poder por parte del gobernador, quien obligaba a la población a trabajar en condiciones de esclavitud. Las crónicas señalan que fray Agustín se mantuvo fiel a sus convicciones y a su educación humanista, lo que le permitió actuar con firmeza para proteger a las comunidades nativas de tales abusos.

En conjunto, el pensamiento agustino del siglo XVI, nutrido por una sólida formación universitaria y por las corrientes filosóficas de la época, se integró de manera decisiva en las prácticas evangelizadoras y administrativas de los religiosos en el Nuevo Mundo. La centralidad de la vida comunitaria, el rigor ascético, el rescate crítico de la cultura clásica y la valoración de las lenguas indígenas no solo configuraron la identidad espiritual de los agustinos, sino que también moldearon su intervención en los procesos sociales, políticos, así como culturales de la Nueva España y del Perú. La influencia del humanismo salmantino, que defendía la dignidad y racionalidad de los pueblos originarios, se proyectó en figuras como Alonso de la Veracruz o Agustín de Coruña, cuyas acciones revelan una postura crítica frente a los abusos coloniales y una apuesta por modelos de convivencia más justos. Así, los agustinos se convirtieron en agentes que, desde la observancia de su *Regla* y la tradición letrada que los formó, contribuyeron a una evangelización más dialogante e integradora, que les va a permitir abrirse paso entre los pueblos y garantizar un control mediante la confianza y sin imposición.

3.4 La administración agustina en los virreinatos hispanos

Durante este capítulo he estructurado la circulación del cuerpo religioso agustino demostrado en seis frailes los cuales, cumplieron con funciones no solo eclesiásticas, si no también administrativas dentro y fuera de la orden. La labor agustina estudiada, me ha llevado a entender la articulación de prácticas de poder, económicas y de orden social dentro de los virreinatos hispanos y sus diócesis. El fraile no es solo catequista o teólogo, sino que opera como un administrador territorial, tal como se esperaba de su perfil letrado.

Como he planteado en mi segundo capítulo, la educación que se difundió en los virreinatos hispanos estuvo inspirada en las universidades españolas, como las de Salamanca y Alcalá. A su vez, estas instituciones fueron regidas por una serie de renovaciones teológicas que dieron origen en cierta medida gracias a las ideas del pensamiento tomista y erasmista. Cerda Farías escribe que el convento de Salamanca era un espacio donde convergían la observancia de las constituciones, el estudio, la práctica de las virtudes personales y el deseo de vida comunitaria, convirtiéndose así en la cabeza de la observancia agustina en España (2018: 408).

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII, frailes como Alonso de la Veracruz y Agustín de Carvajal destacaron en su labor, lo que los llevó a ocupar puestos de alto rango como priores y cargos de (Rubial García, 1989: 21-27). Su administración demostraba las cualidades idóneas de su perfil como letrados. Sumado a lo anterior, en la siguiente tabla, de forma concisa, he sistematizado los datos obtenidos de las crónicas novohispanas y peruanas, de los principales puestos administrativos por los que han pasado cada religioso de este estudio (Figura 05) :

Nombre	Virreinato	Cargo	Año
Fray Agustín de la Coruña	Nueva España	Prior del convento de México.	1551
		Vicario principal de Nueva España.	1560
	Perú	Obispo de Popayán	1564
Fray Diego de Salamanca	Nueva España	Vicario General y Visitador de Indias en España.	1562
	Perú	Obispo de Puerto Rico.	1576
Fray Alonso de la Veracruz	Nueva España	Vicario Provincial de México.	1543
		Prior del convento de Tacámbaro.	1545
		Provincial de Tacámbaro.	1548
		Prior provincial de México.	1557
Fray Agustín de Carvajal (Carbajal)	Nueva España	Subprior del convento de Valladolid Michoacán.	1584
		Prior de Guadalajara.	
	Perú	Obispo de Panamá.	1605
		Obispo de Ayacucho o Humanga, Perú.	1612

		Asistente general de las provincias de España, Indias y Portugal.	
		Obispo de Concepción en Chile	1632
Fray Alonso de Castro	Nueva España	Vicario del convento de Chapantongo, Hidalgo.	1570
	Perú	Asistente general de las provincias de España e Indias.	1620
		Obispo de Santiago de Chile.	
Fray Jerónimo (Gerónimo) Marín	Nueva España	Prior de Valladolid, Morelia.	1582
		Prior de Guadalajara	
		Prior de México.	1605
	Filipinas	Embajador agustino.	1575

Figura 5. De creación propia. He acomodado la información de cada agustino de este estudio, por su cargo administrativo entre virreinatos.

Con la estrategia de circulación entre los priores y visitadores; la orden se aseguraba de aprovechar la pericia de los frailes más letrados. Los conventos fundados y las doctrinas practicadas funcionaron como nodos de administración pública. Fun proceso dinámico de expansión, así como de, adaptación, caracterizado por estrategias de consolidación, una efectiva circulación de ideas y un notable reconocimiento político.

La gestión entre ambos virreinatos comparte la necesidad básica de contar con fundaciones intercomunicadas en todas las zonas mediante misiones de enlace. Como se observa en los mapas de las construcciones conventuales del Virreinato Hispano (página 66) y del Virreinato Peruano (página 103), se aprecia la proximidad entre cada edificio. La intención principal era facilitar el tránsito entre los territorios, ofrecer descanso, mantener la observancia y brindar ayuda, reforzando así el contacto entre los miembros de la comunidad de la orden.

La construcción y delimitación de los pueblos se realizó de forma similar en ambos contextos. Se eligieron espacios estratégicos para el trazado urbano, se delimitaron las calles y se construyeron el cabildo, la iglesia, hospitales y escuelas. Básicamente eran la primera

escalera para llevar el mundo indígena a una economía y sociedad virreinal, ya que, eran los encargados de administrar desde extensas propiedades agrícolas hasta cumplir con obras de asistencia.

En el Perú, los conventos debían ubicarse en el centro de cada villa principal y ser lo suficientemente grandes para agrupar las ermitas o filiales de los poblados secundarios, estrategia que ya se había implementado en la Nueva España para una mejor administración de los pueblos indígenas, además de cumplir una función simbólica. Con el tiempo, en el virreinato del Perú se recurrió a la creación de misiones dentro de los núcleos indígenas, alejándose de los grandes pueblos y cediendo el control a las órdenes regulares. Esto generó cierta inestabilidad en la sociedad encomendera, ya que si bien, el fraile servía como intermediario clave entre la población indígena y las exigencias financieras de la Corona, como lo son los pagos de tributo, las jornadas laborales extensas y los altos cobros de impuestos, esta lucha de poderes con el clero secular, contribuyo a constantes roces económicos con los poderes locales, el control de impuestos y el servicio al que eran destinado los indígenas. La orden regular defendía con celo su privilegio administrativo, tanto por el Consejo de Indias como la Real Audiencia.

Las ordenes mendicantes, por lo tanto, tenían que sobresalir de alguna forma, por lo que la formación letrado-agustina en los virreinatos hispanos continuó avanzando con una fuerte influencia. Su presencia entre los territorios, tal como su movimiento continuo permitió la circulación de ideas, al mismo modo que una formación letrada agustina diversa y experimentada, contribuyendo tanto a la evangelización como a la gestión de los nuevos territorios y construcción de conventos junto con escuelas.

Para mantener el aprovechamiento de pericia, se implementó una planificación de movilidad continua del cuerpo religioso entre las escuelas fundadas, lo que permitía que los frailes aprendieran de colegas con mayor experiencia y adquirieran conocimientos desde diferentes perspectivas. Por ejemplo, en las fundaciones de fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío y Tacámbaro, se impartían Artes y Teología hasta 1564, año en que el fraile se trasladó a Atotonilco, donde continuó instruyendo dichas materias. También hubo casos en que los estudios se mantuvieron de manera constante, como en Yuririapúndaro, donde se impartían Artes y posteriormente Teología. Incluso se compartieron estudiantes con Cuitzeo en 1593, coincidiendo con la apertura del recién fundado curso de Artes y Teología (Cerda Farías, 1989: 137).

En el Perú, de manera similar, se fundaron escuelas de artes y oficios destinadas a preparar a los novicios, en lugares como Lima, Cuzco y Guadalupe, en el distrito de Trujillo. Sin embargo, a diferencia de la Nueva España, los requisitos para matricularse incluían la limpieza de sangre, ya fuera española o peninsular, así como la comprobación de una conducta correcta. Estas condiciones ocasionaron una disminución en el número de frailes (Armas Medina, 1953: 343). No obstante, existía la instrucción de establecer colegios donde los indígenas pudieran aprender a leer y escribir, al mismo tiempo que se formaban en oficios como artes, política, platería, sastrería, carpintería y otros oficios (Calancha, 1639: 357).

Por lo tanto, la movilidad de esta élite letrada agustina se transforma en un intercambio de ideas que se transforma y se adapta a las oportunidades. Este enfoque puede rastrearse en las escuelas conventuales, específicamente a su plan de estudios. Es decir, son parte de un consciente articulado por varios elementos que operan en una misma reciprocidad, con el fin de lograr las relaciones culturales y una completa integración. Si

bien su plan de estudios está inspirado en el de la Universidad de Salamanca, cada escuela demostró su capacidad para adecuarse a su entorno, tales como las clases de Santo Tomas de Aquino, impartida en lenguas indígenas.

Por lo tanto, un agustino que demostraba la capacidad para administrad haciendas, o dar cátedras en escuelas como en la Nueva España o en Lima, lo convertía en un candidato natural para ser propuesto para obispados en sedes complejas, como es el caso de fray Alonso de Castro en la Concepción, Chile y de fray Diego de Salamanca de Puerto Rico. La gestión que llevaron a cabo da cuenta en el patrimonio cultural que hay actualmente, la arquitectura conventual, pinturas murales y crecimiento económico de los pueblos, implicaba una contratación de gremios de canterios, carpinteros y pintores. Y la dirección, para cubrir con esos gastos, requería de la gestión de capellanías, haciendas o donaciones privadas para financiar los programas pedagógicos y devocionales a los que los frailes tenían como objetivo dar a los pueblos. Dando, así como resultado una dimensión administrativa de consolidación urbana.

3.5 CONCLUSIONES

En este capítulo, la investigación se articula en torno a la orden agustina como elementos clave para una viable articulación política, eclesiástica y cultural entre los virreinatos hispanos. Pese a las marcadas diferencias geográfica, así como, temporales; las acciones de la orden agustina estuvieron guiada por un mismo entramado letrado, teológico y humanista, al situarlos dentro de un marco analítico que reconoce tanto sus conexiones como sus

particularidades. El punto de partida se encuentra cuando viene la renovación a las órdenes religiosas, y la necesidad de actualización a la cátedra universitaria por parte de las postulaciones del erasmismo y tomismo.

Los seis personajes de este estudio, lejos de ser biografías aisladas, al seguir su trayectoria académica, se demuestra la existencia de un sistema dinámico que responde a la Corona española y papado del cual, está profundamente interconectado, tanto así mismo como a otros territorios. En el Nuevo Mundo, los frailes formaron parte de un selecto grupo de letrados que tomarían el desafío de aplicar sus conocimientos académicos y humanistas al contexto indígena. La circulación de órdenes, ideas, estrategias y modelos administrativos conformó un espacio intervirreinal dinámico, donde la experiencia previa y las habilidades adquiridas en un virreinato condicionó y enriqueció la labor realizada en el otro.

Hay tres ideas centrales que vale la pena rescatar, el humanismo agustino, la circulación de ideas, y la experiencia letrada. Las tres juntas, suman esta conexión virreinal en el cual se desempeñarán los religiosos de este estudio.

La primera idea la voy a tomar desde el entendido al humanismo, la práctica de este pensamiento, no se tomó como una imposición doctrinal, por lo contrario, las reflexiones filosóficas y jurídicas aprendidas en su formación universitaria, y ejemplificadas por frailes como Alonso de la Veracruz y Agustín de la Coruña, los llevaron a defender la capacidad de aprendizaje, así como la libertad de los indígenas. Esto se demuestra en el respeto por las lenguas nativas, de querer enseñar la metodología gramatical adecuada a cada una, les daban una legitimidad y, por lo tanto, un derecho a ser tratados como personas y ser evangelizados.

La observancia también es una rama importante a la disciplina formativa del humanismo agustino. Ya que, al ser una vía de adaptación cultural, la sólida preparación teológica, nutrida por el erasmismo, el tomismo y las renovaciones espirituales de su tiempo, funcionaran como pilares para la construcción de redes de apoyo, la consolidación de conventos y la elaboración de estrategias misioneras sensibles a la diversidad indígena.

Aunque las condiciones locales exigieron soluciones distintas, como la congregación territorial en Nueva España o el sistema de desplazamientos intermitentes en el Perú, estas variaciones no impidieron la continuidad de un proyecto espiritual común que buscaba armonizar la defensa de los pueblos originarios con los intereses administrativos de la Corona. Lo que me lleva a la segunda idea, de la circulación de hombres letrados entre estas redes transvirreinales. Como fui articulando alrededor de este tercer capítulo, la trayectoria de la orden demuestra que las fronteras virreinales eran fluidas y estaban más conectadas de lo que se suele pensar; fray Agustín de la Coruña, emisario agustino, fue prior de Tlapa y Chilapa, para después encargarse del obispado de Popayán, Colombia y fundar varios conventos; fray Diego de Salamanca, quien estaba formado en la tradición conventual y misionera, prior de Morelia, se le ofrece la diócesis caribeña de Puerto Rico en el siglo XVI para organizar la disciplina eclesiástica y el crecimiento económico en un territorio de frontera; fray Alonso de la Veracruz, letrado catedrático, muchas de sus acciones fueron encaminadas a la preparación académica y espiritual de sus compañeros de mitra; fray Agustín de Carvajal, novohispano, prior de Valladolid, Perú, y Panamá, cumplió un papel fundamental para el permiso de separación de la provincia de la Nueva España de la de Castilla; fray Alonso de Castro, catedrático y teólogo novohispano, elegido como protector de las provincias ultramontanas (Nueva España) y quedarse como visitador en el convento

de Madrid; y por último, fray Jerónimo de Marín, catedrático y teólogo novohispano, participó como emisario en las misiones a las Filipinas, consiguiendo a través de un trato jurídico, la entrada de evangelizadores, para después ser prior de Guadalajara.

Estos perfiles confirman que la Corona, buscaba perfiles sobresalientes, así como de amplia experiencia, para cumplir con labores pedagógicos, administrativos y jurídicos, con el claro objetivo de actuar como mediadores entre el poder imperial y la población indígena.

La tercera idea de este capítulo, la aplicación de experiencias puede ser rastreable en la traslación de modelos pedagógicos, legislativos y artísticos a lo largo de los virreinatos. Por ejemplo, en cuanto a la cátedra; las técnicas de enseñanza de la lengua español en las escuelas y los sermones bilingües, así como el uso de material visual como medio de lenguaje pedagógico unificado para ejemplificar las prédicas y la persuasión visual. Y es gracias a las crónicas como la de Antonio de la Calancha, Bernardo de Torres o Diego de Basalenque, que da evidencia a la labor agustina, las cuales registraron y legitimaron estás prácticas, resultando en una memoria colectiva que justificaba la pericia letrada de la orden. Las crónicas, por lo tanto, no pueden entenderse únicamente como un fenómeno religioso, sino como un proceso letrado y político profundamente inserto en los debates humanistas del siglo XVI, desde la crítica a la conquista hasta la defensa de la racionalidad indígena.

La centralidad de la vida comunitaria, el rigor ascético, el rescate crítico de la cultura clásica y la valoración de las lenguas indígenas no solo configuraron la identidad espiritual de los agustinos, sino que también moldearon su intervención en los procesos sociales, políticos y culturales de la Nueva España y del Perú. Son parte de un consciente articulado por varios elementos que operan en una misma reciprocidad, con el fin de lograr las

relaciones culturales y una completa integración. La influencia del humanismo salmantino, que defendía la dignidad y racionalidad de los pueblos originarios, se proyectó en figuras como Alonso de la Veracruz (caso novohispano) o Agustín de Coruña (caso peruano), cuyas acciones revelan una postura crítica frente a los abusos coloniales y una apuesta por modelos de convivencia más justos. Comprender las funciones administrativas de los agustinos en el siglo XVII, permite superar la visión del misionero como puro evangelizador y predicadores de fe. Los religiosos se convirtieron en agentes que, desde la observancia de su *Regla,* su perfil humanista y la tradición letrada que los formó, contribuyeron a una gestión territorial, a cumplir como diplomáticos, del mismo modo que gestores económicos.

A través de la circulación de ides, sus escritos y experiencias letradas, la Orden de San Agustín construyó una red intelectual que le dio coherencia al proyecto virreinal hispánico, conectando las aulas universitarias europeas con las doctrinas más remotas de América. Contribuyendo a una conversión más dialogante, integradora y sensible a la diversidad cultural de los territorios americanos.

CONCLUSIONES GENERALES

El objetivo principal de esta tesis fue el de explicar la circulación de ideas y experiencias que los seis agustinos que he seleccionado pusieron en movimiento, lo que implicaría que los virreinatos hispanos tenían mayor comunicación e interacción de lo que generalmente se ha señalado. Por lo que la presente me ha permitido caracterizar y analizar de manera integral la formación letrada, la movilidad y el desempeño tanto político como administrativo de la Orden de San Agustín en el ámbito novohispano y peruano durante la última mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.

En respuesta a mi primera pregunta de investigación: ¿qué principios universitarios tuvieron más relevancia en su preparación académica y fueron demostrados en el contexto novohispano?, a lo largo de mis capítulos se constató que la reforma de la cátedra de Teología en la Universidad de Salamanca imprimió en los agustinos un perfil profundamente letrado y reflexivo. Entre los principales pensamientos que más influyeron en ellos, estuvo la asimilación del tomismo, el cual enseña que la razón es un conducto para entender la divinidad y su existencia, combinada con la sensibilidad histórica que transmite el erasmismo, manifestada en la atención al estudio de las lenguas y la cultura clásica. Sumado a eso, el rigor de la metodología de las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* capacitó a los frailes tanto como teólogos como juristas y articuladores sociales. De igual forma, los estudiantes salamantinos recuperaron fuentes detalladas de conocimientos en libros sagrados y tradicionales, como los escritos por Padres de la Iglesia, por ejemplo, la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino o las obras de San Agustín.

Reconocer esta educación en el medio virreinal se proyecta en la creación de redes educativas, como escuelas, conventos y bibliotecas (como la del Colegio de San Pablo). La vida monacal dentro de los conventos, además de proporcionar una formación académica, también presentaba espacios diseñados para consolidar una vida monacal disciplinada, basada en el ejercicio de exaltar virtudes religiosas a través de prácticas ascéticas, oraciones y ayunos con la intención de reforzar el compromiso religioso de los frailes.

Dentro de estas escuelas, se siguió con una estructuración de cátedras universitarias, al modo europeo, que sirvieron para la defensa de la racionalidad y dignidad de las poblaciones indígenas. Un ejemplo notable es el salmantino fray Alonso de la Veracruz, quien fue profesor fundador de la Universidad de México de 1553 y defensor de la autonomía de los pueblos indígenas, o fray Agustín de Coruña, reconocido por su trascendencia en la defensa de los pueblos al punto de ser exiliado al virreinato peruano por no seguir órdenes imperiales. El teólogo entonces se transformó en un medio para los objetivos de la corona en el Nuevo Mundo, ya que su preparación, en conjunto con los conocimientos tomistas y humanistas, lo hacía indicado para interpretar problemas tanto; económicos, políticos, jurídicos y sociales del contexto histórico del siglo XVI.

En cuanto a mi segundo cuestionamiento, ¿cuáles ideas de origen europeo fueron adaptadas y aprovechadas en sus labores administrativas en los virreinatos? Esta investigación se ha encaminado a demostrar que el pensamiento teológico no se llevó a cabo de una forma estricta al dogma religioso, sino más bien se modificó como una herramienta práctica y dinámica de adaptación al contexto virreinal. Frente a cada realidad local, los agustinos se desempeñaron como docentes capacitados para crear sermones bilingües, documentos con la metodología gramatical de lenguas nativas, el uso didáctico de la pintura

mural, teatro y cantos. Los frailes peninsulares, como Agustín de la Coruña, Diego de Salamanca y Alonso de la Veracruz; junto con los criollos, Agustín de Carvajal, Alonso de Castro, Jerónimo Marín, a pesar de haberse desarrollado en diferentes contextos, su influencia salamantina, los hicieron adaptar la labor misional a las necesidades de los pueblos indígenas; desde su formación letrada crearon una adecuación enfocada a la resolución de problemas de una forma práctica y objetiva, lo que marcó su trabajo con un carácter dinámico de expansión y adaptación.

Ahora, en cuanto a una administración territorial, los principios agustinos de comunidad y este acercamiento al humanismo, dio pie a la firme defensa de la autonomía institucional mediante la fundación de su propia provincia, Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, independiente de la de España, posteriormente la división en la Provincia de San Nicolás de Tolentino, mientras que, en el Perú, recibió el nombre de Provincia Nuestra Señora de Gracia del Perú. Además, está el hecho del apoyo entre los miembros de la orden agustina, como es el caso de fray Agustín de la Coruña, que fue a España para defender los derechos de los mendicantes frente a los obispos.

Finalmente, de sus interacciones itinerantes, ¿qué estrategias o procesos se pueden identificar en la Nueva España y el Perú que son similares o diferentes en su ejecución? Y aunque si bien el medio geográfico y social causó una serie de divergencias en la ejecución de estrategias, como la congregación territorial en la Nueva España con la atención a doctrinas dispersas e inestables en el Perú, las dinámicas que pusieron en marcha respondieron a un mismo modelo pedagógico y normativo. Por ejemplo, en todos los virreinatos (e incluso fuera de este, como en España, las Filipinas o el Caribe), los agustinos aplicaron un sistema rotativo de personal letrado, altamente experimentado que se aseguró

de mantener una postura de diplomacia, crítica a los abusos coloniales, así como de funcionar como un intermediario entre la Corona y los pueblos originarios. Las crónicas de la orden, como la de Escobar, Calancha, Torres o Basalenque, funcionaron como un registro físico y visual que dio continuidad a esta pericia legislativa, artística y teológica a través de las distancias.

Los seis personajes de este estudio, lejos de ser biografías aisladas, al seguir su trayectoria académica, se demuestra la existencia de un sistema dinámico que responde a la Corona española y al papado, el cual está profundamente interconectado, tanto así mismo como con otros territorios. Reconstruir estas trayectorias individuales permitió articular las categorías fundamentales para entender a la Orden Agustina: la formación letrada, la administración territorial y la evangelización, y, por lo tanto, que, al seguir a un grupo delimitado de frailes, es posible identificar las redes de sociabilidad académica y espiritual entre ellos. Estudiar a personajes específicos, como Alonso de la Veracruz, Agustín de la Coruña o Diego de Salamanca, permite ver cómo el pensamiento salmantino, el tomismo o el humanismo fueron aplicados por sujetos reales.

Estas acciones individuales dan camino a observar aquellas gestiones de conflictos y toma de decisiones en aquellos cargos de poder, como definidores, priores, visitadores u obispos, que enfrentaron numerosas tensiones como la autoridad de la Corona, las pretensiones de la Provincia de Castilla o los intereses del episcopado local. Sus posturas, entonces, permiten valorar la dimensión ética del humanismo agustino y su acercamiento real a las comunidades locales.

No se puede pensar un aislamiento provincial si el mismo movimiento intervirreinal de estos frailes letrados demuestra que ejercían indistintamente cargos de priores, catedráticos, visitadores y obispos por todos los territorios y continentes. La Orden de San Agustín, configuró una red intelectual y de gestión profundamente interconectada, que ayudó a fomentar los cimientos de un orden imperial, demostrando que la práctica misional en los siglos de esta investigación fue un completo ejercicio político, humanista y de circulación de conocimientos a escala global.

Ya que queda entendido las aspiraciones de la orden, su formas administrativas y pensamiento filosófico, solo queda profundizar en sus estrategias de evangelización desde un enfoque predominantemente artístico. Incorporar este enfoque es fundamental para comprender la circulación de ideas y la eficacia de su fe. En el contexto del siglo XVII, con altos índices de analfabetismo, donde el texto escrito tiene un alcance limitado entre la población indígena, por lo que la imagen, la pintura mural, la arquitectura, funcionaron como el sistema de comunicación y persuasión más eficaz. El analizar las imágenes permitirá reconocer el diálogo y la negociación de saberes. Y es esa perspectiva artística la que hay que recuperar en las próximas investigaciones.

GLOSARIO

Aquinate: Apodo de Santo Tomás de Aquino, filósofo y teólogo medieval, figura central del tomismo y la escolástica.

Artes Mecánicas: Oficios prácticos y técnicos considerados inferiores a las artes liberales (como la herrería, carpintería o agricultura).

Averroes: Filósofo andalusí que comentó extensamente la obra de Aristóteles; influyó en la filosofía escolástica europea.

Biblismo: Corriente religiosa centrada exclusivamente en la Biblia como fuente de fe, sin interpretación eclesiástica.

Cisneriana: Relativo a la Universidad de Alcalá, fundada por el Cardenal Cisneros, modelo del humanismo renacentista en España.

De Sphaera: Obra astronómica de Juan de Sacrobosco usada como manual medieval sobre la esfera celeste.

Disputas Teológicas: Debates estructurados entre teólogos sobre cuestiones doctrinales.

Disputatio: Método escolástico de debate académico en forma de preguntas y respuestas.

Egidio Romano: Filósofo y teólogo agustino del siglo XIII, discípulo de Santo Tomás y defensor del tomismo.

Erasmismo: Movimiento cristiano humanista inspirado en Erasmo de Rotterdam, crítico con los abusos eclesiásticos y promotor de la renovación espiritual.

Erasmista: Seguidor de las ideas de Erasmo de Rotterdam.

Escotismo: Corriente teológica basada en las ideas de Duns Escoto; destaca la voluntad sobre la razón.

Escoto: Apodo de Juan Duns Escoto, teólogo franciscano que desarrolló el escotismo, una alternativa al tomismo.

Etnográfico: Relativo al estudio de las costumbres y culturas de los pueblos.

Helénico: Relativo a la cultura griega antigua.

Herética: Que se aparta o contradice los dogmas establecidos por la Iglesia oficial.

Humanismo Semita: Corriente humanista centrada en los textos y lenguas semíticas (como el hebreo), relacionada con estudios bíblicos.

Humanismo: Movimiento letrado renacentista centrado en el estudio de los clásicos grecolatinos y el valor del ser humano.

Interregionales: Que abarca o se extiende a varias regiones diferentes.

***Lectio* o *lectiō*:** Método de enseñanza medieval basado en la lectura y comentario de textos.

Almagesto: obra de Ptolomeo que sistematiza el conocimiento astronómico grecorromano.

Luteranista: Seguidor de Martín Lutero y la Reforma Protestante.

Metodología Escolástica: Enfoque sistemático y lógico para estudiar teología y filosofía en la Edad Media.

Multiculturales: Que incluye o representa diversas culturas dentro de una sociedad o contexto.

Nominalismo: Doctrina filosófica que niega la existencia de universales reales, proponiendo que solo existen individuos.

Observancia: Movimiento reformista dentro de órdenes religiosas que busca volver a una vida más austera y estricta.

Pedro Lombardo: Teólogo medieval autor de las Sentencias, texto fundamental en la enseñanza escolástica.

Prácticas Ascéticas: Ejercicios de autodisciplina física o espiritual para alcanzar un mayor nivel de pureza o santidad.

Ptolomeo: Astrónomo greco-egipcio cuya obra Almagesto fue la base del modelo geocéntrico del universo.

Quadrivium: Conjunto de cuatro disciplinas avanzadas: aritmética, geometría, música y astronomía.

Quaestio: Forma de análisis escolástico que plantea una cuestión teológica para resolverla mediante argumentos racionales.

Sacrobosco: Autor de *De Sphaera*, tratado básico de astronomía medieval.

Teología Escolástica: Método teológico medieval basado en el uso riguroso de la lógica y la razón para explicar la fe.

Tomismo: Sistema filosófico-teológico fundado en las ideas de Santo Tomás de Aquino, centrado en la armonía entre fe y razón.

Transculturales: Referente al intercambio y mezcla entre distintas culturas.

Trívium: Conjunto de las tres artes liberales básicas: gramática, lógica y retórica.

Virreinato: División territorial del Imperio español en América, gobernada por un virrey en representación del rey.

Vísperas: Parte del rezo diario del Oficio Divino, que se celebra al atardecer.

BIBLIOGRAFÍA

Abella, Domingo (1945): *Bikol Annals,* 1, Manila, Philippines.

Acosta, José de (1583): *Tercero cathecismo y exposicion de la doctrina christiana, por sermones: Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los yndios y a las demas personas*, Lima. Disponible en https://archive.org/details/tercerocathecism00cath/page/n5/mode/2up

Alejo Montes, Francisco Javier (2010): "Cátedras y catedráticos de la Universidad de Salamanca en el último cuarto del siglo XVI: 1575-1598", en *Universidades Hispánicas: colegios y conventos universitarios en la edad moderna (II)*, (9), pp. 241-254.

Aparicio López, Teófilo (1990): "Los agustinos en el Nuevo Mundo. Significación vallisoletana", *Archivo Agustiniano*, 74(192), pp. 215-240.

Ares, Manuel, O.S.A. (1958): *Las Misiones Agustinianas en China (1560-1945),* Archivo Agustiniano 52, pp. 53-73.

Armas Medina (1953): *Cristianización del Perú (1532-1600),* España, Escuela de Estudios Hispano - Americanos de Sevilla.

Arroyo Mosqueda, Artemio (2000): "La esperanza de la regla; la estricta observancia y la orden franciscana", *Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo,* 4(14), pp.5-10.

Ballesteros García, Víctor Manuel (1999): *La pintura mural del convento de Actopan,* México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Barrientos García, José (2003): "La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII", en *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas,* España, Universidad de Salamanca, (1) pp. 51-96. Disponible en https://books.google.co.ve/books?id=N8j2cJeP3-AC&printsec=copyright&hl=es#v=onepage&q&f=false

Bataillon, Marcel (1950): *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bernand, Carmen (2018): "El reto de las historias conectadas", *Historia Crítica*, (70), pp. 3-22. Disponible en https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4551

Brading, David A. (1991): *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867,* México, Fondo de Cultura Económica.

Basalenque, Diego (1886): *Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.P.S. Agustín (1673),* México, La voz de México.

Beuchot, Mauricio (2011): *Perfil del pensamiento filosófico de fray Alonso de la Vera Cruz,* México, Nova Tellus.

Beristaín de Souza, José Mariano (1881): *Biblioteca Hispano Americana Septentrional o cartalogo y noticias de los literatos*, México, Ediciones Fuente Cultural.

Bravo Guerreira, Ma. Concepción (1990): "El clero secular en las doctrinas de indios del virreinato del Perú. Siglo XVI. Evangelización y teología en América (siglo XVI)", en *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, eds. Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, 1, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, (1), pp. 627-642. Disponible en https://dadun.unav.edu/entities/publication/bef41a82-5eee-4173-97ab-b8ecf6e94018

Busquets, D. Joan (2002): "Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero", *Teología y vida,* (43), pp.121-137.

Calancha, Antonio (1639): *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona.

Castro Gutiérrez (1987): "Eremitismo y mundanidad en la americana tebaida de fray Matías de Escobar". *Estudios de Historia Novohispana*, 9(9), pp.147-157. Disponible en https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1987.009.3305.

Cerda Farías, Igor (2008): *Fray Alonso de la Vera Cruz y el Colegio de Estudios Mayores de Tiripetío*, Ponencia presentada durante las "III Jornadas de Cultura Iberoamericana", Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Salamanca, España.

Cerda Farías, Igor (2018) "Los agustinos de la Nueva España en tiempos de Santo Tomás de Villanueva, 1533-1555", en *La Iglesia y el Mundo Hispánico en tiempos de Santo Tomás de Villanueva (486-1555),* coord. Campos F., (60), España, Estudios Superiores del Escoria, pp. 399-416.

Chuaqui, Tomás. A. (2005): "La ciudad de Dios de Agustín de Hipona: selección de textos políticos", en *Estudios Públicos,* (99), Chile, Centro de Estudios Públicos, pp. 273-390.

Cuevas Ochoa, Areli y Vázquez Solís Valente (2009): "Migración internacional, remesa y cambios en la estructura territorial de la economía en el municipio de Cerritos, San Luis Potosí, México", en *Revista de Geografía Norte Grande,* (24), pp. 5-20.

Contreras Guerrero, Adrián (2020): "Tras la huella indiana. Patrocinio novohispano en la provincia de Granada", en *Tornaviaje. Tránsito artístico entre los virreinatos americanos y la metrópolis*, eds. Quiles F., Amador P., Fernández M., España, Universo Barroco Iberoamericano, (11), pp. 355-390.

Coruña, Agustín (1756): *La sagrada regla del gran doctor de la iglesia N. P. San Agustin. Con las constituciones, que guarda el observantisimo convento de religiosa agustinas, de la ciudad de Popayán, debajo del título y patrocinio de la Encarnacion,* Lima, Imprenta de la Plazuela de San Claridad. Disponible en https://books.google.com.mx/books?id=iKFgAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

DaCosta Kaufmann, Thomas, Dossin, Catherine, Joyeux-Prunel, Béatrice (2015): "Introduction: Reintroducing Circulations: Historiography and the Project of Global Art History", *Circulations in the Global History of Art*, EUA, Routledge.

Devés, Valdés, Eduardo (2021): *La circulación de las ideas de América Latina-Caribe por el mundo 1970-2000,* Chile, Ariadna Ediciones.

Dussel, Enrique (2012): *El humanismo helénico. El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia.

Egaña, Antonio de (1966): *Historia de la iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, España, Imprimatur Ángel OB.

Egoavil, Jean Christian (2023): "Los virreinatos de Nueva España y del Perú: ejes americanos de la filosofía virreinal durante los siglos XVI y XVII. Una propuesta historiográfica", en *Relaciones Intervirreinales en América 1521-1821,* ed. Paulina H. Vargas, España, ENREDARS, pp. 169-190.

Errázuriz Valdivieso, Crescente (1873): *Los orígenes de la iglesia chilena: 1540-1603,* Chile, Imprenta del correo, (39). Disponible en https://doi.org/10.34720/hqmk-dx42.

Escobar, Matías (2008): *America Thebaida Vistas Patrum de los religiosos ermitaños de nuestro padre San Agustín de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán,* México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2011): *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI,* México, UNAM.

Fernández García, S.J. Enrique (2000): *Perú cristiano. Primitiva evangelización de Iberoamérica y Filipinas, 1492-1600, e historia de la Iglesia en el Perú, 1532-1900*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Frondizi, Risieri (1957): "La Universidad y sus Misiones", en *Comentario,* 13(4), Argentina, Universidad Nacional del Litoral.

García Icazbalceta, D.J. (1896): *Tomo III. Biografías I*, México, Imp. de V. Argüeros.

Gruzinski, Serge (2010): *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gómez Martínez, Marta (2013): "Claves didácticas en un manual de astronomía: De Sphaera Mundi de Sacrobosco", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* 34(135), México, Colegio de Michoacán.

González González, Enrique (2008): *Estudio y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929),* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Goñi Gaztambide, José (1986): "El erasmismo en España", en *Scripta Theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra,* (18), pp.117-155.

Grijalva, Juan de (1624): *Historia de la Orden de N.P.S. Agustín en la Provincia de Nueva España,* México, Instituto Tecnológico de Monterrey.

Grijalva, Juan de (1638): *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España, en cuatro edades del año de 1533 hasta el de 1592*, México, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en https://www.cervantesvirtual.com/obra/cronica-de-la-orden-de-nps-agustin-en-las-provincias-de-la-nueva-espana-en-cuatro-edades-desde-el-ano-de-1533-hasta-el-de-1592-1214187/

Hipona, Agustín de (1957): *Obras de San Agustín*, *Tratados Escriturarios, Tom. XV,* comentarios de Fr. Balbino Martín Pérez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Disponible en: https://ia600109.us.archive.org/0/items/GrandesMisticos1/ObrasDeSanAgustnTomoXv-TratadosEscriturarios.pdf

Hipona, Agustín de (2010): *Confesiones*, Madrid, Editorial Gredos.

Hernández Vargas, Paulina (2017): *Interculturación entre los virreinatos de América. El caso de la pintura novohispana en Perú,* Tesis de Maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Iaccarino, Ubaldo (2022): "Early Spanish Intruders in China: The 1579 Mission of Pedro de Alfaro, O.F.M., Reconsidered", en *Journal of Jesuit Studies*, (09), pp. 245-262. Disponible en doi:10.1163/22141332-09020005

Juneja, Mónica (2015): "Circulation and Beyond—The Trajectories of Vision in Early Modern Eurasia", eds. Kaufmann, Dossin y Joyeux-Prunel, en *Circulations in the Global History of Art*, EUA, Routledge, pp. 59-78.

Kocka, Jürgen (2002): *Historia social y conciencia histórica,* Madrid, Editorial Marcial Pons.

Krauss, H. R. (2008): "Despedida de la Torre de Marfil'. Historia comparada. Una introducción", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, (21), Madrid, Facultad de Geografía e Historia-Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 159-183.

Kubler, George. (1982): *Arquitectura mexicana del siglo XVI,* México, Fondo de Cultura Económica.

Lampe Armando y Silva Gotay Samuel (1995): "Tomo IV. Caribe", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, España, Ediciones Sígueme.

Langella, Simona (2018): "La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Modalidades de enseñanza y aprendizaje de la teología", en *Disputatio. Phiposophical Research Bulletin,* 7(8), pp. 1-19.

Lazcano, Rafael (2017): "Lutero en España: los índices de libros prohibidos del siglo XVI", en *Anacleta Augustiniana*, (80), pp. 73-107.

Ludovico, Bertonio (1603): *Arte y grammatica muy copiosa dela lengua aymara*, Roma. Disponible en https://archive.org/details/arteygrammaticam00bert/page/n5/mode/2up

Márquez, Carmen (2017): "Lutero y el inicio de la reforma protestante", conferencia en *Ciclo III: En los centenarios de Cervantes y Lutero,* España, Universidad de Cantabria.

Mayer, Alicia (2008): *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán,* México, Fondo de Cultura Económica.

Mayer Celis, Laura Leticia y Ruíz León, Alejandro Arnulfo (2013): "Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII", en *REDES-Revista hispana para el análisis de redes sociales,* 25(2), pp. 21-57.

McAndrew, John (1965): *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico,* Harvard University Press. Disponible en https://archive.org/details/openairchurcheso0000mcan

Mergal, Angel M. (1962): "Erasmo de Rotterdam (1465-1536)", en *Educación*, (6), Puerto Rico, Universidad Interamericana de Puerto Rico, pp. 59-79.

Merino, Manuel (1960): *Archivo Agustiniano. Revista de los PP. Agustinos*, España, Valladolid.

Miller G., Paul (1992): *Historia de Puerto Rico*, Estados Unidos, Rand McNally & Company.

Miranda González, Fernando Alfonso (2023): *Pensamiento salmantino y humanismo novohispano en la obra de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Morán, José (1958): *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios*, (16), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Morales Prado, Wendy L. (2022): La cultura letrada en Nueva España, siglos XVI-XIX, México, El Colegio de Morelos. Organismo Público Autónomo Editorial.

Negro Sandra, Amorós Samuel (2015): "Opulencia y fatalidad en San Agustín de Saña, siglos XVII al presente", en *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción,* Madrid, Instituto Juan de Herrera. Disponible en https://patrimonioculturalperu.com/wp-content/uploads/2021/09/opulencia-fatalidad-san-agustin-sana-sandra-samuel-2.pdf

Odriozola, Manuel (1863), "Relación del temblor que arruinó a Lima el 20 de octubre de 1687", en *Terremotos. Colección de las relaciones de los más notables que ha sufrido esta capital y que la han arruinado*, Lima, pp. 23-33. Disponible en https://archive.org/details/terremotoscolecc00odri/page/n5/mode/2up

Olábarri Gortázar, Ignacio (1993): "Qué historia comparada", *Studia Historica-Historia Contemporánea,* (10), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 33-75.

Peña González, Miguel Anexo (2010): "La Universidad de Salamanca y el control de la Teología a través de la Summa (siglos XVI-XVII)", en *Salmanticensis*, 57(1), pp. 53-84.

Perego, Luis Héctor y Marteau, Silvia Alejandra (2022): "La universidad a través del tiempo", *Ingenio Tecnológico*, (4), pp. 2-11.

Pérez Álvarez, Ma. Berta (1990): "Las órdenes religiosas y el clero secular en la evangelización del Perú. Proyección de su labor misionera. Evangelización y teología en América (siglo XVI)", en *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, eds. Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, (1), España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 699-711. Disponible en https://dadun.unav.edu/entities/publication/0ae6e9b1-8b09-4c7c-b5e6-71190d36e70a

Pérez Flores, José Luis (2018): "La manipulación de la memoria indígena cristiana en imágenes novohispanas del siglo XVI", en *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín*, (33)56, pp. 78-102.

Pérez Flores, José Luis (2021): *De Dioses a Demonios. La demonización de los dioses prehispánicos en el arte indígena cristiano*, México, Bonilla Artigas.

Pujadas Muñoz, Joan Josep (2010): "La etnografía como mirada a la diversidad social y cultural", en eds. Joan J. Pujadas, Dolors Comas y Jordi Roca, *Etnografía*, Barcelona, Editorial UOC, pp. 15-25.

Purcaro, Arturo (2013): "El papel profético de la vida religiosa agustiana en la nueva evangelización en Américo latina en el momento actual", en Simposio *de Teología y Filosofía. Los desafíos de la Nueva Evangelización en Nuestros Contextos Socioculturale*s, Bogotá, Fundación Universitaria Cervatina San Agustín. Disponible en http://isa.augustinians.net/attachments/article/135/Libro%20Digital%20Simposio%20de%20Teolog%C3%ADa%20y%20Filosof%C3%ADa.pdf

Quirós Rodríguez, Manuel A. (2010): "Homo Sum… o el Humanismo", *Revista Artes y Letras*, Costa Rica, 34 (1), pp. 81-98.

Rama, Ángel (1998): *La ciudad letrada*, Uruguay, Arca.

Ramírez Méndez, Jessica (2016): "La dimensión imperial de la reforma de las órdenes regulares. El vicario y el comisario generales de Indias, 1560-1600*",* en *La dimensión imperial de la iglesia novohispana siglos XVI-XVIII,* coord. Cervantes Bello F., Martínez López Cano, México, M. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, "Alfonso Vélez Pliego".

Reyes Valerio, Constantino (2000): *Arte Indocristiano*, México, INAH.

Ribot García, Luis Antonio (2021): "La revuelta de las comunidades de Castilla", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 218, Madrid, Real Academia Española, pp. 645-666.

Ricard, Robert (2010): *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2, (traducción de Ángel María Garibay K.), México, Fondo de Cultura Económica.

Ríos Rodríguez, María Luz y Fraga Sampedro, María Dolores (2022): "En los orígenes de la observancia. Frades da prove vida en la Galicia medieval (Finales siglo XIV-finales siglo XV), en *Medievalista online.* Disponible en http://journals.openedition.org/medievalista/5678

Romero Tabares, Isabel (1994): "El pensamiento erasmista. Sus aportaciones a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI", en *Cuadernos sobre Vico*, 4, pp. 149-166.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (1991): "La Universidad de Salamanca: evolución y declieve de un modelo clásico", en *Studia Historica, Historia Moderna*, 9, pp. 9-21.

Rubial García, Antonio (1989): *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* México, UNAM.

Rubial García, Antonio (2001): *La evangelización de Mesoamérica*, México, Tercer Milenio.

Rubial García, Antonio (2012): "Religiosos viajeros en el mundo hispánico en la época de los Austrias (el caso de Nueva España)", en *Historia Mexicana,* 3(LX), pp. 813-848.

Rubio Mañé, J. Ignacio (1983): *El virreinato I. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.

Ruiz Zavala, Alipio (1984): *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, (2), México, Editorial Porrúa.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): *A tiempo y destiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Scaletti-Cárdenas, Adriana (2022): "Terremotos, mudanzas, reconstrucciones: lo que aprendimos en Lima (XVII-XVIII)", *RIRA*, 2(7), pp. 105-130. Disponible en https://doi.org/10.18800/revistaira.202202.004

Tirzo Gómez, Jorge y Guadalupe Hernández, Juana (2010): "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias", en *Cuicuilco*, (48), pp. 11-34.

Torres, Bernando de (1657): *Crónica de la Provincia Peruana del orden de los ermitaños de S. Agustin nuestro padre,* Lima, Imprenta de Iulian Santos de Saldaña. Disponible en https://archive.org/details/cronicadelaproui00torr/page/n254/mode/1up

Valencia, Méndez, María A. (1994): *Aspectos de la historia documental del Convento de Ntra. Sra. de la Encamación de Popayán*, España, Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.

Velasco Ambrosio (2009): "Humanismo", en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vidal, Manuel (1758): *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*, España, García de Honorato y San Miguel, Eugenio.

Weckmann, Luis (1996): *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Xirau, Joaquín (1941): "Humanismo Español" en *Cuadernos Americanos*, (1), México, Facultad de Filosofía y letras, UNAM.

Zabía de la Mata, Ana (2020): "La grandiosa remesa de 1789 del Obispo Martínez Compañón desde Perú: Arte, Botánica, Zoología, Medicina, Nutrición y mucho más", en *Tornaviaje. Tránsito entre los virreinatos americanos y la metrópolis*, Eds. Quiles F., Amador P., Fernández M., (11), España, Universidad Barroco Iberoamericano, Andavira Editorial, EnredARS, pp. 187-208.

Zannctti Luis (1603): *Catecismo en la lengua española y quichua del Perú,* Roma, Gaudeo. Disponible en https://archive.org/details/catecismoenlalen00cath/page/n1/mode/2up?ref=ol&_autoReadAloud=show