



Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

**PENSAMIENTO SALMANTINO Y HUMANISMO NOVOHISPANO EN LA OBRA DE
FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ**

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Historia

Presenta:

Fernando Alfonso Miranda González

Director:

Dr. José Luis Pérez Flores

Asesores

Dr. Stefano Santasilia

Dr. Enrique Delgado López

San Luis Potosí, SLP. Septiembre de 2023

Este trabajo tiene licencia bajo CC BY-NC-ND 4.0 © 2
por Fernando Alfonso Miranda González

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por todo.

A Paula Beatriz González Valdez y Juan Manuel Miranda Castillo, mis padres, por el esfuerzo que llevaron a cabo para darme todos los estudios posibles y la libertad que me dieron para escoger mis temas de interés, aun cuando no los comprendían del todo.

A mis hermanos, por la infancia compartida la cual permite saber el costo de llegar hasta aquí.

A los docentes de la facultad de Ciencias Sociales y Humanidades por los conocimientos compartidos, la atención para responder a cada duda y el cultivo del interés por la investigación y el conocimiento en los alumnos.

A la Tuna Universitaria de San Luis Potosí, por ser mi escuela de vida, inculcarme la búsqueda de la formación universitaria y enseñarme a tomar de la vida el agua, el vinagre y el vino reconociendo su cualidad de pasajero.

Por último, y ellos saben que no menos importante, a mis amigos, por el hombro, la escucha, el consejo, la paciencia, la risa, el abrazo, la ayuda, la honestidad y el entendimiento.

Porque todos ellos son parte de lo que soy y, por ende, de este trabajo, gracias.

*“[...] si no hubiera arriesgado tal vez me acusaría
de quedarme colgado en calle melancolía,
y eso sí que no [...]”*

J. Sabina

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	5
CAPÍTULO I: <i>DE HUMANISMO</i>	15
INTRODUCCIÓN	15
¿QUÉ ES HUMANISMO?	15
ORIGEN DE LA PALABRA.....	16
RENACIMIENTO Y HUMANISMO.....	23
HUMANISMOS.....	31
CONCLUSIONES	46
CAPÍTULO II: <i>TOLLE LEGE</i>	48
INTRODUCCIÓN	48
LA OBSERVANCIA DE LA REGLA	48
<i>DOMINUS PROVIDEVIT</i>	57
ASENTAMIENTO DE LA ORDEN.....	62
CONFORMACIÓN DE LA PROVINCIA AGUSTINIANA EN MÉXICO.....	70
CONCLUSIONES	77
CAPÍTULO III: <i>AD BONUM REIPUBLICAE</i>	79
INTRODUCCIÓN	79
LA ESCUELA DE SALAMANCA	79

PENSAMIENTO SALMANTINO, HUMANISMO IMPERIALISTA Y EL NUEVO MUNDO	89
ALONSO DE LA VERA CRUZ: SALMANTINO, AGUSTINO Y HUMANISTA	97
CONCLUSIONES	108
CAPÍTULO IV: <i>BONUM, QUANTO COMUNIUS TANTO DIVINIUS</i>	109
INTRODUCCIÓN	109
RACIONALIDAD PRÁCTICA.....	109
EL BIEN COMÚN.....	119
REPUBLICANISMO Y EL IUSNATURALISMO MULTICULTURALISTA.....	127
CONCLUSIONES	135
CONCLUSIONES GENERALES.....	137
BIBLIOGRAFÍA	141

INTRODUCCIÓN GENERAL

Posterior a la conquista de México-Tenochtitlan, la evangelización de los indígenas integrados al poder de la Corona española quedó a cargo de las órdenes mendicantes quienes, más allá de solo adoctrinar con los dogmas de la Iglesia católica, también desarrollaron estudios sobre la lengua, la religión y las costumbres indígenas, lo que propició el reconocimiento de la humanidad en el indígena en cuanto a su gobierno y orden social. Con ello surge la defensa del indio ante los actos cometidos por conquistadores, las autoridades de la sociedad novohispana y el clero secular, lo cual se ha estudiado ampliamente en personajes como fray Bartolomé de las Casas o el obispo Vasco de Quiroga¹. De manera frecuente esta defensa es aceptada como prueba del humanismo presente en la Nueva España, aunque las características que se resaltan suelen indicar una conducta humanitaria y no una reflexión sobre las bases del derecho o las costumbres del indio, con el fin de lograr una argumentación adecuada para su defensa la cual permita mejorar su presente. Cabe mencionar que la defensa del indio no conformó un bloque homogéneo que concurría en las mismas exigencias y resoluciones en todos los casos, aun así la palabra *humanista* se ha utilizado para englobar la labor humanitaria de los religiosos en la Nueva España del siglo XVI sin un análisis previo de lo que podría ser llamado *humanismo*.

El objetivo general de esta investigación es discutir la presencia del humanismo en la Nueva España, particularmente en la Orden de Nuestro Padre San Agustín, a través del estudio de la vida y las obras de fray Alonso de la Vera Cruz. De manera específica, se examina la definición del término *humanismo* con el propósito de reconocer las

¹ Juan Álvarez-Cienfuegos, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid de 1550* (D.F.: UNAM, 2010); Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI* (México: Siglo XXI, 1997); Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1933]).

características que indicarían su existencia en un pensamiento o actuar, luego se expone el panorama histórico en el que la orden agustina decidió emprender el viaje al Nuevo Mundo y cómo su asentamiento fue determinado por las áreas de fundación disponibles entre los territorios ocupados por franciscanos y dominicos, en este contexto se resalta la importancia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento académico y político español del siglo XVI y que influyó, en conjunto con los puntos anteriores, en el análisis que fray Alonso de la Vera Cruz realizó sobre las exigencias y arbitrariedades que los encomenderos, los funcionarios del gobierno y el clero secular cometían en contra del indígena.

La organización de este texto procura que la base teórica, la cual es fundamental para el último capítulo, sea expuesta de manera organizada para facilitar el entendimiento del análisis al humanismo identificado en las obras de fray Alonso de la Vera Cruz. Es por ello que el orden de los capítulos no sigue una estricta línea temporal que los conecte, sino que el hilo conductor son los puntos principales a observar en el pensamiento del agustino en el análisis final. A pesar de ello, se puede afirmar que la temporalidad principal de este trabajo es la primera mitad del siglo XVI, periodo en el que se lleva a cabo el viaje y asentamiento de la orden agustina en la Nueva España, y las cátedras de Sagrada Escritura que dio fray Alonso de la Vera Cruz en la Universidad de México². También se toma en cuenta algunos datos del siglo XV para completar la información sobre los movimientos de reforma en las órdenes mendicantes y para la conformación del pensamiento de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y de la Escuela de Salamanca, con ello es posible reconocer la influencia que había en Vera Cruz por buscar un retorno a la *Iglesia primitiva*, su interés por los temas sobre el dominio del indio así como su interpretación de la Ley Natural que es herencia de la

² Roberto Heredia Correa, Introducción a *De dominio infidelium et iusto bello*. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, (D.F.: UNAM, 2007), XXVII.

Escuela de Salamanca iniciada por Francisco de Vitoria, de quien fue alumno en la Universidad de Salamanca. En el caso de Ginés de Sepúlveda su defensa del cristianismo a través del humanismo imperialista que veía en el poder militar de Carlos V un medio de mejora a su presente, ayuda a comprender que el humanismo no está ligado obligatoriamente a la defensa del indio, pues desde esta investigación el valor más importante de dicho término radica en la reflexión que permite la elaboración de las propuestas que cambien el presente a través del estudio del pasado.

En cuanto a las fuentes bibliográficas con las que se trabaja esta investigación la mayoría pertenecen al siglo XX, principalmente a su segunda mitad, cuando se desarrollaron los trabajos que cuestionaban la flexibilidad de conceptos como *humanismo* y *renacimiento*, algunos ejemplos son las propuestas de Peter Burke³, Jacques Le Goff⁴ o Enrique Dussel⁵. Es también en este periodo cuando crece el número de estudios sobre fray Alonso de la Vera Cruz debido a la publicación del facsímil de la obra *De dominio infidelium et iusto bello* por parte del historiador Ernest J. Burrus⁶. Algunos de esos trabajos sobre los agustinos los han desarrollado investigadores como Ambrosio Velasco Gómez, Antonio Gómez Robledo, Prometeo Cerezo de Diego y Mauricio Beuchot Puente. Los textos de Vera Cruz en donde se realiza este análisis son dos selecciones que surgen de sus primeras cátedras en la Universidad de México, las cuales tuvieron lugar en los cursos de 1553-1554 y 1554-1555,

³ Peter Burke, *El Renacimiento* (Barcelona: Crítica, 1993 [1987]); Peter Burke, *El renacimiento europeo* (Barcelona: Crítica, 2000 [1988]).

⁴ Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2019 [1965]).

⁵ Enrique Dussel. *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975); Enrique Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969).

⁶ Roberto Heredia Correa, Advertencia a *De dominio infidelium et iusto bello*. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, (D.F.: UNAM, 2007), IX.

y que son tituladas *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis*⁷. Las ediciones que se han seleccionado para realizar esta investigación son las elaboradas por el doctor Roberto Heredia Correa y por el doctor Luciano Barp Fontana respectivamente, ya que su traducción y estudio facilita la comprensión del texto, tanto por las anotaciones y aparato crítico como por su vigencia en la discusión del tema, lo cual hubiera sido complicado con la consulta directa a los facsímiles. La selección de ambos títulos es por el análisis filosófico-jurídico que ha sido señalado en su contenido⁸, además porque en dichas obras se encuentra la discusión a temas como el dominio de los indígenas, el conflicto entre los cleros secular y regular, el reconocimiento de las costumbres indígenas, así como la interpretación de la república como origen de dominio.

Esta investigación se suma al estudio de un *humanismo novohispano*, aunque la propuesta del doctor Ambrosio Velasco en realidad considera un *humanismo hispanoamericano*⁹, el cual pretende alejarse de las exaltaciones a conductas humanitarias en la labor de los religiosos que interactuaron en los pueblos de indios, y en su lugar prefiere abrir un espacio al análisis del trabajo intelectual de aquellos que promovían un cambio o adecuación del presente respecto a las necesidades e injusticias que observaban en su entorno, exigencia que casi siempre los colocaba en un punto de crítica hacia la Corona o la Iglesia diocesana.

⁷ Fray Alonso de la Vera Cruz. OSA. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, trad. Roberto Heredia Correa (México, UNAM, 2007 [ms. c. 1553]); y Fray Alonso de la Vera Cruz. OSA. *Relectio de decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, trad. Luciano Barp Fontana (México, DeLaSalle, 2015 [ms. c. 1561]).

⁸ Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (D.F.: Porrúa, 1984), XVII-XL.

⁹ Ambrosio Velasco Gómez, "Humanismo hispanoamericano", *Hispanismo filosófico* 13, (2008): 25.

Como se apuntó líneas arriba, la revisión al término humanismo y la discusión sobre si podía ser aplicado en otros contextos diferentes al del renacimiento italiano, tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX. Las limitantes que se reconocían en el *humanismo* eran debido a los trabajos que seguían la visión de los aportes realizados en el siglo XIX por el historiador Jacob Burckhardt y que el filósofo Paul Oskar Kristeller retomó a mediados del siglo pasado. Por otro lado, con los trabajos de Peter Burke, Jacques Le Goff, Enrique Dussel y Ambrosio Velasco que discutieron esos límites y sus alcances con la indagación sobre las principales características a las que puede apelar el término *humanismo*, se obtuvo una variedad de características que podían indicar la presencia de un humanismo, por ello su revisión y discusión es útil para reconocer aquellos valores que pueden referenciarlo de manera práctica para la investigación histórica.

El estudio de la orden agustina en la Nueva España se ha llevado a cabo desde diferentes enfoques. Uno de ellos resalta su labor en la evangelización indígena, tema que trabajó el historiador Robert Ricard en su obra *La conquista espiritual de México*¹⁰, donde narra la llegada de las órdenes religiosas a la Nueva España, sus fundaciones y los trabajos elaborados para el conocimiento y posterior evangelización de los indígenas. No obstante, su trabajo tienen un mayor estudio de la orden franciscana que de la agustina. Por otro lado, el doctor Antonio Rubial García ha trabajado de manera específica la Orden de Nuestro Padre San Agustín en el periodo novohispano, su obra *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*¹¹ otorga una perspectiva político-administrativa de la orden al describir la organización de estos religiosos tanto monásticamente como en su labor evangelizadora,

¹⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1932]).

¹¹ Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)* (D.F.: UNAM, 1989).

también hace relación de los conflictos entre los frailes españoles y criollos por los lugares de autoridad dentro de los conventos y provincias. Asimismo, Rubial García le da una considerable importancia a la investigación del manejo económico de la orden, tema que también es tratado por Heriberto Moreno quien hizo una selección de la obra *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino* de fray Diego de Basalenque, y conformó su texto titulado *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*¹², en donde explica la importancia de la explotación de la tierra para el sustento de los conventos y, por ende, de la provincia, tema que también ha sido estudiado por el historiador François Chevalier¹³. Aunado a estos textos también se encuentran las obras de Nicolás P. Navarrete y Alipio Ruiz Zavala quienes estudiaron la conformación de las dos provincias agustinas en la Nueva España, la del Santísimo Nombre de Jesús de México y la de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, en donde se mencionan los viajes realizados de Europa a la Nueva España por los religiosos de la orden para continuar con la labor de fundación y evangelización en los pueblos indígenas, así como los frailes nombrados en alguna autoridad de gobierno para su orden, entre otros aspectos administrativos.

Sobre el estudio de fray Alonso de la Vera Cruz y su pensamiento, la mayoría de los trabajos han sido elaborados desde una perspectiva filosófica-jurídica, prueba de ello son las obras de Mauricio Beuchot Puente, Ambrosio Velasco Gómez, Prometeo Cerezo de Diego y Antonio Gómez Robledo donde se resaltan temas como los tópicos dialécticos¹⁴,

¹² Heriberto Moreno, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados* (México: SEP, 1985).

¹³ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1956]).

¹⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de los tópicos dialécticos* (México: UNAM, 1989).

multiculturalismo¹⁵, la filosofía natural¹⁶ o el derecho de gentes¹⁷. En el caso de los estudios históricos, la mención de Vera Cruz casi siempre queda al margen de un tema mayor como se pudo notar en los trabajos mencionados para la orden agustina.

Esta investigación estudia el humanismo de fray Alonso de la Vera Cruz desde su contexto histórico en donde se reconoce la importancia de la formación religiosa de reforma y el pensamiento político-educativo del siglo XVI español que se pueden reconocer en el análisis que el agustino realiza a su entorno y en su labor de evangelización indígena. Con la revisión de sus dos obras se muestra el trabajo de reflexión que llevó a cabo sobre los actos que se cometían en contra de las bases del derecho y que afectaban al indígena, de donde desarrolla las propuestas con las que pretendía resolver aquellas problemáticas acorde a la justicia procurada por las bases de lo civil y de lo canónico.

Los resultados de esta investigación se presentan a lo largo de cuatro capítulos. El primer capítulo integra un análisis teórico sobre el concepto *humanismo* donde se revisa el surgimiento de este vocablo en el entorno educativo del siglo XV particularmente en Italia, y su posterior función como referente del ejercicio intelectual basado en el análisis y transformación del presente. En este estudio también se menciona el enlace epistémico generado entre el humanismo y el periodo del renacimiento italiano del siglo XV y cómo se ha podido desvincular a ambos términos, *humanismo* y *renacimiento*, no solo de su coexistencia sino también de la pertenencia a un tiempo y espacio en específico, con el fin de poder aplicarlos en otros periodos históricos. Este capítulo cierra con los aportes de

¹⁵ Ambrosio Velasco Gómez, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México* (México: UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2009).

¹⁶ Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (D.F.: Porrúa, 1984).

¹⁷ Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes* (D.F.: Porrúa, 1985).

Enrique Dussel, Ambrosio Velasco y Ottavio Di Camilo que muestran algunas interpretaciones sobre el humanismo y sus características que envuelve, de donde se han remarcado las más significativas para identificar un actuar humanista en la Nueva España del siglo XVI, periodo en el que se lleva a cabo la evangelización del Nuevo Mundo por parte de las órdenes mendicantes, en donde se observa el pensamiento humanista de algunos religiosos.

El capítulo II desglosa el panorama histórico en el que la Orden de Nuestro Padre San Agustín decide emprender su primer viaje a la Nueva España en la primera mitad del siglo XVI para sumarse a la tarea de evangelizar a los indígenas. Dentro de este contexto se señala la difusión del movimiento reformador de la *observancia religiosa* desde un siglo antes entre las órdenes mendicantes y su interés por restablecer una profesión de fe similar a la que existía en la *Iglesia primitiva*, actitud parecida a la del humanismo en cuanto a su reflexión entre el pasado y el presente. Posteriormente se relata las primeras fundaciones de la orden agustina en la Nueva España las cuales fueron conforme los asentamientos previos de las órdenes franciscana y dominica lo permitían, por lo cual sus primeros lugares de fundación estuvieron en la colindancia de lo que ahora conocemos como los Estados de Morelos, Guerrero y Puebla donde llevaron a cabo su evangelización principalmente en los pueblos de indios¹⁸. A la par de esta relación se revisan las fuentes que narran el establecimiento de la orden agustina en la Nueva España y su afinidad con la crónica de fray Juan de Grijalva. Lo cual da un panorama óptimo para reconocer el humanismo y el pensamiento salmantino en algunos religiosos de este periodo.

¹⁸ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 138.

En el capítulo III se señala la influencia de la Escuela de Salamanca en tres humanistas hispanos y su forma de dar solución al tema del dominio del indio, lo cual genera un escenario adecuado para separar el pensamiento salmantino y el humanismo de la presencia de conductas humanitarias en defensa del indígena y, en su lugar, entenderlo conforme a un procedimiento de reflexión que busca la resolución de un problema en particular de la manera más conveniente para una sociedad. Por ello, al principio del capítulo se describe qué es la Escuela de Salamanca y sus principales aportes mediante una confrontación de fuentes bibliográficas, luego se revisa de manera breve las biografías de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y de fray Alonso de la Vera Cruz, donde se da prioridad a sus estudios, el ámbito laboral-intelectual en el que se desarrollaron y su postura ante el problema del indio, lo cual permite observar el humanismo que ejerció cada personaje conforme a su análisis del presente y pasado. En el caso de Vera Cruz también se incluye una revisión de algunos trabajos que han integrado información sobre la vida del agustino, y los alcances que han tenido.

En el capítulo IV, el último de esta investigación, se toman en cuenta solo tres características de las que fueron mencionadas en el primer capítulo para conformar los temas a tratar, las cuales son: el uso de la racionalidad práctica, el interés por el bien común y el reconocimiento del dominio indígena en su misma república, aunque en el desarrollo del apartado también se puede observar la mención de la importancia del discurso, la reflexión del pasado o la historicidad del saber. Los temas seleccionados para su desarrollo forman parte principal en las propuestas de los trabajos revisados en el primer capítulo, y están presentes a lo largo de las dos obras de fray Alonso de la Vera Cruz¹⁹. De esta manera se

¹⁹ Obras que se mencionan en la nota 7 de esta introducción.

reconoce el humanismo presente en el pensamiento del agustino y la influencia salmantina tanto en el formato del texto, los temas a discutir, como en su interpretación del iusnaturalismo multiculturalista.

Esta investigación permite identificar los elementos del humanismo en el pensamiento de fray Alonso de la Vera Cruz que dan cabida al análisis sobre el humanismo en la Nueva España, no solo a través de la defensa del indio sino mediante el debate argumentado de las ideas de conquista, dominio, evangelización y esclavitud, por mencionar algunas, que toma en cuenta no solo la antigüedad europea sino también la indígena. Además, ofrece un análisis sobre el pensamiento de fray Alonso de la Vera Cruz desde una perspectiva histórica que puede complementar en cierto modo los trabajos filosóficos que se han realizado sobre este fraile.

Capítulo I: *De Humanismo*

INTRODUCCIÓN

Mencionar un *humanismo* o, en su defecto, a un personaje como *humanista* implica enfrentar la interrogante sobre cómo se define o identifica al mismo, si por circunstancias temporales, del lugar donde vivió, su religión, por sus propuestas e ideas, su área de conocimientos, etc. En este capítulo observaré de manera breve la parte teórica de ambos términos, pues aunque parecen ser vocablos ya determinados para su uso académico, en realidad existe toda una discusión vigente en torno a su empleo. No pretendo redefinir o resignificar, cultural o etimológicamente los términos en cuestión, más bien busco mostrar las diferentes acepciones y argumentos que los sustentan para poder conformar el significado al que apelaré cuando utilice ambos conceptos en el desarrollo de esta investigación principalmente en los capítulos III y IV en donde relaciono el actuar humanista desde la labor religiosa en la Nueva España, principalmente en la orden agustina. Todo ello sin que de alguna forma pueda parecer que el uso de estos vocablos es erróneo, anacrónico o vacuo.

¿QUÉ ES HUMANISMO?

Las palabras *humanismo* y *humanista* han logrado mantenerse en el vocabulario coloquial del habla hispana hasta el día de hoy; sin embargo, al igual que en el idioma inglés²⁰, a ambos vocablos se les ha conferido distintos significados a través del tiempo, lo cual ha propiciado el empleo ambiguo de los mismos incluso, en ocasiones, hasta como sinónimos de lo

²⁰ Augusto Campana, "The origin of the word 'Humanist'". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, (1946), 60-62.

humanitario. Todo ello es debido a las cualidades que han englobado, en lo coloquial, a estos términos, las cuales los han inclinado hacia aspectos o acciones que vayan en pro de la ayuda a otros humanos, un actuar de manera desinteresada en búsqueda del bienestar ajeno, sobre todo de quienes más lo necesitan. Sin embargo, este uso ha promovido que el significado primario se haya traspapelado entre las demás acepciones de estas palabras, por lo cual recientemente existe un interés por conocer qué es lo *humanista*, qué es el *humanismo* y, sobre todo, si mantienen alguna relación con el *humanitarismo*. Este debate ha generado importantes planteamientos sobre todo para la academia de historia y filosofía²¹, pues a pesar de la suposición de que el término *humanismo* pueda estar determinado o consolidado para su uso, la realidad es que lo han utilizado para referir tanto a un movimiento literario hasta una corriente de pensamiento, incluso se ha empleado en ocasiones para uso político de algunos gobiernos²².

Con este panorama en mente se puede entender la importancia de establecer, para los fines de este trabajo, las características que estimo engloban a dichos vocablos a partir del análisis de varias propuestas.

ORIGEN DE LA PALABRA

Una de las primeras complejidades a resolver es con relación a la palabra *humanista*, en razón de que su terminación puede dar a entender que es un adjetivo derivado del sustantivo *humanismo*, es decir, que primero surge el término *humanismo* y posteriormente el de *humanista*, lo cual para el estudio histórico es algo incorrecto. Y aunque pueda parecer hasta

²¹ Ernesto Grassi, *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra* (Barcelona: Anthropos, 1993).

²² Jacques Lafaye, *Por amor al griego: La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005). 24

cierto punto lógico llamarle humanista a quien pertenece a un movimiento como el humanismo, en este caso no es del todo adecuado entenderlo así. Para aclararlo es necesario considerar a quienes han apuntado los orígenes del término humanismo y que, hasta ahora, se reconoce como el argumento más verosímil sobre este tema.

Uno de los principales autores es el filósofo Paul Oskar Kristeller quien en su obra *El pensamiento renacentista y sus fuentes* menciona que el uso del humanismo surge en el año de 1808 cuando el educador alemán F. J. Niethammer utilizó la palabra *Humanismus* para referirse a la cualidad que poseía la educación secundaria de su tiempo y con la cual se enseñaban los clásicos griegos y latinos como respuesta al pragmatismo y cientificismo que trataba de permear en la instrucción secundaria del momento. Es esta palabra la que, para el autor, muchos historiadores del siglo XX la trasladaran, de manera errónea, a personajes del Renacimiento italiano del siglo XV²³ solo por la relación del estudio de los clásicos²⁴. Por otra parte, el mismo autor adjudica el origen de la palabra humanista a la “jerga estudiantil” de entre los siglos XVI y XVIII, la cual fue quien comenzó a llamar *umanista*[sic] al profesor de humanidades por una analogía con los docentes de otras disciplinas a los cuales se les otorgaba apelativos como “legista, jurista, canonista y artista”²⁵. Es así como Kristeller determina que la única función de la palabra *humanismo* sería englobar la presencia de cualidades o características de algunos *umanistas* en cierto ámbito. Y aunque el origen y

²³ Para la practicidad de este trabajo, en adelante me referiré a este periodo solo como Renacimiento, dicha referencia es solo para el siglo XV por la consolidación de características que se logró en este siglo. Esto con el fin de diferenciarlo de renacimiento, con minúscula, que refiere solo al proceso de búsqueda y recuperación de características de alguna cultura del pasado por considerarlas de mayor valor para el presente en el que se buscan. Peter Burke, *El renacimiento europeo* (Barcelona: Crítica, 2000 [1988]), 66; En relación con la caracterización del Renacimiento en Italia durante el siglo XV consultar: Erwin Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (Madrid: Alianza, 1991 [1960])

²⁴ Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1979]), 39.

²⁵ *Ibidem*.

función que postula de ambos conceptos pueda parecer el más acertado, en realidad es solo el origen del problema que se tiene hoy en día sobre las posibilidades de aplicación o uso para ambos términos.

A la par de los argumentos antes mencionados, Kristeller también señala que las *humanidades* son solamente herederas de lo que en su momento personajes como Cicerón o Gelio llamaron los *studia humanitatis*. Cabe mencionar que dichos *studia* eran considerados como una educación liberal, y su enfoque era hacia un desarrollo literario²⁶. Es así como este autor conforma su principal crítica, la cual es dirigida a la relación que se hace del *humanismo* con otras temporalidades ajenas al Renacimiento como, por ejemplo, la Edad Media, o la presencia de humanistas en una religión como el cristianismo, pues para Kristeller ello: “desafía cualquier definición y poco o nada parece conservar del significado clásico fundamental que tenía el humanismo del Renacimiento”²⁷.

La importancia de considerar ampliamente dicha visión es debido al eco que ha encontrado en autores contemporáneos a este trabajo²⁸, los cuales han decidido escribir desde el mismo punto de vista que Kristeller. Desconozco si tal decisión fue en detrimento de las propuestas que se hicieron durante la segunda mitad del siglo XX o, en su defecto, sin considerarlas. Además, la obra de Kristeller donde expone su trabajo sobre el tema requiere particular atención debido a la presencia de contradicciones en el discurso, las cuales suelen aparecer de manera frecuente y hasta el mismo autor lo reconoce al inicio del texto²⁹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, 38-39.

²⁸ Enrique González González, “Hacia una definición del término humanismo”. *Estudis. Revista de Historia Moderna* 15, (1989), 45-66; Enrique González González, “Los usos de la cultura escrita en el nuevo mundo. El Colegio de Tlatelolco para indios principales (siglo XVI)”. *Estudis. Revista de Historia Moderna* 37, (2011), 91-110.

²⁹ Kristeller, *El pensamiento renacentista*, 15.

Con el fin de observar la obra de Kristeller de manera más profunda he decidido integrar algunos ejemplos que he identificado como casos de discordancia en su argumento, los cuales pueden ayudar a una mejor valoración de su definición de *humanismo* y de *humanista*. La primer muestra de ello se encuentra en su negación de un enlace entre el humanismo y la filosofía, pues arguye que los *studia humanitatis* no tenían algún interés por esta última propiamente, debido a que tomaban como disciplina filosófica solo el estudio de la moral, educación que según comenta no se inclinaba tanto por el estudio de los autores clásicos, sino que era algo muy cercano a lo que ahora conocemos como literatura, Kristeller insiste en que el humanismo debería ser descartado como una tendencia o un sistema filosófico, a causa de que su conformación es solo de un “programa cultural y educativo”³⁰. No obstante, líneas más adelante reconoce la existencia de aportes al pensamiento filosófico del Renacimiento por parte de humanistas, como los intentos de reformar la lógica por parte de Lorenzo Valla o Petrus Ramus, por mencionar algunos, así como el reconocimiento que hace en varios tratados elaborados por humanistas en los cuales asegura que existía una “bien elegida y madura sabiduría clásica”, agrega también que los humanistas de este periodo son quienes abrieron el camino para los filósofos posteriores³¹. Aunque la premisa que postula en un principio, sobre que el humanismo no se conforma como un sistema filosófico, no la podría esclarecer en este trabajo, hay autores que ya han dedicado tiempo y tinta a este debate, por ejemplo algunas obras de Ernesto Grassi³² así como algunos trabajos realizados por Eugenio

³⁰ *Ibid.*, 39-40.

³¹ *Ibid.*, 47.

³² Ernesto Grassi, *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra* (Barcelona: Anthropos, 1993); Ernesto Grassi, *Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica* (Barcelona: Anthropos, 1999); Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo* (Barcelona: Anthropos, 2006).

Garín³³. Por lo cual, estimo que el negar la relación entre humanismo y filosofía sesga el valor del concepto, además de que generaliza la labor de quienes se les ha otorgado el calificativo de humanista únicamente al campo de la literatura.

Una segunda contradicción que he encontrado en este texto gira en torno a la especulación de la existencia de un humanismo cristiano, pues como se mencionó anteriormente, para Kristeller es una de las formas en que no se conserva el “significado clásico fundamental”. A pesar de ello, cuando trata sobre los humanistas que pertenecieron a la Iglesia, estima que puede haber la posibilidad de su presencia solo si se habla de quienes, al ser intelectuales y poseer una educación clásica y retórica humanista, examinaron de manera explícita en sus escritos problemas religiosos o teológicos³⁴. La comprensión de este argumento es cada vez más difícil debido a que, a pesar de describir a quiénes y cómo se les podría interpretar como humanistas dentro de la Iglesia, no considera ni a Martín Lutero ni a santo Tomás de Aquino como tales, pues escribe:

[...] si a Santo [sic] Tomás de Aquino le llamamos “humanista” a causa de la deuda que tiene con el filósofo griego Aristóteles, igual razón tendremos para aplicar el calificativo a cualquier otros [sic] filósofos aristotélicos de la tardía Edad Media, así como a todos los matemáticos, astrónomos, autores médicos o juristas medievales, ya que dependen de autoridades anteriores tales como Euclides, Ptolomeo, Galeno, o el Corpus Juris. Con ello habremos escamoteado una distinción verdaderamente útil.³⁵

Reconozco que tiene razón al mencionar lo burdo que sería llamar humanista a todo aquel que fundamente su trabajo en la consulta o el interés por retomar los conocimientos de

³³ Eugenio Garín, *El Renacimiento italiano* (Barcelona: Ariel, 2012 [1972]); Eugenio Garín, *El hombre del Renacimiento* (Barcelona: Alianza, 1993 [1988]).

³⁴ Kristeller, *El pensamiento renacentista*, 107.

³⁵ *Ibid.*, 40.

Aristóteles, Cicerón, Séneca o Platón, además cabe aclarar que el estudio de Tomás de Aquino como el de Lutero se inclinaba hacia una búsqueda de autoridades que sustentaran sus argumentaciones, pero al analizar esta crítica a la par de la caracterización que el mismo autor propone sobre el humanismo, la cual se mencionó anteriormente, es posible observar que él mismo es quien propicia que el término humanista se “escamotee”, ya que él es quien argumenta que lo humanista está ligado completa y únicamente con un estudio literario. Sin embargo, no acepta nombrar como humanistas a quienes, en el desarrollo de sus obras, retoman los textos de los autores grecolatinos a través de ese mismo estudio literario. Por tal motivo considero que la valoración de Kristeller sobre lo que puede pertenecer al humanismo es exigua y de poco provecho.

De manera general, estimo que la característica principal por la cual el autor considera a un personaje como humanista es haber trabajado desde los llamados *studia humanitatis* y particularmente en el periodo renacentista, porque aun cuando reconoce el cultivo de ciertas áreas de estudio en la Edad Media desde la gramática o las artes liberales³⁶, así como con el surgimiento de literatura no religiosa como la medicina, lógica, leyes romanas, física aristotélica, matemáticas, astronomía, retórica y poesía en latín³⁷, no considera la posibilidad de nombrar a los estudiosos de ésta época como pertenecientes a un humanismo. También es claro el interés que tiene por mantener dicho concepto únicamente en el periodo del

³⁶ Las artes liberales fueron un conjunto de disciplinas que formaban parte de la educación del clero y la nobleza en la Edad Media. Se dividían en dos grupos, las que estudiaban el verbo o palabra (*trivium*) y las que estudiaban temas con relación al número (*quadrivium*). En palabras de Jacques Le Goff: “Un *arte* es toda actividad racional y justa del espíritu aplicada a la fabricación de instrumentos, tanto materiales como intelectuales; es una técnica inteligente del hacer. [...] se llaman artes, pues implican no solo el conocimiento sino también una producción que deriva inmediatamente de la razón, como la función de la construcción (la gramática), de los silogismos (la dialéctica), del discurso (la retórica), de los números (la aritmética), de las medidas (geometría), de las melodías (la música), de los cálculos del curso de los astros (de la astronomía).” Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 2008 [1957]), 71-72.

³⁷ *Ibid.*, 95.

Renacimiento y las únicas cualidades que le otorga al humanismo lo determinan solo como una orientación en torno a las letras y lo intelectual³⁸, por lo cual su significado lo limita únicamente a un movimiento cultural y literario³⁹.

Considero que estos primeros apuntes pudieron ser punto de partida, en su momento, para la aplicación y comprensión de los términos en cuestión, por lo cual no niego la importancia que tuvieron esos primeros trabajos. No obstante, es preciso reconocer que esas aportaciones han quedado desactualizadas para el debate sobre las características de lo humanista y del humanismo, dado que si limitáramos las cualidades de ambos conceptos conforme a lo propuesto por Kristeller, podríamos aceptar que la presencia de un *umanista* está sujeta al ejercicio del aprendizaje a través de los llamados *studia humanitatis*, admitir esta premisa nos mantendría alejados de las disertaciones elaboradas durante el siglo XX que profundizaron en la reflexión tanto del Renacimiento como del humanismo, por lo cual estimo que la caracterización de Kristeller es exigua en la actualidad, debido a que ambos vocablos han sido enriquecidos en sus connotaciones a través del estudio, y así se pudo romper con el imaginario que concebía a estos conceptos como consolidados teóricamente. De ese rompimiento se promueve una cualidad de flexibilidad para su aplicación, lo cual ha permitido que puedan abarcar un campo de referencia más amplio y no solo el literario. Para entender este desarrollo de los conceptos hay que tomar en cuenta tanto las aportaciones al término Renacimiento generadas por su estudio, como las caracterizaciones realizadas en torno a el humanismo y lo humanista.

³⁸ *Ibid.*, 97.

³⁹ *Ibid.*, 51.

RENACIMIENTO Y HUMANISMO

La importancia de tomar en cuenta el término *renacimiento* en este trabajo es, en primer lugar, porque se ha ligado a dicho periodo la presencia de los humanistas, a tal grado que la mención de alguno de estos dos vocablos genera la casi obligatoria presencia del otro; en segundo lugar, porque con el estudio del Renacimiento como concepto se puede ejemplificar de mejor forma la limitación que en un principio se le atribuía a la palabra y como ahora se reconocen la existencia de múltiples renacimientos, algo muy similar a lo que sucede con el humanismo y con los humanistas.

Mencionar al Renacimiento muchas veces trae al imaginario, sobre todo de aquellas personas interesadas en la historia, una periodización casi exacta entre el año 1300 al 1600 (d.C.), o la consideración de individualidades como Petrarca para su inicio y René Descartes para su conclusión⁴⁰, entre muchos otros valores que pueden ser utilizados como referencias temporales; sin embargo, dicho concepto la mayoría de las veces nos dirige la memoria a Europa, particularmente a Italia. La mayoría de las veces el empleo de esta palabra también refiere al auge que existió por retomar, en el territorio mencionado, a los autores de la llamada Antigüedad, los cuales son conformados por los grandes exponentes de la cultura grecolatina. Con ello se dio fin, según el discurso asimilado de manera coloquial, a lo que llamaban edad oscura⁴¹, *media aetas*⁴², o como se le conoce actualmente: Edad Media. Por este uso incuestionado de la palabra es que pudiera parecer un concepto redondo o conciso en su significado, y aunque todavía se utilice como referencia histórica de forma pedagógica o,

⁴⁰ Burke, *El renacimiento europeo*, 1.

⁴¹ Peter Burke, *El Renacimiento* (Barcelona: Crítica, 1993 [1987]), 9.

⁴² Jacques Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019 [2014]), 23.

como Peter Burke lo menciona, “[como] un concepto organizativo que aún tiene utilidad”⁴³, en la elaboración de investigación histórica el posicionamiento de este concepto ha sido cuestionado principalmente por su connotación peyorativa implícita que tiene hacia el Medioevo.

De manera breve trataré de dar a entender la problemática que genera, para la investigación histórica, la fijación del término con un espacio y un tiempo en específico, sobre todo cuando las características a las que se refiere pueden ser encontradas en otros periodos o lugares. Desde la Historia del Arte, Giorgio Vasari es considerado el personaje que aportó dicho termino a la historiografía moderna debido a su propuesta de estudiar las artes visuales como un proceso evolutivo, en su interpretación el arte pasó por la gloria de la Antigüedad, la decadencia de la Edad Media y la *Rinascita* o renacimiento de su tiempo⁴⁴, no obstante el historiador Jacques Le Goff señala que tanto el nombre de Renacimiento así como su periodización fueron postulados en el siglo XIX por Jules Michelet⁴⁵, aunque posteriormente fue Jacob Burckhardt quien propuso la esencia de este periodo en el descubrimiento del hombre y del mundo⁴⁶. No obstante, Le Goff apunta a Michelet como responsable de una conformación esplendorosa del Renacimiento porque, a pesar de que anteriormente había elogiado la Edad Media en su texto *Histoire de France*, la muerte de su primera esposa en 1839 generó que su percepción del Medioevo se convirtiera en algo triste y

⁴³ Burke, *El Renacimiento*, 14.

⁴⁴ En el esquema de Giorgio Vasari el Arte era similar al cuerpo humano pues también nace, crece, envejece y muere, incluso el periodo del Renacimiento es dividido por Vasari en tres partes: las primeras luces, el siglo XV y el Alto Renacimiento que es el periodo en el que él mismo participa. María Teresa Méndez Baiges y Juan Ma Montijano García, Introducción a la traducción española en *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos (antología)*, de Giorgio Vasari (Madrid: Technos, 2001), 9-28.

⁴⁵ Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, 36.

⁴⁶ *Ibid.*, 43.

“oscurantista”, por lo cual Michelet se enfocó en el estudio del Renacimiento⁴⁷, sobre ello Le Goff escribe: “Pero el Renacimiento micheletista de 1840 no es el renacimiento o el resurgimiento de una bella Edad Media, sino el final de ‘ese periodo extravagante y monstruoso, prodigiosamente artificial’: la Edad Media cristiana. El pesimismo de Michelet devoró su Edad Media”⁴⁸.

Por su parte, Peter Burke también toma en cuenta la importancia de historiadores del siglo XIX como el ya mencionado Michelet o John Ruskin, aunque señala como principal responsable de la idealización del Renacimiento italiano a Jacob Burckhardt⁴⁹, pues a consideración de Burke, cometió el error de creer por completo la versión de los intelectuales de su periodo, y apunta: “[...] existen razones para afirmar que los llamados ‘hombres del Renacimiento’ eran en realidad bastante medievales”⁵⁰. Ambas críticas aportan a nuestro tema para entender las circunstancias en las que surge el imaginario de la palabra renacimiento, puesto que su significado y características fueron establecidos para el estudio histórico en el siglo XIX, por lo cual los argumentos que hicieron posible su conformación atendían a las inquietudes de su tiempo. Por tal motivo, considero que mantenerlos o reproducirlos con el mismo enfoque y argumento hoy día es contraproducente para el conocimiento científico.

Debido al estudio que se realizó durante el siglo XX sobre este tema, también surgen las propuestas de la existencia de otros renacimientos a parte del limitado a la península itálica,

⁴⁷ *Ibid.*, 36-37.

⁴⁸ *Ibid.*, 38.

⁴⁹ Burke, *El Renacimiento*, 7.

⁵⁰ *Ibid.*, 12.

ejemplo de ello es el llamado renacimiento del siglo XII⁵¹, periodo que también es caracterizado por un estímulo en las artes, en lo intelectual y en lo espiritual⁵². De manera general, en este período los mayores centros que fomentaban el conocimiento, principalmente de la literatura, eran los monasterios; muestra de ello es la labor que se llevó a cabo en lugares como Chartres, Cluny, o en Cîteaux, este último quizá pueda ser el más importante de ese periodo ya que es nombrado como “el gran foco de la literatura monástica del siglo XII”⁵³. Fue en estos lugares en donde personajes como Bernardo de Claraval o Pedro el Venerable desempeñaron su labor tanto de fundación como de evangelización, asimismo es de relevancia la participación de estos dos religiosos en el movimiento que buscaba el retorno a la vida primitiva de la Iglesia, la llamada vida de los apóstoles⁵⁴.

Otro punto importante de este renacimiento es que se lleva a cabo fuera del espacio que ahora conocemos como Italia, y sobre ello comenta el historiador Jacques Le Goff:

[...] más aún que los clásicos legados por la tradición occidental [...] es una herencia llegada por un nuevo camino la que confiera un rostro original al renacimiento del siglo XII: la herencia greco-árabe, transmitida a la cristiandad por los musulmanes principalmente a través de España.⁵⁵

Durante este renacimiento aumentó el interés por la traducción de textos lo que propició el aprendizaje de la lengua árabe, asimismo se incitaba a la exactitud en la traducción del contenido de las obras que se pasaban al latín, campaña iniciada y promovida por el abad de Cluny, Pedro el Venerable. Con el desarrollo de esta labor se pudieron obtener libros como

⁵¹ Aunque también se habla de un renacimiento carolingio en este trabajo solo trato el del siglo XII para poder ser lo más breve y claro en las comparaciones: Burke, *El renacimiento europeo*, 60.; Burke, *El Renacimiento*, 13.

⁵² Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2019 [1965]), 137.

⁵³ *Ibid.*, 145.

⁵⁴ *Ibid.*, 137

⁵⁵ *Ibid.*, 147-148.

el *Corán*, así como el conocimiento de las obras científicas y filosóficas de Aristóteles, hay quien señala que los árabes no solo heredaron un contenido científico a los latinos del siglo XII, sino todo un método “[...] la observación, la experiencia y no la tradición dogmática”⁵⁶.

En el transcurso de ese siglo los monasterios fueron cediendo poco a poco su lugar de importancia intelectual a los centros urbanos, lugar donde se encontraban las universidades, las cuales habían logrado consolidar dentro de su estudio el método escolástico⁵⁷. Es así como, aunado a los primeros personajes que se nombraron, también se pueden considerar algunos otros que formaron parte importante de este renacimiento, la mayoría estuvo en Chartres, una de las escuelas urbanas más importante en el siglo XII, como Thierry de Chartres autor de un *Heptateucon* el cual fue una recopilación de textos con el fin del estudio de las artes liberales; Gilberto de la Porrée, metafísico que aplicó a la teología de la Trinidad métodos por los cuales fue perseguido, en 1148, por un sínodo en Reims; o Guillermo de Conches, quien fue comentarista del *De Consolatione* de Boecio, del *Timeo* de Platón, por mencionar algunos⁵⁸.

Algunas otras propuestas para la aplicación de este concepto son el Renacimiento Carolingio; la posibilidad de dos renacimientos en el siglo XV, uno al norte de Italia y otro al sur de los Países Bajos⁵⁹; Jacques Le Goff, quien de cierta forma defiende la importancia de la Edad Media, menciona que el inicio del renacimiento italiano se encuentra en la Alta Edad Media, mismo momento en el que existe un Renacimiento Alemán y un Renacimiento Francés⁶⁰. Un ejemplo más, externo a Europa pero con énfasis en la acepción del concepto,

⁵⁶ *Ibid.*, 149.

⁵⁷ *Ibid.*, 145.

⁵⁸ *Ibid.*, 151.

⁵⁹ *Ibid.*, 49.

⁶⁰ Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, 93-94.

lo da el autor Arnold Toynbee quien, según Burke, encontró renacimientos hasta en el lejano Oriente en donde, conforme a las características de un renacimiento, también se llevó a cabo la búsqueda y recuperación de lo antiguo; en el caso europeo la recuperación buscó lo helenístico y lo latino y, en el caso oriental, con China y Japón la recuperación fue por sus tradiciones autóctonas⁶¹. También se pueden tomar en cuenta el Renacimiento del Norte de Europa y el Renacimiento Español, y hay quien propone que es de éste último de donde pasa el pensamiento renacentista al Nuevo Mundo por lo que se postula también un Renacimiento Iberoamericano⁶².

La postulación del latín como una lengua universal es otra de las características que se han criticado como únicas dentro del Renacimiento, Le Goff ha respondido que durante el Medievo, la expansión del latín en los clérigos y la élite laica en las regiones cristianas fue una muestra de una unidad lingüística, aun cuando después se apeló por un latín clásico y se acusaron discrepancias entre las traducciones medievales y renacentistas⁶³, por lo cual escribe: “La Edad Media, por tanto, es un periodo mucho más ‘latino’ que el Renacimiento”⁶⁴. Por otro lado, según la propuesta de Arnold Toynbee, el concepto de renacimiento en la historiografía apela o refiere al contacto que puede existir entre dos civilizaciones a través del tiempo, de manera más específica entre una civilización ya desaparecida y una civilización en desarrollo⁶⁵, por lo cual no es particular del siglo XV en la península itálica.

⁶¹ Burke, *El Renacimiento*, 13-14.

⁶² Ambrosio Velasco, “Humanismo”. *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, (2006): 7.

⁶³ Burke, *El Renacimiento*, 31.

⁶⁴ Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, 58.

⁶⁵ Velasco, “Humanismo”, 7

Para concluir con la reflexión sobre el Renacimiento en este trabajo, es importante mencionar que comparte una característica más con el humanismo y lo humanista, la cual es en relación con el modelo de emisión y recepción que se tuvo tanto del Renacimiento como del humanismo, ya que casi siempre se asimila que fue de manera unilineal por parte de Italia a toda Europa⁶⁶. Sobre ello la mayor aportación que he encontrado es la del historiador Peter Burke quien, de forma general, explica ciertos modelos por los que algunos autores tratan de explicar el inicio del Renacimiento en Europa.

El primero de estos modelos es el llamado de *impacto* con el cual se trata de explicar que dicho movimiento “penetró” en una región y después volvió a tener el mismo impacto en otra y así continuó sucesivamente. El segundo modelo es el que llama *epidémico*, en éste caso el argumento da a entender que distintas partes de Europa atraparon el movimiento como si fuesen contagiadas. Un tercer modelo es el *comercial* que consiste en préstamos, deudas, exportaciones e importaciones que generaron la asimilación del Renacimiento en otros lugares. Un cuarto modelo es el llamado *hidráulico*, el cual el mismo autor afirma es el más usado ya que propone la aceptación del Renacimiento mediante una difusión que consistió en: “influencia, canales y absorción”⁶⁷. No obstante, Burke también apunta que al escoger cualquiera de estos modelos como el correcto, nos enfrentaríamos con dos problemas: el primero es el de asimilar la emisión y recepción del Renacimiento como algo que no sufrió afectaciones ni cambios al momento de ser trasladado de una sociedad a otra⁶⁸; por el contrario, en el caso de que se acepten cambios en la recepción de este movimiento, el segundo problema sería que la colocación de Italia es siempre como punto emisor, lo cual

⁶⁶ Lafaye, *Por amor a griego*, 28.

⁶⁷ Burke, *El Renacimiento*, 6.

⁶⁸ *Ibid.*, 6-7.

deja al resto de Europa como un receptor pasivo constante, algo que sería un error debido a que no se toma en cuenta que los intelectuales del Renacimiento italiano no fueron los primeros en recuperar el conocimiento grecolatino y, al parecer, tampoco lo hicieron de manera directa. Es preciso recordar como los autores griegos fueron retomados primero por los romanos, quienes después fueron recuperados por los bizantinos y árabes, de ahí pasaron a la Edad Media como se mencionó anteriormente, luego este conocimiento llega a Italia gracias a los refugiados bizantinos⁶⁹ para posteriormente llegar a toda Europa.

Con todas estas reflexiones pretendo visibilizar la flexibilidad de un concepto que muchas veces se considera determinado e inmovible, incluso incuestionable. También cabe aclarar que no estoy negando la existencia de un movimiento intelectual en Europa durante el siglo XV que reivindicó la ejecución de múltiples áreas de estudio entre las que están la escritura, el arte, la arquitectura, la conformación del derecho, o leyes; y que también generó un cambio en la posición del hombre en el mundo y en el tiempo, con innovaciones como el uso del reloj en ámbitos más populares⁷⁰, o las reflexiones sobre el cambio del ejercicio del poder a través del tiempo⁷¹. Simplemente traté de exponer, de la manera más breve que he podido, el interés que existía por fijar la significación del término renacimiento a un tiempo y un espacio en particular, y es con el trabajo que llevan a cabo otros investigadores por lo que se conoce la posibilidad de encontrar múltiples renacimientos, con las mismas características o con variación de estas, incluso, como es el caso del latín en la Edad Media, con una característica más marcada que en el tiempo que se postula como originario. De esta

⁶⁹ Burke, *El Renacimiento*, 31.

⁷⁰ John Rigby Hale, *La Europa del Renacimiento 1480-1520* (Madrid: Siglo XXI, 2016 [2000]), 27-34.

⁷¹ Peter Burke, *El sentido de la historia en el Renacimiento* (Madrid: Akal, 2016), 105.

misma forma es como considero sucede con el humanismo y los humanistas, con variedad de espacios, tiempos, personalidades, e incluso pensamientos.

HUMANISMOS

Expuesto el ejemplo del cambio en la interpretación del Renacimiento, toca ahora tratar la posibilidad de la existencia de humanismos más allá del establecido en el siglo XV. Para ello es necesario poder definir cuál o cuáles podrían ser las características principales que determinen la existencia de un humanismo en una sociedad. Como se comentó anteriormente, aunque la variedad de particularidades no sea la misma en todos los ámbitos, o para todos los autores, aun así considero que la existencia de características comunes en los distintos ejemplos puede ayudar a determinar lo que es un humanismo⁷².

Un aporte es elaborado hacia 1975 por el filósofo, historiador y teólogo Enrique Dussel, en el cual asienta de manera concisa una de las principales características de lo que él define como humanismo. Esto lo propone a través de la identificación de dos humanismos, los cuales al mismo tiempo son los títulos de sus dos obras, *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*. En el primer trabajo apunta, de manera breve, cómo su interés está enfocado en conocer los fundamentos del humanismo que, desde su punto de vista, influyó en los pueblos indoeuropeos durante el periodo de la Grecia preclásica, clásica y helenística; a esto es a lo que él llama el humanismo helénico⁷³. Para lograr dicho estudio, el autor recurre al análisis del *núcleo ético-mítico*, término que propuso en su momento Paul Ricoeur⁷⁴, y el

⁷² Velasco, "Humanismo", 2.

⁷³ Enrique Dussel. *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975), XXII.

⁷⁴ Paul Ricoeur, "Civilización universal y culturas nacionales", *Ética y cultura* (Argentina: Prometeo, 2011), 46.

cual lo distingue y discierne en la cultura griega a través de lo que él nombra como la *doctrina del bien común*⁷⁵ la que considera como su hilo conductor para su estudio.

Es decir, hasta este punto, para el autor la característica principal para definir un humanismo se encontraría en la presencia de lo que él llama la *doctrina del bien común*, más no se piense que la interpretación de esta doctrina pueda tener connotaciones con tendencias al populismo o, en su defecto, hacia el otro termino que considerábamos al principio, el humanitarismo. Dussel lleva a cabo la tarea de identificar el humanismo, en este caso en la cultura griega, al mismo tiempo que reconoce las características culturales de dicha sociedad frente a su entorno, o como él lo escribe:

[...] la utilización de un método que permite analizar ciertos elementos de la estructura de la conciencia colectiva personal, histórica y circunstanciada, a través de la cual cada hombre, situado en el espacio y el tiempo, vive su existencia concreta, visualiza el universo y su posición en el mundo.⁷⁶

A partir del análisis de la estructura de la *conciencia colectiva personal* es como identifica el actuar hacia un bien común, no llevado a cabo en, o solo, lo material, si no desde la cosmovisión de cada cultura a lo individual y viceversa. Para entenderlo mejor, en el caso del humanismo helénico Dussel identifica como el *homo* griego concebía, o vivía, su existencia como *homo* frente a distintos aspectos de su entorno físico y ético en el transcurso de su vida; desde su realidad moral, su realidad societaria e incluso en la atemporal.⁷⁷

Por otro lado, marca una diferencia muy clara con la sociedad semita, la cual en su *núcleo ético-mítico* las características son, en su mayoría, opuestas a lo descrito en lo

⁷⁵ Dussel. *El humanismo helénico*, XXI-XXII.

⁷⁶ Enrique Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969), XI.

⁷⁷ *Ibidem*.

helénico; según la interpretación del autor, lo semita está más abocado a lo íntimo, a lo religioso⁷⁸, mientras lo helénico está inclinado más hacia la ciudad⁷⁹. Por ello Dussel encuentra que la diferencia del humanismo semita existe: “[desde] su cuna y desarrollo, los elementos constitutivos, la posición del hombre ante sí mismo, ante lo divino, ante el mundo y la historia, la cual difiere de la cosmovisión indoeuropea”⁸⁰.

Aun con las diferencias mostradas en las dos propuestas de estos núcleos ético-míticos, el autor considera que en ambos hay un actuar hacia el bien común, por lo cual no se puede negar la existencia de un humanismo en alguno de los dos ejemplos, es decir, no es necesario una similitud exacta en la forma de la búsqueda del bien común, sino simplemente el interés por conseguirlo. Con estos trabajos Enrique Dussel intenta mostrar la importancia de indagar en la conciencia de cada sociedad y discernir sobre los valores más importantes de cada cultura, preferentemente inmersos en ella, de esta forma se puede trabajar mejor, desde una perspectiva científica, los “supuestos” en los que interactúa el *homo*, especialmente el latinoamericano⁸¹. Es decir, sus aportes están enfocados a poder estudiar, de una manera similar, las sociedades latinoamericanas considerando su *núcleo ético-mítico* así como la doctrina del bien común.

Algunos otros autores también han tratado de identificar la característica principal o esencial de lo que determinaría la presencia de un humanismo en una sociedad, incluso simplemente en un hecho, más allá de si la sociedad está en la misma disposición de pensamiento o no. Afortunadamente la complejidad de sus argumentos, a mi parecer, es

⁷⁸ *Ibid.*, 34-49.

⁷⁹ Dussel, *El humanismo helénico*, 12-14.

⁸⁰ Dussel, *El humanismo semita*, XI.

⁸¹ *Ibid.*, XII.

menor a la encontrada en el trabajo de Enrique Dussel, lo cual permite que puedan ser incluidas en este trabajo, al menos las que valoré oportunas, sin la necesidad de extenderse demasiado en su explicación, estimo que de esta manera se puede ejemplificar de mejor forma la flexibilidad que he identificado en el humanismo.

Algunas de las características expuestas con el Renacimiento también se encuentran en el estudio del humanismo pues, aunque no sean los aspectos más importante en este último, formaron parte del trabajo que caracterizó a los humanistas. Ejemplo de ello está en el interés literario mencionado como facultad del Renacimiento, el cual no se limitaba a la recuperación de textos o la lectura de distintas lenguas y sus traducciones, más bien la importancia de dicha labor residía en la experiencia del proceso, tanto de leer como de escribir sobre algo que era desconocido, no solo retomar lo ya conocido sino lo que podría ser una puerta más al saber antiguo⁸², además había una fuerte inclinación por valorar a la palabra, al *verbum*, así como por reconocer el cambio de su significado a través del tiempo⁸³. Entre los humanistas se procuraba reconocer la historicidad del saber y no solo entender el texto racionalmente, con el objetivo de confrontarlo a las pretensiones de conceptos universales que permeaban en el momento⁸⁴. Algunas otras particularidades son mencionadas por el filósofo Ambrosio Velasco, como la valoración de la prudencia a manera de racionalidad práctica o la preocupación por el descubrimiento, la creación y la innovación, más que por el análisis o comprobación de lo ya conocido⁸⁵. Es por ello que el interés literario del humanismo no debe

⁸² Velasco, "Humanismo", 2.

⁸³ Emilio Hidalgo-Serna, Introducción. Grassi y la primacía de la palabra en el Humanismo a *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra*, de Ernesto Grassi (Barcelona: Anthropos, 1993), XII-XV.

⁸⁴ Velasco, "Humanismo", 2.

⁸⁵ *Ibidem*.

ser entendido solo como una avocación al estudio del lenguaje, sino como un interés en las búsqueda por cambiar al *homo* y a su entorno social.⁸⁶

Peter Burke da otra muestra de la noción que tenían los humanistas sobre la historicidad del saber, así como de la confrontación a los conceptos universales o la innovación, pues expone un escrito de santo Tomás de Aquino que pertenece a su obra *Summa theologiae*, en el cual señala como el santo “mucho más consciente del cambio que sus predecesores”⁸⁷ realiza una serie de disertaciones con las cuales pretende explicar por qué es justificable la modificación de ciertas leyes respecto al cambio de las circunstancias⁸⁸. También advierte por qué puede ser contraproducente cambiar una ley, una vez que ésta es observada desde la costumbre para su cumplimiento. Para el de Aquino, la permisibilidad del cambio en una ley depende de su aportación al bien común, es decir, cualquier cambio debe de asegurar un mayor bien común que la ley anterior y debe estar en concordancia con las necesidades del cambio de circunstancias.⁸⁹

Entre las afirmaciones que Paul Oskar Kristeller hizo sobre el humanismo existe una que lo limita solo a un movimiento educativo-literario debido al reconocimiento de los llamados *studia humanitatis* como principal formación de los humanistas. Sin embargo, un análisis más profundo sobre estos *studia* permite evitar presentarlos de manera peyorativa para la formación de los humanista, pues aunque los temas que conformaban dichos estudios eran los de ética, poesía, historia, retórica y gramática, había un énfasis en el primer tema con el cual se trabajaba la capacidad de distinguir y decidir entre lo bueno y lo malo con

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Burke, *El sentido del pasado*, 19.

⁸⁸ *Ibid.*, 19-20.

⁸⁹ *Ibid.*, 20.

ejemplos que se podían ver en la historia y en la poesía, el interés por esta disciplina residía en poder distinguir entre lo humano y lo animal⁹⁰. Aquí también se encuentra la importancia del discernimiento basado en la razón, fuera de lo universal. A pesar de ello, se reconoce que las disciplinas que pudieron ser las más ejercidas dentro de los *studia* fueron las más cercanas a la elaboración del discurso, razón por la cual existe una basta elaboración de obras, cartas, discursos y traducciones, cantidad mayor a lo realizado en las artes que antes pertenecían al *quadrivium*⁹¹.

El puñado de características que se ha conformado hasta ahora incrementa con las propuestas de humanismos surgidas, al igual que con el Renacimiento, a finales del siglo XX, entre las que se encuentra el llamado humanismo castellano⁹². Al parecer, el inicio de este humanismo está indicado por una temprana labor de traducción de obras clásicas a lenguas vernáculas en la tercera década del siglo XV en Castilla, trabajo realizado en algunos textos de retórica que habían sido conocidos durante la Edad Media, empero su traducción fue hasta el siglo XV; incluso existe la afirmación de que el estudio y traducción de estas obras se encuentran entre las primeras realizadas en toda Europa⁹³. Con el reconocimiento y conformación de este humanismo se mantiene presente el desacuerdo a un supuesto modelo de difusión unilineal del humanismo de Italia a toda Europa porque, acorde a lo que comenta Ottavio Di Camillo, en estas traducciones no existe alguna señal de que estos humanistas estuvieran enterados del movimiento intelectual que estaba sucediendo en Italia⁹⁴.

⁹⁰ Burke, *El renacimiento europeo*, 30-31.

⁹¹ Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Fernando Torres Editor, 1976), 38.

⁹² Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Fernando Torres Editor, 1976).

⁹³ Di Camillo, *El humanismo castellano*, 50.

⁹⁴ *Ibid.*, 112.

Peter Burke también recomienda evitar la centralización del humanismo en la ciudad de Florencia⁹⁵ así como a lo italiano⁹⁶, ya que es posible reconocer elementos de un humanismo en personajes que no estuvieron en esos lugares, como en el ejemplo anterior. Caso similar es el que sucede con los eruditos de Aragón y Cataluña a finales del siglo XIV quienes fueron de los primeros en interesarse en el saber clásico en la península, por lo cual solicitaron las traducciones de autores como Tucídides, Plutarco, Séneca o Cicerón⁹⁷. Y aunque es cierto que posteriormente estos eruditos también mostraron un interés hacia la cultura italiana, no hay que confundir lo italiano con lo clásico, este último fue el interés en primera instancia. Además, a partir del año 1500 algunas universidades como la de Alcalá de Henares y Salamanca favorecieron la introducción del humanismo en sus cátedras a través de la aceptación de materias como la poesía, el griego y el hebreo⁹⁸.

Una de las características más sobresaliente del humanismo castellano es la exaltación del *homo*, esto a través de la exposición de su excelencia y dignidad, ello se puede observar en el tema literario de virtud contra fortuna que fue recurrente en las obras literarias de ese periodo en Castilla, con ese tema también se promovió la conciencia de una naturaleza mortal y a la vez divina en el *homo*⁹⁹. Enrique de Villena y a Alonso de Cartagena pueden ser los personajes más sobresalientes de este humanismo castellano debido a los trabajos que llevaron a cabo tanto de traducción como elaboración de obras¹⁰⁰.

⁹⁵ Burke, *El renacimiento europeo*, 39.

⁹⁶ *Ibid.*, 52.

⁹⁷ *Ibid.*, 52-53.

⁹⁸ *Ibid.*, 89.

⁹⁹ Di Camillo, *El humanismo castellano*, 38.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 49.

Más allá de solo conocer lo antiguo, el humanismo en cuestión también buscó empatar el saber clásico con el saber cristiano. Aunque dicho interés surgió tiempo atrás con los Padres de la Iglesia que pertenecieron a la cultura clásica y cristiana¹⁰¹, para el siglo XV reapareció dicha actitud debido a la introducción de nuevos autores los cuales mencioné líneas arriba. En este interés se encuentra la traducción que Leonardo Bruni hizo del texto de San Basilio el Grande con el fin de mostrar que era permitido tomar del saber clásico solo lo necesario y de forma seleccionada para poder obtener los mejores conocimientos que necesitara el cristianismo¹⁰². Punto de vista que ya habían promovido anteriormente santos como san Jerónimo quien “[...]afirmaba que los cristianos podían utilizar los clásicos como los israelitas habían utilizado a los prisioneros paganos, afeitándoles la cabeza y cortándoles las uñas”¹⁰³, san Agustín de Hipona también argumentó sobre la posibilidad de tomar el conocimiento clásico para el ejercicio de la vida cristiana en su tratado *De doctrina christiana*, donde hace referencia al episodio bíblico que narra el apoderamiento del tesoro egipcio por parte del pueblo de Israel antes de que aconteciese el éxodo.¹⁰⁴

Dentro del humanismo castellano también existió un pensamiento llamado *conciliarista*, iniciado principalmente por Juan de Segovia y Nicolás de Cusa después del Concilio de Basilea en 1433¹⁰⁵ y que, por la caída de Constantinopla ante el ejército turco, buscaba el camino para poder atraer a los musulmanes a la fe cristiana y con ello conseguir la paz entre las dos religiones¹⁰⁶, lo que llevó a ambos personajes al estudio del Corán con el fin de

¹⁰¹ Burke, *El renacimiento europeo*, 32.

¹⁰² *Ibid.*, 32-33.

¹⁰³ *Ibid.*, 33.

¹⁰⁴ Burke, *El renacimiento europeo*, 33.; Di Camillo, *El humanismo castellano*, 33.

¹⁰⁵ Víctor Sanz Santacruz, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 16, (2007), 181.

¹⁰⁶ No se buscaba la paz para atraerlos a la fe, en si era atraerlos a la fe para tener la paz. *Ibid.*, 188.

entender al Islam. Nicolás de Cusa lo estudió a través de un ejemplar que Pedro el Venerable había traducido al latín en el siglo XII, mientras Juan de Segovia prefirió una nueva traducción debido a los errores que notaba en esa traducción¹⁰⁷. Aun cuando este trabajo fue realizado con el fin de conseguir la unidad religiosa entre cristianos y turcos, Nicolás de Cusa pretendía que este método sirviera con las demás religiones y no solo con el Islam¹⁰⁸.

Otro ejemplo es el humanismo italiano el cual, aparte de retomar los *studia humanitatis* en su formación educativa, expresó su búsqueda de lo pasado en la recuperación de los paradigmas estéticos y de pensamiento de las civilizaciones antiguas de Grecia y Roma¹⁰⁹. Este retorno intelectual pareciera estar dividido en dos momentos, en el primero se desarrolló el interés por la forma de pensar de la antigüedad, tema que fue promovido por los humanistas italianos durante los siglos XIV y XV, aquí se reconoce la participación de personajes como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Petrarca, Guicciardini, entre otros¹¹⁰. Durante los siglos XV y XVI sucede el segundo momento de este humanismo con el surgimiento de ese mismo interés por lo antiguo pero ahora en otras áreas, principalmente en las artes, donde se ve reflejado el gusto por plasmar en lo visual los conocimientos recién recuperados en el siglo anterior. Ejemplo de ello son las obras de arte de personajes como Donatello, Alberti, o Leonardo da Vinci¹¹¹.

En el humanismo italiano también es claro la tendencia por separar el estudio de la teología del de la teoría política¹¹², aspecto por el cual se piensa todavía que el humanista, en

¹⁰⁷ *Ibid.*, 183 y 184.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 188.

¹⁰⁹ Ambrosio Velasco Gómez, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México* (México: UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2009), 36.

¹¹⁰ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 36.

¹¹¹ Burke, *El renacimiento europeo*, 51.

¹¹² Velasco, *La persistencia del humanismo*, 42.

general, es laico por excelencia, en ocasiones incluso hasta adverso a la religión católica, lo cual suele ser una afirmación errónea¹¹³ pues no en todos los humanismos la actitud hacia la religión fue la misma. Así mismo, los humanistas italianos buscaron retomar la posición de influencia que poseyeron en su momento las civilizaciones de Grecia y Roma, es decir, pretendieron posicionarse como un nuevo modelo universal¹¹⁴, pues a pesar de que existió una aceptación a la interacción e integración de intelectuales extranjeros en el humanismo italiano, se identifica también que se desarrolló un etnocentrismo basado en la noción y entendimiento de sus paradigmas de lo antiguo, ejemplo de ello es la resignificación de lo bárbaro, lo cual ya no señalaba a los pueblos que estaban fuera del imperio romano, sino que ahora designaba a todo aquel que estuviera fuera del conocimiento clásico¹¹⁵. Por lo cual se puede observar que también la interpretación del saber clásico con el fin de transformar el presente no se realizó de la misma manera en todos los humanismos identificados.

Nuevamente en la Península Ibérica, muy aparte de la propuesta del humanismo castellano, entre los siglos XV y XVI se gestó el denominado Renacimiento español¹¹⁶. Es preciso retomar este periodo para aclarar la posible confusión de identificar este renacimiento solo con el área de las artes como la poesía, la pintura o el teatro, por mencionar algunas ya que, como lo apunta Antonio Maravall, este fenómeno, al que llama de desplazamiento de interés¹¹⁷, hace que la atención de las investigaciones históricas cercanas a esta temporalidad sean centradas en el llamado Siglo de Oro, por lo cual se deja de lado las confrontaciones de pensamiento que sucedieron a la par de ello. Es ahí donde Velasco identifica dos proyectos

¹¹³ Lafaye, *Por amor al griego*, 23.

¹¹⁴ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 37.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibid.*, 42.

¹¹⁷ Este apunte es recuperado por Ottavio Di Camillo en: Di Camillo, *El humanismo castellano*, 14.

políticos en los intelectuales ibéricos¹¹⁸, además de dos humanismos¹¹⁹ que, al igual que los proyectos, fueron opuestos entre ellos, la complejidad de este tema está en la interacción que existió en esta época entre los proyectos políticos y los humanismos. Cabe aclarar que no pretendo inferir que alguno de estos dos aportes de Velasco, o ambos, son el resultado de algún desarrollo desde el humanismo castellano mencionado líneas arriba dado que, aun cuando puedan tener algunos puntos en común, la conformación del humanismo castellano elaborada por el filósofo Ottavio Di Camillo se especializa en el caso de intelectuales en Castilla, mientras el filósofo Ambrosio Velasco Gómez, además de tomar en cuenta a más intelectuales en la Península y no solo a los de Castilla, delimita ambas propuestas sin una dependencia del trabajo de Di Camillo.

Velasco Gómez apunta que con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, el ideal humanista sobre poseer un *poder creador y transformador* del presente, se consolidó en toda su expresión en el Imperio español¹²⁰. No obstante, este ideal humanista no obstruyó en la unión que existía entre teología y teoría política como sucedió en el caso del humanismo italiano, por el contrario en el caso español la teología formó parte importante de las decisiones del Estado¹²¹. Una de las dos formas de pensamiento humanista que se pueden señalar en este ámbito estuvo fuertemente sustentada en la visión y las propuestas de Erasmo de Rotterdam quien buscó desarrollar una reforma para la Iglesia Católica, esto a través de la llamada *Philosophia Christi*, la cual fue promovida por el neerlandés en sus obras

¹¹⁸ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 41.

¹¹⁹ Velasco, "Humanismo", 11.

¹²⁰ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 39.

¹²¹ *Ibid.*, 42.

Enchiridión y la *Moria*¹²². Dicha *Philosophia* promovió una reforma de carácter humanista¹²³ con el fin de regresar a la Iglesia a su estado primitivo de pureza, esto a través de la capacidad del uso de razón del humano para entender a profundidad la religión cristiana¹²⁴. Dicha visión surgió debido al estado de carencia que Erasmo veía en la Iglesia Católica y por lo cual generó críticas de temas como la ignorancia de los frailes o la corrupción dentro de la Iglesia¹²⁵. La reforma de Erasmo estaba inclinada hacia una actitud de carácter ecuménico, es decir que una de sus principales preocupaciones estaba en la búsqueda de la concordia de todos los pueblos cristianos en Dios.¹²⁶ La influencia de estas ideas estuvo presente tanto en la corte de Carlos V¹²⁷ como en personajes de relevancia del clero secular como lo fue el Cardenal Jiménez de Cisneros, principal fomentador del erasmismo en el Imperio español¹²⁸.

El segundo humanismo que identifica Velasco en este periodo surge en Salamanca, particularmente en su Universidad, y es caracterizado particularmente por la reforma que

¹²² Marcel Bataillon, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1937]), 75.

¹²³ Velasco, "Humanismo", 11.

¹²⁴ José Luis Guzón, "La 'Philosophia Christi' en el adagio 'Los Silenos de Alcibiades' de Erasmo de Rotterdam", en *Revolución en el humanismo cristiano: la edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, coordinado por Miguel Anxo Pena González e Inmaculada Delgado Jara (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2016), 1-2.

¹²⁵ Guzón, "La Philosophia Christi", 1.

¹²⁶ Velasco, "Humanismo", 13.

¹²⁷ Manuel Fernández Álvarez, *Carlos V: Un hombre para Europa* (México: Austral, Espasa, 2019 [2010]), 121-122.

¹²⁸ Huizinga llama al humanismo de Erasmo como humanismo bíblico. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Alianza, 1994 [1930]), 460.; Por su parte, Bataillon considera que el humanismo cristiano inicia con san Jerónimo por lo cual Erasmo solo es un seguidor de éste. Bataillon, *Erasmus y España*, 74.; Caracterizar la forma de pensar de Erasmo como un humanismo es arriesgado para este trabajo, ya que lo que se caracteriza como humanismo cristiano en este personaje es su actuar. Guzón, "La 'Philosophis Christi', 1.; Algunos otros textos que mencionan al humanismo cristiano: Enrique González González, "Humanistas contra escolásticos. Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo". *Dianoia: anuario de filosofía*, 29 (1983): 136; Ernest J. Burrus, "Humanismo en la evangelización del indígena según Cristóbal Cabrera", en *Humanismo y Ciencia en la formación de México*, editado por Carlos Herrejón Peredo (México: CONACYT/Colegio de Michoacán, 1984): 43; Lorenzo Mario Luna Díaz, "Escolásticos y humanistas en torno al problema de la guerra", en *Humanismo y Ciencia en la formación de México*, editado por Carlos Herrejón Peredo (México: CONACYT/Colegio de Michoacán, 1984): 74-75; Carolina Ponce Hernández, Prólogo a *Relectio De Decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos* (Ciudad de México: De La Salle, 2015): 9.

llevan a cabo Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en algunas cátedras de dicha casa de estudios, además fundan la llamada *Escuela de Salamanca*, caracterizada “[...] por una transformación de la teología, orientándola hacia problemas sociales, morales y políticos de gran trascendencia, como, por ejemplo, la conquista y la dominación de la Nueva España, el poder del papa y del emperador, la interpretación y aplicación de la ley natural a los pueblos del Nuevo Mundo, etc”¹²⁹.

A la par de estos humanismos Velasco identifica dos proyectos políticos que considera resultado del conflicto entre el movimiento comunero y el proyecto imperial de Carlos V que tuvo lugar en 1520¹³⁰. El movimiento comunero existía tanto en Valladolid como en algunas ciudades de Castilla, el cual mantenía una tradición republicana desarrollada desde tiempos de Alfonso X con la redacción de *Las siete partidas*, pues en este documento ya se trataba el tema sobre el origen y el ejercicio del poder político¹³¹. Por su parte, el proyecto imperial estaba inclinado hacia un poder absolutista¹³². Este conflicto que surgió por la defensa de los derechos políticos de los ciudadanos ante el monarca terminó con la derrota del movimiento comunero; sin embargo, según la interpretación de Velasco, con las limitaciones posteriores

¹²⁹ Velasco, “Humanismo”, 11.; Ambrosio Velasco Gómez, Prólogo a *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz* (D.F.: UNAM, 2007), 9.

¹³⁰ A este conflicto comúnmente se le llama Guerra de las Comunidades de Castilla y el cual se efectuó por varias razones y no solo una en particular. El fallecimiento de la Reina Isabel I de Castilla dejó inestable el reinado de Castilla, la autoproclamación de su nieto Carlos I como heredero de esa corona y el establecimiento de una corte integrada principalmente por nacidos en Flandes, así como el poco conocimiento de castellano por parte del regente, generó la inconformidad de la nobleza castellana. No obstante, el incremento en los impuestos por parte de Carlos I y su corte promovieron la molestia del pueblo castellano, ya que se rompía con muchos de los acuerdos logrados anteriormente en el reinado de Isabel I. Para más información consultar: Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)* (Madrid: Siglo XXI, 1999); José Antonio Maravall, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna* (España: Alianza, 2021 [1994]); Alberto Marcos, “Las comunidades de Castilla y la defensa del patrimonio real”, en *El tiempo de la libertad. Historia, política y memoria de las Comunidades en su V Centenario*, coordinado por Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García (España: Tecnos, 2022).

¹³¹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 49-50.

¹³² *Ibid.*, 49.

que llevó a cabo Carlos V a las cortes de España es como “el republicanismo resurgió en el ámbito académico, sobre todo en la Escuela de Salamanca, en la tercera década del siglo XVI”¹³³. Con el encuentro del Nuevo Mundo, ambas posturas se vieron reflejadas en los grupos de pensadores que, de manera general, postulaban dos formas del ejercicio del poder político en los pueblos indígenas. Una de estas formas era la idea de la Utopía republicana la cual aceptaba la existencia de facultades racionales en los indígenas para gobernarse ellos mismo¹³⁴, por otro lado había quienes, al estar a favor del poder imperial, creían que los indígenas eran seres sin raciocinio por el desconocimiento de la llamada *Ley Natural*¹³⁵.

Con la exposición de un panorama como el anterior, sería sencillo determinar que el humanismo, por definición, es la antítesis del imperialismo¹³⁶; sin embargo, esta postura sería una forma sesgada, particularmente maniqueísta, de valorar la presencia de humanistas, ya que dentro de la postura imperialista también existieron personajes que llevaron a cabo una labor humanista como Ginés de Sepúlveda o Palacios Rubio quienes, aún con una postura etnocentrista, especularon con la posibilidad de crear o moldear el presente conforme al conocimiento y valoración del pasado, el resultado de su interpretación fue la búsqueda de transformar el Nuevo Mundo a imagen y semejanza del Viejo Mundo¹³⁷. Hay que recalcar también que, para Velasco, durante el siglo XVI interactuaron los dos humanismos y los dos proyectos políticos en los pensadores españoles. Un ejemplo de ello es la labor de Vasco de Quiroga quien en la Nueva España mostró una clara influencia de los ideales erasmistas a la

¹³³ *Ibid.*, 50.

¹³⁴ *Ibid.*, 42.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ “En una perspectiva coincidente con Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez concibe al humanismo hispánico como una tradición centenaria, que desde tiempos de Luis Vives y Cervantes hasta la Segunda República Española ha estado en lucha agónica contra la tradición imperial y autoritaria que nada tiene de humanista.” *Ibid.*, 19.

¹³⁷ Velasco, “Humanismo”, 14.

par de una aplicación paternalista y etnocentrista del poder en los pueblos de indios debido a la visión del *buen salvaje* que este religioso tenía hacia los indígenas¹³⁸, otro ejemplo sería la actitud de Francisco de Vitoria quien aun con influencia del erasmismo mantuvo un apostura con mayor inclinación hacia la utopía republicana¹³⁹.

Con el análisis de estos ejemplos es como he pretendido alejar, para este trabajo, la noción de un pensamiento humanista de juicios o caracterizaciones con tendencias maniqueístas o anacrónicas, y dar mayor importancia a aspectos como los identificados por Ambrosio Velasco, los cuales desarrolla en cuatro puntos. El primero consiste en la obtención de una perspectiva lingüística y literaria con la cual se busca enaltecer el lenguaje, de ello surge el empeño por la perfección en la elaboración y ejecución del discurso pues ahí es donde se reconocía la forma de obtener el conocimiento¹⁴⁰. Un segundo punto marca el interés por desechar las determinaciones, así como las pretensiones de generar conocimientos, métodos o leyes, desde una postura universal. El tercer punto resalta la apertura hacia el conocimiento de las diversas culturas y religiones que el humanista encuentra en su estudio, esto no quiere decir que haya aceptación y asimilación absoluta de todo lo nuevo, solo señala la disposición que existe para el conocimiento de aquello que ignora. Por último, el cuarto punto señala el rechazo por definir un método o teoría incuestionable para hacer el uso de razón en cualquier caso, es decir, hay un mayor interés por ejercer la llamada *razón práctica* que ayude a la toma de decisiones dependiendo de las

¹³⁸ Ambrosio Velasco Gómez, “Fray Alonso de la Veracruz: humanista, crítico del Estado imperial y del poder de la Iglesia”, en *Fray Alonso de la Veracruz: Universitaria, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2009), 292.; Juan Álvarez-Cienfuegos, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid de 1550* (D.F.: UNAM, 2010), 88.

¹³⁹ Antonio Gómez Robledo, Introducción a *Relecciones Del Estado, De los Indios, y Del Derecho de la Guerra* (México, Porrúa, 2000 [1974]), XXIII.

¹⁴⁰ Hidalgo-Serna, Introducción a *La filosofía del humanismo*, XII.

circunstancias de cada situación¹⁴¹. Estimo que a estos cuatro puntos se les puede agregar la importancia del conocimiento y la reflexión del pasado a través del cuidado por obtener información fiable, con el fin de observar, analizar y transformar el presente. Es necesario recalcar que la admiración por la antigüedad en el humanista, tanto la clásica como cualquier otro pasado que pueda ser considerado como tal, no es una admiración como la que desarrolla el anticuario “que simplemente añora el pasado para huir del presente en decadencia, sino más bien, los humanistas rescatan la sabiduría de la antigüedad para transformar la realidad del presente”¹⁴². Este es el humanista que considero puede ser adjetivo derivado del humanismo, el cual es bastante diferente del *umanista* que en un principio caracterizó Kristeller.

CONCLUSIONES

La elección de los ejemplos de humanismo así como la extensión con la que he tratado a cada uno atiende solamente a la importancia que considero tienen para esta investigación, para nada pretendo señalar que la propuesta de Velasco Gómez, al ser la que traté con mayor prolijidad, es la única que logró mostrar una complejidad en el entramado de ideas, o incluso que estos son los únicos humanismos que se han identificado pues también existen propuestas sobre el humanismo francés así como los humanismos del siglo XIX y XX tanto en Europa como en América¹⁴³, temas que decidí no integrar para evitar alejarme de los objetivos de esta investigación. Es por este motivo que he estimado oportuno integrar solo ciertos

¹⁴¹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 35-36.

¹⁴² Velasco, “Humanismo”, 3.

¹⁴³ “Entre las ideas más importantes que el nuevo humanismo [...] está el reconocimiento de que los seres humanos no están sometidos a leyes inexorables de la historia o del mercado o de la naturaleza sino que pueden hacerse a sí mismos, transformar el mundo y dirigir el curso de la historia, de acuerdo al [sic] la capacidad de juicio prudencial en situaciones y sobre todo problemas específicos”. *Ibid.*, 5-6.

ejemplos que ayuden a comprender los aspectos de flexibilidad y comunidad que poseen tanto el humanismo como lo humanista. Por el momento he dejado de lado la identificación del humanismo iberoamericano¹⁴⁴ ya que estimo podrá ser expuesto de mejor forma en el capítulo IV de este trabajo. En este capítulo examiné algunas de las propuestas que existen para la conformación del término humanismo a través de la recuperación, selección y desglosé de aquellos trabajos que consideré oportunos, todo ello con el interés de analizar la argumentación que hay para cada caso. Así mismo, expuse la importancia de evitar cerrar los debates teóricos sobre algún concepto con la afirmación de que estos están determinados para el desarrollo de una investigación, principalmente histórica. Por ello, ahondé en las nuevas propuestas que hay sobre el término, las cuales caracterizan de una manera amplia y sólida en su argumentación las posibilidades de empleo tanto para el *renacimiento* como para el *humanismo*. Es así como determiné las características a las que aludiré al emplear el término *humanismo* y *humanista* en el desarrollo de esta investigación. Tratado el aspecto teórico, se puede dar paso al panorama histórico en el que interactuó el humanismo que estudio, para reconocer las tendencias en la labor intelectual que permeaban también en el actuar religioso, principalmente en los frailes agustinos.

¹⁴⁴ Velasco, "Humanismo", 15.; Ambrosio Velasco Gómez, "Humanismo hispanoamericano", *Hispanismo filosófico* 13, (2008): 13-30.

Capítulo II: *Tolle Lege*

INTRODUCCIÓN

La evangelización de las órdenes mendicantes en la Nueva España muchas veces es reducida a sólo una imposición religiosa de los principales dogmas del cristianismo a los pueblos indígenas. No obstante, dicha evangelización no fue tan simple ni realizada de la misma forma por todas las órdenes religiosas, ya que cada una de éstas tuvo la participación de frailes con distintas ideas, experiencias y formaciones. En este capítulo realizaré una breve semblanza de la Orden de Nuestro Padre San Agustín desde la reforma religiosa de la observancia de la regla hasta su asentamiento y división de provincia en la Nueva España. Esto con el fin de exponer la búsqueda de la antigüedad así como la toma de decisiones desde lo particular para la evangelización. Para ello contrastaré las principales fuentes que narran la llegada de los agustinos a la Nueva España desde sus solicitudes de viaje. También distinguiré las actitudes que considero cercanas a un actuar humanista en la orden así como las exaltaciones que pudieran tener un sesgo tendencioso a favor del pasado de la orden agustina. Con todo ello, estableceré la importancia del estudio de la orden agustina de manera particular en el proceso de evangelización y en consideración de la influencia del pensamiento humanista.

LA OBSERVANCIA DE LA REGLA

Un punto importante para este trabajo radica en observar y analizar la formación que tuvieron algunos de los frailes agustinos que, aun al estar dentro de una orden religiosa, hicieron grandes aportaciones a los debates sobre el poder y dominio en España y en la Nueva España

existentes durante los siglos XV al XVII. Con ello, es posible visualizar como la formación religiosa del momento no estaba alejada del conocimiento del humanismo ni de su influencia. Ejemplo de ello se encuentra en la fundación de bibliotecas y colegios en la Nueva España, los cursos que se decidían impartir, los temas de los tratados que se creaban por parte de los religiosos, así como la exposición del conocimiento grecolatino a los indígenas más allá de un interés por la evangelización.

Este análisis será enfocado principalmente en la Orden de Nuestro Padre San Agustín debido a que en dicha orden se ha identificado una mayor cercanía al actuar humanista, tanto en el ejemplo de vida de San Agustín de Hipona así como en la labor que hicieron los frailes en los conventos de la Nueva España. Un motivo más para estudiar esta orden debido a que el proceso de evangelización en la Nueva España es limitado a la labor que llevó a cabo solamente la orden franciscana y, en consecuencia, la especulación sobre el proceder agustino en la evangelización ha sido menor, lo cual da pie a asimilar que la labor de evangelización de los agustinos fue idéntica a la de los franciscanos y dominicos. Esto además de superficial es algo equívoco, pues aun cuando la Orden de Nuestro Padre San Agustín fue la tercera orden religiosa en llegar a la Nueva España, también fue la primera con ideales eremitas¹⁴⁵ en evangelizar indígenas americanos, además de su particular interés por el cuidado del estudio clásico de una manera muy cercana a lo observamos en el capítulo anterior.

¹⁴⁵ El eremitismo en el cristianismo proviene de la idea de separar o contraponer lo espiritual de lo material, el alma de la carne, por lo cual optaban por una vida retirada de las ciudades con el fin de encontrar la austeridad. Sus orígenes son señalados en Egipto en el siglo II con la organización de las comunidades cenobíticas, la más representativa es la de Tebaida. Felipe Castro Gutiérrez, "Eremitismo y mundanidad en la Americana Tebaida de fray Matías de Escobar", *Estudios de Historia Novohispana* 9, (1987).; Antonio Rubial García, "Hortus eremitarum: Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n° 92 (2008).; Antonio Rubial García, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de la Nueva España". *Historia Mexicana* 44, n°3 (1995).

Las órdenes mendicantes que llegaron en el siglo XVI al Nuevo Mundo tuvieron la singularidad de haber pasado por el movimiento de reforma religiosa, que se tradujo a una forma de instrucción, llamada como *observancia de la regla* y, en algunos casos, la *observantia strictissima* de la misma. Es preciso apuntar que, casi desde el inicio de la Iglesia católica varios procesos de reforma han estado presentes en momentos y con enfoques distintos¹⁴⁶, y no solamente en el movimiento encabezado por Martín Lutero el cual, a diferencia de las reformas internas de la Iglesia, apeló a una reforma institucional y no solo de manera religiosa¹⁴⁷.

La instrucción de estos religiosos fue el resultado de un proceso de reforma interna que las órdenes mendicantes adoptaron gradualmente desde el siglo XV en Europa.¹⁴⁸ Para Jacques Le Goff el movimiento de observancia religiosa fue la consecuencia de la represión que el papado hizo al movimiento conocido como *los espirituales*, el cual surgió de la orden franciscana y entre los siglos XIII y XIV promulgó una pobreza absoluta de manera “individual y colectiva”¹⁴⁹, además su pensamiento seguía las ideas de Joaquín de Fiore quien aseguró que el retorno de Cristo estaba cerca lo cual generó un resurgimiento del pensamiento milenarista del siglo XII. El papado no estuvo completamente de acuerdo con este ideal por

¹⁴⁶ Algunos períodos de reforma dentro de la Iglesia católica que menciona Azcona son la gregoriana, la de san Bernardo cisterciense y los movimientos de los siglos XIV y XV. Tarsicio de Azcona, “La reforma y la confesionalidad católica en el reinado de Isabel I de Castilla, la Católica”. *Carthaginensia* 31, (2015), 113.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, “La aspereza de la regla: La estricta observancia y la orden franciscana”. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 4, n.º 14 (2000): 5.; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010 [1948]) 49-51.; Bataillon, Erasmo y España, XIV.

¹⁴⁹ Le Goff, *La Baja Edad Media*, 243.

lo cual condenó dicho movimiento¹⁵⁰, en respuesta a ello “los espirituales moderados salieron de la orden en 1334 y formaron la congregación de los observantes”¹⁵¹.

Por su parte George Kubler, en su obra *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, narra brevemente como los franciscanos iniciaron la observancia en España para el año de 1487 con fray Juan de la Puebla, quien regresaba de estar en la observancia italiana desde 1480¹⁵², de este mismo fraile serían discípulos los doce franciscanos que llegaron en 1524 a la Nueva España¹⁵³. Para el caso de la orden de los agustinos de la Península Ibérica, Kubler apunta que en 1430 fue cuando inició la observancia de la regla en dicha orden y hasta 1588 la observancia estricta¹⁵⁴, mas no aclara si fue por influencia de los franciscanos o, en su defecto era un movimiento que estuvo presente en todas las órdenes mendicantes sin pertenencia específica a una sola. En el texto de fray Tomás de Herrera, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*¹⁵⁵, el origen de la observancia agustina en España es explicado con mayor detalle, pues señala que el General de la Religión M. Gerardo de Arminio fue quien erigió la Congregación de la Observancia y nombró al padre fray Juan de Alarcón como su Vicario¹⁵⁶. De este modo, el padre fray Juan de Alarcón en 1431 obtuvo licencia para fundar el Convento de los Santos “que fue el primero en el que se instituyó la observancia”¹⁵⁷. De hecho, en esta afirmación no queda claro si fray Tomás de Herrera lo escribe refiriéndose a este convento solo como el primero de los conventos agustinos que posteriormente fundó

¹⁵⁰ Según Le Goff primero fueron perseguidos por el papa Bonifacio VIII, después se les condeno en el Concilio de Viena en 1311 y por el papa Juan XXI. *Ibid.* 244.

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² Kubler, *Arquitectura mexicana*, 49.

¹⁵³ *Ibid.* 49.

¹⁵⁴ *Ibid.* 59.

¹⁵⁵ Thomas de Herrera, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca* (Madrid: Gregorio Rodríguez impresor de libros, 1652), <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=9088>.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 34.

¹⁵⁷ *Ibid.* 16.

fray Juan de Alarcón o si en realidad tenía la intención de nombrar a este convento como el primero de toda España en instituirse en la observancia.

Sobre el inicio de la reforma observante tanto en Europa como en España existen más propuestas¹⁵⁸, por lo cual el origen de este movimiento no podría ser del todo definido en este trabajo, además de que no forma parte del objetivo principal. Sin embargo, la importancia de tomar en cuenta esta reforma radica, por una parte, en que dicho movimiento buscaba retomar el pasado de la Iglesia para poder reflexionar sobre su presente con el fin de generar un cambio, una actitud que comparte con el renacimiento y el humanismo. Hay que recordar que la reforma de observancia tuvo su mayor presencia en el siglo XV en Europa, tiempo y espacio que compartió con la actitud renacentista y el actuar humanista, por ello el interés que promovió la reforma por buscar, conocer y retomar lo antiguo, desde su perspectiva religiosa, fue dirigido hacia la llamada *Iglesia primitiva*, pasado que se buscaba frente a la relajación de la regla que existía en muchos conventos¹⁵⁹.

Con la propagación de este ideal de reforma, para los siglos XV y XVI había dos grupos principales en las órdenes religiosas, los observantes, quienes defendían el estricto cumplimiento de la regla, y los claustrales o conventuales¹⁶⁰, quienes seguían la regla de una forma bastante relajada de manera cotidiana, esto se refleja en las solicitudes de mitigaciones o dispensas que se hacían para la orden a la que pertenecían los claustrales solicitantes¹⁶¹.

¹⁵⁸ Chiara Mancinelli menciona que Pauluccio da Trinci es quien encabeza el movimiento en Italia. Chiara Mancinelli, “Un lugar donde ser pobres: La observancia franciscana en la Corona de Aragón (1380 ca. – 1460 ca.)”, *Memoria Europae* 1, n° 1 (2015), 96.

¹⁵⁹ Los motivos de la relajación de la regla son varios, algunos de estos los escriben Le Goff, *La baja Edad Media*, 241-243; José Rodríguez Díez. “Historia de la Orden de San Agustín en la época de fray Luis de León”, *Edad de Oro* 11, (1992), 137-138.

¹⁶⁰ Marcel Bataillon apunta que los conventuales existían ya desde los tiempos de san Francisco de Asís. Bataillon, *Erasmus y España*, 5.

¹⁶¹ Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)* (D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 [1989]), 22; Mancinelli, “Un lugar donde ser pobres”, 116-117.

Los Reyes Católicos también tuvieron un papel relevante en el desarrollo de esta reforma en España, pues es conocido la preferencia que tenían, en especial la Corona de Castilla, hacia los religiosos observantes; por lo cual se encargó al cardenal de Toledo y confesor de la reina, Jiménez de Cisneros, la instauración de la observancia en todos los conventos: “El trabajo de Cisneros fue el de reemplazar a los conventuales por los observantes. Debido a este trabajo, el cardenal fue nombrado, por una bula solicitada por los Reyes Católicos, reformador general de las Ordenes Mendicantes en España”¹⁶². Esto desató un conflicto entre conventuales y observantes que según Arroyo Mosqueda terminó en 1427 con las *Bullas de Concordia*¹⁶³, para Musgrave de Portilla fue hasta 1517 con el Capítulo Generalísimo celebrado en Roma en el que se instituye jurídicamente la observancia como núcleo de la orden agustina¹⁶⁴.

Con la aceptación y promoción de la reforma religiosa en los conventos que estaban dentro de los territorios de la Corona Española, se conforma un panorama en el que es factible especular sobre la presencia de la observancia de la regla en la formación de los primeros agustinos que llegaron a la Nueva España ya que, en su mayoría, dichos frailes fueron instruidos en conventos que tuvieron influencia o participación de la Congregación de la Observancia¹⁶⁵. La incursión de estos religiosos en la observancia y en la estricta observancia puede ser el motivo por el cual el convento novohispano posee una construcción con base en un *sentido escritural simbólico-litúrgico*, como lo nombra Isabel Estrada de Gerlero, por el que los fieles y religiosos podían vivir la *Biblia* en su día a día, por ello procuraban que en la

¹⁶² Laura Marie Musgrave de Portilla. “Los agustinos en la conquista espiritual de México. Estudio basado en la Crónica de la Orden de fray Juan de Grijalva” (tesis de maestría, UNAM, 1978), 25.

¹⁶³ Arroyo Mosqueda, “La aspereza de la regla”, 5.

¹⁶⁴ Musgrave de Portilla. “Los agustinos en la conquista”, 25.

¹⁶⁵ Kubler, *Arquitectura mexicana*, 49-60.

ornamentación de los claustros, así como su estructura, recordasen la regla y, principalmente, la vida de Cristo¹⁶⁶. No obstante, hay especulaciones en detracción de que la observancia llegó a la Nueva España en los primeros viajes de las órdenes religiosas, pues se cree que llegó hasta viajes posteriores¹⁶⁷, o como también se apunta para el caso de los agustinos, los cuales por pertenecer a una orden de ermitaños el ideal que llegó con ellos fue primordialmente el de eremita y no el de observante¹⁶⁸.

Aun cuando estas opiniones tienen una argumentación que las sustenta, considero que la influencia de la observancia de la regla en los agustinos que llegaron a Nueva España puede ser identificada si se toma en cuenta aspectos como los conventos en los que se formaron o los personajes con los que interactuaron en mayor tiempo. Ejemplo de ello son los conventos que fray Juan de Alarcón fundó después del Convento de los Santos, los cuales fueron: el Convento de Nuestra Señora del Pilar de Arenas, el Convento de San Agustín de Dueñas y el Convento de Santa María la Real de Madrigal¹⁶⁹. A pesar de que los dos últimos conventos fueron de monjas, fue en el de Santa María del Pilar donde se integró fray Francisco de la Cruz “el Venerable” a los primeros agustinos que viajaron a la Nueva España, y de los cuales posteriormente fue su prior. Además para 1451 el convento de Salamanca se integró a la Congregación de la Observancia, aunque Herrera apunta que desde dos años antes ya se practicaba la observancia en este convento¹⁷⁰, es de ahí, de donde salen tres religiosos

¹⁶⁶ Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI* (México: UNAM, 2011), 66-68.

¹⁶⁷ Según la Arroyo Mosqueda la observancia franciscana inició hasta finales del siglo XVI con los veinte españoles que iban rumbo a Filipinas pero que por orden de fray Pedro de Alfaro sentarían las bases de la Estricta Observancia en Nueva España. Arroyo Mosqueda, “La aspereza de la regla”, 6.

¹⁶⁸ *Ibid.* 5; Gutiérrez, “Eremitismo y mundanidad en la Americana Thebaida, 149.

¹⁶⁹ Herrera, *Historia del convento*, 16-25.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 32.

para el primer viaje de agustinos en 1533¹⁷¹. Para 1495 el convento de Valladolid también se integró a dicha Congregación¹⁷².

Por otro lado, Rubial García menciona que en la *provincia mexicana*, como él la llama, la mayoría de los agustinos que llegaron a ocupar lugares de importancia durante los primeros treinta años referentes a alguna autoridad en los conventos procedían del de Salamanca, del cual escribe que fue “[...] la casa española con más abolengo por su tradición observante e intelectual”¹⁷³. El convento de San Agustín de Salamanca, según Cerda Farías, sería el más ilustre en el proceso de reformas para la mejora en la observancia de la regla y las constituciones¹⁷⁴, además este mismo autor escribe que los religiosos agustinos en la Nueva España seguían como ejemplo lo que sucedía en el de Salamanca, tanto en costumbres como en rigidez¹⁷⁵.

Un punto importante en el establecimiento de las órdenes fue que la comunicación entre los religiosos ibéricos y los que ya estaban en el Nuevo Mundo se mantuvo a través del Consejo de Indias. Ésto con el fin de trabajar e informar la adaptación de la evangelización según el entorno en el que la desarrollaban y su visión de los indígenas¹⁷⁶, debido a que las resoluciones hechas por los religiosos muchas veces no fueron conforme a lo mandado por

¹⁷¹ Cerda Farías, menciona que en el primer viaje son cinco salmantinos, en el segundo tres los salmantinos de seis religiosos que llegan y en la tercera solo dos de los doce que venían. Igor Cerda Farías, “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 (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos (Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018), 411.

¹⁷² Herrera, *Historia del convento*, 27.

¹⁷³ Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)* (D.F.: UNAM, 1989), 18.

¹⁷⁴ Cerda Farías, “Los agustinos de la Nueva España”, 399.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 413-414.

¹⁷⁶ Un ejemplo de ello es el que da Isabel Estrada de Gerlero al mencionar como los misioneros aceptaron el sincretismo con los topónimos indígenas en subordinación de los nombres sagrados, o el que comenta Tesiu Rosas al decir que el latín y el náhuatl poco a poco se mezclaron. Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 110; Tesiu Rosas Xelhuantzi, “Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el colegio de Tlatelolco (1546-1572)” (tesis de doctorado, UNAM, 2017).

el clero secular, sino conforme a su criterio respecto a las necesidades de las fundaciones, por ejemplo la amplitud del atrio, la construcción de las capillas abiertas, así como las capillas posas¹⁷⁷, o el interés por la ordenación de sacerdotes indígenas¹⁷⁸, aunque esto último no se logró¹⁷⁹. También existió el interés por la formación de artistas y artesanos indígenas¹⁸⁰, y en algunas ocasiones incluso se desobedecieron órdenes respecto a la enseñanza del castellano a los indígenas¹⁸¹.

Aunque muchas de estas decisiones tomadas a primera instancia por los frailes tuvieron que ser anuladas o sufrir cambios debido al criterio de los siguientes agustinos que llegaron a la Nueva España, es notorio como las primeras resoluciones que eran llevadas a cabo por el clero regular fueron con base en las circunstancias que ellos conocían directamente, por lo cual hacían una oposición a lo que el clero regular ordenaba desde la Península Ibérica. Posteriormente, con el posicionamiento en la Nueva España del clero secular, estas primeras decisiones tuvieron que ser cambiadas o ajustadas a lo que se había mandado originalmente. Para entender el constante cambio en las decisiones de evangelización y gobierno que tomaban los agustinos es pertinente tomar en cuenta que a la par de estas resoluciones también se conformaba la provincia agustina en la Nueva España la cual terminó por separarse y dar origen a la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México y la de San Nicolás de Tolentino lo cual generó nuevos conflictos para la orden. Con el fin de poder clarificar de mejor forma este panorama estimo necesario hacer una breve relación del

¹⁷⁷ Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 54.

¹⁷⁸ Rubial García, *El convento agustino y la sociedad*, 27.

¹⁷⁹ Magnus Lundberg, "El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica", *Estudios de Historia Novohispana*, n° 38 (2008), 43.

¹⁸⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1933]), 292.

¹⁸¹ *Ibid.*, 113.

establecimiento de la orden agustina desde sus solicitudes para llegar a la Nueva España hasta el desarrollo de sus fundaciones para la evangelización.

DOMINUS PROVIDEVI

Posterior a la toma de Tenochtitlán por el conquistador Hernán Cortés en 1521 y del establecimiento de los españoles en la ahora nombrada Ciudad de México, Cortés tuvo el interés de que se permitiera a los religiosos promover la “santa fe católica”¹⁸² a través de la instrucción a los indígenas de la Nueva España. Es por ello que, en la carta fechada el 15 de octubre de 1524, Cortés pide al emperador Carlos I de España y V de Alemania, que envíe religiosos para evangelizar a los indios de los pueblos que había encontrado, esto por “el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para se convertir a nuestra fe católica y ser cristianos [...]”¹⁸³. Para dicha tarea Cortés hace solicitud de dos órdenes religiosas en específico, ambas mendicantes, la de San Francisco de Asís y la de Santo Domingo¹⁸⁴. Por otra parte, las bulas *Inter Caetera* del Papa Alejandro VI otorgada a los reyes católicos en 1493¹⁸⁵ y el breve *Exponi nobis* del Papa Adriano VI expedido el 9 de mayo de 1522 a las órdenes mendicantes¹⁸⁶, lograron que la petición de Hernán Cortés se realizara y, todavía más importante, que haya iniciado lo que Robert Ricard llamó “la evangelización metódica de la Nueva España”¹⁸⁷. Sin embargo, franciscanos y dominicos no

¹⁸² Hernán Cortés, *Cartas de relación* (México: Editorial Porrúa, 1960 [1522]), 256.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibid.* 258.

¹⁸⁵ Al hablar en plural el autor considera las dos bulas *Inter Caetera*, la del 3 y la del 4 de mayo de ese año. Pedro Torres, *La bula omnimoda de Adriano VI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948), 9.

¹⁸⁶ Pedro Torres explica que el formato de dicho documento es de un breve y no de una bula, pero por su formato de conceder la *omnimoda potestate* del Papa a las órdenes mendicantes se entendió como fuera bula papal, y es así como lo menciona fray Juan de Grijalva. *Ibid.* 78-79.

¹⁸⁷ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 69.

fueron las únicas dos órdenes mendicantes que acudieron a las labores de evangelización en la Nueva España.

Desde 1527, la Orden de Nuestro Padre San Agustín solicitó permiso al Papa Clemente VII para embarcar religiosos hacia el Nuevo Mundo¹⁸⁸; no obstante, este trámite no fue tan sencillo como tampoco lo fue conseguir ese permiso. Acorde a lo escrito por Fernando Campo del Pozo, la petición no sólo fue hecha por el provincial de Castilla el cual, en ese momento era el padre Juan Gallegos, sino que también, el entonces provincial de Andalucía y ahora santo, fray Tomás de Villanueva realizó una solicitud ante el Consejo de Indias mediante un religioso de nombre fray Diego de Riquelme quien ya había estado en México¹⁸⁹. Para Campo del Pozo es importante retomar desde el capítulo provincial llevado a cabo en Dueñas en 1527 por la Congregación de la Observancia¹⁹⁰, pues en dicho capítulo se recibió una carta donde el Papa Clemente VII ordenaba que los agustinos se dividieran en dos provincias, la de Castilla y la de Andalucía¹⁹¹, para la primera de estas quedó electo en la autoridad de Provincial el padre Juan Gallegos¹⁹², y para la segunda, en la misma autoridad, fray Tomás de Villanueva¹⁹³, quien sería canonizado en 1658, ciento tres años después de su muerte¹⁹⁴. Si bien la aportación de Campo del Pozo sobre la solicitud hecha por Tomás de

¹⁸⁸ Cerda Farías, “Los agustinos de la Nueva España”, 399.

¹⁸⁹ Fernando Campo del Pozo, “Santo Tomás de Villanueva y los primeros agustinos en América”, en *La Iglesia y el mundo hispánico en los tiempos de santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos (Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018), 378.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1597*, (México: Imprenta de Ioan Ruyz, 1624) <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397519>: Libro I, folio 3, r., columna I.

¹⁹² El apellido de este personaje es escrito por Campo del Pozo sin “s” al último, yo lo tomo de Grijalva quien lo escribe como aparece en este texto. *Ibid.*, folio 3, r., columna II.

¹⁹³ *Ibid.*, folio 3, r., columna II.

¹⁹⁴ Javier Campos y Fernández de Sevilla, “La empresa de hacer un santo. Religión, política y economía en la causa de santo Tomás de Villanueva”, en *La Iglesia y el mundo hispánico en los tiempos de santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos (Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018), 491-492.

Villanueva para realizar un primer viaje a México es importante, en la mayoría de las fuentes se tiene por entendido que fue el padre Juan Gallegos el único que, en seguida de su nombramiento, trabajó para enviar religiosos a América, específicamente a la Nueva España, considerándose como uno de los primeros en querer realizar dicho viaje¹⁹⁵, es por ello que el Prior General Gabriel Veneto¹⁹⁶ lo nombra, posterior a sus cargos de Prior de Salamanca en 1529 y de Burgos en 1531, “Vicario general de las Islas halladas por el Emperador”¹⁹⁷ el 17 de noviembre de 1534. Sin embargo, en ese mismo año el padre Juan Gallegos fallece en este último convento por lo cual no puede realizar dicho viaje. Juan de Grijalva además de narrar cómo el padre Gallegos, al ver que poco después de ser notificado de su nombramiento¹⁹⁸ tiene que sacrificar su deseo de participar en el viaje, y por lo cual ofrece a Dios dicha intención, también compara este acto con el pasaje del antiguo testamento en donde a Abraham, Dios le pide sacrifique a su hijo, pues a los ojos del Señor es muy grato el sacrificio de voluntades¹⁹⁹.

Aunque el padre Gallegos es reconocido como el que tuvo la iniciativa para realizar el viaje a América, Campo del Pozo menciona que la solicitud de este religioso fue a través de la comunicación que tenía fray Tomás de Villanueva con el emperador Carlos V. Fue así como los agustinos pudieron hacer la solicitud al emperador para llevar a cabo dicho viaje²⁰⁰. La real cédula del emperador a favor de dicha empresa fue expedida el 22 de abril de 1528²⁰¹,

¹⁹⁵ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 3, v., columna I.

¹⁹⁶ También a este personaje Campo del Pozo cambia el apellido, ya que lo escribe castellanizado como Venecia. Nuevamente el nombre lo escribo conforme lo presenta Grijalva. *Ibid.* folio 3, r., columna I.

¹⁹⁷ Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Tomo I, (México: Editorial Porrúa, 1984), 1.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 1.

¹⁹⁹ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 4, v., columna I.

²⁰⁰ Campo del Pozo, “Santo Tomás de Villanueva”, 378.

²⁰¹ *Ibid.*, 378.

pero en 1531 los agustinos tuvieron su primer obstáculo pues el Consejo de Indias, de acuerdo con lo ordenado por la reina Juana I de Castilla el 2 de mayo de 1531, marcó la dirección del viaje hacia Santa Marta²⁰² y Guatemala para fundar un convento en cada lugar²⁰³. Los religiosos agustinos no estuvieron de acuerdo con este destino ya que el interés de la orden estaba puesto en la Nueva España, se desconoce el por qué los agustinos carecían de interés en los sitios propuestos por la reina así como el motivo de su preferencia por llegar a tierras más al norte. Para Grijalva todo el año de 1531 lo menciona como un año perdido para el trámite del viaje a la Nueva España pues el deceso del padre Gallegos originó desorganización entre los religiosos y escribe: “muerto el Pastor quedaron descarriadas las ovejas, y no así tan fácilmente se podía suplir tan gran persona como la que faltaba”²⁰⁴.

El 7 de diciembre de 1532, por real cédula de la reina firmada en Madrid, se concede a los agustinos realizar el viaje hacia Nueva España en consideración del año y medio que llevaban en negociaciones²⁰⁵. Con esto, en ese mismo año fray Jerónimo Jiménez, o de San Esteban²⁰⁶, quien tenía la autoridad de prior en el convento de Nuestra Señora de Gracia de Medina del Campo²⁰⁷, por orden del emperador se pasó a la Villa de Madrid²⁰⁸; después, cuando tuvo la licencia del oidor del Consejo Real de las Indias, el doctor Bernal, para que se le uniera todo religioso que así lo quisiera, renunció a su cargo para conformar el primer

²⁰² Lamentablemente el autor no especifica si este lugar es el de la Provincia de Santa Marta ubicada en la Nueva Granada, por lo cual solo queda especular.

²⁰³ *Ibid.*, 379.

²⁰⁴ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 4, v., columna II.

²⁰⁵ Campo del Pozo, “Santo Tomás de Villanueva”, 385.

²⁰⁶ El nombre de este religioso ha sido escrito de diferentes formas por distintos autores. Grijalva lo escribe como Hyeronimo de San Esteban, Basalenque y Navarrete como Jerónimo Jiménez de Santisteban, Campo del Pozo y Ruiz Zavala como Jerónimo de San Esteban. En este texto, los nombres de los religiosos del primer viaje los escribo conforme los registra Robert Ricard. Ricard, *La conquista espiritual*, 79-80.

²⁰⁷ *Ibid.*, 385-386.

²⁰⁸ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 4, v., columna II.

viaje de agustinos a América²⁰⁹. De este modo Jerónimo de San Esteban visitó el convento de Valladolid donde se le unió fray Juan de San Román, después en el convento de monjas de Madrigal el prior fray Francisco de la Cruz también se sumó a la empresa como se comentó líneas arriba. En Salamanca, además de contar con los religiosos fray Juan de Moya o Bautista, fray Alonso de Borja y fray Agustín de Gormas, se realizó el acuerdo de no fundar conventos en pueblos de indios y procurar que se funden solo en ciudades grandes como la de México, esto por la duda que se tenía sobre si se podía llevar a la par el oficio de cura de almas, la administración de los indígenas y conservar la observancia monástica, la cual exige un número de religiosos alto y conventos grandes²¹⁰. Este acuerdo no fue posible llevarlo a cabo ya que posteriormente los procuradores de la Corte consideraron que en México ya había muchas órdenes, por lo cual les prohibieron fundar en esa ciudad a menos que la Audiencia Real de la Nueva España lo permitiera²¹¹.

En la crónica de Grijalva no se menciona como fue la adición de fray Jorge de Ávila, solamente aparece su nombre en el listado de los frailes que fueron escogidos para el primer viaje²¹²; sin embargo, Alipio Ruiz Zavala apunta que dicho fraile “[nació] en Ávila y profesó en Toledo el 20.8.1526 [veinte de agosto de 1526]”²¹³, misma ciudad en la que se integró fray Juan de Oseguera, conventual de aquella ciudad y quien, según la crónica de Grijalva, en un principio argumentaba en contra del viaje que preparaban los agustinos a la Nueva España.

²⁰⁹ *Ibid.*, Libro I, folio 4, v., columna I.

²¹⁰ *Ibid.*, Libro I, folio 5, v. columna I.

²¹¹ *Ibid.*, Libro I, folio 6, v., columna II-folio 7, r., columna I.

²¹² *Ibid.*, Libro I, folio 8, v. columna I.

²¹³ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo II, 425.

Ellos fueron los ocho agustinos escogidos para conformar el primer viaje de la orden al Nuevo Mundo. Por orden del provincial de Castilla realizaron una votación para poder tener entre ellos un prior que los dirigiese, el resultado fue la elección de fray Francisco de la Cruz, llamado “El Venerable”, como persona opta para dicho cargo ²¹⁴. En su camino a Sevilla para embarcarse, fray Juan Bautista se encaminó él solo hacia Jaén con el afán de convencer a su hermano de tomar el hábito agustino e incorporarse a la evangelización de las Indias Occidentales²¹⁵. Por este desvío no pudo llegar a tiempo para zarpar, con los otros siete religiosos el día 3 de marzo de 1533 desde Sevilla²¹⁶. Los embarcados, arribaron al puerto de Veracruz el 22 de mayo de 1533 y para el 7 de junio de ese mismo año estaban en la Ciudad de México; de este modo, fueron la tercera orden religiosa en llegar a la Nueva España²¹⁷.

ASENTAMIENTO DE LA ORDEN

Las fuentes que he consultado para conocer los primeros años de la orden agustina en la Nueva España, narran de una manera muy breve este primer periodo, muchas veces con información escasa y, cuando se comparan entre si, la sucesión de los hechos resulta ser bastante confusa. Si bien la *Crónica* de fray Juan de Grijalva es el texto más considerado por muchos autores como fuente principal para esos años, otros autores, sobre todo del siglo XX, logran poner en cuestión la información escrita en dicha *Crónica*, ya que, apoyados en la consulta que han llevado a cabo en textos como la *Historia* de Basalenque, la *América*

²¹⁴ *Ibid.*, Libro I, folio 8, v., columna I.

²¹⁵ *Ibid.*, Libro I, folio 9, v., columna II.

²¹⁶ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 2.

²¹⁷ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 10, v., columna II.

Thebaida de fray Matías de Escobar así como del Archivo General de la Orden de San Agustín y Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, han podido otorgar mayor número de detalles sobre los primeros años de los agustinos en América. Considero que el poner en duda la obra no es con el afán de desprestigiarla, sino con el interés de notar las posibles tendencias que existen en ella, como el interés por omitir ciertos conflictos sucedidos entre los agustinos y la corona o al interior de la misma orden. Antonio Rubial García menciona que las crónicas religiosas pueden estar influenciadas por el interés de mostrar solo ciertas cosas, por lo cual apunta que en las crónicas solo se mencionaba a los frailes destacados, probablemente con el interés de mantener la fama de la orden agustina en un nivel de intelectualidad elevado²¹⁸.

Un ejemplo de la omisión de datos se encuentra en la narración sobre el establecimiento de los agustinos en la Ciudad de México que derivó en la fundación de su convento, el cual también es objeto de diferentes versiones. En las fuentes primarias se narra como el 7 de junio de 1533 los agustinos llegaron a México y según Grijalva “[...] fuéronse derecho al convento de nuestro Padre glorioso Santo Domingo [...] allí estuvieron cuarenta días[...].”²¹⁹. El mismo autor menciona que después la Audiencia resolvió fundar la casa de los agustinos en México, y la misma ciudad sería quien cubriese el gasto, de este modo la resolución solamente tendría que ser notificada al emperador²²⁰. Por su parte Diego Basalenque en su *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino*, interpreta la llegada de los agustinos a México solo como una pequeña pausa para decidir su lugar de establecimiento, es ahí donde se opta por fundar en Chilapa y Tlapa, según el autor ahí se realizaron las primeras

²¹⁸ Rubial García, *El convento agustino y la sociedad*, 29-30.

²¹⁹ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 11, r., columna I.

²²⁰ *Ibidem*.

fundaciones de templos agustinos es decir, este autor no hace mención sobre alguna fundación previa en México²²¹.

Alipio Ruiz Zavala agrega más detalles a esta controversia, y escribe que debido a la prohibición que tenían para fundar convento en la Ciudad de México, los agustinos pasan los cuarenta días hospedados en el convento de la orden de los dominicos, además de que dicho hospedaje es por invitación del Prior fray Bernardino de Minaya²²². Posterior a ello, los agustinos alquilaron una casa en la calle de Tacuba en la cual todavía habitaban para 1537, tiempo en el que llegaron a vivir en dicha casa veintiocho o treinta frailes²²³. Aunque con estos detalles el relato parece más completo, todavía deja en el aire dudas por aclarar, pues no especifica el sitio otorgado por la Audiencia para la fundación de su convento, ni la fecha de la resolución a la que se apela. Por su parte, Navarrete no considera que la casa mencionada anteriormente haya sido una renta o alquilamiento, sino que fue una adquisición que hicieron los religiosos durante su alojamiento con los dominicos, además no se refiere a una casa sino a un local, en el que asegura ahí mismo sería donde después construyeron “el maravilloso Convento Máximo de San Agustín de México”²²⁴.

En el caso de la fundación del convento agustino, nuevamente tanto las fuentes primarias y secundarias que he consultado no aportan información concreta sobre el tema. Heriberto Moreno escribe que sólo tres meses después de hospedarse en la casa de la calle Tacuba, fue

²²¹ Diego Basalencque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de Nuestro Padre San Agustín*, (México: Tip, Barbedillo y Comp., 1673), <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/13347>: Tomo I, 46.

²²² Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 2.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Nicolás P. Navarrete, *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán* (México: Editorial Porrúa, 1978), Tomo I, 4.

cuando fundaron su convento en la Ciudad de México aún con la prohibición que tenían²²⁵. Una vez más, el que da más información es Ruiz Zavala quien escribe: “[...] se habla de un convento primitivo anterior a 1541, que fue cuando emprendieron la obra de su convento principal”²²⁶, también explica que la Audiencia relatada por Grijalva determinó que se quedasen en la ciudad por insistencia del pueblo, ya que de esto “era contraria la opinión de D. Sebastián Ramírez, presidente de la Audiencia”²²⁷, quien escribió el 8 de agosto de 1533 para notificar la desobediencia de los agustinos por tomar otro sitio del que se les había otorgado para levantar un monasterio, más no un convento, dicho sitio era el de Ocuituco²²⁸. Aunque esta información ayuda para tener un panorama más amplio sobre el transcurso de los hechos, también deja algunas dudas abiertas ya que no hace la aclaración sobre si el convento que menciona como primitivo también pudo ser clandestino, o si la ubicación de dicho convento fue la misma que la de la casa rentada. Además, el argumento escrito por Grijalva sobre la petición popular para que los agustinos se quedaran en la Ciudad de México y el ceder de la Audiencia aún en contra de su parecer considero es una muestra de la tendencia que tiene esta *Crónica* hacia el enaltecimiento del pasado de la orden.

Posterior a su establecimiento en México, los agustinos comenzaron a buscar donde realizar sus primeras fundaciones. Como mencioné anteriormente, Basalenque escribe que Chilapa y Tlapa fueron los primeros lugares debido a la noticia de que estos pueblos no habían sido evangelizados todavía²²⁹. Por su parte, Grijalva menciona que un indio que sabía hablar castellano fue quien les mencionó la falta de evangelización en ambos pueblos, así

²²⁵ Heriberto Moreno, “Semblanza del fraile Diego de Basalenque”, en *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, editado por Heriberto Moreno, (México, Secretaría de Educación Pública, 1985), 12.

²²⁶ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 2.

²²⁷ *Ibid.*, 2.

²²⁸ *Ibid.*, 3.

²²⁹ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo I, 49.

como la disposición de sus pobladores para recibir la religión cristiana²³⁰. Sin embargo, es en este momento cuando la Audiencia Real les ordenó fundar en Ocuituco por lo cual fundaron en dos pueblos, Ocuituco y Chilapa.

Según Robert Ricard los primeros agustinos llegaron a un territorio en donde las dos órdenes religiosas que se habían establecido anteriormente ocuparon las “principales vías de la evangelización”²³¹, pues los franciscanos se habían asentado en Puebla, Toluca, Cuernavaca, Michoacán y Nueva Galicia, y los dominicos en Oaxtepec y Morelos, aunque estos últimos también tenían lugar en México²³². Los agustinos tuvieron que establecerse en las grandes zonas que quedaron entre las regiones ocupadas por las otras órdenes y “modelarse sobre las lagunas que habían dejado franciscanos y dominicos”²³³. Ricard propone tres avances que tuvo la orden agustina durante su consolidación en la Nueva España: a) el avance meridional, que abarca principalmente el oriente del estado de Guerrero, el sur de Morelos y suroeste de Puebla, b) el avance septentrional, el cual es entre los otomíes del estado de Hidalgo y las tres huastecas y c) el avance occidental, con dirección hacia Michoacán²³⁴.

Estos avances los lograrían con las siguientes barcadas de agustinos que llegaron a la Nueva España con religiosos propiamente para este territorio, las cuales fueron en 1535, 1536, 1539, 1543, 1547, 1551, 1557, 1564 y la última enviada para la Nueva España en 1573 ya que, según Ruiz Zavala, después de esta barcada las demás serían para la provincia de Filipinas, aunque algunos religiosos decidieron quedarse en la Nueva España aun cuando este

²³⁰ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 12, r., columna I-I.

²³¹ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 137.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibid.*, 138.

no era su destino indicado²³⁵. Aunque el conocimiento detallado tanto de los viajes, así como de los religiosos que en éstos llegaron, los conventos que fundaron, entre otros temas son de importancia para la comprensión del crecimiento de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en México, he decidido no incluir toda esa información a este trabajo pues se encuentra abundantemente relatada por diferentes autores, desde la *Crónica* de Grijalva, la cual Robert Ricard menciona que es copiada por muchos²³⁶, hasta autores como Ruiz Zavala, Basalenque, Navarrete o los estudios hechos por Rubial García. Por el contrario, son pocos los trabajos que toman en cuenta la importancia de señalar las características humanistas en los religiosos que ejercieron su fe en la Nueva España, o sobre cómo reconocer que el actuar de dichos religiosos puede considerarse humanista y evitar otorgar o negar ese título a los frailes de manera arbitraria. Por ello es necesario considerar, en primera instancia, el posible desarrollo de la actitud humanista en la orden agustina desde su observancia.

De los conventos fundados por los agustinos, posee particular interés el de San Juan Bautista Tiripetío ya que su elaboración tomó como ejemplo al convento de Salamanca²³⁷. Su establecimiento fue debido a la petición que realizó don Juan de Alvarado, quien tenía en encomienda este sitio, a la orden agustina para que predicaran en dicho lugar, la cercanía de este poblado a la llamada Tierra Caliente pudo ser otro punto de interés para los agustinos ya que ahí se les había ordenado predicar²³⁸. La fundación se llevó a cabo en 1537 por fray Juan de San Román, proveniente de Valladolid, y por fray Diego de Chávez, quien era sobrino del

²³⁵ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 22.

²³⁶ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 61-63.

²³⁷ Cerda, "Los agustinos de la Nueva España", 413-414.; Para este vocablo decidí escribirlo conforme lo integran Igor Cerda Farías y Antonio Rubial García a sus trabajos, a pesar de que autores como Robert Ricard o Prometeo Cerezo de Diego lo escriben como *Tiripitío*.

²³⁸ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo I, 53-54.

encomendero, y su edificación se concluyó en 1540²³⁹. Según Basalenque con este recinto los agustinos buscaron la evangelización en el territorio donde los franciscanos no habían llegado aún y “aquella doctrina había de servir de ejemplar y modelo para las demás doctrinas”²⁴⁰. Fue en este convento donde se fundó el Colegio de Estudios Mayores de la orden al parecer en el mismo año de 1540²⁴¹, algunos trabajos afirman que fue fundado y dirigido por fray Alonso de la Vera Cruz²⁴², bachiller de la Universidad de Salamanca, quien conformó, con los libros que había traído consigo desde esa ciudad, el fondo principal de la primer biblioteca en el Nuevo Mundo²⁴³. Este Colegio fue la primer casa de estudios de la orden agustina en la Nueva España y tenía como objetivo que los seminaristas aprendieran el idioma de los tarascos²⁴⁴. Esta educación otorgó mayor importancia al convento debido a que los religiosos ahí formados se integraban, posteriormente, a otros claustros agustinos y de esta forma llevaban con ellos los conocimientos e instrucciones ahí obtenidas.

Cabe señalar que es por éstas fundaciones en Tiripetío que Méndez Arceo y Cerezo de Diego sostienen que los agustinos fueron los primeros en “organizar intelectualmente los estudios dentro de la vida de su corporación religiosa” en la Nueva España²⁴⁵ y, a la vez, ello

²³⁹ Igor Cerda Farías, “El exconvento de San Juan Bautista Tiripetío”, en *Patrimonio nicolaita: arquitectura, pintura y escultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, coordinado por Carmen Alicia Dávila (et.al.), (Morelia: UMSNH, 2015), 20-22.

²⁴⁰ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo I, 165.

²⁴¹ Antonio Rubial García, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007): 87.

²⁴² Cerda Farías, “El exconvento de San Juan Tiripetío”, 22.; así como la mayoría de los autores que escriben en *Innovación y Tradición en Fray Alonso de la Veracruz* y en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano.*; En este trabajo he decidido escribir Vera Cruz acorde a la grafía con la que se publicaban sus libros.

²⁴³ Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes* (D.F.: Porrúa, 1985), 11.

²⁴⁴ *Ibid.*, 10-11.

²⁴⁵ *Ibidem.*; Prometeo Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro Francisco de Vitoria” en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2009), 23.

es prueba del interés que mantenían por priorizar los estudios de sus religiosos conforme a la tradición de su orden²⁴⁶, incluso denotan la particularidad de los agustinos por ser más democráticos con la enseñanza de sus conocimientos, en comparación con la desconfianza que tenían otras órdenes religiosas principalmente en la inducción al latín²⁴⁷. Es por esta inclinación hacia el saber que, cuando se funda la Universidad de México, los agustinos trasladaron allí sus estudios acorde a lo que habían hecho sus hermanos de orden en Salamanca en el siglo XIV quienes fundaron un convento en la ciudad de Salamanca para tener el Estudio General de su provincia junto a la Universidad²⁴⁸.

El ejemplo de Tiripetío como modelo a seguir para los demás conventos agustinos²⁴⁹ no solo fue para los de la tierra caliente²⁵⁰, sino también para los que se fundaron en otras áreas como en las tierras de los otomíes. Es curioso como el padre fray Diego de Basalenque lo menciona en su texto atribuyéndole características hierosolimitanas al compararlo con Jerusalén: “Era Tiripetío, en esta provincia, como Jerusalén en el principio de nuestra Iglesia Católica, que de allí salían los ministros, y apóstoles para predicar a todo el mundo; así de Tiripetío salían las vacaciones y pascuas, el maestro y lector, con sus discípulos”²⁵¹.

No obstante, además de lo complicado que fue tramitar el permiso de viaje a la Nueva España así como el inicio de las fundaciones agustinas por los primeros frailes, las decisiones en la

²⁴⁶ Luis Aarón Jesús Patiño Palafox, *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. (México: Novohispania, 2013), 214.

²⁴⁷ Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 13.

²⁴⁸ *Ibid.*, 11.

²⁴⁹ Cerda Farías, “Los agustinos de la Nueva España”, 405.

²⁵⁰ Basalenque menciona algunos poblados como en este caso es el de Huango en Michoacán. Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo I, 299-300.

²⁵¹ *Ibid.* Tomo I, 99.; Rubial García señala que Fray Alonso de la Vera Cruz evangelizaba con sus discípulos en Tacámbaro y Tiripetío y nombra a este Colegio como la Atenas del Nuevo Mundo, también señala que Basalenque comparó a Alonso de la Vera Cruz con Platón y Salomón. Rubial, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino”, 99.

evangelización del indígena se complejizaron conforme llegaron más agustinos a estos conventos, esto a razón del otorgamiento de autoridades dentro de la orden así como el acatamiento de las indicaciones dadas por el clero secular. Todo ello llevo a que la orden viera la consolidación y ruptura de su provincia en la Nueva España casi al mismo tiempo.

CONFORMACIÓN DE LA PROVINCIA AGUSTINIANA EN MÉXICO

La separación de la provincia agustiniana en México ha sido abordada desde varios puntos de vista. Uno de ellos exalta la importancia que tenía la autonomía para esta provincia desde los primero agustinos y las problemáticas que hubo para obtenerla, argumento que trabaja Ruiz Zavala en su obra; la perspectiva de autosuficiencia o madurez de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán es otra postura que es visible en autores como Basalenque, como fuente primaria, o Navarrete como fuente secundaria; una perspectiva más infiere que, conforme los religiosos ibéricos llegaron en las siguientes barcadas a la Nueva España, existió una postura en contra de la cantidad de religiosos criollos e indígenas que había en los conventos, esta imposición de los religiosos ibéricos es mencionada por Rubial García²⁵². En este apartado tomo en consideración las tres narrativas mencionadas, pero hago énfasis en la conformación de la del Santísimo Nombre de Jesús de México.

El inicio de ésta provincia no es nada claro pues según la fuente que se consulte será la fecha o factor que da inicio a la misma. Por ejemplo, Diego Basalenque escribe que con la llegada de los primeros siete agustinos nace la Provincia del Santo Nombre de Jesús²⁵³. En cuanto a los autores contemporáneos Rubial García está de acuerdo en esta afirmación pero

²⁵² Rubial García, *El convento agustino y la sociedad*, 23-27.

²⁵³ Además, menciona que la de Michoacán nació con la fundación de Tiripetío y da la fecha de 1537. Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo II, 3.

él prefiriere llamarla *provincia mexicana*. Un poco más claro es el relato de Cerda Farías al mencionar que: “La presencia de estos frailes [los primeros siete agustinos] marcó el nacimiento de la Custodia del Santísimo Nombre de Jesús de México, dependiente de la provincia agustina de Castilla y semilla de las provincias agustinas en todo el continente americano y las islas Filipinas”²⁵⁴. Es decir, para este autor la fundación de la provincia en México no incluye la separación de la de Castilla. No obstante, Ruiz Zavala afirma que la fundación de esta provincia del Santísimo Nombre de Jesús, de forma canónica y legítima, no fue solo con la llegada de los agustinos a la Nueva España²⁵⁵.

Considero que el problema de esta fundación proviene desde la confusión que existe desde lo que fue la Provincia de España y el envío de los agustinos en 1533. De manera breve trataré este tema pues en 1527, por orden del papa Clemente VII, las provincias de Castilla y Andalucía se separaron, mismo año en el que se llevó a cabo el capítulo provincial en Dueñas, donde se concede al padre Juan Gallegos iniciar a conformar el primer viaje de agustinos a América²⁵⁶. Posterior a ese capítulo ambas provincias volverían a formar una sola, desde 1542 hasta 1582, y conforman la provincia de España²⁵⁷, aunque algunos autores se refieren a esta como provincia de Castilla. Tal vez sea porque el provincial de Castilla es quien les da a escoger prior a los primeros agustinos que viajan a América.

Fray Juan de Grijalva escribe que para 1536 se presentó el permiso de separar y erigir la provincia de México de la de Castilla, provincia que ahora tenía en su gobierno a Tomás de Villanueva²⁵⁸, infiero que es por la muerte del padre Juan Gallegos en 1534 que la dignidad

²⁵⁴ Cerda Farías, “Los agustinos de la Nueva España”, 400.

²⁵⁵ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 23.

²⁵⁶ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 3, r., columna I-II.

²⁵⁷ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 24.

²⁵⁸ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro I, folio 31, r., columna II.

de provincial haya recaído en Villanueva. En trabajos recientes Campo del Pozo retoma parcialmente el discurso de Grijalva y menciona que en 1534 y 1536 los agustinos pensaron en formar una nueva provincia en México, lo cual no llevaron a cabo por no querer desvincularse del apoyo de Tomás de Villanueva así como de su provincia²⁵⁹. A pesar de que Grijalva afirma que la separación no se llevó a cabo debido a la gran estima que tenían por la provincia de Castilla, tanto que la menciona como *madre*, Ruiz Zavala opta por interpretar que esta propuesta de separación se desechó por la posible complicación en el envío de religiosos que ello representaría al ser provincia autónoma²⁶⁰.

Finalmente Campo del Pozo propone la llegada de la cuarta barcada de agustinos como el momento en que la provincia de México se erigió e independizó²⁶¹, sin embargo no da un argumento del por qué fue así. El texto de Ruiz Zavala complementa este dato y menciona que al parecer hubo un mal entendido con una carta enviada con aquellos agustinos de 1543, los cuales probablemente la extraviaron y notificaron la posibilidad de elegir provincial para la Nueva España, cuando en realidad lo que se notificaba era que el prior general fray Jerónimo Seripando coordinaba las acciones de la Nueva España con la recién creada provincia de España²⁶². Así como Campo del Pozo otros autores contemporáneos proponen una fecha y circunstancia que en realidad no argumenta de manera coherente la posible fundación de la provincia conforme a su propuesta²⁶³.

²⁵⁹ Campo del Pozo, “Santo Tomás de Villanueva”, 394.

²⁶⁰ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 24.

²⁶¹ Campo del Pozo, “Santo Tomás de Villanueva”, 393.

²⁶² Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 26-27.

²⁶³ Robert Ricard menciona el año de 1545 como fecha en la que dejó de depender de la provincia de Castilla, pero no escribe un por qué de ello. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 139.

Para la fundación de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México también se toman en cuenta otros motivos como el inicio de nuevos rumbos para la orden²⁶⁴, decretos de capítulos generales en las que los separan, cartas del rey Felipe II para que revoquen dichos decretos y un breve del Papa Clemente VIII que confirma la separación así como su posterior decreto para que continúen en sometimiento a la de Castilla²⁶⁵, pero lo que encuentro más importante de este tema es lo escrito Ruiz Zavala al apuntar que para 1546 la idea de emancipación ante la provincia de España ya existía entre los religiosos de América:

Lo único que hemos encontrado hasta esta fecha [1546] es que los anhelos de la independencia de la provincia germinaban desde los primeros años de la llegada de los misioneros y, lo que es más sorprendente, que esa idea había brotado no solamente entre los criollos, cosa que parece muy natural, sino también en la mente de varios españoles, no excluidos aquellos que formaron el grupo de los fundadores, uno de los cuales, el P. F. Juan de San Román, fue de los más entusiastas propagandistas de dicha idea.²⁶⁶

Si se pone esta observación a la par de los apuntes realizados para el humanismo salmantino en el capítulo anterior, se podría especular sobre la posible relación existente entre el interés independentista provincial agustino con la herencia de oposición al poder imperialista de la Corona española que identifica Ambrosio Velasco en la Península Ibérica, el cual surgió principalmente de los movimientos comuneros de Valladolid y se recuperó tiempo después en la Universidad de Salamanca, mismo lugar donde estaba el convento de mayor referencia para estos agustinos.

La separación de la provincia de Michoacán de la de México es un punto que también posee muchas líneas de interpretación, no pretenderlo integrarlas todas pero es importante

²⁶⁴ Moreno, “Semblanza del fraile Diego”, 16.

²⁶⁵ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 27-66.

²⁶⁶ *Ibid.*, 27.

mencionar la relación que se formó entre ambas debido a que seguían siendo de una misma orden religiosa. Diego de Basalenque escribe que a la provincia de Michoacán, antes de separarse, le llamaban “la provincia santa” pues no tenía en ella ciudades muy grandes por lo cual los religiosos mantenían la observancia sin relajación de la regla²⁶⁷, también señala que era justa la separación de la de México “y ser madre” pues tenía a su cargo más conventos, además de la gran distancia que había para llegar a México²⁶⁸. Desde la perspectiva de Rubial García, el incremento en el número de religiosos criollos en la provincia de México generó quejas sobre el apropiamiento de los poderes eclesiásticos y una supuesta relajación moral de la orden, además de la inconformidad por querer integrar religiosos indígenas²⁶⁹ y en consecuencia la exclusión de novicios españoles²⁷⁰.

Los concilios provinciales también se convirtieron en lugares de conflicto debido a la intención de los frailes por una sociedad religiosa abierta con interacción entre españoles e indígenas, contrario a lo que buscaban los obispos quienes querían conservar a los indios separados de los españoles²⁷¹. Por estas discusiones surgió la petición de *alternativa*, la cual era una solicitud realizada por los religiosos ibéricos para tener igualdad en el número de novicios y religiosos en la Nueva España así como la alternancia de las autoridades entre criollos e ibéricos, esta solicitud fue otorgada por el Papa Urbano VIII con fecha de enero de

²⁶⁷ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo II, 8.

²⁶⁸ *Ibid.*, Tomo II, 8-9.

²⁶⁹ Rubial García, *El convento agustino y la sociedad*, 26.

²⁷⁰ Antonio Rubial García, “La labor educativa al interior de las órdenes mendicantes en la Nueva España”, en *Proyectos de educación en México: Perspectivas históricas*, coordinado por Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres, (Morelia: UNAM/ENES, 2014), 61.

²⁷¹ Antonio Rubial García, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coordinado por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, (México: UNAM/BUAP, 2005), 315.

1619²⁷². Todo ello generó que la provincia de Michoacán fuera caracterizada por su mayoría de religiosos ibéricos, al contrario de la de México que tenía más frailes criollos; consecuencia de ello fue el desabasto de religiosos para atender los conventos en Michoacán²⁷³.

A pesar de estas disputas, fray Diego Basalencue asegura que ambas provincias se enriquecieron mutuamente, la de México aportó a la de Michoacán con el envío de los primeros misioneros quienes llevaron la predica y fundaron sus primeros conventos, y en respuesta la de San Nicolás de Tolentino enriqueció a la de México con el envío de religiosos doctos para la evangelización²⁷⁴. Es interesante como se destaca la formación de evangelización en los religiosos de Michoacán a comparación de los agustinos de la provincia de México, supongo que es consecuencia de los colegios fundados en cada provincia.

Según Robert Ricard para 1572 hubo una desatención de la labor mendicante, que era lo que al principio se buscaba:

Con algunas limitaciones puede hablarse de una nueva generación o, si se quiere mejor, de un nuevo grupo organizado para llegar a hacerse cargo de la dirección de los trabajos [de evangelización]. El entusiasmo y la curiosidad del principio han muerto, y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de “aburguesamiento”²⁷⁵.

Ruiz Zavala comparte este punto de vista y escribe que las tres órdenes mendicantes, la de San Francisco, Santo Domingo y la de San Agustín habían dejado atrás los tiempos en los que desarrollaron su “asombrosa e increíble actividad” de conversión, catequización, culto,

²⁷² Para más detalles de estos sucesos recomiendo consultar su texto. Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 179-235.

²⁷³ Basalencue, *Historia de la provincia de San Nicolás*, Tomo II, 17.

²⁷⁴ *Ibid.*, 135.

²⁷⁵ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 121.

ministerio de los sacramentos y de la palabra entre los indígenas²⁷⁶. Todos estos asuntos son los que envuelven la conformación de las provincias agustinianas en México y su visión sobre el ejercicio de evangelización; la cual, como se mostró, es cambiante según el paso del tiempo y la consolidación del clero secular en la Nueva España. La provincia de México quedó independiente hasta 1605²⁷⁷, o al menos así lo menciona Ruiz Zavala:

Así, mientras las provincias del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (1575) y San Nicolás de Tolentino de Michoacán (1602) nacieron de la provincia de México en partos sin dolor, ya que las dificultades, si las hubo, fueron mínimas, fue necesario medio siglo de litigios, intrigas, injusticias y luchas para que la Provincia de Castilla diese a luz, para la historia, a la provincia del Ssmo. Nombre de Jesús de México.²⁷⁸

Si bien las crónicas de los religiosos son una fuente de información importante para el conocimiento de sucesos tanto de la misma orden a la que pertenezca el autor como de eventos de otra índole, es necesario poner dichas fuentes en tela de juicio, ya que al comparar la información con otros autores se puede tener un panorama más amplio del contexto y, de cierta manera, conocer la intención de los autores desde la forma en que redacta su obra. Una de las características que encuentra Cerda Farías en estos textos es que, de cierto modo, las crónicas agustinas escritas en los siglos XVII y XVIII tienen una rara y especial escritura que apelan a una santidad de los hombres que anteriormente formaron parte de la orden²⁷⁹, así como anteriormente fue mencionada la exaltación de una intelectualidad agustina que Rubial García identifica en estos textos.

²⁷⁶ Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*, Tomo I, 157.

²⁷⁷ *Ibid.*, 51.

²⁷⁸ *Ibid.*, 59.

²⁷⁹ Cerda Farías, “Los agustinos de la Nueva España”, 408.

Es así como considero que el desarrollo de la orden agustina en la Nueva España no fue lineal ni unívoco, ello lo demuestra tanto las problemáticas mencionadas, como las omitidas en este trabajo concernientes a los bienes materiales de la orden, así como la administración de los mismos, para este tema los trabajos de François Chevalier²⁸⁰, Charles Gibson²⁸¹, David A. Brading²⁸², así como Rubial García²⁸³, creo son los más indicados además de que aún con la consideración de todo el trabajo hecho por los franciscanos y dominicos con anterioridad, los agustinos llevaron a cabo sus propias soluciones conforme al entorno en el que estaban, ello se ve reflejado en acciones como el consentimiento a que los indígenas tuvieran acceso a los santos sacramentos, lo cual otras órdenes negaban, o la enseñanza del latín no solo conforme a temas relacionados con el dogma católico, sino que integra aspectos de autores grecolatinos que al estar, por cuestiones temporales, fuera de la doctrina cristiana pertenecían al termino de paganos²⁸⁴.

CONCLUSIONES

De este modo considero que la semblanza del establecimiento de la orden agustina en México ha quedado completa para los intereses de esta investigación, puesto que en este capítulo revisé el proceso de llegada de los agustinos a la Nueva España así como el análisis y los cuestionamientos que hay sobre los hechos narrados en las crónicas de la orden. Además,

²⁸⁰ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1956]).

²⁸¹ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, (México: Siglo XXI, 2012 [1967]).

²⁸² David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1991]).

²⁸³ Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)* (D.F.: UNAM, 1989); Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)* (D.F.: CONACULTA, 1990).

²⁸⁴ Manuel Toussaint, "Las pinturas murales de Atotonilco", en *Historia Mexicana* 1, n.º 2 (1951): 182.

inferí la importancia que tiene la reforma observante en la orden agustina y los motivos por los que concuerdo en la herencia de la observancia en los religiosos que fundan en México, ya que dicha formación los acerca a lo que estipulé en el capítulo uno como un humanismo, si bien la formación de todos los religiosos agustinos no fue precisamente humanista es posible observar como la observancia religiosa y el pensamiento humanista de Salamanca comparten tiempo y espacio en su desarrollo. También conformé, de acuerdo con los aspectos de mayor importancia para este trabajo, el panorama de conflictos que se desarrollaron de manera interna en la orden agustina, los cuales propiciaron, junto con la llegada del clero secular, que las órdenes religiosas, y en especial la agustina, perdieran las características iniciales de evangelización paulatinamente. Con esta presentación del desarrollo de la orden agustina en la Nueva España me es posible escribir en el siguiente capítulo sobre algunos personajes de la época, tanto religiosos como laicos, que encontraron diferentes soluciones a las problemáticas que atendían a pesar de compartir una corriente de pensamiento como el humanismo o incluso el lugar de estudio como lo fue Salamanca, lo cual da muestra de las distintas formas de reflexionar el pasado para lograr un cambio en el presente pero siempre en atención a lo particular y no a lo universal, como se apuntó en el capítulo primero de este trabajo.

Capítulo III: *Ad bonum reipublicae*²⁸⁵

INTRODUCCIÓN

En este capítulo expondré algunas de las propuestas que caracterizan a la Escuela de Salamanca conforme a los límites en su estudio, esto con el fin de resaltar la relación entre esta Escuela y el actuar de personajes como fray Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y fray Alonso de la Vera Cruz. De este modo podré destacar la influencia del pensamiento salmantino en las resoluciones que cada uno de ellos encontraron al tema del dominio y gobierno del Nuevo Mundo por parte de la Corona española, y a la par reconocer la presencia de un humanismo novohispano a través del trabajo de fray Alonso de la Vera Cruz con los pueblos indígenas y sus problemáticas.

LA ESCUELA DE SALAMANCA

Como lo apunté en el primer capítulo, el interés por el estudio sobre el humanismo que surgió en el siglo XX logró la apertura a la especulación sobre las limitaciones impuestas a este término un siglo antes. Este trabajo también ayudó a exponer la variedad de temas que dominaban los humanistas en varias ramas del conocimiento, por lo cual concuerdo en que complejizar al concepto a través de su estudio, más allá de ser un obstáculo para el desarrollo de investigación histórica, puede ser una senda para entender de mejor forma el entramado de ideas que existía en la época en la que actuaron estos personajes que ahora son nombrados como *humanistas*²⁸⁶. También coincido en que es preciso recordar que la denominación de

²⁸⁵ Locución tomada de Antonio Gómez Robledo cuando realiza un análisis de la soberanía del poder según Vera Cruz en su *De dominio infidelium*. Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* (D.F.: Porrúa, 1984), L.

²⁸⁶ Jorge Roaro, “La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del humanismo renacentista español”. *Disputatio Philosophical Resesarch Bulletin*, 4 (2014), 211.

estos personajes como tal se instauró a través del tiempo, y que en ningún momento ellos mismos se identificaban como un bloque conformado de humanistas, pues una asimilación de este tipo puede llevar a una interpretación maniquea, dicotómica o incluso bilateral, al pensar que dos períodos como la Edad Media y la Modernidad puedan ser contrincantes a través de las dos formas de pensamiento características de cada uno²⁸⁷. Es decir, hay que procurar conocer cómo los hombres se veían a sí mismos en su época en lugar de utilizar los rasgos distintivos de la Escolástica y del Humanismo para presentarlos como antagonistas en su tiempo²⁸⁸.

Tomada en cuenta la complejidad y pluralidad del concepto *humanismo*, es pertinente resaltar la importancia que tuvieron la ciudad de Salamanca, su Universidad y, principalmente, sus intelectuales en la conformación del mundo novohispano, pues hay quien apunta que la relación entre, las ahora nombradas, España y América inició en la ciudad del Tormes debido a la Cátedra de Astrología que existía en su Universidad aproximadamente en el año de 1460, con la cual se tenía la seguridad de la esfericidad de la tierra²⁸⁹. Fue con el conocimiento de ello que la Junta de Salamanca así como la de Valladolid se opusieron a los cálculos presentados en el planeamiento de Cristóbal Colón para la nueva ruta con destino a Asia²⁹⁰. Es importante no confundirse entre la *Junta de Salamanca*, la *Universidad de Salamanca* y la llamada *Escuela de Salamanca*. La primera se limita a la reunión de personajes que examinaron la propuesta de viaje de Colón, mientras que la segunda es concerniente a la institución universitaria y sus Facultades. Por último, la nombrada en tercer

²⁸⁷ Enrique González González, “Humanistas contra escolásticos. Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo”. *Dianoia: anuario de filosofía*, 29 (1983): 135-162.

²⁸⁸ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 196.

²⁸⁹ *Ibid.*, 243.

²⁹⁰ *Ibid.*, 245.

lugar, por ser más compleja de definir y por encontrarse incluso dentro de la Universidad, la esbozaré en los párrafos siguientes.

La *Escuela de Salamanca* o, como también la nombra Luciano Pereña, *Escuela Española de la Paz*²⁹¹, más allá de tener características de una institución educativa, de universidad o de una facultad en particular, es la concordancia de pensamiento y visión que unió a varios personajes, principalmente españoles, en el transcurso del siglo XVI al XVII y que mayormente estuvieron dentro de las labores de profesor o alumno en la Universidad de Salamanca²⁹². Esta sintonía en la forma de pensar que poseía dicha Escuela no es solo la reiteración o repetición de las propuestas e ideas elaboradas por alguno de sus integrantes, más bien es un modo de actuar racional que se posee en común ante un conjunto de problemas que surgen en torno a un tema en específico. En palabras de José Luis Guzón, es una “Comunión de conversación y de discurso que tiene en cuenta la aportación de cada uno”²⁹³. La importancia de esta Escuela no es menor ya que ha sido postulada como la cumbre del humanismo renacentista español en los siglos XV y XVI²⁹⁴, esto en razón del análisis que afirma la existencia de un amplio contenido de *valores humanistas* dentro de ella, los cuales dirigen el actuar humano hacia una *conciencia vital*. Para Jorge Roaro, dicha conciencia es

²⁹¹ Debido a que la consulta de este texto dentro del formato original no fue posible, he consultado el documento disponible en el perfil del autor en el portal Academia.edu. Sin embargo, reconozco que el paginado es distinto del formato original, por lo cual en las notas al pie utilizaré el paginado individual del documento mientras que en la bibliografía general la referencia incluye el paginado original. José Luis Guzón, “El humanismo en la Escuela de Salamanca”, en *Leyes de Burgos de 1512: V Centenario*, coordinado por Raquel Sánchez Domingo y Fernando Suárez Bilbao, (España: Dykinson, 2012), 3. https://www.academia.edu/23883464/El_humanismo_de_la_Escuela_de_Salamanca_Las_Leyes_de_Burgos_de_1512_V_Centenario

²⁹² Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 199.

²⁹³ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 6.

²⁹⁴ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 190.

la que “despierta en el individuo una respuesta viva en un sentido moral, estético o intelectual”²⁹⁵.

Además Jorge Roaro apunta que:

La Escuela de Salamanca se refiere, desde luego, al conjunto de sabios y de eruditos que, en el tiempo de la transición entre la Edad Media al inicio de la Edad Moderna, iniciaron desde la ciudad de Salamanca, y en concreto, desde su universidad, una reforma de los saberes medievales tradicionales, que contribuyó significativamente al surgimiento de nuevas perspectivas para ver y entender el mundo, en una dirección que ahora consideramos moderna, y que en su época sirvió para abordar diversos temas, principalmente en los campos de la teología, la filosofía, el derecho, la economía, la lógica y las ciencias naturales, con un marcado énfasis, además en la reflexión con carácter moral y crítico sobre la justicia o injusticia, de las prácticas sociales de su tiempo.²⁹⁶

Aunque la extensión de la Escuela de Salamanca no está delimitada²⁹⁷, hay propuestas que pretenden especificar qué personajes pertenecieron a ésta y sobre todo la vigencia que tuvo su pensamiento. Según Luciano Pereña esta Escuela cuenta con tres generaciones, las cuales ha caracterizado de forma simple conforme al principal tema de interés que se mostraba en las obras de sus intelectuales. Para este autor la primera generación inicia con el interés por reflexionar sobre la *colonización americana*, de los personajes que formaron parte de esta discusión es casi unánime la opinión que apunta a Francisco de Vitoria como fundador de la Escuela de Salamanca²⁹⁸; no obstante, en este grupo también son relevantes los trabajos de Domingo de Soto, Melchor Campo, Diego Covarrubias, Bartolomé Carranza, Diego de

²⁹⁵ *Ibid.*, 196.

²⁹⁶ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 198.

²⁹⁷ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 5.

²⁹⁸ Velasco, Prólogo a *Innovación y tradición*, 9; Ambrosio Velasco Gómez, “Las ideas republicanas para una nación multicultural de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández (D.F.: UNAM, 2007), 67; Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI* (México: Siglo XXI, 1997), 85.; Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 1.

Chávez, Domingo de Cuevas, entre otros. Pereña establece a la siguiente generación entre los años de 1560 a 1584 y la caracteriza por su actitud de enfrentar al *colonialismo expansionista* a través del cuestionamiento del uso de la guerra para el asentamiento en los nuevos territorios americanos. En esta crítica no solo se observaba al expansionismo español sino también al francés y portugués que existieron en el Nuevo Mundo. La tercer y última generación que propone Pereña la ubica entre el año 1584 y 1617 aproximadamente, y se caracterizó por la búsqueda de la sistematización de la doctrina religiosa con el interés de tener un camino conductor hacia la paz, en este caso el uso de la fuerza bélica era justificable solo bajo ciertos criterios²⁹⁹.

El Nuevo Mundo representó un amplio espacio en el cual la Escuela de Salamanca intentó lograr en la *praxis* sus disertaciones teóricas, ejemplo de ello es el trabajo doctrinal que realizaron las órdenes religiosas, llevado a cabo desde una perspectiva de filosofía moral que pretendía difundir el cristianismo de una manera en la que fuera aceptado por convicción y no por obligación, esto con el fin de procurar la *verdad de la fe* como lo proponían los trabajos elaborados por Domingo de Soto³⁰⁰. Otro punto de interés que tuvo esta Escuela fue la legitimidad del dominio de los indígenas tanto en las posesiones materiales como en sus gobiernos, este análisis bien podría entrar entre los más controversiales que se llevaron a cabo ya que había quienes mantenían su punto de vista en aceptar la legitimidad de la posesión indígena sin importar el desconocimiento de la religión cristiana³⁰¹, por otro lado estaban quienes negaban rotundamente la posibilidad de posesión y dominio por parte de los

²⁹⁹ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 3.

³⁰⁰ Jaime Brufau Prats, “El derecho de libertad religiosa en Domingo de Soto”, *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 26 (1992) 60-61.

³⁰¹ Francisco de Vitoria. *Relecciones Del Estado, De los Indios y Del Derecho de la Guerra*, con introducción de Antonio Gómez Robledo (México: Porrúa, 2000 [1974]), 27-33.

indígenas debido a su desconocimiento y nula profesión de fe en el cristianismo, además existía la idea de que tanto el emperador como el papa podían obtener y administrar tales dominios³⁰², entre estas dos posturas existía una amplia gama de matices en cuanto a opiniones. Los actos realizados, principalmente de manera bélica, por conquistadores y encomenderos fue un tema más de interés para quienes pertenecían a dicha Escuela, y el cual se discutió de manera jurídica en su mayoría³⁰³.

A la par de la propuesta elaborada por Luciano Pereña, existen trabajos que pretenden delimitar la extensión cronológica así como el paradigma temático o la participación de un gremio en específico en la Escuela de Salamanca; no obstante, muchas veces los requisitos, por así llamarlos, que se establecen para determinar si un personaje fue integrante de esta Escuela o no, son la pertenencia a cierta orden religiosa, dominicos o jesuitas en su mayoría, el año de su cátedra o estudio en la Universidad de Salamanca, si fue o no alumno de Francisco de Vitoria, entre otros puntos. Desde esta investigación, estimo adecuado coincidir en el señalamiento de que el ejercicio de una forma de pensar en particular es la característica que define la pertenencia a la Escuela de Salamanca, dicha *forma de pensar* está ejemplificada, en su mayoría, en lo hecho por Francisco de Vitoria en sus obras. Esta postura tiene el beneficio de no excluir, por cuestiones temporales o de cátedra, a personajes tan importantes como Antonio de Nebrija, quien elaboró una gramática castellana que, en un principio, buscaba el uso correcto del lenguaje; sin embargo, ayudó también a la consolidación del gobierno de la reina Isabel de Castilla por la unificación de la lengua³⁰⁴, o

³⁰² Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 101-103.

³⁰³ Algunos autores proponen que el Nuevo Mundo también fue un espacio en el que el pensamiento de la Escuela de Salamanca se trasladó a través del viaje de maestros y alumnos a las nuevas tierras así como el posterior trabajo de éstos en temas de interés político de su tiempo. Beuchot, *La querrela de la conquista*, 119.; Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 9.

³⁰⁴ Rosas, “Nahuas que saben latín”, 11-12.

el mismo Alonso de Cartagena³⁰⁵ considerado por Jorge Roaro como el primer gran humanista hispano³⁰⁶.

Otra crítica hacia la Escuela de Salamanca es debido a la importancia que tiene en sus estudios las obras y propuestas de Tomás de Aquino, por lo que se le reduce a solo un retorno intelectual al tomismo; no obstante, aun cuando dichos trabajos formaron parte importante de las herramientas epistemológicas que generaron su inclinación por una actitud de intervención en los temas de interés, todo ello fue a través de un tomismo “crítico y renovado”³⁰⁷, además esta corriente filosófica no fue la única presente en los trabajos llevados a cabo por dicha Escuela, Roaro a identificado también la presencia de corrientes como el nominalismo, el escotismo, o la metafísica suareciana³⁰⁸. A ello también hay que agregar la existencia de una actitud de renovación frente a las estructuras académicas que se tenían con la escolástica, contrario a lo que sucedió en Florencia donde el carácter humanista desconoció la herencia intelectual medieval que poseían³⁰⁹. Con el conjunto e interacción de las opiniones que se pueden identificar en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, es como se teorizó sobre los problemas americanos referentes a la condición natural de los indios, la posibilidad de los derechos de conquista, la usura, comercio, magnicidio³¹⁰, entre muchos otros asuntos que ahora podríamos organizar como antropológicos, éticos, morales, religiosos, económicos, políticos y estéticos. A todos estos temas la Escuela buscó soluciones

³⁰⁵ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 205.

³⁰⁶ *Ibid.*, 224.

³⁰⁷ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 4.

³⁰⁸ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 207.

³⁰⁹ *Ibid.*, 230-231.

³¹⁰ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 4.

propias respecto a las circunstancias particulares de cada problema con el ímpetu por llevarlo a la *praxis*³¹¹.

Para Jorge Roaro estos análisis que limitan la pertenencia de algún personaje a la Escuela de Salamanca solo por factores referentes a la orden religiosa en la que profesaba o el tiempo en el que estuvo en la Universidad de Salamanca, son ejemplo de una tendencia reduccionista en el estudio de dicha Escuela, por lo cual la han limitado solamente a ciertos personajes y a ciertos temas de interés. Actitud que pareciera sumarse a la perspectiva que pretende entender al humanismo y al renacimiento solo desde el carácter que tomó en lo italiano, y por lo cual dependería del grado de similitud que exista entre cualquiera de estos dos al sucedido en Italia para determinar qué tan humanista o renacentista pudiera llegar a ser un pensamiento o actuar³¹².

Ejemplo de ello se encuentra en la interpretación que expone Roaro sobre la polémica que existió entre el italiano Leonardo Bruni y el español Alonso de Cartagena donde la valoración que hacía cada personaje de los textos medievales en la traducción de obras clásicas era distinta. Cartagena no rechazaba la importancia de las traducciones hechas en el pasado remoto aun cuando reconocía las deficiencias de éstas; por el contrario, Bruni proponía traducciones nuevas con un apego a un latín de estilo ciceroniano. Es con base en esta discusión que se ha promovido en un discurso histórico a estos autores como polos opuestos, a ello se agrega la dificultad de poder negar que el carácter de Leonardo Bruni sea humanista por lo cual a Alonso de Cartagena le ha quedado el título de escolástico medieval, de forma que se establece un antagonismo ideal para generar el discurso del conflicto³¹³.

³¹¹ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 219.

³¹² *Ibid.*, 191 y en 242.

³¹³ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 236.

Comparto la opinión de que la rivalidad establecida entre estos dos personajes queda fuera de un verdadero estudio y análisis de los mismos, ya que pretende limitar una actitud humanista a la promoción o acatamiento de los modelos ciceronianos de escritura y no toma en cuenta el interés por la particularidad en las soluciones que busca el humanista, por lo cual casi siempre la diferencia en sus propuestas es bastante amplia. También es importante recordar que en el humanismo español el interés por el pasado tuvo una mayor inclinación hacia el periodo visigodo, el cual representaba su antigüedad más remota, en comparación al esplendor romano el cual fue el predilecto de los italianos. Es del periodo visigodo de donde surge la admiración por figuras como los hidalgos o la nobleza³¹⁴, además de que ahí se encontraba la legitimación a la nueva monarquía castellana, con la cual se logró también la unificación del lenguaje en la Corona a través de la promoción al uso del castellano³¹⁵. Esto aunado a que el humanismo español no desarrolló un ánimo de rompimiento radical con las corrientes de pensamiento del pasado, propició el florecimiento de una lealtad a la Corona española a la par del cuestionamiento del poder y autoridad de ésta³¹⁶, basado en un ideal de republicanismo que especulaba sobre el origen y ejercicio legítimo de la soberanía dentro de una monarquía³¹⁷.

Como resultado de la constante limitación a la Escuela de Salamanca existe la problemática para integrar a dos humanistas en ella. El primero es fray Luis de León, quien al parecer fue “uno de los humanistas salmantinos más célebres y reconocidos de esta

³¹⁴ *Ibid.*, 234.

³¹⁵ Álvarez-Cienfuegos, *La cuestión del indio*, 72-74.; Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 238.

³¹⁶ Mauricio Beuchot Puente, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández (D.F.: UNAM, 2007), 36.; Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 233.

³¹⁷ Velasco, *La persistencia del humanismo republicano*, 50.

época”³¹⁸, incluso se ha llegado a resumir el Renacimiento español a este personaje³¹⁹, alumno de Francisco de Vitoria, filólogo, teólogo y poeta agustino; aun con ello, el haber sido procesado por la Inquisición, la cual estaba a cargo de los dominicos, ha dado pauta a que su pertenencia a la Escuela de Salamanca sea ambivalente, por lo cual Roaro escribe: “[...] puede ser presentado con la misma facilidad como un miembro destacado de la Escuela de Salamanca, o como su víctima más famosa”³²⁰. El segundo personaje es Juan Ginés de Sepúlveda, quien también mantiene la fama de uno de los mayores humanistas seculares de la época³²¹, pero debido a su insistencia por justificar el uso de la fuerza bélica contra los indios hostiles fue merecedor del odio de fray Bartolomé De Las Casas y la censura de su obra *Democrates Alter* por parte de los dominicos de Salamanca y Alcalá de Henares³²².

Mas allá de buscar lograr la delimitación de la Escuela de Salamanca, la importancia de reconocerla como una forma de pensamiento que existió en el siglo XVI español es por la relación que tuvo en la conformación del pensamiento novohispano, y que se puede observar a través del estudio de las obras que generaron sus personajes de mayor renombre, así como en las similitudes que hay entre el pensamiento salmantino y el llamado *humanismo hispanoamericano*.

³¹⁸ *Ibid.*, 209.

³¹⁹ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XVI.

³²⁰ Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 209.

³²¹ Virginia Aspe Armella, Introducción a *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* (México: Novohispania, 2013), 22.

³²² Roaro, “La Escuela de Salamanca”, 209.

PENSAMIENTO SALMANTINO, HUMANISMO IMPERIALISTA Y EL NUEVO MUNDO

De los personajes más relevantes del pensamiento salmantino en este periodo, es casi obligatorio mencionar en primer lugar a Francisco de Arcaya y Compludo³²³, mejor conocido como Francisco de Vitoria. Su fecha de nacimiento está entre 1483 y 1486, sobre el lugar de su nacimiento existen dos probables sitios, uno es la ciudad de Vitoria, “cabecera de la provincia vascongada de Álava”; y otro es la ciudad de Burgos, capital de Castilla³²⁴. Llevó a cabo sus primeros estudios en el colegio de San Pablo de Burgos donde profesó en la orden de Santo Domingo, orden religiosa por la cual llegó, aproximadamente para 1508, a la Universidad de París donde continuó su formación a la par de su estadía en el convento de Santiago de París “uno de los más prestigiosos del Estudio parisiense”³²⁵. La importancia que tenía para finales del siglo XV la Universidad de París le permitía ser, por decirlo de alguna manera, la que señalaba el camino a las demás universidades³²⁶, en este lugar fue donde Vitoria se desarrolló en un ambiente intelectual que le permitió la convivencia con corrientes del pensamiento como el humanismo, nominalismo y tomismo³²⁷; así también, es en esta Universidad en donde forjó las bases del pensamiento que consolidó y expuso, posteriormente, en la Universidad de Salamanca. En dicha casa de estudios Vitoria tomó el ejemplo de dos de sus maestros particularmente, uno de ellos fue el teólogo escocés John Mair quien era conocido por su nombre latinizado *Ioannes Maior*, según Mauricio Beuchot

³²³ Guzón, “El humanismo de la Escuela”, 1.

³²⁴ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, IX.; En trabajos posteriores Luis Frayle Delgado pone como lugar de nacimiento a Burgos y la fecha de 1483. Luis Frayle Delgado, Estudio preliminar a *La Justicia* (Madrid: Tecnos, 2003 [2001]), XI.; Luis Frayle Delgado, Estudio preliminar a *La Ley* (Madrid: Tecnos, 2009 [1995]), XV.

³²⁵ Frayle, Estudio preliminar a *La ley*, XV.

³²⁶ *Ibid.*, XVII.

³²⁷ *Ibid.*, XV.; José Luis Guzón apunta que antes de Salamanca Bolonia era el paradigma universitario sin mencionar a París, además menciona que en Bolonia predominaba lo jurídico. Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 2.

la principal línea intelectual de este doctor era el nominalismo o terminismo con cierto escotismo “[...] y un algo de las inclinaciones de los nuevos humanistas”³²⁸. Este personaje fue quien infundió en Vitoria el interés por el tratamiento del tema americano con los trabajos que Mair realizó sobre la conquista de los pueblos en el Nuevo Mundo por parte de los españoles³²⁹, en esos mismos textos negaba la existencia de un poder universal en el emperador para poseer tales territorios así como un poder temporal en el papa para otorgar el dominio de ciertas tierras a los reyes³³⁰. Pedro Bruxelense, o Crockaert, fue el segundo personaje que marcó el actuar de Vitoria en Salamanca ya que, con el renacer del tomismo en el siglo XVI, fue quien cambió el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino en la universidad parisina³³¹. Con la influencia de ambos maestros Vitoria llegó a la Universidad de Salamanca en el año de 1526³³², ahí impartió la Cátedra de Prima de Teología después de fungir como profesor tanto en el Colegio de Santiago de París, mismo donde antes había estudiado, como en el Colegio de San Gregorio de Valladolid³³³. La importancia de su llegada a la Universidad no se encuentra en un fomento de lo renacentista, pues dicho tema ya había sido promovido anteriormente en esta Universidad por personajes como Hernán Núñez y Antonio de Nebrija, en el caso de las letras, o Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa en el tema de lo jurídico-teológico³³⁴. La trascendencia de la labor de Vitoria fue por la reformulación de los estudios teológicos como lo menciona Menéndez Pelayo:

³²⁸ Beuchot, *La querrela de la conquista*, 13.

³²⁹ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, X.

³³⁰ Beuchot, *La querrela de la conquista*, 130.

³³¹ Frayle, Estudio preliminar a *La Ley*, XVII.

³³² Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 3.

³³³ Frayle, Estudio preliminar a *La Ley*, XVII.

³³⁴ Guzón, “El humanismo en la Escuela”, 1.

De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional.³³⁵

La influencia parisina se declara en el cambio que realizó en la elaboración de comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, así como el interés por acercar las discusiones teológicas de este texto a las problemáticas de su tiempo³³⁶. Con este ejercicio también procuraba alejarse de la llamada “casuística degenerada” de la escolástica, la cual manejaba casos supuestos sin importar su existencia³³⁷. También introdujo en el estudio universitario de Salamanca la implantación del dictado y la consecuente anotación por los estudiantes tanto de los comentarios como de las explicaciones que hacía el profesor³³⁸, es debido a este cambio en su cátedra por lo cual le atribuyen el haber comenzado a formar estudiantes y no solamente copistas, refiriéndose al método anterior de estudio universitario³³⁹. Por si fuera poco, Vitoria recuperó y revitalizó la tradición de la elaboración y exposición de las llamadas *Relecciones*, las cuales eran conferencias públicas que iban dirigidas en particular a una audiencia extra-ordinaria sobre algún tema de actualidad, llevadas a cabo una vez al año y en días festivos³⁴⁰. La práctica de estas exposiciones se encontraba en declive en dicha Universidad; sin embargo, la relevancia de los temas que escogió Vitoria revitalizaron su existencia³⁴¹.

³³⁵ Gómez, Introducción a *Relecciones del estado*, XVII.

³³⁶ Frayle, Estudio preliminar a *La Ley*, XIII-XIV.; Frayle, Estudio preliminar a *La Justicia*, XI-XII.

³³⁷ Frayle, Estudio preliminar a *La Justicia*, XIV.

³³⁸ Frayle, Estudio preliminar a *La Ley*, XVII-XVIII.

³³⁹ Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro”, 24-25.

³⁴⁰ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XIII.

³⁴¹ Frayle, Estudio preliminar a *La Justicia*, XIII.

Aunque el interés por tratar el proceso de conquista que llevó la Corona española en el Nuevo Mundo fue inculcado por John Mair, Vitoria no siguió por completo la visión de su maestro la cual admitía la acción bélica de los españoles ante los nativos como prevención para asegurar la predicación evangélica, así como aceptar que los europeos tenían derecho de sojuzgar a los indios como siervos debido a la supuesta naturaleza de estos últimos, argumento que aludía a la afirmación aristotélica sobre la existencia de una servidumbre natural en algunos individuos. Es debido a la reproducción de estos argumentos por lo que se señala a Mair más precursor de Juan Ginés de Sepúlveda que de Vitoria, pues este último solo compartió con su maestro la crítica y negación de la existencia de poderes universales tanto en el emperador como en el papa³⁴².

El interés de Vitoria por realizar un análisis que atendiera las circunstancias que existen en lo particular, y no solo en lo general, se ve reflejado en algunas de las polémicas en las que participó, ejemplo de ello es su pronunciación respecto a los textos de Erasmo de Rotterdam que estaban en tela de juicio por sus posibles interpretaciones heréticas. Aunque la influencia de Erasmo en Vitoria era ampliamente conocida³⁴³, esto no impidió que Vitoria realizara una crítica de lo escrito por el de Rotterdam, pues reconocía la diferencia entre hablar sobre el hombre, al cual consideraba “varón católico”, y hablar de sus argumentos³⁴⁴. Esta misma actitud es la que lo distingue de su correligionario fray Bartolomé de las Casas en la defensa del indio pues, según palabras de Gómez Robledo, Vitoria no desarrolló sus disertaciones con base en “un amor visceral de los indios” como al parecer si lo hizo las

³⁴² Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, X-XI.

³⁴³ Muestra de ello es la carta que menciona Gómez Robledo en la que Juan Luis Vives expone la “admiración y veneración” que mostraba Francisco de Vitoria por Erasmo de Rotterdam, por lo cual Gómez Robledo le da el título de “perfecto erasmista” a Vitoria. Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XXIII.

³⁴⁴ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XXIII.

Casas³⁴⁵. Por su parte Cerezo de Diego también estima que las acusaciones realizadas por fray Bartolomé en sus obras fueron desmesuradas al hablar de las injusticias de los españoles³⁴⁶. Es por el desarrollo de sus trabajos que a Francisco de Vitoria se le considera como representante de la conciencia crítica³⁴⁷ pues su interés no se limitó a la protección del indígena ante las injusticias de los españoles, sino que también abordó temas referentes a una guerra justa de Estado, una evangelización correcta para una conversión verdadera, así como la jurisdicción de los poderes y sus limitantes.³⁴⁸

A pesar del espectro tan grande que abarca Vitoria en el pensamiento salmantino, y la influencia que tuvo en el novohispano, existieron otros personajes que aun desde una formación humanista y con la influencia de la Escuela de Salamanca no llegaron a las mismas conclusiones que Vitoria sobre los asuntos del Nuevo Mundo y sus habitantes. Uno de ellos fue Juan Ginés de Sepúlveda, nacido en Córdoba en 1490 y quien para el año de 1510 llevó a cabo sus estudios de filosofía en la Universidad de Alcalá de Henares durante tres años, después estudió teología en el Colegio de San Antonio de Sigüenza por aproximadamente dos años³⁴⁹ y, por carta del cardenal Jiménez de Cisneros, pudo estudiar durante ocho años en el colegio español de San Clemente en Bolonia por lo cual para 1523 ya poseía el grado de doctor en teología y arte³⁵⁰. Es en este último colegio en donde Sepúlveda llevó a cabo las traducciones de algunas de las obras de Aristóteles entre las que se encuentra el texto de *Política*, además existe la opinión de que es en ese mismo colegio en donde Sepúlveda se

³⁴⁵ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XXXV.

³⁴⁶ Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro”, 32.

³⁴⁷ Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XXXV.

³⁴⁸ Beuchot, *La querrela de la conquista*, 21-24.

³⁴⁹ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 174.

³⁵⁰ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 175.

“impregna de humanismo renacentista”³⁵¹. Durante este periodo en Italia, la elaboración de textos por parte del nacido en Córdoba fue conforme a las solicitudes de quienes, en su momento, eran sus protectores, entre los que estuvieron el papa Clemente VII, Alberto Pío o también conocido como el príncipe de Carpi, el cardenal Cayetano Aldo Manucio y el papa Adriano VI³⁵²; además, con la muerte del papa Clemente VII en 1534, Sepúlveda pasó a ser el cronista imperial al servicio de Carlos V³⁵³ para después ser nombrado preceptor del príncipe Felipe en el año de 1542³⁵⁴. Es importante señalar este entorno político en el que estaba envuelto Sepúlveda ya que, a mi parecer, determinó su posicionamiento, expuesto en sus obras, sobre la autoridad del emperador, del papa, así como de su alcance.

Es por ello que uno de los argumentos más conocidos de este humanista respecto al tema del indio fue la aceptación de la servidumbre natural existente en los nativos americanos debido a su supuesta inferioridad. Dicha afirmación la realizó en su obra *Democrates alter*, la cual era la continuación de su *Democrates primus*, obra que desarrolló en torno a la compatibilidad existente entre la milicia y la religión cristiana³⁵⁵. El contexto histórico en el que estuvo envuelto Sepúlveda explica en gran parte el interés por abordar un tema como ese, pues presencié el sitio de Viena llevado a cabo en 1529 por los turcos, lo cuales profesaban la religión del Islam, por ello Sepúlveda postulaba al emperador como el único poder posible para defender a la religión cristiana del avance turco, esto a través del uso de la fuerza bélica y el apoyo a su potestad.³⁵⁶ Por consiguiente, en su *Democrates Alter*, vuelve

³⁵¹ Beuchot, *La querrela de la conquista*, 51.

³⁵² Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 175.

³⁵³ Beuchot menciona que fue cronista y capellán de Carlos V en 1536. Beuchot, *La querrela de la conquista*, 51.

³⁵⁴ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 176.

³⁵⁵ *Ibid.*, 233.

³⁵⁶ *Ibid.*, 198-199.

a justificar el conflicto armado pero ahora en contra de los indios, ya que la teoría de la servidumbre natural, así como el castigo por los crímenes cometidos en contra de la llamada *Ley Natural*³⁵⁷, eran argumentos válidos para tal acción³⁵⁸.

En el interés por retomar las premisas aristotélicas, Luis Aarón Jesús Patiño Palafox señala que Juan Ginés de Sepúlveda no se limitó a una comprensión literal de éstas desde su significación clásica, fiel a su actuar humanista el cordobés buscó la mejor interpretación de las propuestas del estagirita para poder emplearlas en su presente sin caer en anacronismos³⁵⁹. Es por esta razón que el servilismo promovido por Sepúlveda no era solamente entre individuos como lo entendía en su momento Aristóteles, ahora formaba parte de una relación entre naciones, discurso que le daba vigencia a su apología del imperialismo de Carlos V³⁶⁰. De manera general Patiño Palafox apunta que existían cuatro razones por las cuales Sepúlveda mantenía su postura a favor de la justicia existente en la guerra contra los indios, las cuales eran: 1) El estado de barbarie que acusaba en los indios; 2) Los crímenes señalados por los mismos en contra de la Ley Natural; 3) La intervención armada con el fin de evitar la continuación en la práctica de sacrificios; 4) Entender la guerra como el camino a la propagación de la fe cristiana. El conjunto de estos argumentos han sido, en gran parte, la

³⁵⁷ Según Patiño Palafox y Barp Fontana la Ley Natural era la participación de la Ley Divina en la criatura racional. Santo Tomás de Aquino lo explicaba a través de la división de la Ley en cuatro partes: eterna, natural, humana y divina. Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 22; 66; 73 y 218.; Luciano Barp Fontana, Introducción a *Relectio de Decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos* (Ciudad de México: De La Salle, 2015), 27-33.; Sin embargo, Ambrosio Velasco escribe que aunque se concebía como un conjunto de principios generales evidentes ante la razón del sentido común, para Anthony Padgen ese conjunto justificaba de manera ideológica el etnocentrismo. Velasco, “Las ideas republicanas para una nación”, 67; Velasco, *La persistencia del humanismo*, 56.

³⁵⁸ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 236.

³⁵⁹ Uno de los aportes más relevantes que considero tiene este trabajo es el análisis de las propuestas de Aristóteles que da pie a dudar sobre la fundamentación en la que el filósofo desarrolló su propuesta de la esclavitud natural, pues pareciera fue realizada debido a las necesidades y circunstancias de su sociedad. Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 207.

³⁶⁰ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 252.

razón por la cual Sepúlveda es presentado como el antagonista en la conocida Junta de Valladolid llevada a cabo en 1550, no obstante el actuar de este personaje no era motivado por un odio a los indios, existe la especulación de que por el cristianismo que profesaba muy probablemente no aceptaba por completo una esclavitud natural indígena pero si una servidumbre natural por el estado de barbarie que acusaba en ellos³⁶¹, incluso existe la opinión de Mauricio Beuchot que apunta:

Se ha satanizado a Sepúlveda por contraposición a Las Casas. Conviene verlo lo más desapasionadamente que se pueda. Alega varias causas que el propio Vitoria consideró justificadoras de la conquista, y que Las Casas no negará. Tales son la defensa de los inocentes que son sacrificados y el impedir que se cometan pecados *contra natura* como el canibalismo. Incluso también la defensa de los predicadores. Pero no se contenta con eso, y resbala cuando dice que la violencia debe usarse como medio para la predicación [...], cuando dice que los infieles deben de ser obligados a oír la predicación si no es que a convertirse [...], cuando alega la barbarie y servidumbre natural que le es inherente, y cuando aboga porque [sic] se castigue la infidelidad conquistando a los indios y destituyendo a sus gobernantes, o que se haga esto incluso como medida preventiva para que no se pueda impedir la predicación ni perseguir a los conversos. Eso fue lo que le llevó también a defender como justa la encomienda.³⁶²

Con este breve panorama del pensamiento de Sepúlveda se puede entender su actuar humanista dentro de la polémica sobre el dominio del indio por parte de la Corona española ya que, como se apuntó anteriormente, Ginés de Sepúlveda mantenía una corriente de humanismo italianizado, por lo cual buscaba la figura del héroe grecolatino en los personajes de su época, característica que Álvarez Cienfuegos también identifica en Fernández de Oviedo, el cual buscó la semejanza entre las glorias de los héroes del pasado con las acciones

³⁶¹ Patiño, *Juan Ginés de Sepúlveda*, 267.

³⁶² Beuchot, *La querrela de la conquista*, 55.

de los españoles de su tiempo para enaltecerlos³⁶³. De este modo, Juan Ginés de Sepúlveda encontró el perfecto candidato para su ideal de héroe en Carlos V y su imperio cristiano, David Brading apunta sobre ello:

[...] debe notarse que Sepúlveda no pidió el esclavizamiento de los indios, tampoco expresó ninguna aprobación a los crímenes de los conquistadores. Pero su tendencia humanista a favor de los grandes hombres y las grandes hazañas, en la literatura o en las armas, lo llevó a engrandecer las realizaciones de España en el Nuevo Mundo mediante una sistemática denigración de los indios.³⁶⁴

En este ejemplo de Sepúlveda se puede observar como la formación humanista de un personaje no cabe en parámetros maniqueos que consideren todo su actuar como bueno o malo, así como tampoco se puede determinar que los humanistas conformaron un grupo o bloque determinado y auto-reconocido de beligerancia política, económica, de religión, filosofía entre muchos otros temas, al menos no para esta época. Por ello insisto en señalar que la particularidad de quienes eran afines al humanismo se encuentra en su interés por cambiar su presente a través del estudio, conocimiento y reflexión del pasado.

ALONSO DE LA VERA CRUZ: SALMANTINO, AGUSTINO Y HUMANISTA

Con cada uno de los temas que he tratado hasta ahora sobre fray Alonso de la Vera Cruz personaje principal de esta investigación por su pensamiento y labor en la Nueva España; no obstante, retomar los datos biográficos de este religioso puede representar, para el lector cercano a la vida de este personaje, un tramo de reincidencia en lo ya dicho y por ende tedioso en su lectura. Esto debido a que la mayoría de textos que han ofrecido una biografía de este

³⁶³ Álvarez, *La cuestión del indio*, 77.

³⁶⁴ Brading, *Orbe indiano*, 107.

fraile, por breve que sea, desde Ernest Burrus hasta Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, terminan por repetir la información escrita en la *Crónica* de Grijalva³⁶⁵; por ello he preferido que la exposición de su vida en este trabajo esté inclinada hacia un análisis de las narrativas que he logrado consultar pues, a pesar de que la mayoría acuden a la *Crónica* antes mencionada, la conformación de su semblanza aún tiene abundantes construcciones.

Alonso Gutiérrez, quien según Beuchot también es nombrado en ocasiones como Alfonso o Ildefonso³⁶⁶, nació en Caspueñas, lugar que actualmente pertenece a la provincia de Guadalajara y que, al parecer, en su momento era integrado solo a la diócesis de Toledo aunque hay quien lo nombra como parte de toda esta provincia³⁶⁷. Sobre el año de su nacimiento existen dos fechas posibles, 1504 o 1507, y debido a la nula la existencia de documentos oficiales que puedan aclarar este dato, los puntos de referencia para estos años son: para el primero, la fecha que otorga Grijalva en su *Crónica*; y para el segundo, una carta que escribió el mismo Alonso donde declaraba su edad³⁶⁸. Por padres tuvo a Francisco

³⁶⁵ Hasta donde he podido indagar, el artículo de la doctora Clara Inés Ramírez es el primero en hacer esta observación, posteriormente el doctor Enrique González González retoma el mismo apunte. Clara Inés Ramírez, “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez de Silíceo”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2009), 63.; Enrique González González, “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, en *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, coordinado por María del Pilar Martínez-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (D.F.: UNAM/IIH, 2014), 79-80.

³⁶⁶ Esto lo repite el autor en las siguientes obras: Mauricio Beuchot, *Tratado de los tópicos dialécticos* (México: UNAM, 1989), VII.; Beuchot, *La querrela de la conquista*, 90.; Mauricio Beuchot, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología sobre el hombre y la libertad* (D.F.: UNAM, 2002), 14.; Mauricio Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo y lógico”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2009), 175.

³⁶⁷ Trabajos que lo señalan perteneciente a la diócesis de Toledo: Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 4.; Roberto Heredia Correa, Introducción a *De dominio infidelium et iusto bello*. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, (D.F.: UNAM, 2007), XIII.; Barp, Introducción a *Relectio de Decimis*, 21.; Los que lo integran a Toledo: Beuchot en las obras mencionadas en la nota 366 de este trabajo y en: Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial* (Barcelona: Herder, 1996), 124.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático”, 33.; Luciano Barp Fontana, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 248.

³⁶⁸ Cerezo de Diego señala a Santiago Vela como el que mostró la carta que justifica el año de 1507 como nacimiento de Vera Cruz. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 4.; Posteriormente, Rubial García apunta

Gutiérrez y Leonor Gutiérrez quienes al parecer tenían una “posición económica desahogada y con tradición intelectual en la familia”³⁶⁹.

Al referirse a sus estudios, existe una especie de consenso por señalar, como primer lugar de aprendizaje, la Universidad de Alcalá de Henares donde cursó retórica y gramática³⁷⁰, temas incluidos en el antiguo *trivium* medieval, además se especula que ahí mismo fue alumno de Antonio de Nebrija de quien ya hemos comentado parte de su labor líneas arriba³⁷¹. Posteriormente ingresó a la Universidad de Salamanca en donde tomó los cursos de teología y artes, este último, conforme a lo apuntado por Beuchot, era lo más

que Nicolás León fue quien propuso el año de 1504 por referencia a la *Crónica* de Grijalva, y el año de 1507 lo adjudica como propuesta de Ernest Burrus, Ruiz Zavala y otros. Rubial, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino”, 79; Por otra parte, Enrique González menciona que José Sicardo es quien menciona la carta de Alonso en donde, a fines de 1565, declaró tener cincuenta y ocho años, por ello el año de 1504 como nacimiento. González, “Fray Alonso de la Veracruz”, 80.; En el caso de Mauricio Beuchot a veces señala una fecha a veces otra, y a veces menciona la discrepancia. Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático”, 33.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo”, 175-176.; Beuchot, *La querella de la conquista*, 91; Beuchot, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología*, 14.; Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIII.; Quienes solo mencionan la fecha de 1507 son: Gómez, *El magisterio filosófico*, IX.; Velasco, “Fray Alonso de la Veracruz: humanista”, 295.; Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 21.

³⁶⁹ Aunque Grijalva da los nombres en su *Crónica*, Cerezo de Diego menciona que los recuperó del acta de profesión religiosa de fray Alonso de la Vera Cruz. Grijalva, *Crónica de la Orden*, lib. IV, folio 185, v., columna II.; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 4.

³⁷⁰ Sobre su educación en esta Universidad Grijalva dice que estudió gramática y latinidad. Grijalva, *Crónica de la Orden*, lib. IV, folio 185, v., columna II.; Antonio Gómez Robledo escribe que estudio el ciclo humanístico del *trivium* medieval. Gómez, *El magisterio filosófico*, IX.; Por su parte Cerezo de Diego afirma que estudió humanidades y que solo se conoce el hecho de que estudió ahí, sin más detalles. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 4-5.; Beuchot siempre menciona únicamente gramática y retórica. Beuchot, *Tratado de los tópicos*, VII.; Beuchot, *La querella de la conquista*, 91; Beuchot, *Historia de la filosofía*, 124.; Beuchot, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología*, 14.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático”, 33.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo”, 176; Roberto Heredia escribe que fue latín y retórica. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIII.; Según Velasco estudió todo el *trivium*, es decir gramática, retórica y dialéctica. Posteriormente solo lo nombra como el “ciclo básico”. Velasco, *La persistencia del humanismo*, 58; Velasco, “Fray Alonso de la Veracruz: humanista”, 295.; González, “Fray Alonso de la Veracruz”, 80.; Barp Fontana opta por escribir que los estudios fueron de latín, retórica y humanidades. Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 21.

³⁷¹ Cerezo de Diego escribe que ahí daba clases Nebrija mas no afirma que haya dado cátedra a Alonso. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 4.; Roberto Heredia apunta que Nebrija dio clase en Alcalá hasta 1522. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIII.; Velasco en un principio afirma que Alonso fue alumno de Nebrija, pero en un trabajo posterior prefiere, como Cerezo de Diego, solo mencionar que ahí enseñaba Nebrija. Velasco, Prólogo a *Innovación y tradición*, 9.; Velasco, *La persistencia del humanismo*, 58.

cercano a lo que hoy conocemos por filosofía³⁷². Sin embargo, y a pesar de que estos datos sobre la educación universitaria de Alonso Gutiérrez han sido repetidos frecuentemente por distintos autores, la doctora Clara Inés Ramírez escribe:

No se conserva registro de su paso por la Universidad de Alcalá, ni sabemos con certeza dónde realizó Alonso sus estudios de artes, pues aunque Grijalva lo sitúa en Salamanca, en el archivo de esa universidad no se conserva registro de su nombre entre los graduados en aquella facultad. Con certeza podemos suponer que fue bachiller en artes, pues el grado en esa facultad era requisito para ingresar a los estudios de teología, de los que sí tenemos constancia.³⁷³

Caso similar sucede con la afirmación que coloca a Domingo de Soto, a la par de Francisco de Vitoria, como maestro de Alonso en la Universidad de Salamanca³⁷⁴, nuevamente Ramírez es quien niega este hecho debido a que no existe registro, conforme al Archivo Universitario de Salamanca, que lo sustente; sin embargo, no rechaza la posibilidad de que Alonso haya sido oyente del humanista en el convento dominico de esa ciudad, acto que no requería la inscripción en algún curso³⁷⁵.

³⁷² En general todos los autores consultados concuerdan en que cursó ambas materias en Salamanca. Revisar obras citadas en la nota 370 de este trabajo.

³⁷³ Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 64.

³⁷⁴ He encontrado tres relatos en Ambrosio Velasco, en el primero afirma que Alonso era alumno de Soto con el fin de sustentar la herencia del iusnaturalismo en el alumno. En el segundo solo escribe que Alonso fue alumno de Vitoria pero no menciona a Soto. Y en el tercer relato escribe: “[Alonso] fue uno de los más destacados discípulos de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”. Aunque ninguno de los tres relatos contradice al otro, me parece no mantienen una misma visión. Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 20.; Velasco, Prólogo a *Innovación y tradición*, 9.; “Velasco, “Fray Alonso de la Veracruz: humanista”, 295.; Por su parte, Saraí Castro apunta que Alonso sigue los principios de la Escuela de Salamanca, particularmente la de Soto al tratar de conciliar el nominalismo con el realismo. Saraí Castro, “Influencia humanista en la filosofía natural de Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, (México: UNAM, 2009), 203.; En cambio Enrique González señala que la docencia de Soto a Gutiérrez fue en Alcalá y no en Salamanca. González. “Fray Alonso de la Veracruz”, 80-81.

³⁷⁵ Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 70.

Fray Juan de Grijalva también escribe que Alonso Gutiérrez se graduó de Salamanca, incluso que Vitoria fue quien le dio el grado de maestro³⁷⁶; pero, por más que aquello pudiera enaltecer la figura de este personaje, al parecer solo obtuvo el grado de bachiller en teología³⁷⁷ y su padrino de grado, escogido por el mismo alumno³⁷⁸, fue Juan Martínez Silíceo docente de filosofía nominal y luego de filosofía natural en esa Universidad. El hecho de que Alonso haya escogido a Martínez Silíceo como padrino y no a Vitoria, da pie para que Ramírez estime que la cercanía acusada tantas veces entre Vitoria y Gutiérrez sea factor por el cual no se ha indagado sobre otros personajes que también pudieron ser influyentes en la formación del de Caspueñas, como lo fue también Alonso de Córdova, agustino que dio el curso de teología nominal y probablemente el de lógica y , en la especulación de Ramírez, pudo haber sido el primer acercamiento que tuvo Gutiérrez con la orden agustina. Por lo cual escribe:

Estas influencias [Juan Martínez Silíceo y Alonso de Córdova], lo vinculan, ya desde sus años de estudiante, con las orientaciones intelectuales de la Orden de San Agustín, que han sido poco apreciadas por la historiografía que se ha ocupado de las corrientes teológicas de la Universidad de Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI³⁷⁹.

El jurista Prometeo Cerezo de Diego también ha cuestionado la forma en que se ha abordado el estudio de este personaje y asegura se ha mal interpretado la lectura de *artes* que llevó a cabo Alonso Gutiérrez en Salamanca y se le considera como parte de los “profesores

³⁷⁶ Grijalva, *Crónica de la Orden*, Libro IV, folio 185, v., columna II.

³⁷⁷ Cerezo de Diego también llega a esta conclusión pero a través de los “Libros de Claustros y de Actas de la Universidad de Méjico” donde está registrado que se le otorgó el grado de Maestro en Teología por tres capítulos provinciales que llevó a cabo su Orden, más no por Salamanca. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 5-7.

³⁷⁸ La doctora Inés Ramírez hace énfasis en este punto ya que, según su artículo, en ese momento el alumno podía escoger su padrino de grado, por lo cual si la relación entre Vitoria y Gutiérrez hubiera sido como se ha postulado, muy probablemente lo hubiera escogido como padrino. Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 74-76.

³⁷⁹ *Ibid.*, 78.

numerarios salmantinos”, cuando en realidad dicha lectura fue solo un ejercicio que llevaban a cabo los bachilleres al terminar sus cursos³⁸⁰. Esta confusión puede ser propiciada también por la solicitud que realizó, en su momento, el Duque del Infantado para que Alonso fuera el tutor de sus dos hijos³⁸¹. Desde mi perspectiva, el principal problema que he identificado hasta este punto es la aceptación de información sin cuestionamiento alguno, lo que da como resultado la reproducción de datos poco sustentados o supuestos por algún autor y repetidos por los siguientes.

En 1535 Alonso Gutiérrez partió rumbo a la Nueva España, el motivo de dicha decisión es poco claro, algunos acusan a fray Francisco de la Cruz de ser quien llevó a cabo la tarea de convencimiento en Gutiérrez³⁸², otros sostienen que fue por una contratación como maestro por parte de los religiosos en la Nueva España³⁸³, y unos más a la influencia de Vitoria en su alumno salmantino³⁸⁴. De la misma forma, el afán por establecer dónde tomó el hábito agustino es otro tema con amplitud de propuestas³⁸⁵, la más recurrente apunta al

³⁸⁰ Mauricio Beuchot es uno de los que menciona a Alonso como maestro de la Universidad de Salamanca. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 7-8.; Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 64.; Beuchot, *La querrela de la conquista*, 124.

³⁸¹ Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIII.

³⁸² *Ibid.*, XIV.

³⁸³ Mauricio Beuchot escribe en los artículos integrados a *Innovación y tradición y Fray Alonso de la Veracruz: universitario* que Alonso fue contratado como maestro por un grupo de agustinos que se dirigían a la Nueva España para que les diera clases en aquel lugar. Sin embargo, en obras anteriores solo menciona que Alonso decidió acompañar al grupo de agustinos que se dirigían a la Nueva España por invitación de estos a que fuera su maestro. Beuchot, *Tratado de los tópicos*, VII-VIII.; Beuchot, *La querrela de la conquista*, 91; Beuchot, *Historia de la filosofía*, 124.; Beuchot, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología*, 14.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático”, 33.; Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo”, 176.

³⁸⁴ Cerezo de Diego cita a Beltrán de Heredia. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 9.

³⁸⁵ De entre los autores que afirman que Alonso se convenció de tomar el hábito agustino durante el viaje a la Nueva España y lo tomó al arribar a Veracruz están: Gómez, *El magisterio filosófico*, X.; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 10.; Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIV.; Mauricio Beuchot agrega que ya se había ordenado como sacerdote secular en España pero tomó el hábito hasta llegar a Veracruz: Beuchot, *Tratado de los tópicos*, VIII.; Beuchot, *Historia de la filosofía*, 124.; Beuchot, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología*, 14.; Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 21.; Aunque también Barp Fontana en un trabajo anterior escribe que Alonso se ordenó desde España.; Enrique González se basa en lo escrito por Burrus para decir que fue hasta la ciudad de México donde Alonso profesó como agustino. González. “Fray Alonso de la Veracruz”, 85.; Se ordenó desde España: Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIII.; Beuchot,

puerto de la Vera Cruz, al que arribó el 22 de junio de 1536, como el lugar donde tomó el hábito y el nombre para su vida religiosa. Conforme a la investigación de Cerezo de Diego, fray Alonso de la Vera Cruz llegó a la Ciudad de México el 2 de julio de 1536 y casi un año después, el 20 de junio de 1537, comenzó su noviciado en la orden, en el cual logró ser nombrado maestro de novicios. Posterior a la fundación de la primera casa de estudios en Tiripetío por la viceprovincia en 1537, Vera Cruz fue enviado a dicho sitio como profesor de filosofía y teología en 1540³⁸⁶.

El trabajo que llevó a cabo fray Alonso en ese Colegio le valió el reconocimiento por el cual, en 1542, Vasco de Quiroga le encomendó el gobierno de la diócesis durante nueve meses, tiempo en el que este obispo intentó llegar al Concilio de Trento³⁸⁷, en años siguientes Vera Cruz volvió a tener autoridad dentro de su orden hasta en cinco ocasiones. Quien expone de mejor manera, y con más fundamentos, las fechas y periodos de la dirección de fray Alonso es Antonio Rubial García, pues aclara que el primero de sus gobiernos fue interino, de 1544 a 1546, mientras el vicario titular, fray Juan de San Román, estaba fuera de la Nueva España. Sus siguientes administraciones fueron ya como vicario electo de la provincia agustina en los trienios de 1548 a 1551, 1557 a 1560, 1575 a 1578 y su último nombramiento en esa autoridad fue en 1581³⁸⁸. La importancia de ser vicario de la provincia, o provincial como también le llamaban, no es solo figurativa, pues como lo explica Rubial García:

“Fray Alonso de la Veracruz: filósofo”, 175-176.; Barp, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos”, 248.

³⁸⁶ Cerezo de Diego en su trabajo de 1984 apunta que fue en 1540, pero en un trabajo posterior señala que fue en 1537 cuando fue enviado como lector de artes. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 10-11.; Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro”, 24.; Por su parte, Beuchot señala que el Colegio se fundó en 1540. Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático”, 33.

³⁸⁷ Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIV. ; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 14.

³⁸⁸ Rubial, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino”, 80-83.; Cerezo de Diego solo considera cuatro gobiernos del agustino pero no los menciona todos. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 12-30.; Roberto Heredia apunta que también fue prior de Tacámbaro en 1545 donde inició un curso de Artes y también estableció una

Ser provincial significaba tener una fuerte presencia como rector de los destinos de la corporación. Por el voto de obediencia todos sus miembros estaban sujetos a sus mandatos, aunque por ser un cargo rotativo el provincial saliente se convertía fuera del puesto rector sólo en un súbdito más. Una de las actividades que recibieron mayor atención mientras fray Alonso ocupaba ese cargo fue la de abrir nuevos conventos para expandir la corporación, labor en la que sobresalió entre todos los demás frailes que ocuparon ese cargo.³⁸⁹

Las fundaciones adjudicadas a la iniciativa fray Alonso, además del Colegio de Tiripetío, son los conventos de Cuitzeo, Yuririhapúndaro, Huango, Pungarabato, Cupándaro, Charo y Guayangareo en Michoacán; Actopan e Ixmiquilpan en el Mezquital, así como Xilitla en la Huasteca y Chiautla en el camino del Mar del Sur, todos éstos durante su primer periodo como provincial. Durante su segundo gobierno fundó Tzitzicaxtla, Chapulhuacán, Tantoyuca, Tututepec, Acatlán, Hueyacocotla, Jonacatepec y Jumiltepec; en el tercer periodo electo fundó Zirosto, Pátzcuaro, Chocáncatecas, Alcozauhca, Ayotzingo, Chilcuauhtla y, por último, el Colegio de San Pablo³⁹⁰. Su labor al frente de la provincia agustina en la Nueva España parece ser uno de los motivos por los cuales fue invitado a ser obispo en tres ocasiones. En la primera de ellas se le ofreció el obispado de León en Nicaragua³⁹¹, después fue el de Michoacán³⁹², para el tercer ofrecimiento no está claro si fue el obispado de Puebla o el de Tlaxcala, lo que se tiene por cierto es que fueron tres los obispados presentados,

biblioteca, después esos estudios fueron trasladados a Atotonilco donde continuó dando clases. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIV.

³⁸⁹ Rubial, "Fray Alonso de la Veracruz, agustino", 82.

³⁹⁰ *Ibid.*, 83.; Cerezo de Diego solo menciona Cuitzeo, Yuririhapúndaro, Huango y Charo y Beuchot solo Acámbaro y Atotonilco. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 15.; Beuchot, "Fray Alonso de la Veracruz: filósofo", 176.

³⁹¹ Cerezo de Diego escribe que la invitación fue del príncipe Felipe a fray Alonso. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 15.; Por su parte Gómez Robledo dice que la invitación fue hecha por el papa Julio III. Robledo, *El magisterio filosófico*, XIV.; Por último Heredia solo apunta que la corona Española fue quien hizo el ofrecimiento. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XIV.

³⁹² Heredia apunta que esta mitra fue ofrecida por Juan de Ovando y después fue ofrecida la de Puebla. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XVI.

mismos que fray Alonso rechazó. Según Ambrosio Velasco dicha negativa a aceptarlos fue “por congruencia a su concepción a favor de la Iglesia católica sin grandes jerarquías”³⁹³, y asegura que como reconocimiento a su convicción, en el cuadro más distinguido de este agustino, se le representa con las tres mitras de obispo.

Aunque con frecuencia el pensamiento de este fraile lo determinan dentro de la corriente del escolasticismo³⁹⁴, la defensa de los derechos de los indios que llevó a cabo, así como la elaboración de obras para el estudiantado de la Universidad de México³⁹⁵, muestran el humanismo con el cual observaba las problemáticas de su tiempo, pues procuraba su resolución a través del análisis de los conocimientos obtenidos tanto en Salamanca como en su labor entre los indígenas³⁹⁶. Ejemplo de ello es su *Relectio de decimis*, texto elaborado durante el segundo curso académico que impartió en la Universidad de México³⁹⁷, y el cual fue motivo para la acusación por herejía ante la Inquisición de España por parte del segundo arzobispo de la ciudad de México, Alonso de Montúfar, así como la prohibición para publicar esta relección tanto en la Nueva España como en España³⁹⁸.

³⁹³ Velasco, Prólogo a *Innovación y tradición*, 11.; Heredia agrega que también se le ofreció ser Comisario General de lo Agustinos en las Indias con residencia en Madrid. Heredia, Introducción a *De dominio infidelium*, XVI.

³⁹⁴ Gómez cita a Menéndez quien consideraba a Vera Cruz como neoescolástico. Robledo, *El magisterio filosófico*, XVII-XV; Beuchot, *Fray Alonso de la Veracruz. Antología*, 13; Claudia López Lomelí, “La polémica de la justicia en el tratado *De dominio* de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 136; Beuchot, *Historia de la filosofía*, 135.

³⁹⁵ Beuchot, “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo”, 175.; Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 23.

³⁹⁶ Marta Terán afirma que Vera Cruz trabajó en conocer las culturas de los indígenas para la regulación de los derechos que tenían cada una de ellas, esto aún con una postura a favor de la conquista. Marta Terán Espinoza, “De matrimonios antes y después de la conquista. Fray Alonso de la Veracruz y las reflexiones que produjo el contacto.”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 213.

³⁹⁷ Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 11.; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 24.

³⁹⁸ Gómez, *El magisterio filosófico*, XV.

En dicha obra, el tema de mayor controversia estaba en la exposición y análisis del pago obligatorio de diezmos por parte de los indígenas, política con la cual fray Alonso estaba en desacuerdo pues estimaba de mayor importancia arraigar la religión católica en los indígenas antes de exigirles cumplir las obligaciones económicas que la Iglesia estipulaba, sobre todo en consideración de la nula tarea de evangelización llevada a cabo por el clero secular, quienes en ese momento reclamaban su derecho a los diezmos y además acusaban la independencia de gobierno que el clero regular tenía sobre los indígenas³⁹⁹. Fray Alonso fue llamado a España por Real Cedula del 4 de agosto de 1561, según Gómez Ambrosio fue debido al interés del rey por “ser informado de cosas tocantes a su servicio”⁴⁰⁰ aunque se especula fue con relación a las quejas presentadas por Montúfar sobre Vera Cruz. En España duró once años, de 1562 a 1573⁴⁰¹, en ese tiempo, al parecer, pudo influir en la toma de decisiones respecto a los problemas eclesiásticos y civiles del Nuevo Mundo⁴⁰².

La información sobre su estadía en España es poca, se menciona casi siempre su atención al proceso inquisitorial en el que estaba, así como a la revisión e impresión de sus obras. Al volver a la Nueva España fray Alonso fundó el Colegio de San Pablo en la ciudad de México, según escriben algunos autores al terminar su cuarto gobierno como provincial se dedicó solo a la investigación y a la enseñanza⁴⁰³ mas no está claro cómo o dónde llevo a cabo dicha instrucción pues no existe constancia de que haya regresado a la docencia en la Universidad

³⁹⁹ Arturo E. Ramírez Trejo, “Fray Alonso de la Veracruz: *De decimis* o *Sobre los diezmos*”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 205-206.; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 24.

⁴⁰⁰ Gómez, *El magisterio filosófico*, XV.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Barp, Introducción a *Relectio De Decimis*, 23.

⁴⁰³ Barp, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos”, 249.

de México⁴⁰⁴. Falleció en el mes de julio de 1584⁴⁰⁵, según el texto de Grijalva la causa fue una enfermedad de la orina que le había surgido dos años antes, la cual se agravó hasta su muerte. A pesar de la tendencia observada en Grijalva por exaltar las virtudes de los religiosos agustinos en su *Crónica*, la narrativa con cual plasma los últimos momentos de fray Alonso, a mi parecer, es imperdible por lo cual he decidido retomarlo con la traducción y comentarios que hizo Gómez Robledo: “Cuando el médico lo desahució, le dijo: Padre maestro, esta noche cenará con Dios en el cielo, y respondió él con las palabras del *Apocalipsis: Et ibi non erit nox* (y allí no habrá noche)”⁴⁰⁶.

A fray Alonso de la Vera Cruz también se le atribuye haber conformado algunos de los primeros cursos de la Universidad de México e introducir la libre cátedra como lo hicieron sus maestros en Salamanca⁴⁰⁷, lo cual es de relevancia si se toma en cuenta la escases de docentes con grado de maestros que conformaron los primeros años de esta casa de estudios⁴⁰⁸. Otros títulos que le han asignado son el de padre venerable de la inteligencia mexicana⁴⁰⁹, representante de la filosofía criolla⁴¹⁰, primer profesor de filosofía y tratadista de Derecho de gentes en el Nuevo Mundo, primer catedrático de Teología tomista y Sagrada Escritura en la Universidad de México⁴¹¹, padre de la filosofía mexicana⁴¹², así como autor del primer tratado de dialéctica y del primero de física en el Nuevo Mundo⁴¹³. Referencias

⁴⁰⁴ Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 31.

⁴⁰⁵ Aunque Barp Fontana señala en su artículo incluido en el libro *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz* el año de 1583 como fecha del fallecimiento, infiero que es un error de imprenta ya que en trabajos posteriores escribe que fue en 1584. Barp, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos”, 249.

⁴⁰⁶ Gómez, *El magisterio filosófico*, XVI.

⁴⁰⁷ Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 25.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 20.

⁴⁰⁹ Beuchot, *Historia de la filosofía*, 125.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 125.

⁴¹¹ Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, 3.

⁴¹² *Ibid.*, 23.

⁴¹³ Gómez, *El magisterio filosófico*, XVII.

que pese a su importancia he decidido no adentrarme en la documentación y análisis de las mismas, con el fin de priorizar los aspectos de mayor interés para este trabajo como lo es la presencia del humanismo republicano aprendido en Salamanca, así como su pensamiento iusnaturalista y multiculturalista que para Ambrosio Velasco forman parte del *humanismo iberoamericano* visible en sus reacciones de *Dominio infidelium et iusto bello* y *De Decimis*.

CONCLUSIONES

En este capítulo he expuesto los principales aportes de la Escuela de Salamanca para el estudio del proceso de conquista en la Nueva España llevado a cabo, en particular por la Corona española, así mismo integré el humanismo desarrollado por dos personajes que a pesar de tener ciertos puntos en común, su resolución humanista sobre el dominio indígena por parte de la Corona fue distinto; sin embargo, no fue menos humanista uno de otro. Por último, analicé a la par de su exposición el discurso, por lo regular aceptado, sobre la vida de fray Alonso de la Vera Cruz con lo cual conseguí observar la falta de cuestionamiento en la consulta biográfica de este personaje, al menos en la primera mitad de su vida, así también recopilé la labor dentro de su orden como provincial que refleja su interés por la expansión de las labores de evangelización y de educación. Con lo cual me permite avanzar al estudio de su pensamiento a través de sus obras en el siguiente capítulo.

Capítulo IV: *Bonum, quanto comunius tanto divinius*⁴¹⁴

INTRODUCCIÓN

Como se mostró en el capítulo anterior, la educación y el entorno en el que se desarrolló fray Alonso de la Vera Cruz propiciaron que su pensamiento se inclinara por la promoción de estudios, el análisis de su sociedad, así como por procurar el entendimiento de aquello que le era desconocido. No obstante, con el estudio de sus obras se puede comprender aún mejor la forma en que Vera Cruz examinaba su contexto así como la disposición que tenía por cambiarlo. Por tal motivo, en este capítulo resaltaré tres características del humanismo que fueron nombradas en el primer capítulo de esta investigación, la cuales son: la disposición por atender y solucionar problemas de manera particular, la importancia del bien común para una sociedad, y el reconocimiento de la soberanía indígena a través del conocimiento de su sociedad. Estas tres características son resaltadas en las dos obras de fray Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis*, trabajo con el cual es posible valorar su pertenencia al pensamiento humanista novohispano.

RACIONALIDAD PRÁCTICA

A lo largo de su vida en la Nueva España fray Alonso de la Vera Cruz logró identificar varias problemáticas que, en cierto modo, fueron las que motivaron la creación de sus obras, pues de esta forma el agustino intentó encontrar las soluciones que requería aquella sociedad novohispana. Esta razón fue la que lo llevó a buscar que el estudiantado de la naciente Universidad de México tuviera al alcance textos que pudieran cubrir las bases de su

⁴¹⁴ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 69.

conocimiento universitario, asimismo procuró cuestionar el manejo que se hacía de los pueblos de indios por parte de la Corona y la Iglesia. Por ello sus textos comúnmente son divididos en dos grupos: en el primero se integran los relacionados con la lógica y la física de ese momento los cuales iban dirigidos principalmente a los cursos de la Universidad de México; en el segundo grupo se encuentran las obras que poseen una perspectiva filosófico-jurídica de los temas que consideraba tenían una afectación directa en su entorno⁴¹⁵. Para este último capítulo he decidido trabajar sólo con dos selecciones del segundo grupo, a saber: *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis*⁴¹⁶, pues considero que en éstas obras hay una mayor claridad para identificar el pensamiento humanista de Vera Cruz, tanto en el planteamiento de los problemas como en la búsqueda de su resolución. El análisis de estas obras será mediante el reconocimiento de las características seleccionadas en el primer capítulo de esta investigación como referentes de un humanismo, algunas de éstas son la importancia del bien común, el interés por conocer lo antiguo así como la apertura para comprender lo desconocido, la relevancia del discurso, el alejamiento de determinaciones universales y la búsqueda de la transformación del presente. De ninguna manera pretendo realizar un análisis particular de las dos obras, pues abarcar cada una por completo es una tarea que sobrepasa los posibilidades de esta investigación. Y aunque Cerezo de Diego ya había señalado que el pensamiento de Vera Cruz estaba íntimamente ligado a antecedentes ideológicos e histórico-políticos de occidente, particularmente en cuestión jurídica⁴¹⁷, en este

⁴¹⁵ Gómez, *El magisterio filosófico*, XVII-XL; Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, XXVII-XXVIII; Beuchot, *Historia de la filosofía*, 125-135; Rubial, “Fray Alonso de la Veracruz: agustino”, 86.

⁴¹⁶ Para el estudio de estas obras he decidido trabajar solamente con la edición más reciente de cada título. A saber: Fray Alonso de la Vera Cruz. OSA. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, trad. Roberto Heredia Correa (México, UNAM, 2007 [ms. c. 1553]); y Fray Alonso de la Vera Cruz. OSA. *Relectio de decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, trad. Luciano Barp Fontana (México, DeLaSalle, 2015 [ms. c. 1561]).

⁴¹⁷ Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz*, XXV-XXVI.

último capítulo pretendo enfatizar que el razonamiento de fray Alonso de la Vera Cruz no era ajeno a las disertaciones que realizaban los humanistas en la Península Ibérica, por lo cual es posible sopesar la presencia del humanismo y del pensamiento salmantino en la Nueva España a través de lo que Ambrosio Velasco nombra como *humanismo hispanoamericano*⁴¹⁸.

Considero oportuno iniciar este análisis con la cita del doctor en filosofía Jesús Antonio de la Torre, quien escribe:

Los tratados jurídicos de Alonso de la Veracruz no pretenden el desarrollo extenso y a profundidad de las cuestiones básicas del derecho [...] como los de Soto y Suárez. Las obras de derecho del agustino son sobre cuestiones jurídicas concretas, con el objeto de iluminar, debatir y dar soluciones a problemas reales de relaciones humanas en el tiempo mismo en que se dan.⁴¹⁹

Esta caracterización de las obras de Vera Cruz resume de manera adecuada el objetivo de sus textos, pues desde la primera relección presentada en la Universidad de México por Vera Cruz conocida como *De Dominio infidelium et iusto bello* es evidente el interés por atender problemas que afectaban el entorno en el que se desenvolvía y aunque a dicha relección se le acusa una marcada similitud de contenido con la obra de su maestro salmantino Francisco de Vitoria titulada *De Indis et de iure belli*⁴²⁰, considero que en realidad los puntos en común que tienen ambos trabajos ayudan a reconocer el humanismo que ejercieron cada uno. Además, el derecho del dominio español sobre los indígenas, así como la justificación del uso de las armas para tomar el gobierno y los bienes materiales de esos pueblos, eran temas

⁴¹⁸ Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 25.

⁴¹⁹ En el caso de las citas textuales, respetaré la escritura de cada autor sobre el nombre de fray Alonso de la Vera Cruz. Jesús Antonio de la Torre Rangel. “La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 104.

⁴²⁰ Gómez, *El magisterio filosófico*, XLII.

que según lo mostrado en el capítulo anterior estaban presentes en los trabajos de los intelectuales de ese periodo, por lo cual más allá de especular sobre una copia de trabajos o, en su defecto, en una continuación del tema desarrollado por su maestro sobre el dominio de los indígenas, cada relección aborda y da particular resolución a las dudas expuestas conforme su autor lo considera para su presente y el espacio en el que se desenvuelve⁴²¹. Incluso hay indagaciones que contribuyen a evitar pensar en una copia de trabajos, como la realizada por la Doctora Clara Ramírez quien apunta que cuando Francisco de Vitoria enunció su relección en Salamanca en 1539, fray Alonso ya se encontraba en México con el hábito agustino por lo tanto no pudo participar como oyente en esa relección⁴²²; no obstante, existe la posibilidad de que haya escuchado algunas relecciones previas expuestas por el mismo Vitoria pero no la del tema americano⁴²³. Incluso Gómez Ambrosio niega que haya podido obtener la edición príncipe del *De Indis* ya que apareció hasta 1557 en Lyon⁴²⁴, por lo cual la única forma en la que se piensa pudo haber tenido información sobre dicha relección es por comentarios y pláticas de alumnos y maestros que venían desde la Universidad de Salamanca a la Nueva España⁴²⁵.

Una de las características del pensar humanista que se puede identificar en el *De dominio infidelium* es lo que Ambrosio Velasco nombra como la racionalidad práctica, la cual consiste en la toma de decisiones conforme a cada situación en particular, en lugar de solo trabajar

⁴²¹ Gómez, *El magisterio filosófico*, XLVI-XLVII.

⁴²² Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 69.

⁴²³ Clara Ramírez apunta que pudo haber escuchado estas relecciones de Vitoria: *Sobre la obligación del silencio* (1527), *Sobre el poder civil* (1528), *Sobre el homicidio* (1530), *Sobre el matrimonio* (1531) y la primera relección *Sobre el poder de la Iglesia* (1532). Ramírez, “Alonso en la Universidad”, 69.

⁴²⁴ Gómez, *El magisterio filosófico*, XLII.

⁴²⁵ *Ibid.*, XLII.; María del Carmen Rovira Gaspar, “Relación entre la parte tercera de la relección *Sobre los indios* de Vitoria y la cuestión VI del tratado *De iusto bello contra indos* de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, (D.F.: UNAM, 2007), 177.

con los conceptos o métodos universales, los cuales Vera Cruz también conoce y expone para su discusión. El resultado de ello es una exposición que toma en cuenta las bases del derecho, tanto civil como canónico, para resolver de manera teórica el problema, en algunos casos esa resolución es acompañada con una ejemplificación, hipotética o real, que acerca la discusión teórica a lo conocido por la sociedad europea, de este modo la coherencia que logra en su resolución teórica es mostrada por la ejemplificación que hace. Por último, expone la situación real a la que se enfrenta Vera Cruz en el Nuevo Mundo, es ahí donde señala los abusos en contra de la población indígena así como los actos arbitrarios que la población hispana lleva a cabo con el fin de enriquecerse, y también donde Vera Cruz emplea las resoluciones encontradas en su desarrollo teórico y en su ejemplificación europea.

Ejemplo de ello se encuentra en la duda IV de dicha elección, en la cual indaga sobre la potestad que puede tener el rey para exigir tributos a los indígenas. Para dar una respuesta, Vera Cruz expone primero el porqué de la existencia del tributo así como su conformación en el Nuevo Mundo, y escribe:

Para la solución de la duda debe advertirse en primer lugar que en el nombre de tributos entran colectas y gabelas; si se dan de bienes poseídos, se dice colecta; si de bienes vendidos, se dice vulgarmente alcabala. En estas partes [la Nueva España] no hay impuestos como el guaje y el peaje. No los hay, digo, entre los indios, de quienes trata esta discusión, y lo que llamamos tributo incluye en sí la colecta y lo que llaman alcabala. [...] En tercer lugar debe advertirse que los tributos son debidos al rey y al emperador, del mismo modo que los diezmos se deben a los eclesiásticos, porque por derecho natural, divino y humano, quien sirve con su trabajo al bien común necesita sustento, [...] Por lo cual se le deben tantos tributos cuantos sean necesarios para su sustento, según la condición de su persona, y en cuanto ejerce esta potestad para el bien público [...].⁴²⁶

⁴²⁶ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 35-36.

Aclarada la conformación y el objetivo de los tributos procede a explicar quién y cómo puede imponer tributos a una población a través del dominio justo, para ello decide utilizar el ejemplo de los reinos de Francia y España:

[...] como la imposición de tributos es por justo dominio, donde el dominio no es justo, la imposición de tributos no sería justa sino tiránica; [...]. Por esto el rey no puede imponer tributos a los franceses ni el rey de Francia a los españoles. [...] no pueden imponer tributos a aquellos que ni de derecho ni de hecho son sus súbditos.⁴²⁷

Como resultado de las observaciones realizadas en esta duda, llega a su primera conclusión en la cual escribe: “los españoles que en el principio tenían pueblos sujetos no eran verdaderos señores. [...] Por tanto, no podían exigir tributos por esta razón, ni tampoco podían por otra causa, pues ellos no se proponían ni procuraban el bien público, cuando oprimían a los pobres.”⁴²⁸ Cabe resaltar como la actitud de Vera Cruz es particularmente cautelosa al afirmar que en un principio no existió un dominio legítimo sobre el pueblo indígena por parte de los españoles, mas no determina que aun en su presente haya ausencia de legitimidad en el dominio, conforme avanza su relección Vera Cruz muestra que su interés no está en cuestionar la legitimidad del dominio español en los indígenas, sino en su ejercicio de manera justa y correcta conforme al bien común, tema del cual ahondaré en el siguiente subtítulo.

Dentro de la misma duda, nuevamente realiza una ejemplificación con lo conocido para el europeo, la cual le ayuda a poder explicar tanto el problema como la solución que encuentra en el caso indígena:

⁴²⁷ *Ibid.*, 36.

⁴²⁸ *Ibidem.*

[...] ninguna razón ordena que un pueblo, cuyo cuidado se ha encomendado a un español, dé mil pesos de oro en tributo, y otro, de la misma magnitud y vecino a éste, dé al emperador quinientos [pesos]. [...] un hombre no está obligado, para solventar el tributo, a emprender negocios, ni a reunirlos con esfuerzos extraordinarios, sino que el tributo debe imponérsele de acuerdo con sus posibilidades. [...] Vemos en España que los labradores pobres que viven de su trabajo pagan tributo; [...]. Pero en España este labrador no pagaría de tributo más de dos o tres pesos de plata cada año a lo sumo. ¿Con qué justicia, pues, los indios pagarán el doble, y algunos el cuádruple y más, cuando ellos, a no ser unos cuantos, no ganan dinero de los frutos que cosechan, porque no venden sus productos, sino que siembran sólo lo que les es necesario?⁴²⁹

Incluso recuerda que se deben respetar los privilegios que poseen algunos indígenas y que los exentan del pago del tributo, pues señala que a ellos también se les cobra de manera excesiva, lo cual es algo injusto:

[...] si en España el rey o el emperador exigiera tributo a todos los del común en todos los pueblos, obraría injustamente, [...] porque aquellos que por privilegio están exentos, no pueden ser obligados a pagar tributo. Y del mismo modo que entre nosotros están exentos aquellos que son nobles, es decir *caballeros o hidalgos*, entre éstos son nobles aquellos que llamamos principales. Por tanto, así como están exentos aquéllos, también éstos deben estarlo.⁴³⁰

Por otra parte, en su obra *De Decimis* también existe una búsqueda de los motivos que originaron la conformación del diezmo y su función, información con la cual cuestiona la vigencia de esa institución en su presente e integra, al igual que en el caso anterior, algunos ejemplos que son cercanos al proceder europeo y que sirven de comparación con el actuar hispano hacia la población indígena. Como se apuntó en el capítulo anterior, esta obra fue elaborada durante su segundo curso en la Universidad de México, y en ella señala la

⁴²⁹ *Ibid.*, 49.

⁴³⁰ *Ibid.*, 50.

exigencia de diezmos que se hacía a los indígenas por parte de obispos, ministros, magistrados, entre otras autoridades eclesiásticas. Para Vera Cruz dicha petición era indebida por el nulo derecho que tenían para exigirlo, y excesiva en cuanto a la cantidad que requerían, además remarca en su texto que el principal fin que tiene el diezmo es el de sustentar a aquellos que administran los sacramentos a los feligreses, y aunque también reconoce el uso de una división de los diezmos en cuatro partes: “[...] una para el obispo, la segunda para el ministro, la tercera para la fábrica y la cuarta para los pobres”⁴³¹, su principal interés radica en que los diezmos sirvan para continuar con esa administración de sacramentos, principalmente en los indígenas.

Por ello las primeras cuatro cuestiones de su segunda elección indagan sobre el origen e instauración del diezmo, lo cual se puede observar desde la conformación de cada pregunta, las cuales son: “Si los diezmos fueron instituidos en el tiempo de la ley natural”; “Si los diezmos son de derecho natural”; “Si los diezmos son de derecho divino” y “Si los diezmos son de derecho humano”. Posterior al desarrollo y resolución de estas sentencias, Vera Cruz concluye que el diezmo solo pertenece al derecho humano en cuanto a su parte canónica y no por la parte civil⁴³². En este caso es de particular interés como, antes de exponer sus principales puntos de crítica, aclara que no comparte las opiniones heréticas que se han hecho anteriormente sobre la obtención de los diezmos, de las cuales menciona dos casos:

[...] en el año de 1260 algunos pseudo-apóstoles se sublevaron. Su jefe era un cierto Gerardo Sagarella de Parma. Éste, condenado por el juicio de la Iglesia, fue llevado a la hoguera. Estos

⁴³¹ Vera Cruz, *De decimis*, 175.

⁴³² “[...] el derecho humano es de dos tipos: civil (cesáreo) y canónico (pontificio). Se dice cesáreo aquel derecho que es reconocido como instituido por la potestad laica [...] para la conservación del bien común. Otro es el derecho pontificio, es decir, aquello que está definido por los Sumos Pontífices y en los Concilios Generales y aquello que está definido por otros preladados inferiores y por los Concilios particulares o provinciales, pero aprobados por la autoridad superior.” *Ibid.*, 89; “[...] pagar el diezmo en cuanto a la cuota es un precepto de la Iglesia. [...] El precepto de pagar los diezmos especifica también la cuota y no es de derecho natural ni de derecho divino evangélico [...]. Por tanto, será de derecho pontificio y no civil [...]. *Ibid.*, 93.

dijeron que no se deben pagar los diezmos a los sacerdotes de la Iglesia Romana. En efecto, no son pobres como lo fueron los apóstoles. Después de estos estuvo en el mismo error Juan Wiclef, quien dijo que los diezmos son las limosnas de los pobres y que los parroquianos podían negarse ad libitum a pagarlas a causa de los pecados de sus preladados. [...] Con la Iglesia Católica nosotros condenamos y execramos ambos errores, y así no negamos que los diezmos sean debidos a los clérigos (véase a Gerardo) ni les quitamos el derecho de recibir los diezmos a causa de los pecados de los eclesiásticos (véase el muy pestilente Wiclef). [...] ⁴³³

Con este apunte Vera Cruz procura afirmar su alineación acorde a la opinión de la Iglesia, y conforme avanza su relección es posible observar que su crítica tampoco es dirigida hacia el diezmo como institución, sino hacia el cobro excesivo del diezmo a los indígenas y al uso de éste para fines que no corresponden, entre los que se encuentra el enriquecimiento de algunos obispos. A pesar de los varios casos en los que Vera Cruz analiza si un indígena debería o no pagar el diezmo, su análisis por lo general culmina con el recordatorio sobre su estado de recién conversos a la religión, lo cual los exenta del pago del diezmo. Esta afirmación la sustenta conforme a lo ordenado por el rey de Castilla cuando se recuperó el reino de Granada:

[...] en el reino de Granada y en otros nuevos reinos rescatados [...], el derecho de los diezmos fue una prerrogativa regia y ellos mismos la donaron a los monjes y a las universidades [...]. Por tanto, se sigue que corresponde al rey, presuponiendo la donación y el privilegio del Pontífice [para tener el patronato de la Nueva España]. [...] en territorio del Nuevo Mundo el emperador, como rey de Castilla, es el patrono y a él le corresponde todo el derecho de presentar y poner los ministros, [...] a él le corresponderá exigir los diezmos de parte de los naturales de este Nuevo Mundo o dispensarlos según lo que le parecía conveniente. Asimismo, también a él le corresponde definir si en los tributos están incluidos los diezmos, y si una parte de estos tributos sea para el conveniente sustento de los ministros. ⁴³⁴

⁴³³ *Ibid.*, 97-99.

⁴³⁴ *Ibid.*, 91.

En este caso hace referencia a la donación que el sumo pontífice hizo al rey de Castilla por la cual este último tenía la potestad para imponer los cargos eclesiásticos en el Nuevo Mundo⁴³⁵, ello le da pie a determinar que existe la misma posibilidad de perdonar el pago de los diezmos, cubriéndolos el mismo regente como lo había hecho anteriormente en el reino de Granada, principalmente porque esta resolución ayudaría a la conversión de los indígenas según lo apunta Vera Cruz: “[...] ocurre que a los que acaban de encontrar la fe, se concede una dispensa en algunas cosas, hasta que crezcan y se fortalezcan ‘*para que entiendan que el yugo del Señor es suave y su carga ligera*’, [...]”]. No obstante, esta argumentación solo muestra la coherencia que tiene su resolución, ya que menciona la existencia de un mandato por el cual el rey cubre los diezmos de los indígenas, y con ello el sustento de los ministros, con una parte de los tributos requeridos. Por lo cual si se le exige el diezmo al indígena por parte de la Iglesia sería como exigirle que lo pague dos veces, lo cual es injusto:

Los que deben pagar el diezmo y que también pagan el tributo, o son ricos que tienen lo suficiente [...] o son pobres e indigentes, [...] como ocurre en casi todos los indígenas que habitan en el Nuevo Mundo. [...] se debe decir que de hecho en los tributos fue incluida una determinada cantidad para el sustento de los ministros, así que la carga de proveer corresponda al emperador [...] en sus provisiones y decretos regios, él mismo por ahora determinó que con este tributo regio se proveyera para los ministros y, él mismo da el estipendio a los obispos y a los curas sacerdotes que habitan en determinados pueblos. [...] consta ya que también el[sic] mismo pone una parte del tributo para la construcción de los templos y obliga a los encomenderos a hacer lo mismo.⁴³⁶

⁴³⁵ “A quien se le concede lo principal, se le concede también aquello que se deriva de lo principal. [...] al emperador o al rey, por el derecho de patronado, compete lo principal, es decir, proveer de ministros idóneos [...]. Por tanto, a él le competirá también proveer para el suficiente sustento de los ministro, exigiendo la duodécima o la vigésima parte; o no prescribiendo parte alguna; proveyendo el mismo patrono lo necesario para los ministros. [...]” *Ibid.*, 91.

⁴³⁶ *Ibid.*, 111-113.

Con la exposición de estos y otros casos particulares es como Vera Cruz aplica la racionalidad practica en el tema del cobro de diezmos a los indígenas, y en cada caso resuelve que es ilícito seguirle cobrando al indígena, pues aun con la justificación que el mismo Vera Cruz acepta, del diezmo como sustento para quien administra los sacramentos, explica que los indígenas también aportan en especie para la subsistencia de los ministros en cada parroquia⁴³⁷.

Considero que con estos breves ejemplos queda expuesto el interés de Vera Cruz por dar una solución a los problemas de los pueblos indígenas acorde a las particularidades de cada situación, lo cual en ocasiones lo lleva a anteponer sus conclusiones a las determinaciones universales aunque procura realizar una conexión entre ambas. Además, aunque utiliza recursos del método escolástico, como lo es trabajar bajo supuestos en el desarrollo de una discusión teórica, las resoluciones que encuentra Vera Cruz para cada problemática atienden a las circunstancias particulares del Nuevo Mundo.

EL BIEN COMÚN

Otra característica del humanismo que también fue mencionada en el primer capítulo de esta investigación es la importancia del bien común. Enrique Dussel fue quien a través del análisis del *núcleo ético-mítico* de una sociedad, en este caso la helénica y la semita, pudo identificar lo que llamó la *conciencia colectiva personal* y su inclinación por la *doctrina del bien común*. De manera general, para Dussel es a través de esa *conciencia* por la cual cada individuo visualiza su posición en el mundo, en su religión y en su sociedad, de ahí parte su actuar hacia el *bien común* conforme esa *conciencia* lo determine. Por otro lado, Luciano Barp

⁴³⁷ *Ibid.*, 117.

Fontana afirma que el bien común forma parte de la definición clásica de la *ley*, pues de manera explícita, la ley es el ordenamiento de la razón para cuidar una comunidad y tiene como fin lograr el bien común⁴³⁸. Según lo escrito por Barp Fontana el bien común “[...] consiste en el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir su propia realización.”⁴³⁹

En los dos textos del agustino, y por ende en su pensamiento, este *bien común* es el factor por el cual algunas potestades o actos pueden ser legitimados, invalidados o hasta condenados, como lo son el gobierno de algún pueblo, la posesión y uso de los bienes materiales particulares o públicos, así como la obtención de tributos. Cabe aclarar que, a diferencia de la propuesta de Enrique Dussel, en este apartado no realizaré un análisis al *núcleo ético-mítico* novohispano o en su defecto hacia la *conciencia colectivo personal* de fray Alonso de la Vera Cruz, debido a que las obras muestran de manera explícita la forma en que el agustino entendía dicho término.

La importancia del bien común en ambos textos es evidente debido al uso que le da como condicionante en repetidas ocasiones. Un primer caso es con relación a la existencia del dominio legítimo, específicamente en el ejercicio de gobernar un pueblo o, como Vera Cruz lo nombra, una república. Este tema atraviesa toda la relección *De dominio infidelium* desde la primer duda donde trata: “[...]si aquellos que tienen pueblos en estas partes, sin título, pueden con justicia recibir tributos, o si están obligados a la restitución de los mismo y a la renuncia del pueblo.”⁴⁴⁰. Al inicio de su disertación Vera Cruz explica que cualquier gobierno que ha sido otorgado, en este caso por el rey, está obligado a dirigir sus acciones

⁴³⁸ *Ibid.*, 29-30.

⁴³⁹ *Ibid.*, 32.

⁴⁴⁰ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 1.

hacia el bien de sus pobladores, pero si con dicho gobierno se genera el decaimiento de la población o se impusieran tributos excesivos en beneficio de quien gobierna entonces existiría una tiranía con la cual el derecho de gobernar dicha república se anula⁴⁴¹. Esta idea la reafirma en su cuarta duda en donde explica que la tiranía existe al momento en el que la potestad de dominio que se posee es ejercida para obtener un bien particular, cuando se supone debería procurar el bien público⁴⁴².

En la cuestión XI, la última de esta relección, Vera Cruz retoma la posición condicionante del bien común para un dominio legítimo, pero ahora desde la interrogante: “¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes del Nuevo Mundo?”. En la cuarta conclusión de esta pregunta comenta que la posible tiranía que pudieron sufrir estos indígenas en tiempos anteriores a la llegada de los hispanos, la cual no está comprobada⁴⁴³, pudo haber sido título de guerra justa para retirarles el dominio, y escribe:

[...] Si entre estos bárbaros infieles, descubiertos recientemente, existiese un régimen tiránico, pudo ser justa la guerra, y lícitamente pudieron ser privados de su dominio. [...] El rey es en razón de la república, de tal suerte que todo el dominio legítimo que hay en el rey emana de la república. Por consiguiente, no tiene otro derecho o dominio legítimo, sino gobernar para el bien de la república.⁴⁴⁴

Esta cita también muestra, a grandes rasgos, que Vera Cruz entendía a la república como la única fuente de dominio para su mismo gobierno; ahora, como ese dominio solo se puede transferir por donación, requiere del consentimiento y aprobación de aquella república acerca de quién o quiénes gobiernen su comunidad, tema que trato ampliamente en el siguiente

⁴⁴¹ *Ibid.*, 2.

⁴⁴² *Ibid.*, 36.

⁴⁴³ “Ahora bien, si sucedió de esa manera, es decir que gobernarán tiránicamente y no para el bien de la república, no me consta.”. *Ibid.*, 172.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 171.

subtítulo. De este modo, cuando existe un estado de tiranía, se anula toda donación de dominio y, por ende, toda legitimidad de gobierno, por lo que la misma república es quien debe volver a buscar y conseguir su gobernante⁴⁴⁵. Otro supuesto en el cual este término tiene un lugar importante es cuando un gobierno externo ayuda a liberar una república que se encuentra bajo el gobierno de un tirano, debido a que implica el deber de dirigir sus acciones hacia el bien de la república ayudada⁴⁴⁶. Lo cual asienta en el caso indígena:

[...] Se sigue también que, si por esta razón hubiese causa justa de guerra (porque eran mantenidos bajo un rey tirano), de ningún modo será lícito exigirles mayor cantidad de tributo y otros servicios que los que daban a su rey, al cual hemos juzgado tirano.[...] Se sigue con mayor razón que ahora deben exigirse por parte del Rey Católico tributos menores que los que antes exigía el tirano, para que así sea evidente a todos la justicia del dominio.[...] De lo contrario, si antes el dominio era tiránico por exceso, y ahora se exigen los mismo o mayores tributos, también será tiránico e injusto este dominio, como era el primero.⁴⁴⁷

La crítica de Vera Cruz a las acciones de la Corona y de los hispanos que tenían algún cargo en el Nuevo Mundo no es condenatoria en el sentido radical⁴⁴⁸, el agustino prefiere realizar una crítica sutil en forma de recordatorio sobre lo que se debe hacer y lo que no, para poder tener legitimidad, en este caso de dominio, en la república indígena. A la par, expone los casos de abuso que él ha presenciado en el Nuevo Mundo, como el cobro de tributos, ejemplo al que aludí en el subtítulo anterior, donde también realiza una indagación sobre quién podría tener el derecho para recibirlos, su conclusión es que solo el dominio justo permite obtenerlos

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 184.

⁴⁴⁶ “Cualquiera que reina legítimamente en una república, debe dirigirla y gobernarla de tal suerte que sea para el bien de la república. [...] Ahora bien, si en su caso la reina de los ingleses concediera el reino al emperador [de España], eso sería gobernar para el bien de la misma nación inglesa,[...]”. *Ibid.*, 187.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 172.

⁴⁴⁸ Como si lo fue la crítica realizada por fray Bartolomé de las Casas. Gómez, Introducción a *Relecciones Del Estado*, XXXV.

de forma legítima, por consecuencia el bien común también es colocado como factor condicional para obtener dichos recursos a través de un gobierno justo⁴⁴⁹.

Otro caso en donde el bien común nuevamente es condicionante, pero ahora de permisibilidad, es en las acciones que afectarían a particulares, e incluso a una pequeña parte de la población, en el esfuerzo por lograr el bien común de la república. Ejemplo de ello se encuentra en la tercer duda del *De dominio infidelium* la cual trata sobre: “si quien tiene el dominio justo de un pueblo por donación regia, puede a su arbitrio ocupar sus tierras, aun cuando no estén cultivadas”⁴⁵⁰. En esta duda el agustino revisa las razones que se han dado para justificar el uso y posesión de las tierras indígenas por parte de los españoles, tanto para sembrar como para el pastoreo; sin embargo, él mismo resuelve que estas acciones no pueden ser aceptadas como correctas ya que el gobierno que se les ha dado a los hispanos no incluye la posesión y uso de toda la tierra⁴⁵¹. Aun con esta observación, Vera Cruz señala de manera particular, que la única forma en la que podría ser aceptable el uso arbitrario de los campos por quienes gobiernan sería si con ello se consigue el bien común, aún en contra de quienes se ven afectados, tal acto sería cumplir con la *voluntad interpretativa* del pueblo:

Conclusión sexta: El que ocupa los campos de estos naturales de algún modo incultos, ya para siembra, ya para pasto de sus rebaños, con la autoridad del príncipe gobernante y sin la voluntad de los pueblos, si esto no es por causa del bien común, peca; y no sólo peca el que posee, sino también el que dona.[...] Dije en la conclusión: ‘a menos que en tal donación se atienda el bien común’, porque entonces concurre la voluntad interpretativa del pueblo. Porque, aunque el pueblo repugnara, repugnaría irracionalmente.⁴⁵²

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 2.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 24.

⁴⁵¹ “Es, en efecto, sentencia común de los sabios que el rey no tiene potestad de ocupar para sí los lugares comunales, si no fuera para utilidad común o por alguna donación hecha por el pueblo.” *Ibid.*, 26.

⁴⁵² *Ibid.*, 29-30.

Y ejemplifica con el siguiente caso:

Pongamos un ejemplo. Corresponde al príncipe proveer al bien de todo el reino; [...] aun con detrimento de una parte, [...] Por tanto, si el virrey advierte que en toda esta república, que se compone de muchos pueblos particulares, es necesario que haya ganados, y que los rebaños tengan pastos, pues de otro modo no habría carne para la comida; [...] [y] en algunos pueblos hay abundancia de pastos, y en otros hay sobreabundancia de campos. Será para el bien común que ese pueblo, que es una parte, sufra detrimento para que se mantenga a salvo el bien común, que es toda la república.⁴⁵³

Esta idea la retoma en la cuestión VIII, donde se pregunta si “[...] dado que el emperador no tenga el dominio del mundo, es dueño de todas las cosas que son poseídas por sus súbditos, ya sea respecto de aquellos que son súbditos desde antiguo, ya de aquellos que por concesión del sumo pontífice han sido sometidos recientemente por la causa susodicha.”⁴⁵⁴. Y aunque en las primeras dos conclusiones afirma que el rey no es dueño de los bienes poseídos por sus súbditos y que tampoco tiene el derecho para administrarlos o decidir sobre ellos⁴⁵⁵; en la tercera conclusión acepta que es posible decidir sobre los lugares poseídos en común siempre y cuando sea para el bien de la república.

Esta conclusión se prueba en primer lugar. Porque es facultad del emperador y del legítimo rey dirigir y gobernar para el bien común al pueblo que es su súbdito.[...] Ahora bien, es para el bien común, como supongo, quitar a uno lo que es superfluo y darlo a otro que no tiene. Por consiguiente, podrá hacer aquello que sea para el bien común. Esto es manifiesto, porque el bien de los particulares redunda en el bien común, así como el mal de los particulares va en detrimento del pueblo.⁴⁵⁶

⁴⁵³ *Ibid.*, 30.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 92.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 93-97.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 97.

En resumen, para Vera Cruz el único motivo que justificaría acciones como la donación, venta y posesión de tierras que por derecho y en otras circunstancias no serían permitidas, es por el *bien común*. Incluso en el supuesto caso de que la población se opusiera a una resolución de esta índole, que afecta en lo individual o en lo menor, pero logra un bien mayor o general, sería algo erróneo pues para Vera Cruz: “[el pueblo] no se opone razonablemente, cuando debería preferir el bien común al bien privado propio.”⁴⁵⁷. Por esta misma razón acepta que quien posee el legítimo dominio de una población puede donar el gobierno de la misma “aun en contra de la opinión de la república”⁴⁵⁸, siempre y cuando sea por el bien de la comunidad. Esta opinión sirve como justificación del supuesto caso en el que Moctezuma hubiera donado el gobierno de su pueblo al rey de Castilla, lo cual asegura hubiera sido para el bien de esa república⁴⁵⁹. No obstante, no queda claro hasta qué punto el regente puede decidir sobre el gobierno de una república sin contradecir su lugar como fuente de todo dominio legítimo, razón por la cual puede decidir a quién aceptar como regente.

Del mismo modo, no aclara si la obtención del diezmo también es condicionado por el bien común, pues como se puede observar en el ejemplo utilizado en el subtítulo anterior, para Vera Cruz “[...] los tributos son debidos al rey y al emperador, del mismo modo que los diezmos se deben a los eclesiásticos, porque por derecho natural, divino y humano, quien sirve con su trabajo al bien común necesita sustento.”⁴⁶⁰. El problema radica en que no determina si ese trabajo eclesiástico lo considera también como un aporte para el *bien común* pues conforme a lo escrito, al parecer lo toma en cuenta como un *bien del hombre* por la parte

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 27-30.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 186.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 188.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 36.

espiritual, aun así desconozco si ambos términos refieren a lo mismo. Para entender de mejor forma este asunto lo desglozaré brevemente.

En la segunda duda del *De dominio infidelium*, Vera Cruz se pregunta si hay una obligación de instruir a los naturales por parte de quien los gobierna⁴⁶¹, y dentro de las primeras anotaciones previas a la discusión del tema escribe:

[...] así como el hombre consta de alma y cuerpo, así también dos son los bienes del hombre: el espiritual, que le conviene en razón del alma; y el corporal, que le conviene en razón del cuerpo. Y el bien espiritual todavía es de dos manera: uno, que es un bien según la virtud política, que conviene al hombre en cuanto racional, según su fin natural o su felicidad natural; y el otro es un bien espiritual sobrenatural, por el cual el hombre es dirigido a un fin sobrenatural, que se da por medio de la fe viva, la cual obra por medio del amor.

Es decir, los *bienes del hombre* son en relación a las dos partes del individuo: la corporal y la espiritual. Sobre la corporal Vera Cruz solo dice que es provechosa para el cuerpo; en cambio en la espiritual, aparte de mencionar que es en beneficio del alma, aclara que puede ser de dos maneras: un bien conforme a la *virtud política* y un bien *espiritual sobrenatural*. El primero de éstos es útil para el aspecto racional del individuo que lo dirige a su *felicidad natural*; el segundo, es el vehículo por el cual el hombre es dirigido hacia su *fin sobrenatural*, el cual se obtiene por medio de la fe y actúa a través del amor. Este desglose permite notar que el *bien espiritual*, según la *virtud política*, puede conducir hacia la *felicidad natural*, algo muy parecido a la definición que Barp Fontana da sobre el bien común, la cual cité al comienzo de este subtítulo, donde lo describe como el conjunto de condiciones que permite tanto a los grupos como a los individuos lograr su realización⁴⁶². Además si el gobernante no

⁴⁶¹ *Ibid.*, 10.

⁴⁶² Vera Cruz, *De decimis*, 32.

procura el bien espiritual en la república, también es motivo para retirar la legitimidad del dominio⁴⁶³. Por ello no resulta sencillo determinar si se trata de un mismo bien común en los dos casos o, en su defecto, son dos tipos de bienes que poseen una afinidad en cuanto a la realización del individuo y la comunidad.

Lo cierto es que, de cualquier modo, para Vera Cruz el incumplimiento con alguno de estos dos bienes es pecado⁴⁶⁴, por lo cual la persona no estaría libre de conciencia. Entonces, se torna en obligación de aquel que ha incumplido o faltado al bien de la república restituir el daño cometido ya sea económico⁴⁶⁵, material⁴⁶⁶ o moral⁴⁶⁷, con el objetivo de estar libre de conciencia. Esta actitud por parte de Vera Cruz tiene particular importancia debido a que muestra como el pensamiento cristiano estaba arraigado en la sociedad hispana y novohispana a la que le advertía sobre el actuar incorrecto en contra del bien común pero sobre todo en contra del indígena. Por lo cual el mayor castigo al cual pueden ser sometidos es al peso de conciencia que solo la restitución del daño puede solucionar.

REPUBLICANISMO Y EL IUSNATURALISMO MULTICULTURALISTA

Una característica más a destacar en los textos de fray Alonso de la Vera Cruz es el *republicanismo*, propuesta tomada principalmente de Ambrosio Velasco y Jorge Roaro, por el cual el agustino concibe a la república como origen de todo dominio legítimo y la única con la potestad de retirar el derecho de gobierno a alguna autoridad. Debido a la correlación

⁴⁶³ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 12 y 158.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 13.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 4 y 37-40.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 25-27 y 184.

⁴⁶⁷ En este término envuelvo las señalizaciones de trabajo forzado en los tamemes por parte de los encomenderos, tomar arbitrariamente el dominio que era legítimo del indígena, así como quitarles el derecho a tributo a los principales indígenas después de conquistados. *Ibid.*, 4; 55-57; 138; 55.

que existe entre *republicanismo* y el *iusnaturalismo*, particularmente en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, también integro a este apartado algunos apuntes donde se resalta la aceptación, por parte de Vera Cruz, de la existencia de segundos principios en la Ley Natural, que vinculan a los primeros principios universales, a cada circunstancia de manera particular, acorde a la conformación de cada sociedad⁴⁶⁸.

Como lo mencionan ambos investigadores, de manera general el término *republicanismo* es asimilado conforme al modelo italiano, el cual la interpreta como una teoría de las formas de gobierno⁴⁶⁹; no obstante, el republicanismo hispano no debe confundirse dicha visión. En el caso italiano existe el desarrollo de una actitud *anticlerical* y *antimonárquica* que en el republicanismo hispano no sucedió, en cambio en el caso hispano se entendió a la república de acuerdo a su significado de *res pública*, o la cosa pública⁴⁷⁰. Por ello Velasco apunta que: [...] el republicanismo de la Escuela de Salamanca, y en general el republicanismo hispanoamericano es ante todo una concepción del origen y ejercicio legítimo de la soberanía [...]”⁴⁷¹. Esta concepción es la que se puede observar en ambas obras de fray Alonso de la Vera Cruz, pues desde el inicio de su primera elección aclara que el derecho de dominio de un pueblo solo puede radicar en el pueblo mismo, de esta manera refuta la argumentación sobre la existencia de una sola persona que pueda tener el dominio legítimo de todo el mundo, ya sea por la ley natural o por la ley divina⁴⁷².

⁴⁶⁸ Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 19.

⁴⁶⁹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 50.

⁴⁷⁰ Jorge Roaro, “El Humanismo renacentista español de los siglos XV y XVI, visto a través de la Retórica, la reflexión filosófica y la búsqueda de la virtud” (tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, 2017), 25. https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/137140/DFLFC_RoaroJ_.HumanismoRenacentista.pdf.

⁴⁷¹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 50.; Escrito también en: Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 22.

⁴⁷² Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 1.

Aunado a ello, Antonio Gómez Robledo afirma que el empleo de la palabra *dominio* por parte del agustino no refiere a un sentido de propiedad o pertenencia, sino que la emplea en un sentido de soberanía⁴⁷³. Lo cual queda mostrado con la explicación entre el dominio de un pueblo y el dominio de tierras o cosas materiales que hace Vera Cruz en la primera duda de su *De dominio infidelium* donde afirma que éstos no son de la misma forma pues en lo material, al no tener un dueño y ser de nadie, pueden pasar al dominio de quien las reclame como suyas; sin embargo, según Vera Cruz: “el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo, y nunca fue cosa derrelicta.”⁴⁷⁴. Y aunque Francisco de Vitoria y Domingo de Soto ya habían negado la posibilidad de un dominio total del orbe por parte del emperador en sus elecciones *De Indis* y *De Dominio* respectivamente, donde negaban de manera explícita el dominio del emperador en las tierras y pueblos del Nuevo Mundo⁴⁷⁵, en la elección de Vera Cruz el tema aún es discutido, pero a diferencia de Vitoria, en lugar de iniciar con la pregunta sobre si el emperador tiene dominio sobre los naturales del Nuevo Mundo⁴⁷⁶, prefiere tratar sobre quién y cómo tendría legítimo dominio de una república. En palabras de Cerezo de Diego:

Veracruz se aparta de su maestro al invertir el orden expositivo de sus dudas o cuestiones, al exponer en primer lugar los temas de derecho interno, es decir, los relativos a la estructura del régimen colonial, y, en último lugar, los que conciernen al derecho de gentes, es decir a las causas por las que la Corona de Castilla pudo extender su soberanía sobre los naturales del Nuevo Mundo⁴⁷⁷.

⁴⁷³ Gómez, *El magisterio filosófico*, XLVIII.

⁴⁷⁴ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 6.

⁴⁷⁵ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 51.; Beuchot, “fray Alonso de la Vera cruz catedrático”, en *Innovación*, 36.

⁴⁷⁶ Vitoria, *Relecciones del Estado*, 23.

⁴⁷⁷ Cerezo de Diego, “Alonso de la Veracruz y su maestro”, 35.

Considero que el debate sobre la potestad del dominio en una república forma parte de los temas del derecho interno que Cerezo identifica al inicio del texto de Vera Cruz, y es por esta discusión sobre la potestad de la república que después afirma que el dominio puede ser transferido a una o varias personas con el fin de que el gobierno establecido sea para el bien de la misma república, tema que se mencionó en el subtítulo anterior⁴⁷⁸.

Explicado el objetivo de la transferencia de dominio, Vera Cruz afirma que la voluntad de la república se puede expresar de dos formas, la implícita y la explícita. La primera se da a través de las decisiones que toma aquel a quien se le ha otorgado la potestad de dominio; la segunda, es la expresión directa de la república por lo que desea⁴⁷⁹. Es decir, las decisiones de quien gobierna representan en realidad la voluntad de la república, por ello deben ser dirigidas hacia el bien común, y en caso dado que esas decisiones no coincidan con la voluntad de la república, es la misma república quien puede deponer a los que, al no trabajar para el bien común, se han convertido en tiranos, a través de la voluntad explícita⁴⁸⁰. Al respecto Ambrosio Velasco escribe: “[...] el republicanismo hispanoamericano del siglo XVI, defiende el principio popular del origen y el ejercicio del poder soberano, así como la estricta legalidad. El poder político pertenece al pueblo que puede transferirle y revocarlo, sea a un gobierno monárquico, aristocrático o democrático.”⁴⁸¹

Esa soberanía que menciona Ambrosio Velasco se reconoce en Vera Cruz cuando asegura que el uso o apropiación de tierras⁴⁸² así como la tasación de nuevos tributos⁴⁸³ son

⁴⁷⁸ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 2.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 4.

⁴⁸¹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 51.

⁴⁸² Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 25-27.

⁴⁸³ *Ibid.*, 47.

permitidos solo por la voluntad del pueblo, aun en contra de la decisión del gobernante. De este modo, si algún particular o el mismo regente quisiera tomar posesión de algunas tierras o imponer nuevos tributos en contra del parecer de la república sería algo ilícito; por el contrario, si estos actos se llevaran a cabo con el consentimiento del pueblo, aun sin la aprobación del príncipe, sería algo lícito. De la misma forma el agustino reconoce que, el pueblo no tiene el poder para elaborar una ley pues eso le corresponde únicamente al magistrado, pero si tiene el poder de contradecir alguna ley impuesta y que no sea justa, al no acatarla o con actos contrarios a ésta, pues menciona: “En efecto, es propio de la ley no solamente que sea justa y que sea promulgada por aquel que tiene la autoridad, sino se requiere también que sea aprobada por las costumbres de los súbditos.”⁴⁸⁴.

Dentro de la soberanía que fray Alonso de la Vera Cruz otorga a los pueblos, está inscrito el reconocimiento y respeto de las costumbres que cada sociedad posee. Lo cual muestra una perspectiva acorde al iusnaturalismo que proponía la Escuela de Salamanca llamado multiculturalista. Es pertinente recordar de manera breve que el iusnaturalismo es la aceptación de la existencia de una *Ley Natural* inscrita en todos los seres que permite reconocer, a través del sentido común, lo que es justo en una sociedad⁴⁸⁵. Esta *Ley Natural* poseía principios llamados *primeros* que son únicos y universales, pero también generales y abstractos⁴⁸⁶, con los cuales se podía reconocer la racionalidad de algún orden social conforme a su apego a dicha ley. Según la cita de Anthony Padgen que recupera Ambrosio Velasco, la Ley Natural era una serie de generalizaciones estipuladas a partir de las tradiciones que poseía una sola civilización como la moral, la religión o las instituciones

⁴⁸⁴ Vera Cruz, *De decimis*, 137.

⁴⁸⁵ Velasco, “Las ideas republicanas para una nación”, 67-68.; La caracterización de Barp Fontana que más se acerca a lo descrito es la de Ley Natural Moral. Barp, Introducción a *Relectio de Decimis*, 31.

⁴⁸⁶ Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 19.

europas, por lo cual se convertía en la forma de justificar ideológicamente el etnocentrismo⁴⁸⁷, en este caso el europeo. Es por ello que a través de ese argumento se justificaba la dominación e implantación de los principios de la civilización europea en otras sociedades⁴⁸⁸.

Lo que hizo la Escuela de Salamanca, principalmente Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, fue agregar a esta conformación de la Ley Natural segundos principios por los cuales se interpretan y aplican los primeros principios conforme a cada nación o cultura⁴⁸⁹. Por lo cual pueden existir interpretaciones distintas de la Ley Natural pero no por ello son erróneas⁴⁹⁰. Afirmación que se encuentra en la cuestión XI del *De dominio infidelium*, en donde Vera Cruz aclara que no le consta si el gobierno que ejercían Moctezuma y Caltzontzin fueron de manera tiránica, pues como él lo escribe: “Tal vez lo que parece tiránico a otra nación fuese conveniente y apropiado para este pueblo bárbaro[...]”⁴⁹¹. Desde este mismo enfoque analiza la antropofagia acusada en los pueblos indígenas, la cual reconoce como costumbre de éstos y afirma que deben ser retirados de dicha práctica⁴⁹², por lo cual la guerra justa hubiera podido realizarse solo con este fin, el de apartarlos de esa costumbre, pero en ningún momento para quitarles el dominio. A menos que, después de ser advertidos sobre el mal que hacían, volvieran a llevar a cabo la antropofagia, pues en ese caso se reconocería que su gobierno no es óptimo para el bien de la comunidad⁴⁹³.

⁴⁸⁷ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 55-56.

⁴⁸⁸ Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 18.

⁴⁸⁹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 56.

⁴⁹⁰ Velasco, “Humanismo hispanoamericano”, 19.

⁴⁹¹ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 172.

⁴⁹² *Ibid.*, 156.

⁴⁹³ *Ibid.*, 175-177.

Un ejemplo más que considero dentro del multiculturalismo de Vera Cruz, es el interés por equiparar a la costumbre con la ley humana, por lo cual ambas tendrían la misma validez y autoridad. Para este tema, parte de la idea de San Agustín sobre que las costumbres como los preceptos de los mayores en un pueblo deben ser considerados como ley, con lo cual condenaba a quienes violaran las costumbres cristianas⁴⁹⁴. Por ello el agustino expone once puntos con los que sustenta que la costumbre es igual a la ley en su *De decimis*, pues la costumbre también: 1) Introduce una ley vinculante donde el derecho no está instituido; 2) Interpreta a la ley; 3) Parte de un hecho hacia otro similar; 4) Designa a un juez ordinario; 5) Confiere jurisdicción al arzobispo sobre obispos sufragáneos y sus súbditos; 6) Confiere la forma de testar; 7) Constituye al juez y da la jurisdicción; 8) Da a determinadas personas la potestad de elegir; 9) Se atiende en primer lugar a la forma; 10) Concede la inmunidad de algún oficio; 11) Puede derogar la ley así como la ley deroga la costumbre⁴⁹⁵. Con esta revaloración de la costumbre, Vera Cruz escribe:

[...] nuestra conclusión queda bastante probada, que la costumbre puede prevalecer en contra de la ley humana, aunque ésta sea justa, y es indiferente que la ley haya sido recibida o no. En efecto, si no fue recibida desde el principio por las costumbres de los que la usan, no obliga. Si fue recibida y después fue introducida una costumbre contra de ella, también se abroga [...] siendo la ley de los diezmos una ley humana y, en cuanto a la cuota, ni es de derecho natural ni de derecho divino obligante [...] la costumbre de no pagar es suficiente para quitar la fuerza de la ley. [...] La conclusión, repito, va en contra de los canonistas, es decir, en contra del Hostiense [...] y en contra de Antonio de Butrio y de Inocencio IV [...] y en contra del Abad [...] y del Archidiácono [...] y de Baldo [...] y de Felino [...] en contra de Benedicto Vado [...].⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Vera Cruz, *De decimis*, 131.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 131.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 133-135.

El iusnaturalismo multiculturalista señalado en los trabajos de fray Alonso de la Vera Cruz, también se puede encontrar en otros temas como en la afirmación que hace de un dominio legítimo por parte de los indígenas antes de la llegada de los hispanos al Nuevo Mundo⁴⁹⁷, o la existencia de leyes y normas⁴⁹⁸ que les permitían, a estos naturales, dirigir su república hacia el bien común⁴⁹⁹. Otro caso es la refutación que hace de algunos argumentos que justificaban la guerra contra los indígenas y su dominio, ejemplo de ello es la acusación contra los indígenas por cometer actos de adulterio, los cuales se afirmaba eran justificación para retirarles el dominio de los pueblos. No obstante, Vera Cruz recuerda que dicho pecado también es cometido entre los europeos y no depone a la persona que lo comete de su dominio en lo material o en el gobierno, por lo cual no justifica la privación de dominio en los indígenas⁵⁰⁰. Y aunque sobran ejemplos para mostrar el republicanismo con el que Vera Cruz entendía a los pueblos de indios y el iusnaturalismo multiculturalista con el que defendía sus derechos, considero que los aquí mostrados son suficientes para que la idea sea comprendida de manera correcta.

Para terminar este análisis considero oportuno retomar el trabajo del doctor Ambrosio Velasco, donde explica de manera concisa la conformación de lo que es el republicanismo, con su carácter multiculturalista y que da pie a la existencia de un *humanismo republicano*, el cual forma parte esencial del *humanismo hispanoamericano* que él también propone:

La tradición republicana hispana y novohispana tiene al menos tres antecedentes constitutivos: Primeramente, la lucha de las órdenes religiosas en contra del clero secular por ganar autonomía respecto a los obispos y propugnar por una Iglesia menos jerárquica, más plural y más cercana a la cultura de los pueblos y a los ideales de sencillez de la Iglesia

⁴⁹⁷ Vera Cruz, *De dominio infidelium*, 53.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 144.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 58.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 144.

primitiva. En segundo lugar, hay que destacar el desarrollo de un nuevo humanismo que se originó en la Universidad de Salamanca [...] reconocía la necesidad de interpretar sus doctrinas a la luz de las particularidades históricas y de los grandes problemas éticos y políticos de su tiempo, especialmente los relativos a la conquista y el dominio español sobre las tierras y pueblos del Nuevo Mundo. Finalmente, una tercera fuente [...] es el conjunto de prácticas, instituciones e ideas republicanas asociadas a la vida política de las ciudades castellanas que habían desarrollado desde tiempos de Alfonso X ‘El Sabio’ y que había perdurado hasta lo Reyes Católicos. [...] Estas tres fuentes: cristianismo reformista de las ordenes religiosas, humanismo multiculturalista y republicanismo municipal se radicalizaron y conjugaron [...] dando lugar a un humanismo republicano de inspiración cristiana [...].⁵⁰¹

Como se puede observar dentro del humanismo hispano se han encontrado características que son casi inseparables del mismo, por ejemplo: el republicanismo, el trabajo en lo particular, el interés por la autonomía, así como el conocimiento de lo pasado que promovía una crítica al presente en aras de su transformación. Estos elementos son completamente identificables en las obras de Vera Cruz, que si bien nacido en España, sus obras tratan por completo temas de la sociedad novohispana.

CONCLUSIONES

Conforme a lo mostrado en este capítulo, se puede concluir que las dos obras de fray Alonso de la Vera Cruz poseen elementos sustanciales que relacionan el pensamiento del agustino directamente con el pensamiento humanista, de acuerdo a las características revisadas, por lo cual es factible tomar en cuenta el trabajo intelectual que realizó Vera Cruz como muestra del humanismo novohispano que existió en el siglo XVI dentro de las argumentaciones para la defensa del indio. También se puede reconocer en ambos textos la influencia de la Escuela

⁵⁰¹ Velasco, *La persistencia del humanismo*, 54-55.

de Salamanca en cuanto a los temas que discute así como en su interpretación de la Ley Natural, lo cual no implica que llegue a las mismas conclusiones de otros intelectuales como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Juan Ginés de Sepúlveda, pues se puede observar que las resoluciones encontradas por Vera Cruz son resultado del conocimiento en persona del indígena, sus costumbres, su modo de trabajar y del trato que se le daba por parte de los españoles. Los temas resaltados en el trabajo de fray Alonso de la Vera Cruz exponen la importancia que existió en el agustino por desarrollar una argumentación adecuada que señalara la necesidad de trabajar en los aspectos de la sociedad que eran importantes para el europeo, como lo era el bien común, el tributo justo, la soberanía del pueblo ante la corona, la limpieza de conciencia, entre otros, pero con la consideración de punto de vista del indígena.

A manera de resumen, puedo señalar que en este último apartado resalté las características que en el primer capítulo fueron establecidas como partes de los puntos principales que ayudan a reconocer un pensamiento humanista, ésto a través de la revisión de las dos obras de fray Alonso de la Vera Cruz donde se encuentran las críticas y propuestas del agustino a la sociedad novohispana con relación al trato que se le daba al indígena. De este modo pude recalcar su interés por dar solución a situaciones particulares conforme al derecho y la sociedad europea lo marcaban. Así también, expuse la importancia que le daba al *bien común* como principal objetivo de un gobierno y por el cual se debían de regir todas las decisiones que tomaba una república. Por último ahondé en la forma en que propone el termino república y las facultades que le otorga, sin dejar de lado a la Ley Natural y su participación en el reconocimiento de un orden social conforme al multiculturalismo.

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de esta investigación se ha hecho énfasis en los puntos que fueron considerados pertinentes para el estudio del pensamiento de fray Alonso de la Vera Cruz desde una perspectiva histórica, a pesar de que el tema pareciera ser exclusivo del estudio filosófico. Es por ello que desde el conocimiento histórico se han abordado los temas de humanismo, renacimiento, reforma observante, incorporación de la orden agustina a la tarea de evangelización en el Nuevo Mundo, fundaciones de la orden agustina, la Escuela de Salamanca, así como la formación intelectual de Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y fray Alonso de la Vera Cruz, con el fin de poder reconocer a cada uno de estos temas en el estudio de las dos obras del agustino. De todo este trabajo se puede concluir que el humanismo y la influencia del pensamiento salmantino permitieron que el análisis realizado por Vera Cruz sobre su entorno fuera a través del conocimiento de las bases del derecho, de la sociedad indígena, la novohispana y de las arbitrariedades que se cometían de españoles hacia indios, razón por la cual la defensa del indígena que llevó a cabo señala de manera puntual a las autoridades del gobierno establecido por la Corona y de la Iglesia diocesana que cometían actos contrarios a lo establecido por el rey, el papa y sus instituciones. En esta defensa se pueden observar las características pertenecientes al humanismo y al pensamiento salmantino como la reflexión del pasado, la búsqueda del bien común de la república, el respeto del derecho de dominio por parte de un pueblo, así como el reconocimiento de la multiculturalidad que puede existir en la forma de entender la Ley Natural. Es así como Vera Cruz se aparta del discurso que solo condena, de manera radical, los actos cometidos en contra del indígena y que da como única solución el abandono del Nuevo Mundo por parte de los españoles. Como se puede notar, la revisión de las

características que refieren a un humanismo ha permitido que el análisis a las obras de Vera Cruz no fuera reducido a la búsqueda de similitudes con los estereotipos del humanismo italiano del siglo XV y, al mismo tiempo, que tampoco se conformara con reconocer la consulta a autores grecolatinos como medio de reconocimiento del humanismo. Por el contrario, se procuró el cuestionamiento de algunas afirmaciones como la existencia del humanismo únicamente en personajes laicos, lo que dejaba fuera no solo a los religiosos de la Iglesia católica sino también a todo creyente de alguna religión; la interpretación del humanismo y el escolasticismo como dos bloques conformados y contrarios uno del otro; la consideración del interés por lo antiguo como característica única del humanismo en los siglos XV y XVI; o la interpretación del humanismo como las acciones humanitarias que los religiosos llevaron a cabo en la Nueva España en la defensa del indio.

El trabajo que fray Alonso de la Vera Cruz realizó en las obras que se han revisado en esta investigación forma parte del panorama intelectual que existió en la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI, lo cual contradice al relato popular que generaliza a los españoles que se establecieron en el Nuevo Mundo como un grupo homogéneo de avariciosos, genocidas o religiosos aferrados a imponer antes de conocer, y en su lugar expone una sociedad compleja que reaccionó a lo desconocido de manera diferente en cada situación, con personalidades intelectuales que se preocuparon por proponer soluciones a las consecuencias del dominio español desde la reflexión sobre la forma de vida que entendía el europeo y la del indígena. Estas mismas personalidades son las que lograron que dicha sociedad se auto-regulara en los actos cometidos y las decisiones que tomaba al tiempo de su avance en la conquista de tierras y pueblos en el Nuevo Mundo.

A pesar de que la defensa del indio no logró evitar de manera inmediata la muerte de indígenas en las guerras que se hicieron contra ellos, en la explotación de las minas, o por su esclavización, los trabajos como el de fray Alonso de la Vera Cruz muestran la dedicación intelectual que había para defenderlos a través de razonamientos adecuados que mostraran los errores cometidos por parte de los españoles, desde considerarlos inferiores al europeo hasta las arbitrariedades en cobros de impuestos o posesión ilícita de tierras. La importancia del trabajo de Vera Cruz también radica en el tiempo en que lo llevó a cabo, en donde el poder de la Corona y el de la Iglesia diocesana censuraban, enjuiciaban y castigaban el pensamiento que fuera considerado contrario a las bases de su institución.

Esta investigación hace notar cómo el análisis del término *humanismo* no solo permite sacarlo de su relación con el renacimiento italiano, sino también reconocer las cualidades de reflexión y argumentación con fines prácticos que lo caracterizan, lo cual ayuda para su aplicación en otros contextos como lo es, en este caso, la Nueva España en el siglo XVI, tiempo y lugar en donde las obras de Vera Cruz son prueba del interés que tenía por resolver de manera particular las problemáticas que observaba en el mundo novohispano, la búsqueda del bien común como base del gobierno legítimo y el reconocimiento del dominio indígena contrario a las perspectivas religiosas e imperialistas que negaban la posibilidad no solo de dominio sino de gobierno en el indio. Todo ello desde el punto de vista histórico en donde se integran las corrientes de pensamiento dentro de las órdenes mendicantes que buscaban el retorno a los principios de la Iglesia, las decisiones tomadas por parte de la orden agustina en su asentamiento en la Nueva España para la evangelización del indígena y educación de sus religiosos conforme los trabajos de las órdenes franciscana y dominica lo permitían, los cambios en la formación de la Universidad de Salamanca por parte de Francisco de Vitoria,

así como el surgimiento del interés por discutir los temas de dominio universal, las causas para una guerra justa o la humanidad del indígena, temas a los que se integró la perspectiva que defendía el cristianismo a través de la figura del emperador Carlos V así como el republicanismo que mantuvo una postura diferente en la forma de entender la autoridad que existía en la Corona española. Es este contexto histórico el que permite, en gran parte, que el humanismo novohispano de fray Alonso de la Vera Cruz se muestre a través del análisis particular que realiza de las arbitrariedades cometidas en contra del indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Cienfuegos, Juan. *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid de 1550*. D.F.: UNAM, 2010.
- Arroyo Mosqueda, Artemio. “La aspereza de la regla: La estricta observancia y la orden franciscana”. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 4, n.º 14 (2000): 5-10.
- Aspe Armella, Virginia. Introducción a *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México: Novohispania, 2013: 17-24.
- Azcona, Tarsicio de. “La reforma y la confesionalidad católica en el reinado de Isabel I de Castilla, la Católica”. *Carthaginensia* 31, (2015): 111-136.
- Barp Fontana, Luciano. “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 247-269. D.F.: UNAM, 2007.
- — Introducción a *Relectio de Decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, 19-35. Ciudad de México: De La Salle, 2015.
- Basalenque, Diego. *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de Nuestro Padre San Agustín*, 3 Tomos, México: Tip, Barbedillo y Comp., 1673. <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/13347>.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1937].
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de los tópicos dialécticos*. México: UNAM, 1989.
- — *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder, 1996.

- — *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI, 1997.
- — *Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología sobre el hombre y la libertad*. D.F.: UNAM. 2002.
- — “Fray Alonso de la Veracruz, catedrático y filósofo”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 33-45. D.F.: UNAM, 2007.
- — “Fray Alonso de la Veracruz: filósofo y lógico”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, 175-183, México: UNAM, 2009.
- Brading, David A.. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1991].
- Brufau Prats, Jaime. “El derecho de libertad religiosa en Domingos de Soto”. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 26 (1992): 51-69.
- Burke, Peter. *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1993 [1987].
- — *El renacimiento europeo*. Barcelona: Crítica, 2000 [1988].
- — *El sentido de la historia en el Renacimiento*. Madrid: Akal, 2016.
- Burrus, Ernest J. “Humanismo en la evangelización del indígena según Cristóbal Cabrera”, en *Humanismo y Ciencia en la formación de México*, editado por Carlos Herrejón Peredo, 39-65, México: CONACYT/Colegio de Michoacán, 1984.
- Campana, Augusto. “The origin of the word ‘Humanist’”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, (1946): 60-73.

- Campo del Pozo, Fernando. “Santo Tomás de Villanueva y los primeros agustinos en América”, en *La Iglesia y el mundo hispánico en los tiempos de santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos, 373-398, Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018.
- Campos y Fernández de Sevilla, Javier. “La empresa de hacer un santo. Religión, política y economía en la causa de santo Tomas de Villanueva”, en *La Iglesia y el mundo hispánico en los tiempos de santo Tomás de Villanueva (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos, 465-504, Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018.
- Castro, Saraí. “Influencia humanista en la filosofía natural de Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, 197-206. México: UNAM, 2009.
- Castro Gutiérrez, Felipe. “Eremitismo y mundanidad en la Americana Thebaida de fray Matías de Escobar”, *Estudios de Historia Novohispana* 9, (1987): 147-157.
- Cerda Farías, Igor. “El exconvento de San Juan Bautista Tiripetío”, en *Patrimonio nicolaíta: arquitectura, pintura y escultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, coordinado por Carmen Alicia Dávila (et.al.), 17-33, Morelia: UMSNH, 2015.
- — “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 (1486-1555)*, coordinado por Javier Campos, 399-416. Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2018.

- Cerezo de Diego, Prometeo. *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*. D.F.: Porrúa, 1985.
- — “Alonso de la Veracruz y su maestro Francisco de Vitoria” en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, 19-45. México: UNAM, 2009.
- Chevalier, François. *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013 [1956].
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México: Editorial Porrúa, 1960 [1522].
- Di Camillo, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres Editor, 1976.
- Dussel, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- — *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel. *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. México: UNAM, 2011.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Carlos V: Un hombre para Europa*. México: Austral, Espasa, 2019 [2010].
- Frayle Delgado, Luis. Estudio preliminar a *La Ley*. Madrid: Tecnos, 2009 [1995].
- — Estudio preliminar a *La Justicia*. Madrid: Tecnos, 2003 [2001].
- Garín, Eugenio. *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel, 2012 [1972].
- — *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Alianza, 1993 [1988].

- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI, 2012 [1967].
- Gómez Robledo, Antonio. Introducción a *Relecciones Del Estado, De los Indios, y Del Derecho de la Guerra*. México, Porrúa, 2000 [1974].
- — *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. D.F.: Porrúa, 1984.
- González González, Enrique. “Humanistas contra escolásticos. Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo”. *Dianoia: anuario de filosofía*, 29 (1983): 135-162.
- — “Hacia una definición del término humanismo”. *Estudis. Revista de Historia Moderna* 15, (1989): 45-66.
- — “Los usos de la cultura escrita en el nuevo mundo. El Colegio de Tlatelolco para indios principales (siglo XVI)”. *Estudis. Revista de Historia Moderna* 37, (2011): 91-110.
- — “Fray Alonso de la Veracruz, contra las reformas tridentinas: el *Compendium privilegiorum pro novo orbe indico*”, en *Reformas y resistencias en la Iglesia Novohispana*, coordinado por María del Pilar Martínez-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 77-112, D.F.: UNAM/IIH, 2014.
- Grassi, Ernesto. *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- — *Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- — *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006

- Grijalva, Juan de. *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1597*. México: Imprenta de Ioan Ruyz, 1624.
<https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397519>.
- Guzón, José Luis. “El humanismo en la Escuela de Salamanca”, en *Leyes de Burgos de 1512: V Centenario*, coordinado por Raquel Sánchez Domingo y Fernando Suárez Bilbao, 289-311. España: Dykinson, 2012.
https://www.academia.edu/23883464/El_humanismo_de_la_Escuela_de_Salamanca_Las_Leyes_de_Burgos_de_1512_V_Centenario
- — “La ‘Philosophia Christi’ en el adagio ‘Los Silenos de Alcibiades’ de Erasmo de Rotterdam”, en *Revolución en el humanismo cristiano: la edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, coordinado por Miguel Anxo Pena González e Inmaculada Delgado Jara, 61-70. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2016.
- Hale, John Rigby. *La Europa del Renacimiento 1480-1520*. Madrid: Siglo XXI, 2016 [2000].
- Heredia Correa, Roberto. Introducción a *De dominio infidelium et iusto bello*. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa, XI-XLIV. D.F.: UNAM, 2007.
- Herrera, Thomas de. *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*. PDF. Madrid: Gregorio Rodríguez impresor de libros, 1652.
<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=9088>.
- Hidalgo-Serna, Emilio. Introducción. Grassi y la primacía de la palabra en el Humanismo a *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra*, de Ernesto Grassi, VII-XV, Barcelona: Anthropos, 1993.

- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1994 [1930].
- Kristeller, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1979].
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010 [1948].
- Lafaye, Jacques. *Por amor al griego: La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Le Goff, Jaques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 2008 [1957].
- — *La Baja Edad Media*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2019 [1965].
- — *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019 [2014].
- López Lomelí, Claudia. “La polémica de la justicia en el tratado *De dominio de Alonso de la Veracruz*”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 133-154. D.F.: UNAM, 2007.
- Luna Díaz, Lorenzo Mario. “Escolásticos y humanistas en torno al problema de la guerra”, en *Humanismo y ciencia en la formación de México*, editado por Carlos Herrejón Peredo, 67-81. México: CONACYT/Colegio de Michoacán, 1984.
- Lundberg, Magnus. “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, n° 38 (2008): 39-62.
- Mancinelli, Chiara. “Un lugar donde ser pobres: La observancia franciscana en la Corona de Aragón (1380 ca. – 1460 ca.)”, *Memoria Europae* 1, n° 1 (2015): 53-67.

- Maravall, José Antonio. *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. España: Alianza, 2021 [1994].
- Marcos, Alberto. “Las comunidades de Castilla y la defensa del patrimonio real”, en *El tiempo de la libertad. Historia, política y memoria de las Comunidades en su V Centenario*, coordinado por Salvador Rus Rufino y Eduardo Fernández García. España: Tecnos, 2022: 634-662.
- Méndez Baiges, María Teresa y Juan Ma Montijano García, Introducción a la traducción española en *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos (antología)*, de Giorgio Vasari, 9-50. Madrid: Technos, 2001.
- Moreno, Heriberto. “Semblanza del fraile Diego de Basalenque”, en *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, editado por Heriberto Moreno, 11-46, México: Secretaría de Educación Pública, 1985.
- Musgrave de Portilla, Laura Marie. “Los agustinos en la conquista espiritual de México. Estudio basado en la Crónica de la Orden de fray Juan de Grijalva”, tesis de maestría, UNAM, 1978.
- Navarrete, Nicolás P.. *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 2 Tomos, México: Editorial Porrúa, 1978.
- Panofsky, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza, 1991 [1960].
- Patiño Palafox, Luis Aarón Jesús. *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*. México: Novohispania, 2013.

- Pérez, Joseph. *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Ponce Hernández, Carolina. Prólogo a *Relectio De Decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*, editado por Luciano Barp Fontana, 9-10, Ciudad de México: De La Salle, 2015.
- Ramírez Trejo, Arturo. “Fray Alonso de la Veracruz: *De decimis* o *Sobre los diezmos*”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 203-209, D.F.: UNAM, 2007.
- Ramírez, Clara Inés. “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez de Silíceo”, en *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez, 63-79. México: UNAM, 2009.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1933].
- Ricoeur, Paul. “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y cultura*. Argentina: Prometeo, 2011.
- Roaro, Jorge. “La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del humanismo renacentista español”. *Disputatio Philosophical Research Bulletin*, 4 (2014): 189-261.
- — “El Humanismo renacentista español de los siglos XV y XVI, visto a través de la Retórica, la reflexión filosófica y la búsqueda de la virtud”, tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, 2017,

https://gedos.usal.es/bitstream/handle/10366/137140/DFLFC_RoaroJ_.HumanismoRenacentista.pdf.

- Rodríguez Díez, José. “Historia de la Orden de San Agustín en la época de fray Luis de León”, *Edad de Oro* 11, (1992): 133-148.
- Rosas Xelhuantzi, Tesiu. “Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el colegio de Tlatelolco (1546-1572)”, tesis de doctorado, UNAM, 2017.
- Rovira Gaspar, María del Carmen. “Relación entre la parte tercera de la relección *Sobre los indios* de Vitoria y la cuestión VI del tratado *De iusto bello contra indos* de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 155-180, D.F.: UNAM, 2007.
- Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. D.F.: UNAM, 1989.
- — *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*. D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 [1989].
- — “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños en la Nueva España”. *Historia Mexicana* 44, n°3 (1995): 355-383.
- — “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, coordinado por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 315-336, México: UNAM/BUAP, 2005.

- — “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 79-101, D.F.: UNAM, 2007.
- — “Hortus eremitarum: Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, nº 92 (2008): 85-105.
- — “La labor educativa al interior de las órdenes mendicantes en la Nueva España”, en *Proyectos de educación en México: Perspectivas históricas*, coordinado por Joaquín Santana Vela y Pedro S. Urquijo Torres, 61-76, Morelia: UNAM/ENES, 2014.
- Ruiz Zavala, Alipio. *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 Tomos, México: Editorial Porrúa, 1984.
- Sanz Santacruz, Víctor. “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 16, (2007): 181-194.
- Terán Espinoza, Marta. “De matrimonios antes y después de la conquista. Fray Alonso de la Veracruz y las reflexiones que produjo el contacto.”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 211-233, D.F.: UNAM, 2007.
- Torre Rangel, Jesús Antonio de la. “La filosofía del derecho en Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 103-132, D.F.: UNAM, 2007.
- Torres, Pedro. *La bula omímoda de Adriano VI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948.

- Toussaint, Manuel. “Las pinturas murales de Atotonilco”, en *Historia Mexicana* 1, n.º 2 (1951): 173-184.
- Velasco, Ambrosio. “Humanismo”. *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, consultado en agosto 2021, https://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/437trabajo.pdf.
- — “Las ideas republicanas para una nación multicultural de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, coordinado por Carolina Ponce Hernández, 67-77. D.F.: UNAM, 2007.
- — Prólogo a *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, 7-14. D.F.: UNAM, 2007.
- — “Humanismo hispanoamericano”, *Hispanismo filosófico* 13, (2008): 13-30.
- — *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2009.
- — “Fray Alonso de la Veracruz: humanista, crítico del Estado imperial y del poder de la Iglesia”, en *Fray Alonso de la Veracruz: Universitaria, humanista, científico y republicano*, coordinado por Ambrosio Velasco Gómez. México: UNAM, 2009.
- Vera Cruz, Fray Alonso de la. OSA. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*. Traducción de Roberto Heredia Correa. México, UNAM, 2007 [ms. c. 1553].
- — *Sobre los diezmos*. Traducción de Rubén Pérez Azuela OSA. México: Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994 [ms. c. 1561]

- — *Relectio de decimis 1555-1557. Tratado acerca de los diezmos*. Traducción de Luciano Barp Fontana. México, DeLaSalle, 2015 [ms. c. 1561].
- Vitoria, Francisco de. OP. *La Ley*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2009 [ms. c. 1534].
- — *La Justicia*. Traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 2003 [ms. c. 1536].
- — *Relecciones Del Estado, De los Indios y Del Derecho de la Guerra*. Introducción de Antonino Gómez Robledo. México: Porrúa, 2000 [1974].