



# El siglo de la experiencia

JOSÉ LUIS EGÍO



EL SIGLO DE LA EXPERIENCIA

The Figuerola Institute  
Programme: Legal History

The Programme "Legal History" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the history of law from different points of view –academically, culturally, socially, and institutionally– covering both ancient and modern eras. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:  
Carlos III University of Madrid

Book Series:  
Legal History

Editorial Committee:  
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Catherine Fillon, *Université Jean Moulin Lyon 3*  
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Carlos Petit, *Universidad de Huelva*  
Cristina Vano, *Università degli studi di Napoli Federico II*

More information at [www.uc3m.es/legal\\_history](http://www.uc3m.es/legal_history)

El siglo de la experiencia:  
estrategias de traducción de conocimiento normativo  
en los albores de la Nueva España

José Luis Egío

DYKINSON  
2022

Motivo de cubierta: “Colibrí y monos araña tomando frutos de cacao”. Murales del convento agustino de Malinalco realizados en el siglo XVI por artistas indígenas mediante la técnica de la grisalla.

Historia del derecho, 105  
ISSN: 2255-5137

© 2022 José Luis Egío, reimpresión 2023

Editorial Dykinson  
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid  
Tlf. (+34) 91 544 28 46  
E-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1122-295-2

Versión electrónica disponible en e-Archivo  
<http://hdl.handle.net/10016/34669>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

## ÍNDICE

### I. Introducción

1. Del impacto de los viajes y descubrimientos en la ciencia moderna a su transcendencia para la historia de la producción de conocimiento normativo 11
2. Los saberes normativos en el proceso de emergencia del virreinato novohispano: algunos actores y saberes representativos 26

### II. Alonso de la Vera Cruz (1507-84). Integración de las realidades y costumbres americanas en la cosmovisión aristotélica y en el marco normativo de la familia cristiana

1. Formación en Alcalá y Salamanca. Marcha a Nueva España y empoderamiento gracias a la experiencia 35
2. Corregir la autoridad secular de Aristóteles y los antiguos desde el Nuevo Mundo. *La Physica speculatio* (1557) 37
3. La verdad práctica de las *Tablas Pruténicas* de Reinhold y Copérnico y el derrotero a las Filipinas 44
4. Introduciendo el matrimonio cristiano sobre el terreno misionero. El *Speculum coniugiorum* (1556) 50
5. Experiencia americana, concientización sobre la diversidad global de las relaciones de parentesco y relativización de la ley natural 58
6. Alonso de la Vera Cruz, un miembro ultramarino de la Escuela de Salamanca 67
7. Singularidad experiencial de los enfoques de Alonso de la Vera Cruz en la escolástica salmantina 76

### III. El novohispano Tomás de Mercado (1523-1575) y la renovación experiencial de la teología moral. *Los tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (1569) en la historia del conocimiento normativo 90

1. Confesando a los mercaderes en la primera globalización comercial: nuevas prácticas, nuevos libros 96

2. Devolver a la teología moral al mundo de la praxis. Simplicidad anti-académica, publicación en vernáculo y flexibilización normativa 96
3. Conocer las prácticas para poder juzgarlas. Crítica a la ceguera de las perspectivas teóricas sobre el mundo de los negocios 100

IV. Localizando normas en contextos inéditos. El oidor Alonso de Zorita (1512-85) y su lucha contra los trasplantes jurídicos y las razones especulativas

1. Una respuesta tardía a uno de los primeros cuestionarios sobre las costumbres tributarias indígenas (1553) 113
2. Conocer las costumbres para tasar a los pueblos. De las “razones especulativas” a la “experiencia firme de la tierra” 120
3. Encontrar las costumbres locales en sus propias fuentes: una revalorización pionera de los códigos pictográficos y sus intérpretes nativos 129
4. Dificultades relativas al trabajo con códigos pictográficos: destrucción de las fuentes, muerte de los intérpretes competentes e imposibilidad de una interpretación unívoca 131
5. Apuesta por la ‘predicación’ y comunicación pictográfica de los tributos. Optimización del sistema de tasaciones 135

V. Juan de Zumárraga (1468-1548) y las normatividades catequéticas. Condensación y epitomización obligada en el nuevo contexto misionero (1539-1547)

1. Dos dinámicas autónomas y convergentes. Exigencias locales de simplicidad y uniformidad y preocupación global por la ortodoxia en los primeros catecismos americanos 138
2. Perspectivas antropológicas y experienciales subyacentes a la acción episcopal de Zumárraga 149
3. Traducción al contexto novohispano del ideal de la Iglesia primitiva 154
4. Ensayo y error. Reescritura y adaptación al contexto novohispano y a la “condición” de sus naturales de materiales catequéticos caribeños 158
5. Reapropiación de la *Paraclesis* de Erasmo: un manifiesto catequético para América 162
6. Epitomización extrema y réplica de las omisiones protestantes en los catecismos para los infieles y neófitos novohispanos 168



7. El <i>Suplemento</i> a la doctrina de Ponce de la Fuente. Dificil equilibrio entre los imperativos pedagógicos del contexto misionero y el compromiso global frente a la herejía	176
8. Los catecismos de Zumárraga, mestizaje de la experiencia misional americana y el espíritu reformista de las décadas centrales del s. XVI	187
VI. Epílogo. El triunfo de los sabios viajeros. Empoderamiento experiencial y renovación de los saberes normativos	
1. Valoración creciente de la experiencia directa y debilitamiento de las autoridades tradicionales en la Hispanoamérica de la Primera Modernidad	191
2. Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655). Un derecho escolástico en transición	193
3. Retorno a Castilla y triunfo de los hijos ‘desarraigados’ del Imperio	197
4. Conclusión. Escolásticos empoderados gracias a la experiencia, ¿un rasgo distintivo de los ‘intelectuales’ ibéricos de la Modernidad Temprana?	211
Nota a la presente edición	215
Bibliografía	
Archivos consultados	217
Fuentes impresas	217
Literatura secundaria	223



## INTRODUCCIÓN

1. Del impacto de los viajes y descubrimientos en la ciencia moderna a su trascendencia para la historia de la producción de conocimiento normativo

Resulta casi un lugar común afirmar que el descubrimiento de América, un continente ‘sin precedentes’ en la historia de la cultura occidental, tuvo un enorme impacto en la práctica totalidad de las áreas del conocimiento cultivadas hasta esa época en Occidente, de la teología a la medicina y sin olvidar, por supuesto, una multitud de saberes englobados bajo la designación coetánea de filosofía natural (hoy objeto de estudio de ciencias específicas como la botánica, la geografía, la astronomía, la antropología o la etnología). Abordando la historia de la ciencia<sup>1</sup> en el llamado siglo de los descubrimientos desde un enfoque diferente, este libro no pretende subrayar de nuevo la renovación general a la que dieron lugar los descubrimientos ultramarinos en el saber occidental o en una cierta disciplina de estudio, sino exponer el enorme impacto que tuvieron en la forma en la que el conocimiento, en general, y, en particular, el conocimiento normativo, eran producidos en la Primera Edad Moderna.

Mientras que por conocimiento entendemos el conjunto de proposiciones que los miembros de un determinado grupo social consideran como verdadero en el amplio abanico de dimensiones del pensamiento y acción humana, con el adjetivo normativo pretendemos hacer hincapié en un tipo de conocimiento relacionado con los criterios que, en una determinada época, llevan a individuos y sociedades enteras a designar una cierta acción o conducta como buena, mala<sup>2</sup>, recomendable, a evitar, intolerable, loable, lícita, conforme a la ley, etc. Al dedicar, en este sentido, una atención preferente en nuestros análisis a saberes como el derecho, la filosofía moral y la teología, nos alejamos

---

1 Un término cuya aplicación resulta problemática para el siglo XVI y, en general, para toda época anterior a la llamada Revolución Científica Moderna.

2 Una perspectiva sobre el conocimiento normativo ligeramente diferente a la expuesta aquí e influida por los debates específicos en la historiografía jurídica en Duve, Thomas, “The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 4-5.

intencionalmente de la senda que más han tendido a recorrer otros estudiosos, localizando en saberes como la geografía, la zoología o la astronomía el grueso de los cambios implicados o propiciados por los descubrimientos.

Estudiar el impacto de los descubrimientos en la forma de producir conocimiento en los mundos ibéricos de la Primera Edad Moderna supone analizar las estrategias que cultivadores de distintos saberes coetáneos adoptaron para responder al enorme desafío de integrar en los mismos las ‘realidades’ americanas y asiáticas, hasta entonces inéditas. Como mostramos en las páginas siguientes, este proceso de renovación forzada se llevó a cabo introduciendo hipótesis *ad hoc* en teorías preexistentes o procediendo a renovar sustancialmente viejos axiomas y pilares del conocimiento.

Dejando atrás los viejos estereotipos sobre una agencia ibérica reducida a las iniciativas caprichosas y violentas “of ignorant, zealot friars and plundering *conquistadores*”<sup>3</sup>, la literatura especializada en historia de las ciencias naturales publicada en las últimas dos décadas ha mostrado el importantísimo papel que los ‘intelectuales’ ibéricos jugaron en la evolución de las mismas en la Modernidad Temprana. Su contribución más destacada habría sido la de identificar buena parte de los retos teóricos implicados por un largo proceso de hallazgos, que, por entonces, estaba aún lejos de concluir. Gozando de un acceso privilegiado a vastos territorios<sup>4</sup>, plagados de hombres,

---

3 Cañizares-Esguerra, Jorge, “Introduction”, en Daniela Bleichmar et al. (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, Stanford, Stanford University Press, 2009, 1–5. Estereotipos cuyo origen es difícil de ubicar, aunque todos los estudiosos coinciden en señalar el impacto que las perspectivas reformada e ilustrada han mantenido en la historiografía hasta nuestros días. Ver, al respecto, Villaverde Rico, María José, Francisco Castilla Urbano (eds.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016. Incluso décadas antes del estallido y consolidación del cisma religioso, en los comienzos mismos de la Primera Modernidad, la denostada barbarie hispánica había alcanzado ya la categoría de lugar común entre los humanistas italianos y centroeuropeos. Las cartas intercambiadas entre figuras como Erasmo y el sabio lombardo Pietro Martire d’Anghiera y sus correspondientes en diversas regiones de Europa ilustran a la perfección la existencia de un sentimiento de desprecio bastante extendido. Ver Bataillon, Marcel, *Erasme et l’Espagne*, Genève, Droz, 1937, 100; García Cárcel, Ricardo, “La identidad de los escritores del Siglo de Oro”, *Studia historica: Historia moderna* 6 (1988), 327–337, espec. 328; Biersack, Martin, *Mediterranean Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit: die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der Katholischen Könige*, München, Peter Lang, 2010, 65–77.

4 Para quienes no eran vasallos de los reyes de Castilla el acceso a América resultó siempre complicado, como muestra el que, aún a mediados del siglo XVII, Juan de Solór-

objetos y experiencias cuya misma existencia ni siquiera habían podido llegar a sospechar las grandes luminarias de la Antigüedad –autores como Aristóteles, Hipócrates o Teofrasto, pilares cuya solida autoridad servía aún de fundamento de la mayoría de saberes académicos en el siglo XVI–, estos ‘intelectuales’ de transición, a los que sólo forzosamente podemos aplicar las ‘etiquetas’ historiográficas de humanistas o escolásticos, fueron también figuras clave en el procesamiento de muchas de las cuestiones suscitadas por el descubrimiento de una infinidad de territorios, plantas exóticas y animales ‘monstruosos’<sup>5</sup> y en la transmisión de las informaciones sobre los mismos que circularon por toda Europa.

En la historiografía dedicada a la historia de la ciencia en los mundos ibéricos de la Primera Modernidad, quizás sea el libro *Science in the Spanish and Portuguese Empires 1500–1800*, editado en 2009 por Bleichmar, De Vos, Huffine y Sheehan, el que más ha contribuido a la reevaluación del papel de los ‘intelectuales’ ibéricos en las ciencias naturales de la Modernidad. Las contribuciones a este libro firmadas por Goodman, Portuondo, Valverde, Lafuente y Sheehan mostraron los extraordinarios progresos experimentados por la cosmografía en los ámbitos hispánico y luso-brasileño, reflejando en particular como los hallazgos geográficos dieron lugar a una transformación sustancial de los métodos empleados con anterioridad para el cálculo de las

---

zano y Pereira, uno de los juristas que mejor conocían las cédulas y provisiones dictadas específicamente para las Indias Occidentales, siguiera debatiéndose entre las razones que aconsejaban o no dar a otras nacionalidades hispánicas el mismo tratamiento que el acordado a los castellanos. “Lo que he visto dudar algunas vezes, es, si los Navarros, i Aragoneses se han de reputar por naturales de Castilla, i Leon, i particularmente de nuestras Indias, ò por Estrangeros, para poder tener, ò no tener los oficios, i beneficios dellas? I parece que los debemos contar en la classe de Estrangeros, como à los Portugueses, Italianos, Flamencos, i otros, cuyas provincias no estan unidas à los dichos Reinos de Castilla i Leon, i las Indias accessoriamente, sino con igual principado [...] I en proprios terminos, tratando de los Aragoneses, los tiene por Estrangeros para todo lo tocante à las Indias, i passar, estar, i comerciar en ellas, Iuan de Hevia Bolaños”, Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Díaz de la Carrera, 1648, L. IV, Cap. XIX, 667–668.

5 Yendo más allá de trabajos clásicos sobre esta temática como los de Antonello Gerbi o Stephen Greenblatt, en los que aún pesaban mucho las viejas etiquetas historiográficas arriba mencionadas, estudios posteriores han podido perfilar con más claridad los rasgos específicos del tipo de procesos de recopilación y procesamiento de informaciones que tuvieran lugar por estas fechas tanto en la América hispánica como en la anglosajona. Ver Householder, Michael, *Inventing Americans in the Age of Discovery: Narratives of Encounter*, Farnham, Ashgate, 2011.

coordinadas geográficas de longitud y latitud. Por su parte, otras contribuciones a este importante libro –realizadas por Pimentel, Few, De Vos o Bleichmar– abrieron nuevas perspectivas y ofrecieron claves no eurocéntricas para entender como el descubrimiento progresivo del mundo natural americano transformó la forma en la que el conocimiento era producido hasta entonces en saberes como la medicina y lo que hoy llamamos botánica y zoología. Por desgracia, y a excepción de algunas de las reflexiones dedicadas a las regulaciones técnicas, la producción de conocimiento normativo, tanto en su vertiente jurídica como en la teológico-moral, no pareció interesar demasiado a los editores del volumen, lo que hizo que quedaran al margen algunos de los principales saberes académicos de la Primera Edad Moderna. Otras obras escritas o editadas por Nieto Olarte<sup>6</sup>, Barrera-Osorio<sup>7</sup>, Brendecke<sup>8</sup>, Gaudin<sup>9</sup> o el ya mencionado Bleichmar, por no mencionar más que a algunas figuras señeras de la historiografía contemporánea sobre los saberes científicos en los mundos ibéricos son el resultado de intereses de estudio similares y enfoques que privilegian la historia natural, la cosmografía o los conocimientos médicos y subrayan, especialmente, el crecimiento exponencial del recurso a técnicas y dispositivos de gobierno con base empírica en las monarquías ibéricas de los siglos XVI y XVII.

---

6 Nieto Olarte, Mauricio, “Scientific Practices in the Sixteenth-Century Iberian Atlantic”, en Harald Braun, Lisa Vollendorf (eds.), *Theorising the Ibero-American Atlantic*, Leiden/Boston, Brill, 2013, 141-158.

7 Barrera-Osorio, Antonio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006; Barrera-Osorio, Antonio, “Empire and Knowledge: Reporting from the New World”, *Colonial Latin American Review* 15:1 (2006), 39–54; Barrera-Osorio, Antonio, “Empiricism in the Spanish Atlantic World”, en James Delbourgo, Nicholas Dew (eds.), *Science and Empire in the Atlantic World*, New York, Routledge, 2008, 177–202.

8 Brendecke, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln, Böhlau, 2009. Con posterioridad a esta primera edición en alemán, Brendecke publicó versiones revisadas de su obra en castellano e inglés, estrategia que ha permitido a su obra alcanzar una gran difusión y popularidad: Brendecke, Arndt, *Imperio e información: funciones del saber en el dominio colonial español*, Frankfurt a.M./ Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012; Brendecke, Arndt, *The Empirical Empire. Spanish Colonial Rule and the Politics of Knowledge*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.

9 Gaudin, Guillaume, *Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVIIe siècle. L’empire de papier de Juan Díaz de la Calle, commis du Conseil des Indes*, Paris, L’Harmattan, 2013.

Pese a la abundancia de perspectivas que es posible encontrar en los estudios arriba mencionados, cabe decir que, hasta la fecha, la historiografía precedente sólo ha abordado superficialmente el modo en que otro tipo de ‘descubrimientos’ –de pueblos, costumbres, prácticas y criterios normativos radicalmente distintos a los europeos– afectó a los saberes jurídico y teológico. Una excepción a este panorama poco alentador son las contribuciones que varios especialistas de la historia del derecho han dedicado a mostrar algunas de las implicaciones del trabajo de los cosmógrafos en el derecho de gentes de la época<sup>10</sup>. Asimismo, junto a otros especialistas de la antropología jurídica, hemos contribuido a mostrar cuán decisivos fueron los testimonios de primera mano transmitidos por viajeros o misioneros en los debates sobre el estatuto jurídico que cabía acordar a los nativos americanos, una cuestión que, como es sabido, se dirimió en diversas juntas organizadas por la monarquía castellana en las primeras décadas del siglo XVI<sup>11</sup>.

El que los descubrimientos geográficos influenciaron notablemente la evolución del *ius gentium* durante la Primera Modernidad es algo casi obvio y que no necesita, en principio, de mayor explicación. Sin embargo, la influencia de los viajes y hallazgos post-colombinos en otros saberes normativos no resulta tan fácil de percibir a primera vista y no ha sido objeto, por lo que sabemos, de un tratamiento monográfico con anterioridad. En efecto, aunque Brendecke y otros han estudiado algunos de los mecanismos de recogida y sistematización de informaciones de primera mano impulsados por el Conse-

---

10 Cruciales, por ejemplo, para la conclusión del Tratado de Tordesillas (1494), la fijación del antemeridiano y la resolución negociada de otros litigios en el sureste asiático, dirimidos por cosmógrafos y juristas al servicio de las monarquías castellana y portuguesa a lo largo de varias décadas. Duve, Thomas, “El Tratado de Tordesillas ¿Una ‘revolución espacial’? Cosmografía, prácticas jurídicas y la historia del derecho internacional público”, *Revista de historia del derecho* 54 (2017) 77–107; Pino Abad, Miguel, “El tratado de Zaragoza de 22 de abril de 1529 como anticipo a la conquista de Filipinas”, en Fernández Rodríguez, Manuela (coord.), *Guerra, derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2014, 25–44; Gaudin, Guillaume, “Los ”proto-procuradores” de las Islas Filipinas en la Corte: el fraile, el escribano y el maestre de nao (1565–1572)”, en *56th International Congress of Americanists*, Julio de 2018, Salamanca (España), halshs-01882617v2f, espec. 617–618.

11 Egío García, José Luis, “Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the Asuntos De Indias: A Conceptual Revolution”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 26 (2018), 236–262.

jo de Indias, no sabemos con precisión en qué medida las costumbres inéditas de los pueblos americanos o la multitud de ‘datos’ que contradecían abiertamente muchos de los paradigmas establecidos propiciaron cambios en los métodos de trabajo neoescolásticos. ¿Afectaron de algún modo las ‘nuevas’ realidades ultraoceánicas a una forma de producir conocimiento que, hasta esa fecha, se fundamentaba principalmente en la selección y exposición de una serie de criterios normativos recogidos en fuentes consideradas como prácticamente irrefutables, fuera por tratarse de pasajes bíblicos, de una serie de cánones y resoluciones pontificias que gozaban de gran autoridad o de pasajes escogidos de los grandes doctores cristianos (Agustín, Tomás de Aquino, Isidoro de Sevilla,...)? Pese a que varias de las obras arriba mencionadas nos hablan de una administración cada vez más experiencial del Imperio hispánico, tampoco contamos con perspectivas sistemáticas sobre la forma en la que estos hipotéticos cambios en los paradigmas legales y normativos preexistentes habrían afectado a la práctica judicial concreta en los distintos virreinos hispánicos, sus respectivas Audiencias y otras instituciones dotadas de potestades jurisdiccionales. ¿Funcionaron, realmente, de un modo diferenciado con respecto a instituciones semejantes en la metrópolis o podemos seguir sosteniendo la hipótesis clásica, muy extendida, según la cual tanto estas instituciones americanas, como sus pautas de funcionamiento<sup>12</sup> y la misma enseñanza del derecho y la teología moral en el período colonial<sup>13</sup> se entienden como meros trasplantes de una raíz medieval e hispánica que se mantuvo relativamente inalterada?

La lectura detallada de una amplia serie de fuentes jurídicas y teológicas redactadas durante el llamado siglo de los descubrimientos –tratados sobre materias específicas, elecciones en torno a cuestiones polémicas, comentarios a fuentes clásicas del derecho y la teología como las *Instituciones* de Justiano o la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, así como también géneros pragmáticos como catecismos, manuales de párrocos o prácticas para abogados y procuradores redactados en vernáculo, etc.– nos permite apreciar que

---

12 Una de las obras más representativas de esta tendencia interpretativa en la historiografía mexicana es la de Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

13 Son ilustrativos al respecto los trabajos de Águeda Rodríguez Cruz, entre los más recientes y sintéticos, “El modelo universitario salmantino y su reconversión en Hispanoamérica”, en Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares, Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, 151-165.



América y sus habitantes ocupan un lugar en muchísimas obras y debates, apareciendo a veces menciones a los famosos “indios” del Nuevo Mundo en libros insospechados.

Los “indios” y las Indias Occidentales no aparecen sólo en los escritos específicamente concebidos para presentar a los lectores europeos las informaciones más recientes sobre los descubrimientos y conquistas ultramarinas o proporcionar criterios de orientación en las polémicas derivadas de las mismas. Omnipresentes y centrales, por supuesto, en textos tan conocidos como las famosas *Relecciones De Indis* de Vitoria, crónicas americanas como las de de Pietro Martire d’Anghiera (más conocido por la versión castellana de su nombre, Pedro Mártir de Anglería), Fernández de Oviedo, López de Gómara o los diversos tratados y memoriales escritos por Bartolomé de Las Casas, los habitantes del Nuevo Mundo están, en realidad, en todas partes. Por ejemplo, en el manual de confesores más popular del siglo XVI, redactado por el canonista navarro Martín de Azpilcueta, que nunca pisó las Indias, cuestiones clásicas como la de si incurren en irregularidad los clérigos que empuñan las armas o incitan a la guerra o si resulta lícito bautizar a un adulto no cristiano cuya vida dista de ser ejemplar, son reexaminadas a la luz de las novedades del siglo y las campañas de evangelización y sojuzgamiento que tienen lugar en paralelo en América<sup>14</sup>. También en la literatura jurídica aparecen referencias ultramarinas por doquier. Incluso en obras tan eruditas, académicas y, a primera vista, alejadas del mundo de la práctica como los comentarios latinos a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino redactados por el catedrático de teología salmantino Domingo Báñez se cuentan diversas menciones a los

---

14 “Siguese aun la razon de saluar della [la pena de irregularidad] a los clerigos, y frayles Portugueses, que con gran zelo de la fe Christiana, y no menos animo suelen animar a los suyos en las Indias, contra Moros, y Gentiles, lleuando las cruces en las manos, y a las vezes siendo los primeros, que cierto nosotros los tenemos por muy regulares”, Azpilcueta, Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1556, Cap. XXVII, 753. “Por ende so la correction deuida, yo siempre aconsejaria, que los que baptizaren infieles crecidos aca, o en las Indias, primero los induzgan a pesarles de los pecados mortales, por auer por ellos offendido a Dios, a quien sobre todo auian de auer amado, y honrrado. Y no osaria dezir, que si viessen, que no les pesa dellos por amor de Dios, sino por otros respectos los baptizassen: Y que hazen mal los que (segun dizen) sin ver arrepentimiento, que parezca contricion, baptizan a los Indios, que se quieren baptizar, porque les dan sendos bonetes o otros diges, o brincos, aunque tengan alguna flaca, y fria detestacion de sus malas vidas, por respectos, que no se fundan en el amor de Dios”, *Ibid.*, C. I, 16.

indios y los contextos indianos, sirviendo el texto del Aquinate de ‘coartada’ intelectual para debatir cuestiones muy alejadas de los propósitos del santo italiano. Por ejemplo, si se debían restituir o no los tesoros extraídos por los soldados hispanos de las tumbas de los indios<sup>15</sup> o si resultaba lícito hacer la guerra a los indios caníbales y someterlos a servidumbre<sup>16</sup>.

Referencias como las mencionadas nos permiten comprender que las inéditas costumbres y creencias de una miríada de pueblos aislados de otros continentes durante milenios no sólo dificultó, en las primeras décadas del siglo XVI, la definición del “otro americano”, sino que también contribuyó a la proliferación de dudas y de un grado de incerteza nunca visto en el pensamiento jurídico y la teología moral, las dos ‘ciencias’ humanas en las que nos concentramos especialmente en este libro. Los llamados ‘asuntos de Indias’, debatidos inicialmente por el grupo reducido de juristas y confesores activos en la Corte, lugar de llegada preferente para los viajeros y relaciones provenientes de ultramar, irrumpen con fuerza en los ambientes escolásticos españoles desde, al menos, la década de 1520. Se trata de una década crucial en la que tiene lugar no sólo una ‘revolución’ en cuanto a los contenidos, convirtiéndose los dilemas americanos en un importante foco de atención, sino también en lo tocante a los métodos de estudio y resolución de casos teológicos y jurídico-canónicos. Como han mostrado otros académicos, Francisco de Vitoria en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca y Martín de Azpilcueta en la de Cánones, son dos figuras clave en este proceso de renovación de las formas de estudio y producción de conocimiento normativo y el epicentro de una oleada de cambios que pronto se extenderá a todo el mundo hispánico<sup>17</sup>. Ambos fueron responsables del inicio de una dinámica virtuoso-

---

15 “Hinc inferunt aliqui corollarium quòd Hispani qui apud Indos Occidentales ex-traxerunt thesauros de sepulchris, tenentur ad restitutionem. Et ratio est, quia adhuc erant hæredes illius thesauri, scilicet filij dominorum, vel ipsamet respublica”, Báñez, Domingo, *De iure et iustitia decisiones*, Salamanca, Jean y André Renaut, 1594, Q. LXVI, Art. V, 396.

16 “Eiusmodi sunt apud Indos quidam qui dicuntur Canibales. Et hi secundùm aliquos possunt iustè debellari. De qua re à me latè disputatum est supra quæstione. 10. super artic. 10. dubio quarto. Cæterum non possunt in perpetuam seruitutem more mancipiorum redigi. Demum alij sunt, qui habent secundas prudentiæ partes, vt videlicet qui apti sunt vt regantur ab alijs, quanuis non habeant primas partes prudentiæ, scilicet, vt per se sapiant & seipsos gubernent”, Báñez, Domingo, *Ibid.*, Preambulum ad Q. LXII, 126.

17 Una perspectiva detallada sobre la renovación operada por Vitoria en: Langella, Simona, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, San Esteban,

sa en la que los comentarios a las fuentes clásicas que se utilizaban como manuales en las Facultades de Teología y Derecho comenzaron a incorporar, poco a poco, las cuestiones y problemas que se les planteaban a los misioneros, comerciantes u oficiales regios activos en el Nuevo Mundo.

De esta forma, mientras que los teólogos “prácticos” y los canonistas que trabajaban en América y Asia trataban de adaptar los criterios normativos preexistentes a las costumbres de un sinnúmero de pueblos paganos cuya entrada en la historia mundial había pillado a la Iglesia, ciertamente, ‘a contrapié’, las grandes luminarias que ocupaban las cátedras de Prima en las universidades más prestigiosas de la cristiandad se veían obligados a desempolvar los libros clásicos que trataban de la conversión de los paganos mediterráneos y europeos en los tiempos paleocristianos de la Antigüedad tardía. Asistimos a un esfuerzo titánico por adaptar estas doctrinas clásicas a los largos recorridos especulativos experimentados por muchos debates durante todo el período medieval, así como a las circunstancias actuales y a los informes sobre los nuevos mundos paganos recibidos desde ultramar. Mucho mejor incluso que en sus conocidas relecciones *De Indis*, en el caso de Francisco de Vitoria podemos apreciar esta labor minuciosa de acopio y procesamiento de información en los manuscritos que se conservan de los cursos impartidos en la Facultad de Teología desde 1526. Son muchas las

---

2013. En cuanto a Azpilcueta, también son muchas las voces que consideran que tras llegar a Salamanca “introdujo luego un nuevo método de enseñanza en la Cátedra menor de Decreto en Cánones en la que integraba su gran erudición acerca de Derecho Civil y la ley eclesiástica informada por la teología moral” (Caram, Gabriela de los Ángeles, “Martín de Azpilcueta: Aportes ético-económicos y su influencia en las teorías económicas posteriores”, *Cauriensia* 15 (2020), 201). Lejos de ser revoluciones metodológicas ‘construidas’ meramente por la historiografía posterior, hablamos en ambos casos de transformaciones sustanciales de campos enteros del conocimiento que no pasaron desapercibidas a los coetáneos de Vitoria y Azpilcueta y de las que ambos eran plenamente conscientes. Por ejemplo, en el prólogo a su *Comentario resolutorio de cambios*, Martín de Azpilcueta se muestra así de contundente sobre su propio rol y el de Vitoria en la renovación de la teología y el derecho de su tiempo, reconociendo también lo mucho que debían a las Universidades francesas las transformaciones que ambos habían impulsado en estos campos del saber: “Nadie niega que yo traje desde Tolosa, en Francia, a la Universidad de Salamanca (la más antigua de Castilla la Vieja y la principal entre todas las del mundo cristiano) una ciencia sólida y útil del Derecho Canónico. Del mismo modo, un año después, Fray Francisco de Vitoria, tan sabio como piadoso, introdujo una elaborada Teología, estudiada en la Universidad de París”, Azpilcueta, Martín de, *Comentario resolutorio de cambios*, Madrid, CSIC, 1965, XLIII.

dudas y casos “americanos” planteados y resueltos en sus comentarios a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino y, especialmente, en los que dedicó a los *Quatuor libros sententiarum* de Pedro Lombardo, donde Vitoria trató de introducir criterios para la administración de los diversos sacramentos que se adaptaran a las circunstancias y dificultades específicas que se planteaban en el Nuevo Mundo<sup>18</sup>.

En términos generales, podemos decir que esta ola renovadora alteró el curso que la producción de conocimiento había tomado desde comienzos del siglo XV. En efecto, los humanistas del Renacimiento habían tendido a entender la producción de conocimiento como un proceso enfocado, ante todo, en la recuperación de los textos de la Antigüedad greco-romana. Expurgándolas de adiciones posteriores, la autoridad de estas fuentes clásicas era de nuevo traída a colación y reivindicada en saberes como la filosofía natural, la medicina, el derecho y la historia. Conocer era, desde esta perspectiva, un esfuerzo por recuperar un saber ya preexistente, legado de los antiguos, pero corrompido e intoxicado por un sinnúmero de añadidos impropios y deformaciones. Cabía, por tanto, expurgar y purificar estas fuentes clásicas para volver a recuperar el patrimonio intelectual de la época greco-romana. En una perspectiva histórica que tenía mucho de *passéisme* idealizante, se daba por supuesto que, el rescate del saber de los antiguos, oscurecido por los remiendos de una legión de clérigos ignorantes y tramposos, implicaría necesariamente una vuelta al esplendor filosófico de tiempos pasados. Como es sabido, desde comienzos del siglo XV, fueron muchos los ‘intelectuales’ empeñados en ‘purificar’ la Biblia y los textos de los historiadores de la Antigüedad. Con el paso de las décadas un mismo prurito por la limpieza se extendió a la práctica totalidad de los campos del saber, siendo aplicadas técnicas filológicas semejantes a las fuentes clásicas del derecho civil y canónico<sup>19</sup> y a autoridades teológicas tan relevantes como los textos escritos por los Padres de la Iglesia (tarea ingente a la que consagró su vida Erasmo, entre otros sabios de su tiempo).

---

18 Me he referido a las lecciones que Vitoria dedicó en los cursos 1529-31 y 1538-39 a las materias sacramentales recogidas en el *IV Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo en el artículo reciente: Egío García, José Luis, “En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la *Summa sacramentorum* (1541). El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria *In IV Sent*”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 26 (2021), 75-106.

19 Un balance reciente de la historiografía sobre el humanismo jurídico en muchas regiones de Europa en Xavier Prévost, Luigi-Alberto Sanchi (eds.), *L’Humanisme juridique. Aspects d’un phénomène intellectuel européen*, Paris, Garnier, 2022.

Con sus navegaciones y viajes, españoles y portugueses abrieron un nuevo camino para la adquisición de informaciones relevantes para una multitud de saberes de la época, iniciando una nueva dinámica en los modos de producción de conocimiento ensayados hasta la fecha. La experiencia directa, poco relevante tanto para la escolástica tardo-medieval como para el humanismo renacentista, habituados a argumentar a partir de fuentes de autoridad, se convierte en el principal criterio de autoridad de un tiempo nuevo que ya no teme a los “espantajos de los antiguos” y, enorgulleciéndose de los logros del siglo, llega a satirizar la ignorancia de los clásicos:

“La esperiència, que nos certifica por entero de quanto ay, es tanta, y tan continua en navegar la mar, y andar la tierra, que sabemos como es habitable toda la tierra: y como esta habitada, y llena de gente. Gloria sea de Dios, y honra de españoles, que an descubierto las Indias, tierra de los Antipodas. Los quales, descubriendo, y conquistando las corren el gran mar oceano, atraviesan la torrida, y passan del circulo Arctico espantajos de los antiguos<sup>20</sup>.”

Si enfocamos algunas de las más conocidas controversias jurídicas y teológicas que tuvieron lugar en los primeros compases de la expansión española en América y Asia bajo la perspectiva de la historia del conocimiento y su producción –piénsese en la famosa Controversia de Valladolid, 1550-51<sup>21</sup>–, resultan enormemente ilustrativas del cambio sustancial operado en las formas de argumentación, corroboración de informaciones y toma de decisiones estratégicas amparadas en criterios normativos. Debido a la nueva dinámica fomentada por los “descubrimientos” ibéricos, humanistas como Sepúlveda, formados en teología, derecho y filología clásica en los mejores colegios y universidades europeas y reputado como uno de los grandes eruditos de su tiempo<sup>22</sup>, podían ser desafiados y derrotados por personas cuya formación había sido, en buena parte, autodidacta y polemistas semiletrados. Pensemos, en

---

20 López de Gómara, Francisco, *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*, Zaragoza, Miguel Capila, 1552, fol. Vr.

21 Castilla Urbano, Francisco, “The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas”, en Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 222-251.

22 Sepúlveda se había formado durante más de una década en centros de gran prestigio como la Universidad de Alcalá, el Colegio-Universidad de Sigüenza y el Colegio de San Clemente de los Españoles de Bolonia. Ver Muñoz Machado, Santiago, *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2012.

concreto, en su archienemigo Bartolomé de Las Casas, cuyo latín, al contrario del de Sepúlveda, distaba mucho de la perfección, y cuyo conocimiento de las fuentes clásicas de la teología y el derecho ha sido considerado como titubeante<sup>23</sup>.

Desde la perspectiva de la historia del conocimiento, la victoria de Las Casas –quien, como sabemos, consiguió en Valladolid su propósito de bloquear definitivamente la impresión del *Democrates alter* de Sepúlveda en España, condenando en adelante a la marginalidad los puntos de vista expuestos en la obra–, se entiende como una victoria de la experiencia. Las informaciones de primera mano, adquiridas tras largos años en las Indias Occidentales, triunfan frente a un tipo de argumentación –el de Sepúlveda– que se aferra aún a la autoridad de los antiguos (Aristóteles). En efecto, al escribir desde Europa y no haber estado nunca en las Indias, Sepúlveda se vio obligado a basarse en las fuentes antiguas y medievales que había estudiado en sus años de formación, así como en informes fragmentarios e indirectos sobre los pueblos recién “descubiertos” (como los que Fernández de Oviedo y otros cronistas habían impreso desde la década de 1530). Armado con estos pertrechos, que tan eficaces habían resultado en batallas intelectuales anteriores, Sepúlveda trató, sobre todo, de afirmar lo idóneos que sus conocimientos y criterios humanísticos resultaban para la resolución de las diversas cuestiones jurídico-políticas abiertas tras el descubrimiento de las Indias. Desde este bagaje formativo y perspectiva metodológica sobre la producción de conocimiento, resultaba totalmente coherente subrayar la pertinencia de las ideas de Aristóteles sobre la esclavitud natural como fundamento de la forma en la que debían ser administradas las poblaciones “bárbaras” con las que los españoles se habían topado en sus viajes transoceánicos. Sin embargo, a la filosofía política y antropología libresca y ‘de sillón’ de Sepúlveda, contrapone

---

23 Entre los más recientes defensores de esta interpretación, Castro, Daniel, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham/London, Duke University Press, 2007, 87-88. La opinión contraria, según la cual el conocimiento de Las Casas del derecho romano y canónico “was sophisticated and profound” y tuvo que derivar, forzosamente, de un estudio sistemático y de larga duración, sigue siendo mantenida por importantes especialistas. Pennington, Kenneth, “Bartolomé de Las Casas”, en Rafael Domingo, Javier Martínez-Torrón (eds.), *Great Christian Jurists in Spanish History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 101. Para el derecho canónico, en particular, destaca el libro de Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011.

Las Casas informes detallados, llenos de detalles experienciales y anécdotas de primera mano reunidas “en una experiencia de cincuenta años”<sup>24</sup>.

En una época de importantes cambios en el paradigma de la producción de conocimiento, Las Casas representa bien el nuevo tipo de sabio, capacitado para aconsejar y juzgar gracias a una larga experiencia práctica acumulada. Frente a este tipo de conocimiento normativo innovador, en estrecha relación con la agencia, la argumentación erudita y especulativa de Sepúlveda pierde credibilidad y brillo<sup>25</sup>. El mismo Sepúlveda, parapetado en sus convicciones humanistas e italianizantes<sup>26</sup>, no parece ser totalmente consciente del cambio de paradigma que se está operando. En efecto, no acierta a comprender ni antes<sup>27</sup> ni después de la Controversia de Valladolid las razones del bloqueo de su obra y su derrota frente a un grupo de frailes cuya formación, referencias y estilo considera deficientes y vulgares<sup>28</sup>. *Lost in translation*, perdido

24 De Las Casas, Bartolomé, *Aquí se co[n]tiene[n] treynta proposiciones muy jurídicas*, [Sevilla], [Sebastián Trugillo], [1552], fol. II.

25 Así lo subraya ya la historiografía clásica sobre la Controversia de Valladolid. Considérese, a título de ejemplo, la perspectiva sobre la misma de Gallegos Rocafull: “Pero como éste [Sepúlveda] había acudido a los hechos en busca de pruebas que justificaran la tutela a que los españoles habían sometido a los indios, Las Casas le sigue gustosamente a este terreno, en el que él tiene todas las ventajas. Porque fray Bartolomé sí había estado en las Indias, y por si fueran pocos los datos que había recogido personalmente en sus viajes, continuamente recibía otros muchos, que le transmitían los que desde el otro lado de los mares seguían con interés vivísimo la campaña que hace en favor de los indios realizada en España. Lo primero que hace al enfrentarse con esta parte de la argumentación de Sepúlveda es poner en cuarentena o negar abiertamente la veracidad de la información del cronista; sus fuentes no merecen crédito”, Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951, 53.

26 Ha profundizado en estas convicciones Cuart Moner, Baltasar, “Juan Ginés de Sepúlveda: La impronta de Italia en un cronista del Emperador”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 46 (2011), 73-89.

27 Es interesante al respecto el tenso intercambio de pareceres sobre el valor de la formación y modos de argumentación y escritura escolásticos y humanísticos que entre 1548 y 1549 mantiene con Melchor Cano, quien, tras el fallecimiento de Vitoria (1546), le había sucedido como catedrático de Prima de teología en la Universidad de Salamanca. Ver al respecto el detallado estudio de Valverde Abril, Juan Jesús, “Teología y humanismo: La correspondencia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Melchor Cano”, *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad clásica* 17 (2006), 291-335.

28 Como ha subrayado Mas Torres, Salvador, “Elementos clásicos en el pensamiento político de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Gerión. Revista de Historia Antigua* 37:2 (2019), 429-430.

entre espacios (Europa y América) y épocas, en el *Sattelzeit* que habría tenido también lugar en la Primera Modernidad (y no sólo en el período 1750-1850, según la clásica perspectiva de Reinhart Koselleck<sup>29</sup>), cae en el victimismo y sólo puede imaginar lo que está sucediendo como el resultado de una conjura en su contra de los tan intrigosos como ignorantes frailes dominicos<sup>30</sup>.

Mientras que la literatura académica ha tendido hasta la fecha a concentrarse tan sólo en algunas de las figuras o controversias que formaron parte de este gran cambio de paradigma –llegando a producir una literatura abundante pero, que andando el tiempo, ha llegado a ser casi redundante a fuerza de repetitiva– hemos escrito este libro con la intención de presentar, por un lado, una serie de ‘casos de estudio’ menos conocidos y con la de ofrecer, por otro lado, una perspectiva sintética sobre los mismos como fenómenos epocales a partir de los cuales es posible llegar a conclusiones que trascienden una sola figura o debate particular. En realidad, sólo teniendo en cuenta las biografías de agentes imperiales muy heterogéneos –algunos de ellos oscuros y aparentemente irrelevantes– y los textos que, recurriendo a géneros literarios muy diversos, escriben en los siglos XVI y XVII, resulta posible describir la dinámica general correspondiente a los procesos de producción de conocimiento normativo que se dan en este período en las vastas regiones americanas y asiáticas del Imperio español y en las instituciones encargadas de su administración, tanto civiles como eclesiásticas<sup>31</sup>.

En este sentido, el intento principal del libro es mostrar, por un lado, cómo el gran y continuo flujo de informaciones transmitidas por miles de ‘intelectuales’ itinerantes y poco distinguidos –como los misioneros y juristas laicos que trabajaban sobre el terreno en diferentes regiones de las Indias Occidentales– tuvo un impacto decisivo en la creación y evolución de los mar-

---

29 Una problematización reciente de las ideas de Koselleck sobre el *Sattelzeit* en Elisabeth Décultot, Daniel Fulda (eds.), *Sattelzeit. Historiographiegeschichtliche Revisionen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2016.

30 Según expone con amargura a su amigo Luis de Lucena, humanista afincado en Roma, en carta una de comienzos de enero de 1549. Vanagloriándose de su amplia formación en letras clásicas, se ve a sí mismo y a su obra como víctimas de la barbarie hispánica, Sepúlveda, Juan Ginés de, “Epistola LXXV”, en Sepúlveda, Juan Ginés de, *Epistolarum Libri Septem*, Salamanca, Juan María de Terranova/Jacobo Liarcari, 1557, ff. 181v-183v.

31 Y con independencia de que estuvieran ubicadas en ultramar (cortes virreinales, Audiencias, consulados, misiones, diócesis emergentes,...) o en la Península Ibérica (Consejo de Indias, Casa de Contratación, superiores de las órdenes mendicantes y otros eclesiásticos influyentes en los ‘asuntos de Indias’,...).



cos normativos<sup>32</sup> que regularían la vida cotidiana de nativos y colonos en los territorios de ultramar del Imperio español. Por otra parte, atenderemos a una circunstancia que se repite. En la carrera profesional de algunos de estos agentes de origen oscuro –en un principio poco prometedora, pero culminada en muchos casos con grandes dosis de éxito– podemos ver cómo los viajes y la experiencia adquirida sobre territorios y pueblos que la mayoría de sus coetáneos desconocían, resultaron tremendamente empoderadores a medio y largo plazo. Como se muestra en los distintos capítulos de la obra, muchos de estos escolásticos y oficiales viajeros, pese a carecer de grandes apoyos familiares y en la Corte y partir de posiciones de mediano y bajo rango, llegaron a alcanzar oficios muy destacados y un grado de preeminencia o reconocimiento público que difícilmente hubieran alcanzado si no se hubieran decidido a abandonar la Península Ibérica en su juventud.

Antes de comenzar a perfilar cómo un amplio flujo de informaciones, trayectorias y obras aparentemente inconexas se pueden presentar bajo una perspectiva común desde la óptica de la historia del conocimiento, resulta importante realizar un par de precisiones. En primer lugar, a pesar de ser consciente de su anacronismo, recurrimos a menudo en este libro a la noción gramsciana de ‘intelectual’. Para justificar su traslado con fines analíticos a una época en la que los ‘intelectuales’, propiamente dichos, no existen en realidad –no al menos como individuos que se erigen como estandartes de corrientes de opinión en las polémicas más vivas de su época–, seguimos la caracterización que hace unos años ofrecieron Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis de la agencia indígena en las colonias españolas. En el libro *Indigenous Intellectuals*, ambas autoras recurrieron a la categoría de ‘intelectual’ para referirse a varios de los agentes nativos que participaron como intermediarios en el complejo sistema de dominación y administración puesto

---

32 Las informaciones y propuestas de estos misioneros y juristas influyeron no sólo en las normas propiamente jurídicas, sino también en la constante evolución de regulaciones morales, teológicas e incluso técnicas. Estoy en deuda con el profesor Thomas Duve respecto a la mayoría de las categorías analíticas empleadas en la interpretación de estas fuentes del siglo XVI. Una visión general de las perspectivas de Duve sobre la multinormatividad y la producción de conocimiento en: Duve, Thomas, “El Tratado de Tordesillas ¿Una ‘revolución espacial’? Cosmografía, prácticas jurídicas y la historia del derecho internacional público”, *Revista de historia del derecho* 54 (2017), 77–107; Duve, Thomas, “Was ist ‘Multinormativität’? Einführende Bemerkungen”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 25 (2017), 88–101; Duve, Thomas, “What is global legal history?”, *Comparative Legal History* 8 (2020), 73–115.

en práctica por los españoles en América. Como Ramos y Yannakakis, creo percibir también en muchos escritos y acciones de oficiales regios de medio y bajo rango –una parte importante, aunque apenas visible, de la maquinaria imperial– el mismo tipo de conocimiento “acquired and expressed through habitus and performance, which could be mobilized and put into action”<sup>33</sup> al que apuntaban ambas autoras en *Indigenous Intellectuals*. Ocupa, de hecho, un lugar importante entre los objetivos de este libro el subrayar que tanto la fuente de este conocimiento, la experiencia, como su carácter pragmático u orientado a la práctica, son rasgos distintivos de los conocimientos adquiridos por los ‘intelectuales’ viajeros al servicio del Imperio. Como intentamos probar en las páginas siguientes, incluso aquellos ‘intelectuales’ que trabajan desde América y Asia utilizando los géneros y métodos propios de la argumentación escolástica, suelen marcar distancias con el conocimiento predominantemente teórico y especulativo que solían aprender y producir en esta época sus colegas afincados en Europa.

En segundo lugar, aunque en nuestro estudio nos referimos ocasionalmente a personajes activos en muchas de las regiones geográficas colonizadas por los castellanos a lo largo del siglo XVI y el tipo de dilemas jurídicos y teológicos que nos interesan se plantearon casi simultáneamente y con la misma intensidad en otros territorios americanos y asiáticos de la monarquía hispánica, nuestros objetos específicos de estudio serán, preferentemente, textos y hombres ‘madurados’ en el por entonces incipiente Virreinato Novohispano<sup>34</sup>.

## 2. Los saberes normativos en el proceso de emergencia del virreinato novohispano: algunos actores y saberes representativos

La historia de la fundación del Virreinato de la Nueva España, el primero de los virreinos americanos creados por la monarquía hispánica en América, resulta bien conocida en términos generales. Tras el lustro en el que Hernán Cortés estuvo al frente del gobierno (1522-1527)<sup>35</sup> y los años en los que Carlos V confió la administración de la Nueva España a la Primera Audien-

33 Gabriela Ramos, Yabba Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014, 1.

34 Una brevísima, pero sustancial introducción al contexto de creación del Virreinato de la Nueva España en el reciente libro de Quijano Velasco, Francisco, *La invención de la Nueva España*, México, UNAM, 2021.

35 Thomas, Hugh, *The Conquest of Mexico*, London, Hutchinson, 1993.

cia (1528-30), período en el que las rápidas conquistas fueron acompañadas por graves abusos hacia los naturales y continuos desencuentros violentos entre los mismos conquistadores, con el gobierno de la Segunda Audiencia (1531-1535) se inició un período de estabilización y reformas jurídicas coronadas por el nombramiento de Antonio de Mendoza<sup>36</sup> como primer virrey de la Nueva España (1535)<sup>37</sup>. Con la integración de los reinos de la Nueva España, Guatemala, Nueva Galicia y otros territorios centroamericanos y asiáticos en un gran virreinato novohispano, la monarquía hispánica daba un paso decisivo en la definición de la estructura y vertebración jurídico-política de los territorios conquistados en América<sup>38</sup>. El modelo novohispano fue replicado pocos años después en Sudamérica (con la creación del virreinato peruano en 1542), contribuyendo también a aplacar las sangrientas guerras civiles entre conquistadores.

El establecimiento del clero regular y secular resulta, sin duda, tan importante en el proceso de ‘emergencia’ del virreinato novohispano como la creación progresiva de un complejo esquema de instituciones regias (cabildos, alcaldes mayores y corregidores, Audiencias, gobernadores, etc.). A las grandes ‘conquistas espirituales’ de las primeras décadas, más cuantitativas que cualitativas, e impulsadas por grupos de frailes franciscanos, dominicos y agustinos aún no organizados en una clara estructura jerárquica, le sigue un proceso de vertebración territorial y jurisdiccional que se asemeja al que tiene lugar respecto a las instituciones reales. Mientras que las órdenes religiosas se reparten, no sin estridencias, el territorio novohispano y diversos frentes de evangelización, crean conventos en ciudades y poblaciones rurales y van avanzando poco a poco en la conformación de provincias independientes de las peninsulares –provincias dominicas de México (1532), Guatemala (1551) y Oaxaca (1592); provincias franciscanas de México (1535), Yucatán

---

36 Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991.

37 Respecto al papel legislativo, judicial y ejecutivo de la Audiencia de México en la Modernidad Temprana, véase Arregui Zamorano, Pilar, *La Audiencia de México según los visitadores. Siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981 y el más reciente estudio de Badorrey Martín, Beatriz, “La Audiencia de México y el gobierno de Nueva España a través de las instrucciones y memorias de los virreyes (siglos XVI y XVII)”, *Anuario de Historia del Derecho Español LXXXVIII-LXXXIX* (2018-2019), 45-75.

38 Barrios, Feliciano (ed.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004.

(1559) y Michoacán (1565); provincias agustinas de México (1568) y Michoacán (1602)– la Iglesia secular va poco a poco implementando en la Nueva España el esquema tradicional de diócesis y obispados. Entre el período de las primeras conquistas y finales del siglo XVI se crean en México ocho obispados (México, Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Guadalajara, Chiapas, Yucatán) y se celebran tres importantes Concilios provinciales (1555, 1565 y 1585) que sentarán las bases del funcionamiento de la Iglesia novohispana, por lo demás modelo muy influyente en el resto de territorios americanos y asiáticos de la monarquía hispánica<sup>39</sup>.

Hasta la fecha, la literatura histórico-política e histórico-jurídica ha tendido a concentrarse en los aspectos institucionales y legales de este dilatado proceso de emergencia del virreinato novohispano. Para completar la rica historiografía existente sobre el siglo XVI novohispano, resulta, sin embargo, importante atender también al papel que los saberes jurídicos y teológicos jugaron en este largo y delicado proceso de creación de instituciones y normatividades. Pese a que la historiografía clásica ha tendido a dar una visión relativamente simplista del mismo, considerándolo predeterminado por la existencia de modelos hispánicos (como los virreinos y Audiencias instituidas por la monarquía hispánica en diversos reinos de las Penínsulas Ibérica e Itálica a partir de la década de 1510), que habrían sido meramente imitados y trasplantados a la Nueva España<sup>40</sup>, una mirada a los escritos y debates en los que participaron los juristas y teólogos encargados de operar estos supuestos trasplantes sobre el terreno, arroja dudas sobre la validez de este tipo de lecturas unidireccionales. Una mirada detenida a la abundante masa de tratados, pareceres y memoriales sobre asuntos novohispanos redactados en las primeras décadas de vida del virreinato novohispano nos conduce, de hecho, a contemplar a agentes que bosquejan propuestas y contrapropuestas sumidos en un mar de dudas. Asistimos a un largo proceso de ensayo y error en el que determinadas opciones van quedando poco a poco aparcadas, mientras

---

39 Perspectivas clásicas y actuales en las obras generales: Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523– 1524 a 1572*, México, FCE, 2002 (ed. orig. en francés, 1933); Rubial, Antonio (ed.), *La iglesia en el México colonial*, México/Puebla, UNAM/BUAP, 2013; García Aylluardo, Clara; Rubial García, Antonio, *Iglesia y religión en Nueva España*, México, FCE, 2018.

40 Dougnac, Antonio, “Las Audiencias Indianas y su trasplante desde la metrópoli”, en Feliciano Barrios (ed.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004, 539-586.

que otras se van consolidando como costumbres de gobierno secular y espiritual al ser ratificadas, principalmente, por el éxito práctico de su implementación a lo largo del tiempo.

Además del replanteamiento de las intervenciones llevadas a cabo en este proceso por algunos actores destacados en el proceso de emergencia del virreinato novohispano (Juan de Zumárraga, Alonso de Zorita, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado,...), objetivo de nuestro libro, cabría atender asimismo al papel jugado por diversas comunidades epistémicas que, activas en los albores de la Nueva España, realizaron también contribuciones significativas a la emergencia y consolidación de algunos de los criterios de gobierno implementados y mantenidos en e tiempo por las autoridades virreinales y el Consejo de Indias. Aunque se trata de un objetivo que, por su amplitud, escapa a las modestas contribuciones presentadas en este libro, no cabe duda de que la emergencia del virreinato novohispano debe ser entendida como el resultado de un largo y complejo debate al que contribuyeron de muy diversas formas actores individuales y colectivos tan variados como los juristas de las Audiencias novohispanas, los obispos, los maestros de colegios y Universidades, las comunidades de misioneros o los cabildos seculares y eclesiásticos.

Apuntando a pequeños y grandes ‘hacedores’ de la Nueva España desde los intereses de investigación y perspectivas metodológicas propias de la historia del conocimiento nos hemos interesado por abordar temáticas como las características de la formación previa con la que contaban estos primeros juristas, teólogos morales y misioneros novohispanos, en un intento de responder a interrogantes cómo: ¿En qué medida esta formación pudo influir en la manera en la que desempeñaron diversos cometidos en tierras americanas? ¿Cómo se refleja en debates sobre temas tan candentes como las estrategias de evangelización, las nuevas prácticas comerciales, las pautas de interrelación familiar y social de las comunidades nativas, sus costumbres tributarias y de expresión de reconocimiento a sus señores naturales? ¿En qué libros, tradiciones y herramientas normativas de raíz europea se apoyaron estos actores para forjar o defender determinados criterios de actuación en los primeros compases de vida del virreinato novohispano? ¿Cómo fueron surgiendo, además, criterios e instrumentos de orientación normativa (libros, manuales, prácticas, pautas de actuación, reglamentos técnicos,...) adaptados a las singularidades de la tierra y diferenciados en ciertos aspectos de los que imperaban o eran tomados en cuenta en otras latitudes de la monarquía hispánica?

Para poder responder a todas estas cuestiones e integrarlas en una pers-

pectiva común resulta especialmente importante atender a la historia de las instituciones y corporaciones que, de modo formal o informal, realizaban actividades de formación de estudiantes o de sus miembros presentes y futuros (caso de los novicios en las órdenes religiosas), así como a las posibilidades que el libro pragmático impreso y en circulación en la Nueva España del siglo XVI ofrecía para la formación autodidacta. ¿Hasta qué punto fueron estas instituciones y corporaciones sensibles a las singularidades de la tierra y se propusieron seriamente estudiarlas? ¿Adecuaron de alguna manera actores como Universidades, colegios de las órdenes religiosas o seminarios del clero secular sus redes, programas de formación y contenidos docentes a las singularidades de los contextos locales o se limitaron simplemente a replicar estructuras y programas europeos, como ha tendido a sugerir la clásica historiografía de la proyección y los transplantes?<sup>41</sup>

Una mirada renovada al complejo proceso de emergencia del virreinato novohispano debe, por último, prestar especial atención a la producción y circulación de libros en el virreinato novohispano del siglo XVI y a los géneros normativos que se cultivaron preferentemente, en la medida en que estas informaciones nos hablan del tipo de sociedad que emergía en ese momento. En relación a nuestro planteamiento general resultan importantes cuestiones como: ¿qué tipos de libros se escriben mayoritariamente desde las cátedras de la Universidad de México? ¿Cuál es el público de tales libros? ¿En qué tipo de procesos es utilizado el libro como herramienta de formación o consulta? ¿Qué tipo de literatura jurídica, catequética y espiritual se consume y elabora en el virreinato durante el Quinientos? ¿Cuáles son, por ejemplo, las especificidades de los catecismos novohispanos en relación con la rica tradición europea e ibérica de literatura catequética?

Abordar todas estas materias con exhaustividad en un solo libro resul-

---

41 Reseñando la fortuna del concepto de trasplante en las explicaciones históricas sobre la emergencia de instituciones coloniales como Audiencias y Universidades ya mencionamos algunos trabajos de Águeda Rodríguez Cruz y Antonio Dougnac. La tendencia a considerar las ideas y perspectivas que se discutían en estas y otras instituciones como una mera proyección de debates mantenidos con anterioridad en Europa destaca, en particular, en la historiografía sobre la escolástica salmantina. Desde estas perspectivas, América y los actores ‘americanos’ son reducidos, con frecuencia, a una condición epigonal. Rodríguez Cruz, Águeda, *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, 2. Vols; Barrientos García, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011.

ta evidentemente imposible. Las temáticas que cabría estudiar o replantear para poder llevar a cabo un análisis tan detallado sobre muchísimos elementos que se entrelazan en la primera articulación del virreinato novohispano trascienden incluso las capacidades de trabajo y formación que puede llegar a atesorar una persona durante su trayectoria vital. El planteamiento expuesto en los párrafos precedentes no es propiamente el de un libro, sino que se corresponde, más bien, con un programa de investigación imposible de ser llevado a cabo por una o varias personas aisladas. Por otra parte, a su manera, trabajan ya en este programa de investigación importantes académicos y académicas en diversos lugares del mundo, muchos de ellos mencionados en las páginas que siguen. Conscientes de ello, en este libro intentamos articular muchas de estas investigaciones precedentes y en desarrollo, en torno a la pregunta general: ¿qué saberes normativos para qué virreinato? Por otro lado, en los distintos capítulos de la obra, presentamos las contribuciones que unos cuantos cultivadores de los saberes normativos en los primeros compases de vida de la Nueva España, realizaron a disciplinas y subdisciplinas como la teología moral, la teología catequética, el derecho canónico o el derecho tributario, todas ellas fundamentales en el proceso de concretización jurídico-política y vertebración institucional de ese incipiente virreinato.

Obligados a seleccionar para poder acotar nuestro relato en el tiempo y en el espacio, hemos elegido, en concreto, una serie de figuras cuyas obras nos parecen representativas de la transformación de los saberes mencionados a raíz de los ‘descubrimientos’ ultramarinos. Juan de Zumárraga (1468-1548), Alonso de la Vera Cruz (1507-1584), Tomás de Mercado (1523-1575) o Alonso de Zorita (1512-1585) son figuras cuyas trayectorias biográficas y obras teológicas, filosóficas y jurídicas nos permiten ilustrar los complejos debates sobre criterios normativos que tienen lugar, fundamentalmente, en el período 1535-1585. Se trata, a nuestro juicio, de una época de deliberación y ‘construcción’ a la que seguirán varias décadas de estabilización y consolidación o, según se mire, de un cierto estancamiento. Si 1535 –en tanto que fecha de creación del Virreinato de Nueva España, primer año en el que Juan de Zumárraga ejerce ya sus funciones en la diócesis de México como obispo consagrado y período en el que arrancan las gestiones que conducirán a la creación de instituciones educativas tan importantes como el Colegio de Tlatelolco y la Universidad de México-<sup>42</sup>, puede ser considerada una buena fecha de arranque, el

---

42 González González, Enrique, “En busca de universidad. Santo Domingo, México y Lima en el siglo XVI”, *Universidades* 65 (2015), 35.

año 1585 constituye, a nuestro juicio, una fecha de cierre no arbitraria. Fecha en la que se produce el fallecimiento de Alonso de Zorita, precedido algunos meses antes por su tocayo Vera Cruz, coincide con la celebración del Tercer Concilio Mexicano. Como han apuntado varios especialistas, aparcando los titubeos de juntas y concilios provinciales anteriores, la reunión sienta definitivamente las bases de funcionamiento de la Iglesia novohispana y mexicana hasta finales del siglo XIX<sup>43</sup>. Por esas fechas, la red de instituciones seculares y eclesiásticas y una amplia serie de criterios y prácticas de gobierno temporal y espiritual no sólo se han consolidado en el México central, sino que el floreciente virreinato novohispano está en condición de exportarlas a sus fronteras norte y sur (ya a mediados de siglo se habían creado, por ejemplo, Audiencias en Guadalajara y Guatemala) e incluso a ultramar, concretamente a Filipinas, donde en 1585 concluye el Sínodo de Manila<sup>44</sup>, piedra fundacional de las normatividades religiosas en una diócesis apenas erigida (1579).

Aunque al hacer corresponder cada uno de los capítulos de la obra con uno de los personajes novohispanos mencionados, el lector esperaría quizás encontrar al comienzo de cada capítulo una biografía detallada sobre el personaje en cuestión, nos hemos alejado deliberadamente de este objetivo. Puesto que las figuras que estudiamos no son desconocidas para los historiadores e historiadoras de la Modernidad Temprana, en lugar de ofrecer una serie de perfiles biográficos exhaustivos, optamos por remitir a diversos trabajos de este género elaborados con anterioridad por grandes especialistas y por concentrarnos tan sólo en un aspecto esencial de las trayectorias biográficas e intelectuales de estos personajes: su importante contribución a algunos de los saberes normativos más importantes de su tiempo.

Las obras de cada uno de los personajes que hemos elegido resultan representativas, en nuestra opinión, de las adaptaciones y transformaciones operadas en un cierto campo del saber. Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado realizan aportaciones destacadas en la renovación y adaptación a las realidades novohispanas de la teología moral de su siglo. Mientras que la

---

43 Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández, “El tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México/Puebla, UNAM/BUAP, 2005, 42.

44 En su estudio introductorio a las resoluciones adoptadas en el Sínodo de Manila, Porrás Camúñez pasó revista a las fuentes y bibliografía sobre las fechas de celebración de un Concilio que, iniciado en 1582, duró varios años. Porrás Camúñez, José Luis (ed.), *Sínodo de Manila de 1582*, Madrid, CSIC, 1988, 156.



contribución de Vera Cruz se enmarca en el campo específico de la teología sacramental, concentrándose en particular en la especulación teológica sobre la introducción del matrimonio en Indias<sup>45</sup>, Mercado juega un papel decisivo en la adaptación de la normatividad moral mercantil a las nuevas exigencias y desafíos planteados por el contexto indiano<sup>46</sup>. Antes que ellos, que escriben en las décadas centrales del siglo XVI, Zumárraga acomete una importante labor de renovación de la teología catequética en las décadas de 1530 y 1540 y lleva a cabo el primer proyecto sistemático de elaboración de materiales catequéticos adaptados especialmente al contexto indiano<sup>47</sup>. La instalación de la imprenta en México e impresión de los primeros libros publicados en el continente americano, promovida por Zumárraga, marca el pistoletazo de salida de este proyecto. El panorama de los saberes normativos no estaría completo sin una mirada que vaya más de las normatividades religiosas. De ahí la conveniencia de atender y poner en paralelo las obras mencionadas con

---

45 Algo ya apuntado en la literatura clásica sobre la introducción del matrimonio en Indias: Rípodas Ardanaz, Daisy, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977, 129. Aznar Gil, Federico, “El matrimonio en Indias: recepción de las Decretales X 4.19.7-8”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 11 (1986), 16, 25, 30-31.

46 Perspectiva en la que se viene trabajando desde que académicos mexicanos como Sergio Lucio Torales o Mauricio Beuchot comenzaran a llamar la atención sobre la importancia de Tomás de Mercado en diversos trabajos publicados desde la década de 1990. Beuchot, Mauricio, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, UNAM, 1990; Torales, Sergio Lucio, “Moral económica en ‘Suma de tratos y contratos’ de fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión”, *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico* 21 (1996), 14-15; Torales, Sergio Lucio, “La moral de compraventa en Tomás de Mercado”, *Caleidoscopio: revista semestral de ciencias sociales y humanidades* 24 (2008), 25-48.

47 Dimensión que interesó, en principio, a bibliófilos de principios del siglo XIX como Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883, vol. III, 323-325 (ed. orig. 1816-21) y que fue después destacada en los estudios de su principal biógrafo, García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881. El estudio propiamente histórico-teológico de los textos catequéticos de Zumárraga como materiales adaptados a los desafíos experimentados por los misioneros en Nueva España habría surgido como respuesta a la perspectiva eurocéntrica de Marcel Bataillon, quien en *Erasme et l'Espagne* los consideró como un eco y transplante ultramarino de las corrientes espirituales erasmistas, en boga en la España de ese período. Bataillon, Marcel, *Erasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1937, 580-590.

algunos de los desafíos a los que intentaban responder los juristas seculares y oficiales regios en este mismo período. El caso de Alonso de Zorita, oidor de la Audiencia de México en las décadas de 1550 y 1560 (años centrales también en la producción intelectual de Vera Cruz y Mercado)<sup>48</sup> ilustra a la perfección la importancia que los juristas regios más lúcidos concedieron también a las cuestiones y desafíos que preocupaban por aquel entonces a obispos, frailes y otros actores clave en la gobernación espiritual. A saber, ¿cómo adaptar a contextos y costumbres inéditas el rico patrimonio normativo del Occidente cristiano?

---

48 Después de que su escrito más conocido, la *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, fuera editado en la *Nueva colección de documentos para la historia de México* de García Icazbalceta (1891) y, por separado, en edición de Joaquín Ramírez Cabañas (*Breve y sumaria relación*, México, UNAM, 1942), la obra de Zorita adquirió una relevancia internacional gracias a la traducción al inglés de Benjamin Keen, *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1964 y a la biografía intelectual de su autor elaborada por Ralph Vigil, *Alonso de Zorita. Royal Judge and Christian Humanist 1512-1585*, Norman-London, University of Oklahoma Press, 1987.

## II

### LA FILOSOFÍA NATURAL Y TEOLOGÍA MATRIMONIAL DE ALONSO DE LA VERA CRUZ (1507-84)

Integración de las realidades y costumbres americanas en la cosmovisión aristotélica y el marco normativo de la familia cristiana

#### 1. Formación en Alcalá y Salamanca. Marcha a Nueva España y empoderamiento gracias a la experiencia

Aunque, a diferencia de los miembros peninsulares de la llamada Escuela de Salamanca, la figura y escritos de Alonso de la Vera Cruz no han recibido mucha atención más allá de México y España, se trata, sin duda alguna, de una figura clave en la renovación empírica de las ciencias naturales que tuvo lugar en el siglo XVI a raíz de los descubrimientos geográficos ultramarinos. Estudiante de Artes en el más prestigioso centro humanístico de la España coetánea (Alcalá) y, discípulo, en años posteriores, del famoso Francisco de Vitoria en la Facultad de Teología de Salamanca, donde estudió de 1528 a 1532<sup>1</sup>, todo parece indicar que tras concluir su formación universitaria no disponía de los medios económicos necesarios para obtener los grados de maestro y doctor. Tampoco de un mecenazgo institucional que le permitiera acceder a una cátedra permanente en la Universidad de Salamanca. Por ello, y tras unos años ganándose la vida como preceptor de los hijos de Íñigo López de Mendoza, el IV Duque del Infantado<sup>2</sup>, se decidió a tomar los hábitos de la orden agustina y viajar a América, donde la necesidad de misioneros bien formados le abría las puertas a perspectivas de futuro más esperanzadoras.

Mientras que su relativa falta de medios económicos le habría condenado probablemente al ostracismo académico y a una vida oscura como preceptor en Castilla, desde su llegada a América en junio de 1536 Vera Cruz recibe encargos cada vez más importantes por parte de los superiores de la orden agustina. Con su designación como maestro de novicios en el Convento de Tiripe-

---

1 Lazcano, Rafael, *Fray Alonso de Veracruz (1507–1584), misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Editorial Revista Agustiniiana, 2007, 17-20; Ramírez González, Clara Inés, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis* 54 (2007), 641.

2 Lazcano, Rafael, *op. cit.*, 20.

tío, primer establecimiento agustino en Michoacán, Vera Cruz se convierte en 1541 en el primer profesor de Artes y Teología del continente americano<sup>3</sup>. A pesar de que rápidamente obtuvo un gran prestigio en la Nueva España por sus sólidos conocimientos académicos, Vera Cruz se negó a permanecer recluido en los muros de Tiripetío o en otros colegios establecidos por la orden agustina en décadas posteriores. Por el contrario, siempre interesado en ampliar sus conocimientos sobre la región en la que vivía y las costumbres de sus habitantes, combinó su importante y pionera labor docente con una participación activa y directa como misionero, contribuyendo a la cristianización de remotos pueblos y aldeas.

Como atestiguan diversos cronistas de la orden agustiniana y los escritos que el mismo Vera Cruz dedicó a las costumbres sobre las relaciones de parentesco en el Michoacán prehispánico, durante las vacaciones académicas en el colegio de Tiripetío, el maestro solía recorrer con sus discípulos cientos de kilómetros en la Tierra Caliente michoacana<sup>4</sup>. Dada su condición de erudito formado en las prestigiosas Universidades de Alcalá y Salamanca –las más prestigiosas, sin duda alguna, en el mundo hispánico de su tiempo–, sus contemporáneos y sucesores consideraron el tesón misionero de Vera Cruz como un acto de caridad extraordinario<sup>5</sup>. Más allá de su frecuente mención con propósitos hagiográficos por diversos cronistas agustinos, estos viajes son importantísimos para entender el bagaje intelectual que distingue a Vera Cruz de otros teólogos de su siglo. Junto a un impresionante conocimiento teórico de las fuentes normativas clásicas, adquirido en las grandes Univer-

---

3 Cerdá Farías, Igor, *El siglo XVI en el pueblo de Tiripetío*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2000, 184-185.

4 “Artes y Teología le mandaron leer a un mismo tiempo, haciendo nuestro Padre Maestro solo, el gasto de muchos catedráticos pues aunque como el sol, era uno en las Indias como refiere vuestro Calancha, se vio como tres en cierta ocasión el sol. Viéronlo en la encomienda del Porco, siete leguas del Potosí en el Perú y acá vemos a nuestro sol hecho tres, leyendo dos cátedras de Teología prima, vísperas, y la tercera de filosofía. Asimismo le ordenaron que entrase con sus discípulos, las Pascuas y vacaciones, a predicar a la tierra caliente para vivificar con sus rayos aquellas nuevas plantas”, Escobar, Matías de, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán [1748]*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2008, 121.

5 “Salía juntamente a predicar a aquellos pobrecitos indios rústicos y bárbaros, un tan gran Maestro, un doctor de Alcalá y Salamanca, sin molestarse de su natural simpleza, antes allí era adonde más eficacia ponía su gran caridad”, Escobar, Matías de, *op. cit.*, 159.

sidades españolas, los viajes por diversos pueblos de las actuales regiones mexicanas de Michoacán y Estado de México, permiten a Vera Cruz adquirir un conocimiento empírico y muy detallado de las costumbres y pautas de interrelación indígenas. Este conocimiento experiencial, que Vera Cruz va obteniendo sobre el terreno desde comienzos de la década de 1540, será precisamente el que varios años más tarde le permitirá salir victorioso en una multitud de polémicas intelectuales y batallas dialécticas. Al abordar temáticas tan conflictivas como el cobro de diezmos, las prerrogativas reivindicadas por los frailes en la administración de sacramentos o los grados de afinidad y consanguinidad que podían ser tolerados en el caso de los matrimonios contraídos por los naturales antes y después de su conversión al cristianismo, Vera Cruz cuenta con ese plus de experiencia sobre las realidades americanas que ya señalamos en Bartolomé de Las Casas. Es importante subrayar que, tras acumular y procesar pacientemente una increíble cantidad de informaciones a lo largo de varios años, un fraile relativamente desarraigado como Vera Cruz llegó a empoderarse lo suficiente como para poder desafiar, apelando a su propia experiencia, la autoridad de obispos, consejeros reales que legislaban desde la Península Ibérica, antiguos colegas de la Universidad de Salamanca e incluso del recién concluido Concilio de Trento.

Dadas las estrechas conexiones que existían entre distintos saberes y disciplinas en el paradigma escolástico en el que se formó Vera Cruz, resulta interesante observar que la experiencia adquirida en distintas regiones del centro y oeste de México le sirvió para introducir aportes originales en saberes como la lógica, la matemática, la geografía, la astronomía, la teología moral o el derecho canónico. También para corregir algunos presupuestos errados en el patrimonio intelectual que él había heredado de sus maestros europeos y que, a su vez, y tras adaptarlo a las características y desafíos propios del contexto misionero americano, debía transmitir a los novicios que se formaban bajo su cuidado en Tiripetío y otros colegios agustinos.

2. Corregir la autoridad secular de Aristóteles y los antiguos desde el Nuevo Mundo. La *Physica speculatio* (1557)

Abordando, en primer lugar, algunas de las áreas de conocimiento que hoy integramos bajo la categoría general de ciencias naturales, es importante decir que, compelido por la necesidad de preparar un manual para sus cursos en Tiripetío, donde, dada la distancia a la ciudad de México y a la Península

Ibérica, los libros eran difíciles de encontrar y adquirir, Vera Cruz tuvo que escribir durante la década de 1540 todo un curso de Artes que comprendiera los fundamentos de la lógica y la filosofía natural coetáneas. De los tres libros que Vera Cruz comenzó a escribir en Tiripetío e hizo imprimir algunos años más tarde en la Ciudad de México (a mediados de la década de 1550 y con motivo de su incorporación como catedrático de teología en la recientemente creada Universidad de México)<sup>6</sup>, las dos obras que dedicó a la lógica (*Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*, publicadas en México en 1554) son interesantes en la medida en que reflejan una perspectiva misionera de la enseñanza dirigida a ahorrar al alumnado muchas de las complejas especulaciones puramente teóricas que se debatían por aquel tiempo en la mayoría de Facultades de Artes europeas. Como hemos mostrado en otro lugar, la motivación fundamental desde la que Vera Cruz trabajó a la hora de redactar estos textos parece haber sido la de conducir a sus estudiantes cuanto antes al estudio de la teología. Desde esta perspectiva, la lógica tiene un carácter ancillar en tanto que instrumento imprescindible en la argumentación teológica<sup>7</sup>.

Para los propósitos de nuestro libro, la obra que Alonso de la Vera Cruz dedicó a la filosofía natural resulta más interesante dado su marcado carácter empírico. Aunque el título de la misma, *Physica speculatio*, su índice –que, como era habitual en la época, replica la estructura de la *Physica* de Aristóteles–, y la forma en la que son presentados sus contenidos, como si se tratara de simples comentarios al texto aristotélico, no resultan muy sugerentes ni prometedoras a primera vista, haciendo esperar al lector una especie de ‘refrito’ aburrido y repetitivo de investigaciones ya acometidas por el Estagirita y sus discípulos, una lectura detallada de la misma permite identificar muchos pasajes realmente innovadores y hasta sorprendentes. En una breve reseña a la *Physica speculatio*, Saraí Castro subrayaba que el aspecto más interesante de la obra radica, precisamente, en la forma en que Vera Cruz “described his physical surroundings in America”, integrando en la misma tanto su propia experiencia como los informes recibidos de una multitud de misioneros y viajeros laicos<sup>8</sup>.

---

6 Vera Cruz, Alonso de la, *Recognitio summularum*, México, Juan Pablos, 1554; Vera Cruz, Alonso de la, *Dialectica resolutio*, México, Juan Pablos, 1554; Vera Cruz, Alonso de la, *Physica, speculatio*, México, Juan Pablos, 1557.

7 Egío García, José Luis, “Los manuales de Alonso de la Vera Cruz y la Universidad de México del siglo XVI: enseñando teología y artes desde una perspectiva misionera”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 22 (2022), 75-109.

8 Castro Corona, Saraí, “Alonso de la Veracruz as an Aristotelian Natural Philos-

Por ejemplo, con su conocimiento experiencial y directo del clima del centro de México, muy húmedo durante más de la mitad del año, y de una región llena de vida e impresionantemente fértil, donde abundaban toda clase de frutos y granos en todas las estaciones –realidades visibles, tocables, fragantes y degustables, como atestigua el muy sensorial testimonio de Vera Cruz<sup>9</sup>–, el fraile agustino pudo refutar fácilmente ya desde la primera edición de su *Physica speculatio* (1557) el clásico tópico aristotélico y ptolemaico de la inhabilitad de las zonas tórridas del mundo, situadas cerca del Ecuador<sup>10</sup>, que aún contaba con algunos defensores en el contexto académico europeo<sup>11</sup>. El viejo argumento según el cual la vida humana era imposible

---

opher” en Daniel A. Di Liscia, Eckhard Kessler, Charlotte Methuen (eds.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition*, Brookfield, Ashgate, 1997, 182-183. Ver también al respecto la “Introducción” de Mauricio Beuchot (2012) a su traducción al castellano del *Librum de Caelo* (México, UNAM, 2012), uno de los libros que conforman la *Physica speculatio*, en especial las páginas 13-19.

9 “Nos tamen in nova Hispania sub torrida zona habitantes: sine tali incantatione asserere possumus sic esse: quod in qualibet die anni dantur fructus maturi, alij, & alij. Et sine opera daemonis possumus adducere: imo comedimus: nam de fructibus quos profert ipsa regio est compertissimum: quia in omni tempore anni inventes hunc, vell illum fructum. Et (quod magis est mirandum) de fructibus adductis ex Hispania antiqua. Nam tempore Nativitatis, quo tempore maxime frigus viget, in nova Hispania ficus maturi comeduntur & non in uno, sed in multis locis: & uvae maturae, & poma, & alij fructus multi, quos vidimus, & gustavimus”, Vera Cruz, Alonso de la (1557), *op. cit.*, 370. „Sin embargo, nosotros, habitando en la Nueva España, bajo la zona tórrida, podemos aseverar que así es, porque en cualquier día del año se dan frutos maduros, unos y otros. Y sin obra del demonio podemos aducir, más aún, [los] comemos, pues de los frutos que produce la misma región queda comprobadísimo, porque en todo tiempo del año encontrarás este o aquel fruto. Y (lo que es más de admirar) de los frutos aducidos de la Antigua España. Pues en el tiempo de Navidad, tiempo en el que se da máximamente el frío en la Nueva España, se comen higos maduros, y no en uno, sino en muchos lugares, y uvas maduras, y manzanas, y otros muchos frutos, que hemos visto y gustado“. Citamos la traducción de Mauricio Beuchot (2012), quien sigue la cuarta edición de la obra (Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573). Aunque Alonso de la Vera Cruz realizó añadidos sustanciales a lo largo de los años, párrafos como el citado permanecen inalterados en las distintas ediciones de la *Physica speculatio*, Vera Cruz, Alonso de la, *Del Cielo. Fray Alonso de la Vera Cruz* (ed. Mauricio Beuchot et al.), México, UNAM, 2012, 124-125.

10 Vera Cruz, Alonso de la (1557), *op. cit.*, 369.

11 Alonso de la Vera Cruz se refiere críticamente, en concreto, al también castellano Luis Coronel Núñez, cuyas *Physice perscrutationes* habían sido publicadas en 1510. Coronel, Luis, *Physice perscrutationes*, Lyon, Simon Vincent, 1510.

en esas regiones por el impacto directo de los rayos del sol, la ausencia de corrientes de aire frío y el calor extremo resultante se hizo insostenible para las personas que vivían o habían experimentado las esplendidas condiciones climáticas de lugares como la Ciudad de México. A pesar de estar situada en una latitud que distaba tan sólo 19 grados del Ecuador, equivalente a la de las zonas más áridas del desierto del Sáhara y en coordenadas geográficas en las que los antiguos habían ubicado las zonas más torridas y menos habitables del planeta, Vera Cruz daba fe de que en la Ciudad de México caían “granizo, grandes tormentas y lluvia”. Estos fenómenos meteorológicos eran, por lo demás, habituales, hasta el punto de que, como señalaba el agustino con admiración, “durante seis meses del año llueve todos los días, cosa que nunca se vio en Europa”. A mediados del siglo XVI, la existencia de “impraesiones meteorologicas” semejantes en las regiones cercanas al Trópico de Capricornio y su habitabilidad también había sido probadas por el hallazgo de grandes poblaciones “en el Perú y otras muchas poblaciones australes recientemente descubiertas”, algo que también subrayaba Vera Cruz en su comentario al texto de Aristóteles, por momentos una auténtica refutación del Filósofo<sup>12</sup>.

---

12 “Dixi in conclusione, quod hace media aeris regio non solum sit habitantibus in tropicis, sed etiam illis qui habitant sub torrida zona. Haec dicta sint propter Ludovicum Coronel, qui in 7. phisicorum dixit, sub torrida zona non dari hanc mediam aeris regionem [...]. Nos hic in ista nova Hispania sumus sub torrida zona, & hace civitas Mexicana per quatuor gradus intus est in ea, tamen fiunt grandines, procela magna, fit pluvia. Et (quod mirandum est) per sex menses quotannis quotidie pluit, quod in alias Europae partibus nunquam visum est. Nives etiam generantur, fulgura horrenda, & frequentissime, & non raro. Ergo sequitur quod media regio aeris danda est etiam sub torrida zona. Et in illis qui sub aequinoctiali habitant, & qui ex alia parte ad tropicum Capricorni degunt: ut in Peru, & alijs multis nunc de novo inventis gentibus ad austrum fiunt, & contingunt huiusmodi methereologicae impreiones”, *Ibid.*, 231. Pasaje contenido en la Especulación III del Primer Libro de los Meteoros. La traducción en este caso es propia. “Digo, para concluir, que en esta región de aire medio, no sólo hay habitantes en los trópicos, sino que también hay algunos que viven bajo la zona tórrida. Digo esto refiriéndome a Luis Coronel, que en el Libro 7º de la *Física* dijo que bajo la zona tórrida no se dan este tipo de regiones de aire medio. En esta Nueva España, estamos bajo la zona tórrida y esta ciudad de México se encuentra dentro de ella por 4 grados. Y, sin embargo, nos cae granizo, grandes tormentas y lluvias. Y, lo que es aún más sorprendente, durante seis meses del año llueve todos los días, algo que nunca se vio en Europa. También se producen tormentas de nieve, e incluso son frecuentes y nada extraños los horribles relámpagos. Se deduce, por tanto, que hay también regiones de aire medio bajo la zona tórrida y también tierras habitadas entre el equinoccio y el trópico de Capricornio, dado que en el Perú y en las regiones al Austro



La experiencia y el viaje reaparecen continuamente como fuentes principales del conocimiento filosófico-natural a lo largo de la *Physica speculatio*, en particular en los cuatro *Libri meteorum* y en el *Libro De coelo*. Sin ningún tipo de exageración, este libro de física, aunque presentado y concebido por su autor a la manera de un comentario a Aristóteles, indica un cambio de paradigma desde un ideal medieval y humanista de la verdad logrado a través del rescate filológico de las fuentes de la tradición y la fidelidad intelectual a las mismas y a la ‘opinión común’, a una nueva perspectiva empírica. La experiencia se va afirmando como la piedra de toque de todo conocimiento filosófico-natural, mientras que, al mismo tiempo, surge una perspectiva de avance progresivo de los saberes en la que, como indica el propio Vera Cruz, “toda ciencia se desarrolla por adición”:

“No sólo esa conclusión prueba que esta parte que va de la equinoccial al polo Ártico, donde está la Nueva España, es habitable, sino que también contendemos que por la otra parte, hacia el otro polo, y bajo la equinoccial, porque consta por experiencia. Y, finalmente, toda la zona tórrida es habitable, y la temperatura del aire salubérrima tal como allí se encuentra; por eso aquellos que negaron que fuera habitable bajo la equinoccial o hacia el Austro o el Aquilón, porque allí calienta demasiado el Sol, se han engañado, y como hombres erraron, y no conocieron todas las cosas; pues toda ciencia ha crecido por adición”<sup>13</sup>.

Al mismo tiempo, Vera Cruz pone de manifiesto la implicación de amplios colectivos en los procesos de producción de conocimiento coetáneos, posibles no sólo –y no fundamentalmente– gracias a los descubrimientos de individuos geniales trabajando por separado, sino, más bien, como resultado de la aglutinación crítica de la “industria” y la “inquietud” de muchos hombres oscuros y anónimos, como subraya ya en la *editio princeps* de su *Physica speculatio* (1557):

---

habitadas por muchos pueblos recién descubiertos se producen las mismas impresiones meteorológicas“.

13 Vera Cruz, Alonso de la (2012), *op. cit.*, 125. “Non solum ista concl. probat partem hanc quae ab aequinoctiali est ad polum arcticum, ubi nova Hispania est, esse habitabilem: sed etiam contendimus quod ex alia parte versus alium polum, & sub aequinoctiali: quia experientia constat. Et tandem tota torrida zona est habitabilis, & temperies aëris saluberrima huiusmodi invenitur: ob id illi qui negaverunt, habitabilem, vel sub aequinoctiali, vel ad austrum, aut aquilonem: quia ibi nimium vigeret sol, sunt decepti, & ut homines erraverunt, neque cognoverunt omnia: scientia enim omnis accrevit additione”, Vera Cruz, Alonso de la (1557), *op. cit.*, 370.

“Por lo que dijimos se ha demostrado que, aparte de esas dos regiones extremas, que están entre el círculo ártico y antártico y los polos, todas las demás regiones son habitables, dado que en todas ellas se encuentran temperaturas que permiten la vida de los hombres, aunque no sean las mismas en todos estos lugares. Y no estando seguros de ello, los antiguos astrólogos y cosmógrafos ignoraban que muchas provincias estaban habitadas, provincias que ahora podemos ver. Y cada día aparecen otras nuevas, gracias a la industria y cuidado de los españoles: como aparecen en la región que se sitúa hasta 60° al norte del Austro, el estrecho de Magallanes”<sup>14</sup>.

Resulta también interesante que, conforme pasan los años y aumenta su conocimiento experiencial del Nuevo Mundo, Vera Cruz va modificando el texto original de su obra de filosofía natural y distanciándose del enfoque individualista del conocimiento que caracterizaba la obra de los más grandes cosmógrafos y astrólogos de la Antigüedad, vista con una creciente desconfianza. Así, a la altura de 1573, no sólo le parece insostenible el dogma de la inhabitabilidad de las zonas tórridas –desmentido ya en la primera versión de su texto– sino incluso la creencia paralela en la inhabitabilidad de los polos ártico y antártico, un error al que en las últimas revisiones de su obra afirma haberse visto arrastrado por la “opinión común” y un seguimiento acrítico de la autoridad de los antiguos<sup>15</sup>.

---

14 Traducción propia del siguiente fragmento: “Manet ergo ex istis probatum, quod exceptis illis duabus zonis extremis, quae sunt a circulis Arctico, & Antartico usque ad polos, omnes sunt habitabiles: quia in omnibus illis reperitur temperies sufficiens ad vitam hominum, licet non aequalis in omnibus illis locis. Et haud dubie astrologi antiqui, & cosmographi, ignoraverunt plures provincias esse habitatas, quas nunc videmus. Et quotidie de novo apparent, industria & sollicitudine Hispanorum: ut patet usque ad 60. gradus elevationis ad Austrum, el estrecho de Magallanes”, *Ibid.*, 371.

15 “[...] ex quibus manifeste apparet terram non solum habitabilem esse, secundum omnes quinque eius zonas, sed habitatam esse & frequentissime, & in illa parte Aquilonari sub polo arctico foelicem, quo ad temperiem aeris, habitantes agere vitam & de quo plura in loco citato congesta sunt ab Antonio de Turrecremata in illo suo citato *Iardin de flores*, colloquio quinto, vbi multa, quae noua apparent, & ferè incredibilia, sed satis authenticè, adducit. Haec certa putamus, etiam si olim sequentes communem opinionem illas duas zonas polares & vltimas inhabitabiles existimabimus”, Vera Cruz, Alonso de la, *Physica speculatio admodum reverendi patris fratris Alphonsi a Vera Cruce Doctoris Theologi, & bonarum artium Magistri: Sacri ordinis Eremitarum Divi Augustini Primarij praefecti in universitate Mexicana in nova Hispania olim, in partibus Indiarum maris Oceani. Nunc quartò ab eodem auctore edita, & in pluribus aucta, & innumeris repurgata mendis, & speculationibus integris locupletata, maxime in libro de coelo & mundo, ubi novi orbis descriptio per loca maritima omnia, ad austrum & aquilonem & alia, quae deside-*

Los viajes, los descubrimientos y el continuo intercambio de información y conocimientos con navegantes, misioneros y soldados, de los que aquí ofrecemos tan sólo una sucinta mención, tuvieron un impacto directo en el libro de Vera Cruz, cuyo texto y contenidos estuvieron en evolución permanente a lo largo de sus diferentes ediciones<sup>16</sup>. Dentro del nuevo paradigma de la producción de conocimiento, “andar” y “recorrer” se convirtieron progresivamente en sinónimos de “conocer”. De ahí que, en contra de los estándares habituales en el género literario de los comentarios académicos escolásticos a la *Physica* de Aristóteles, Vera Cruz decida emanciparse completamente de la autoridad y del texto del Estagirita en diferentes secciones de su libro. A partir de su tercera edición (Salamanca, 1569), Vera Cruz se dedica, por ejemplo, a describir con gran detalle todos los territorios navegados por españoles y portugueses

---

*rabantur*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573, 209. “De las cuales cosas aparece manifiestamente que la Tierra no sólo es habitable en todas sus cinco zonas, sino que está habitada, y frecuentísimamente, y en aquella parte aquilonar, bajo el Polo Ártico, feliz en cuanto a la temperatura del aire, los habitantes llevan su vida. Acerca de lo cual han sido reunidas muchas cosas por Antonio Torquemada en su citado *Jardín de flores*, coloquio 5°, donde aduce muchas cosas que parecen nuevas y casi increíbles, pero suficientemente auténticas. Estas cosas las creemos ciertas, aun si algún tiempo, siguiendo la opinión común, estimábamos que esas dos zonas polares y últimas [eran] inhabitables”, Vera Cruz, Alonso de la (2012), *op. cit.*, 127. Además de apoyarse en el testimonio de diversos navegantes ibéricos para corregir a los antiguos, en la edición de la *Physica* de 1573 Alonso de la Vera Cruz sigue a autores recientes como Antonio de Torquemada (1507-1569), cuyo *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theologia y geographia, con otras curiosas y apacibles* había editado en Salamanca pocos años antes (en 1570) Juan Bautista de Terranova, el mismo impresor encargado de publicar las últimas reediciones de las obras de Vera Cruz. Torquemada siguió a su vez al arzobispo de Upsala, Olaus Magnus, cuya *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555), inspirada también en un conocimiento de primera mano de la geografía, costumbres y climas de Suecia y otros reinos nórdicos y reeditada varias veces en diversos lugares de Europa, había contribuido a que fueran perdiendo poco a poco vigencia las opiniones de los antiguos sobre pueblos semimíticos como los hiperbóreos.

16 Por ejemplo, el importante *Librum de Caelo*, que contiene las observaciones y reflexiones cosmográficas en las que nos estamos concentrando, cuenta en la edición original de 1557 con tan sólo siete *speculationes* o secciones y aparece al final de la obra. En cambio, en la edición final de 1573, Vera Cruz aborda nuevas temáticas en ocho secciones suplementarias (el *Librum de Caelo* pasa a estar integrado, de este modo, por quince *speculationes*), realiza importantes reformulaciones en las secciones previamente redactadas y desplaza incluso el *Librum de Caelo* a la parte central de su *Physica speculatio*, apareciendo justo después de los comentarios a los ocho libros de la *Física*.

en América del Norte y del Sur. Subrayada por autor y editor con un claro propósito mercantil en la portada de la obra<sup>17</sup>, esta importante característica de la nueva edición aporta a la obra un indudable valor añadido y la convierte en objeto de interés para un público más amplio que las meras comunidades académicas en Universidades y colegios. En efecto, aunque tuvieran, en realidad, poco o nada que ver con el texto original de Aristóteles, los detallados conocimientos que la *Physica speculatio* transmitía sobre puertos, rutas de navegación, habitantes y climas de las remotas regiones australes y boreales del mundo podían interesar tanto a profesores y estudiantes, como a comerciantes, inversores, oficiales regios, clérigos y organizadores de misiones:

“Y, para mayor inteligencia de las cosas dichas, para que el ánimo se eleve hacia Dios, que hizo todas estas cosas, en dos especulaciones integras queremos describir todos los lugares marítimos en el nuevo mundo, y la distancia en leguas, y la elevación del polo, tanto en el mar que se llama *Del Norte*, como en el *Del Sur*, lo cual también será gozoso de leer, porque *De un mar a otro hay más de seil mil leguas, andadas y conocidas por los castellanos.*”<sup>18</sup>

### 3. La verdad práctica de las *Tablas Pruténicas* de Reinhold y Copérnico y el derrotero a las Filipinas

El valor concedido a los viajes y a la experiencia directa como principales fuentes de conocimiento y la necesidad de una continua actualización de libros y otros instrumentos científicos se tiene muy en cuenta en la *Physica speculatio*. Tanto es así que, a partir de la edición de 1569, Vera Cruz ofrece a

---

17 Vera Cruz, Alonso de la, *Physica speculatio admodum reverendi patris fratris Alphonsi a Vera Cruce Doctoris Theologi, & bonarum artium Magistri: Sacri ordinis Eremitarum Divi Augustini Primarij praefecti in universitate Mexicana in nova Hispania, olim in partibus Indiarum maris Oceani. Nunc tertio ab eodem auctore edita, & in pluribus aucta, & innumeris repurgata mendis, & speculationibus integris locupletata, maxime in libro de coelo & mundo, ubi novi orbis descriptio per loca marítima omnia, ad austrum & aquilonem & alia quae desiderabantur*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1569.

18 Vera Cruz, Alonso de la (2012), *op. cit.*, 128. “Et ad maiorem intelligentiam ditorum, ut animus assurgat ad Deum, qui haec omnia fecit, per integram speculationem libet omnia loca in novo mundo marítima describere, & leucarum distantiam, & poli elevationem tam in mari quod dicitur, del Norte, quam del Sur, quod & erit iucundum lectu, quia, *De un mar a otro ay mas de seys mil leguas, andadas y conocidas por los Castellanos*”, Alonso de la Vera Cruz (1569), *op. cit.*, 220.

sus lectores un relato detallado de la primera expedición española a Filipinas, impulsada por el almirante Miguel López de Legazpi y los cosmógrafos y astrólogos agustinos Martín de Rada y Andrés de Urdaneta entre 1559 y 1565<sup>19</sup>. Resulta también muy importante considerar con atención las fuentes en las que se apoya Vera Cruz en esta parte de su *Physica*. Contradiciendo un tanto la imagen historiográfica de una España e Hispanoamérica alejadas en este siglo de las innovaciones y las contribuciones al desarrollo de las ciencias naturales que tenían lugar en otros lugares de Europa, podemos ver que el fraile agustino da fe del conocimiento que él y sus compañeros de la orden agustina tenían de las *Tablas Astronómicas Pruténicas*, desarrolladas en 1551 por Erasmus Reinhold a través de cálculos basados en el sistema heliocéntrico de Copérnico (tal y como se presenta en *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543). La *Physica* de Vera Cruz acredita, en concreto, que Urdaneta y Rada no sólo conocían estas nuevas tablas, sino que las habían utilizado para guiar la expedición de Urdaneta, dándoles preferencia frente a las tablas astronómicas realizadas por iniciativa de Alfonso X El Sabio en el siglo XIII y que, por esas fechas, eran aún las más difundidas y utilizadas por los marineros. El texto de Vera Cruz desvela el importante papel que las nuevas tablas astronómicas, de inspiración heliocéntrica, tuvieron en el establecimiento de las primeras rutas de navegación en el Océano Pacífico y la correcta ubicación de la longitud y latitud de muchas islas hasta entonces desconocidas para los europeos. Aunque Vera Cruz evita cualquier referencia al debate teórico heliocentrismo vs. geocentrismo, sus referencias dejan claro que tanto él como sus hermanos en la Orden de San Agustín tomaban ya las especulaciones y cálculos de Copérnico y Reinhold como una verdad práctica insoslayable desde la misma década de 1550:

“Sabemos como algo conocido ciertamente que el año 1565 nuestros españoles llegaron a la isla de Cebú, a ella navegó Miguel López del Gazpi, de noble gente cantábrica y general de toda la flota que de la Nueva España, desde el puerto que se llama de la Navidad hacia las partes occidentales, y llegó a las que llaman Islas Filipinas; después de una larga navegación, arribó a la isla de Cebú y, reposando allí mismo, seleccionó, por mandato de la regia magestad, a varones peritísimos en el arte: el reverendo padre fray Martín de Rada, singularmente docto en astrología, y el reverendo padre Fray Andrés de Urdaneta, del cual

---

19 Muro, Luis Felipe, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas: 1557-1564*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975; Sierra de la Calle, Blas, “La expedición de Legazpi-Urdaneta (1564-1565). El tornaviaje y sus frutos”, *Cuadernos del Instituto de Historia y Cultura Naval* 58 (2009), 129-167.

hicimos mención arriba, eminentísimo en cosmografía y en la pericia de navegar, de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, con otros de la misma orden: fray Diego Herrera y fray Andrés de Aguirre, varones probadísimos en la navegación y detección de islas donde abundan los aromas, para evangelizar a aquellas gentes desconocidas. Fue conocida, digo, cuánta es la longitud desde la ciudad de Toledo (que está en una elevación de 40 grados) hasta la isla de Cebú, la cual está en una elevación de 10 grados al Septentrión, de modo que es una longitud de 216 grados y 15 minutos, según las Tablas Alfonsinas, y, según el neotérico Copérnico. Es una longitud de 215 grados y 15 minutos [...]”<sup>20</sup>.

Esta referencia, no mencionada en la literatura académica existente sobre la recepción de la teoría heliocéntrica de Copérnico<sup>21</sup>, muestra claramente que la inclusión del *De revolutionibus* de Copérnico en el plan de estudios de la Facultad de Letras de la Universidad de Salamanca, acaecida en la temprana

---

20 Vera Cruz, Alonso de la (2012), *op. cit.*, 156. La traducción está aquí parcialmente errada. Para que tuviera sentido y se apreciara con mayor claridad el contraste que Vera Cruz establece entre los grados y minutos calculados según las tablas copernicanas y alfonsinas debería leerse: “[...] de modo que es una longitud de 216 grados y 15 minutos, según las Tablas Alfonsinas y 215° y 15 minutos según las del neotérico Copérnico”. En el texto latino original: “Sicut deprehensum certo scimus anno 1565, a nostris Hispanis in insula Cebu, in qua dux Michael Lupus del Gazpi, ex nobili gente Cantabrensi, & generalis classis totius, qui a nova Hispania a portu, qui dicitur (de la Navidad) navigantes versus partes Occidentales, ad insulas Philippinas (quas vocant) post longam navigationem ad insulam Cebu devenientes: & ibidem moram trahentes, per viros in arte pertissimos, reverendum patrem fratrem Martinum de Rada in Astrologia unice doctum: & per reverendum patrem fratrem Andream de Urdaneta, cuius supra mentionem fecimus in Cosmographia & navigandi peritia eminentissimum ordinis Eremitarum S. Augustini, qui iussu maiestatis regiae selecti fuerunt una cum alijs eiusdem ordinis viris probatissimis [fratre Didaco Herrera, & fratre Andrea de Aguirre] in navigatione & detectione insularum, ubi abundant aromata, ad evangelizandum illis gentibus incognitis, deprehensum inquam est, quanta sit longitudine a civitate Toletana (quae est in elevatione 40. graduum) usque ad insulam Cebu, quae est in elevatione. 10. graduum ad Septentrionem, ut sit longitudine. 216. graduum, & .15. minutorum iuxta tabulas Alphonsinas: & iuxta neotericum Copernicum”, Vera Cruz, Alonso de la (1569), *op. cit.*, 234. En la cuarta edición de la obra (1573), Vera Cruz añadió los nombres de Herrera y Aguirre a los de Urdaneta y Rada como otros de los frailes agustinos implicados en las expediciones geográficas en el Pacífico, Vera Cruz, Alonso de la (1573), 223.

21 Por ejemplo, en el trabajo publicado por Vernet en la década de 1970, aún muy citado en la literatura reciente sobre el tema. Vernet, Juan, “Copernicus in Spain”, en Jerzy Dobrzycki (ed.), *The Reception of Copernicus’ Heliocentric Theory*, Sprinder, Dordrecht, 1972, 271-291.

fecha de 1561<sup>22</sup>, no se produjo por casualidad ni fue tampoco un gesto vano. Aunque los estudiosos de la historia de la ciencia en España dudan del grado de aplicación real que tal disposición estatutaria pudo tener en la práctica docente en la Facultad de Artes, tendiendo a considerar que no llegó a tener efecto alguno en la forma la en que se enseñaba astrología y cosmografía en la Universidad<sup>23</sup>, la *Physica speculatio* –redactada por un antiguo estudiante salmantino que se mantuvo intelectualmente vinculado a la Universidad en la que se formó a lo largo de su vida– demuestra que el copernicanismo estaba siendo recibido, debatido y asimilado en el mundo hispánico de esta época y comenzaba incluso a producir efectos pragmáticos globales en un Imperio en crecimiento.

---

22 Los *Estatutos* de 1561 incluyeron el texto de Copérnico como una de las alternativas posibles al famoso *Almagesto* de Ptolomeo, de inspiración aristotélica: “1. En la Cathedra de Astrologia, el primer año se lea en los ocho meses Esphera y Theóricas de planetas, y unas Tablas; en la sustitución, Astrolabio. 2. El segundo año, seys libros de Euclides y Arithmética, hasta las raizes cuadradas y cúbicas, y el Almagesto de Ptolomeo, o su Epítome de Monte Regio, o Geber, o Copernico, al voto de los oyentes; en la sustitución, la Esphera. 3. El tercero año, Cosmographía, o Geografía, vn introductorio de Judiciaria y Perspectiua, o un instrumento al voto de los oyentes; en la sustitución lo que paresciere al cathedrático comunicado con el Rector”, *Estatutos hechos por la muy insigne Vniuersidad de Salamanca*, Salamanca, Juan María de Terranova, 1561, ff. 25v-26r. Estos *Estatutos* salmantinos, que incluían como opción didáctica el *De revolutionibus* de Copérnico, fueron reimprimidos en 1584. Además, aunque la Universidad de Salamanca adoptó un nuevo estatuto reglamentario en 1594, Copérnico no fue borrado de los planes de estudio, donde permaneció incluso después de la condena de la Inquisición romana en 1616, como atestigua la versión reimpressa de los *Estatutos* de 1594, que data de 1624. Ver Bustos Tovar, Eugenio de, “La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca”, *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 67:2 (1973), 235-252, especialmente, 245, 249.

23 Por ejemplo, Navarro Brotóns sostiene esta opinión considerando que “the *libros de visitas* [of the University] do not permit us to say whether Copernicus was really taught” y que ninguno de los documentos personales que conservamos sobre los maestros que se desempeñaron como titulares de la Cátedra de Astrología de la Universidad de Salamanca en las décadas que siguieron a la aprobación de los *Estatutos* de 1561, Hernando de Aguilera (1561-75) y Jerónimo Muñoz (1578-87), aporta prueba alguna de la enseñanza de Copérnico en la Salamanca de esta época. Por el contrario, todo parece indicar que se mantuvieron fieles a Ptolomeo y a las tablas astrológicas alfonsinas, elaboradas en el Toledo del siglo XIII. Navarro Brotóns, Víctor, “The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of Diego de Zuñiga”, *Isis: Journal of the History of Science Society* 86: 1 (1995), 59.

La breve, pero sustancial mención que Vera Cruz realiza al “neotérico Copérnico” en la *Physica speculatio* puede ser complementada y entendida plenamente si nos fijamos en otros documentos relativos a la participación de los frailes-cosmógrafos agustinos en la expedición a Filipinas. Por ejemplo, los dos memoriales manuscritos sobre las coordenadas geográficas del archipiélago que Andrés de Urdaneta redactó entre 1566 y 1567 muestran que utilizó con preferencia los cálculos copernicanos. Ambos frailes eran, por tanto, plenamente conscientes de que los cálculos de las tablas alfonsíes eran ligeramente erróneos<sup>24</sup>, aunque por razones de prudencia Vera Cruz decidiera presentar en su libro impreso los datos de longitud y latitud de la Isla de Cebú calculados mediante las tablas alfonsinas sin considerarlos explícitamente como erróneos. Las varias cartas que, tras la muerte de Urdaneta, ya en la década de 1570, intercambiaron Vera Cruz (escribiendo desde México) y Martín de Rada, al frente de la misión agustiniana en Filipinas en la década de 1570, contienen más información en el mismo sentido<sup>25</sup>.

La transcendental *Physica speculatio* de Alonso de la Vera Cruz y los documentos de archivo arriba mencionados contradicen severamente lo que se ha venido diciendo sobre una “printed Spanish astronomical literature” en

---

24 “Pues digo agora que, hallándome yo el año pasado de 1565 en la misma ysla ya dicha de çubú, a donde fui en la Armada que fue por general Miguel López de Legazpi por perlado de otros quatro religiosos que fueron allá, uno de los quales dichos religiosos, llamado fray Martín de Rada, saçerdote y theologo, natural de la ciudad de Pamplona, buen matemático y astrólogo e cosmógrafo y muy gran aresmético, hombre de claro entendimiento, llevó consigo desde la nueva España por mi intercesión un instrumento de mediana grandeza, para por él poder verificar la longitud que avría desde el meridiano de Toledo hasta el meridiano de la tierra, a donde dios fue servido que aportásemos [...] halló computando su quenta hazia el poniente que ay 216 grados y 15 minutos de longitud, conforme a las tablas alfonsinas, empero conforme a Copérnico 215 grados y 15 minutos, ques menos un grado, de los quales grados de longitud, sacados de los 43 grados y 8 minutos suso contenidos, quedan según la quenta de Copérnico, a quien en esta quenta seguiré, como mas moderno, 172 grados y 7 minutos de longitud”, Urdaneta, Andrés de, “Pareceres sobre las Islas Filipinas”, en Isacio Rodríguez, *Historia de la provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila, Arnoldus Press, 1978, Vol. 13, 551-552.

25 Resulta especialmente importante la carta que Rada escribió a Vera Cruz desde Manila el 3 de junio de 1576, BNF, Fonds Espagnol, M F 13184, 325.7, ff. 35-36. Esa y otras cartas fueron analizadas recientemente por Folch, Dolors, “From Fray Alonso de la Vera Cruz to Fray Martín de Rada: the School of Salamanca in Asia”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production?*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 169-209.



la que las “references to Copernicus –positive or negative– are virtually nonexistent until the 1580s”<sup>26</sup>. En virtud de lo que hemos expuesto, podemos anticipar incluso la recepción de Copérnico en España en casi tres décadas. Así, mientras que las perspectivas más difundidas señalan a Diego de Zúñiga como el primer receptor y exponente de las ideas de Copérnico en España y en la Orden Agustina, la labor previa de agustinos activos en América y Asia como Martín de Rada, Andrés de Urdaneta, Andrés de Aguirre, Diego de Herrera y Alonso de la Vera Cruz, auténticos ‘autores intelectuales’ de la primera expedición europea a Filipinas en 1565, no puede ser obviada. Fue crucial, de hecho, para establecer las primeras rutas de navegación en el Océano Pacífico.

Otro precedente sumamente importante es la presencia de Urdaneta, Aguirre y Vera Cruz en la trascendental reunión de cosmógrafos reales que tuvo lugar en Madrid en 1567<sup>27</sup>, acontecimiento clave en la elaboración de los mapas y cartas de navegación que, en adelante, guiarían los viajes entre las costas mexicanas y filipinas. Vera Cruz menciona también esta junta de cosmógrafos y oficiales regios en las postreras ediciones de la *Physica speculatio*:

“Estas cosas, dichas sean de paso, para que entendamos que se puede conocer la distancia y la diferencia de los lugares según la longitud, o considerando el eclipse de la Luna, o por otros instrumentos que usan los peritos en el arte, y a los cuales con razón hay que darles fe: y no sólo éstas con el juicio de los renombrados han sido exploradas y conocidas, sino que, hecha la congregación por los doctísimos cosmógrafos en la curia real, en Madrid el año 1567, se hizo evidentísimo que la isla de Cebú está en la demarcación del rey de las Españas, y que a él le pertenece por razón del comercio de aquellas gentes, en la cual congregación estuve yo presente. Y estuvieron presentes el antes dicho P. Fr. Andrés de Urdaneta y Fr. Andrés de Aguirre, el cual había regresado de la isla de Cebú a la Nueva España, y había llegado a la Antigua España a dar al rey potentísimo Felipe la razón de toda la circunnavegación<sup>28</sup>.”

---

26 Navarro Brotóns, Víctor, *op. cit.*, 60.

27 Aunque muy dañados, los memoriales que Urdaneta y otros cosmógrafos reales (Alonso de Santa Cruz, Pedro de Medina, Jerónimo de Chaves y Sancho Gutiérrez) presentaron en la reunión se conservan en el Archivo General de Indias (AGI), Patronato, 49, R.12. El protagonismo del agustino Urdaneta en el ‘descubrimiento’ de las Islas Filipinas es atestiguado por otros documentos relativos a la preparación y regreso de los expedicionarios. AGI, Patronato, 23, R.12; Filipinas 6, R.1, N.2; Filipinas, 6, R.1, N.3.

28 Vera Cruz, Alonso de la (2012), *op. cit.*, 157. “Haec obiter dicta sint ut intelligamus deprehendi posse distantiam, & differentiam locorum secundum longitudinem, vel considerando eclipsim lunae, vel per instrumenta quibus in arte periti utuntur, & quibus merito fides adhibenda est & non solum hace iudicio nominatorum sunt explorata, & comperta,

A la luz de la rica tradición cosmográfica agustina, Zúñiga debe ser considerado, más bien, como el último exponente en el siglo XVI de una escuela de cosmógrafos agustinos, españoles e hispanoamericanos, que precede incluso a la aplicación práctica de los hallazgos de Copérnico en la importante obra del portugués Pedro Nunes Salaciense<sup>29</sup>. El que una obra tan importante como la *Physica speculatio* de Alonso de la Vera Cruz haya pasado prácticamente desapercibida para los historiadores de la ciencia moderna en la misma España (Navarro Brotóns, Vernet y otros) responde, en mi opinión, a una tendencia historiográfica muy extendida en la historiografía de las Universidades hispánicas. En la medida en que esta historiografía ha atendido escasamente al magisterio y escritos de “transterrados” como Vera Cruz, quien tras cursar estudios en Alcalá y Salamanca desarrolló la mayor parte de su trayectoria profesional y académica en América, no es extraño que su libro sobre cosmografía y astrología, a pesar de haber sido impreso en tres ocasiones en la Salamanca del siglo XVI –tras la *editio princeps* mexicana–, quedara al margen de las reconstrucciones académicas de la primera recepción de Copérnico en España.

#### 4. Introduciendo el matrimonio cristiano sobre el terreno misionero. El *Speculum coniugiorum* (1556)

Como apuntamos en las secciones anteriores, los años que Alonso de la Vera Cruz residió en diversos conventos agustinos emplazados en tierras pu-  
répchas le aportaron tanto la rica experiencia docente recogida en su *Cursus*

---

sed congregatione facta, ex doctissimis Cosmographis in regia curia, apud Madritum año 1567. evidentissimum effectum est insulam Cebu in demarcatione regis Hispaniarum esse & ad eum pertinere ratione comertij illarum gentium in qua congregatione ego praesens affui: [Et praesentes fuerunt praedictus pater F. Andreas de Urdaneta, & F. Andreas de Aguirre qui ab insula Cebu in novam Hispaniam reversi, & in antiquam Hispaniam regi potentissimo Philippo rationem totius navigationis, & reversiones, reddituri devenerunt]”, Vera Cruz, Alonso de la (1569), *op. cit.*, 234. La información relativa a la presencia de Urdaneta y Aguirre en esta junta fue añadida en la cuarta edición de la *Physica Speculatio*, Vera Cruz, Alonso de la (1573), *op. cit.*, 223-224.

29 Las contribuciones realizadas por Nunes al desarrollo de la náutica portuguesa desde finales de la década de 1560 han sido estudiadas por Pereira de Almeida, Bruno José M. G., *A Influência da Obra de Pedro Nunes na Náutica dos Séculos XVI e XVII: Um Estudo de Transmissão de Conhecimento*, Tesis de doctorado en Historia y Filosofía de las Ciencias, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2011.

*artium* como un conocimiento de primera mano sobre las costumbres de interacción social entre los naturales, especialmente en lo tocante a las relaciones de parentesco. Estas pautas tradicionales de interacción constituían un auténtico quebradero de cabeza para los misioneros. La heterogeneidad que presentaban en algunos casos con respecto al marco normativo de la familia cristiana las hacía, por lo general, merecedoras de sospecha. Además, el alto grado de rigor con que las relaciones entre géneros y parientes se regulaban en el derecho civil y canónico y la teología moral de inspiración cristiana en esta época no contribuía tampoco a que los misioneros pudieran pasar por alto relaciones o prácticas manifiestamente contrarias a estas normatividades clásicas.

En términos generales, los intentos de intervenir progresivamente en este mar de costumbres de parentesco prehispánicas para hacerlas confluir, andando el tiempo, en un régimen normativo que fuera lo más cercano posible al prototipo del matrimonio cristiano, pueden ser estudiados desde la perspectiva de la historia del conocimiento como un ejemplo paradigmático del modo en que escolásticos viajeros y activos en los frentes misioneros como Alonso de la Vera Cruz produjeron conocimiento normativo al comienzo de la Edad Moderna. Al igual que sucedió en otros muchos debates relativos a la instrucción religiosa y moral de los pueblos indígenas, la diversidad y especificidad de las prácticas de interacción entre parientes en América y Asia llevaron a los misioneros más destacados a reflexionar sobre cuáles debían ser los principios rectores a la hora de lidiar con las costumbres locales. El desafío, tanto teórico como práctico, era enorme. La labor de los misioneros sobre el terreno, en su gran mayoría mucho menos instruidos que un maestro escolástico con el amplio bagaje académico de Alonso de la Vera Cruz, requería unas directrices fijas y coherentes. Sólo partiendo de unos fundamentos sólidos, sería posible fijar pautas de intervención coherentes y estables. Se requerían en particular en una materia tan sensible y que tocaba de lleno los aspectos más íntimos de la vida de los naturales. Superando la confusión y desorden de los primeros compases del ‘encuentro’ entre pueblos, el reto que se les presentaba a los misioneros para lograr su objetivo final –la imposición del marco normativo del matrimonio cristiano– precisaba que se trazaran líneas claras y distintas entre los conceptos tradicionales, prácticas, costumbres y ritos locales que podían ser tolerados tras la conversión de los habitantes paganos del Nuevo Mundo al cristianismo<sup>30</sup> y las tradiciones indígenas

---

30 Por no ser incompatibles con el régimen normativo cristiano o suponer, incluso,

que debían ser erradicadas. A continuación, había que desarrollar estrategias inteligentes y viables para erradicar las tradiciones locales inaceptables, introducir progresivamente la normatividad cristiana, y sustituir, poco a poco, otras costumbres que, aun siendo permisibles, estaban lejos de ser deseables.

Aunque, trabajando desde las metodologías de la historia del conocimiento, en este capítulo analizaremos esta temática como un proceso de traducción de conocimiento normativo, cabe subrayar que la labor de misioneros como Alonso de la Vera Cruz no tiene nada que ver con la del científico social de nuestros días. Encontramos, ciertamente, un interés genuino en conocer y explicar las costumbres de interrelación social de los llamados ‘naturales’. Ahora bien, a diferencia de las perspectivas antropológicas o etnológicas de nuestros días, esta pulsión por conocer aparece en la actitud del misionero siempre supeditada al deseo de intervenir en las pautas de interacción observadas para acomodarlas a la propia cosmovisión. Ésta se prejuzga, de hecho, como horizonte de normatividad al que conducir a unas poblaciones que son, al mismo tiempo, objeto de estudio y de indoctrinación<sup>31</sup>. Se trata de algo que, con mayor o menor grado de distancia respecto al espíritu misionero de las fuentes analizadas, dejan claro los principales estudios académicos con los que contamos respecto a la introducción del matrimonio cristiano en la América y la Asia coloniales. Remito a estas perspectivas de conjunto<sup>32</sup> a los lectores y lectoras que deseen encontrar

---

costumbres locales que, reinterpretadas en el nuevo paradigma, lo legitimaban y contribuían a su arraigo local.

31 Por ello, optamos por leer siempre con mucha cautela la mayoría de estudios dedicados al *Speculum coniugiorum* de Vera Cruz y, en general, toda la literatura que, siguiendo perspectivas histórico-antropológicas como las de Georges Baudot elevaron a misioneros como Vera Cruz o Toribio Motolinía a la condición de pioneros de la etnografía moderna. Un trabajo prototípico en Baudot, Georges, « Les premières enquêtes ethnographiques américaines. Fray Toribio Motolinía : quelques documents inédits et quelques remarques », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 17 (1971), 7-35.

32 Remito a los excelentes trabajos de autores como Ana de Zaballa, Benedetta Albani, Federico Aznar Gil, Daisy Rípodas Ardanaz o Pilar Latasa para profundizar en el asunto. De Zaballa Beascochea, Ana, “Matrimonio (DCH)”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2018–15. De Zaballa Beascochea, Ana, “El matrimonio indígena antes y después de Trento. Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano en la Nueva España”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 27 (2019), 90–104; Albani, Benedetta, *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585–1670)*, Tesis doctoral en historia, Roma, Università di Roma Tor Vergata, 2009; Albani, Benedetta, “El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos

más detalles sobre el contexto epocal en el que se enmarca el tratado escolástico con el que Alonso de la Vera Cruz contribuyó a esta importante tarea misionera: el *Speculum coniugiorum* o *Espejo de cónyuges*.

Publicado por primera vez en la ciudad de México en 1556, el *Speculum coniugiorum* se convirtió rápidamente en un importante punto de referencia en los muchos debates sobre el matrimonio que, el turbulento y problemático siglo XVI había suscitado o reactualizado. Durante su vida, Vera Cruz preparó y supervisó dos ediciones corregidas y ampliadas de esta obra<sup>33</sup>: la edición publicada en Salamanca en 1562 y la que se imprimió en Alcalá en 1572, revisada sistemáticamente para adaptar el contenido del libro al recientemente concluido Concilio de Trento<sup>34</sup>. Vera Cruz escribió también un *Appendix ad Speculum*

---

XVI–XVII”, en Berenice Bravo Rubio, Doris Bieñko de Peralta (eds.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI–XVIII*, México, Conaculta / ENAH / INAH / Promep, 2008, 167–184; Aznar Gil, Federico, *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: Aportación Canónica (s. XVI), Lección inaugural del curso académico 1985–1986*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985; Aznar Gil, Federico, “El matrimonio en Indias: recepción de las Decretales X 4.19.7-8”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 11 (1986), 13-42; Aznar Gil, Federico, “La libertad de los indígenas para contraer matrimonio en las Indias (siglos XVI–XVII)”, *Ius canonicum* 32:64 (1992), 439–462; Rípodas Ardanaz, Daisy, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977; Latasa, Pilar, “Matrimonios clandestinos y matrimonios secretos (DCH)”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2019–11; Latasa, Pilar, “«If they remained as mere words»: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History* 73:1 (2016), 13–38; Latasa, Pilar, “Tridentine Marriage Ritual in Sixteenth– to Eighteenth Century Peru: From Global Procedures to American Idiosyncrasies”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 27 (2019), 105–121.

33 Pese a incluir algunos errores, los estudios bibliográficos pioneros en la identificación de las distintas ediciones del *Speculum coniugiorum* de Vera Cruz son los de Millares Carlo, quien, desde finales de la década de 1930, trabajó directamente con ejemplares llevados a Michoacán por el fraile agustino y conservados en los repertorios del Museo Regional Michoacano y el Fondo Antiguo de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. Millares Carlo, Agustín, “Sobre el ‘Speculum Coniugiorum’ de Fray Alonso de la Veracruz”, *Filosofía y Letras* VIII:15, 1944, 69-74.

34 Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum*, México, Juan Pablos, 1556; Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum [...]. Nunc secundo opus elaboratum, & ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limatum, & in multis locis auctum*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1562; Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum [...]. Nunc tertio opus elaboratum, ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limatum,*

*coniugiorum*, destinado expresamente a conciliar sus ideas sobre el “matrimonio clandestino” con las posiciones “definidas en el santo y universal Concilio de Trento”<sup>35</sup>. Este *Appendix* fue publicado de forma independiente en Alcalá en 1571 y aparece encuadernado junto a todos los ejemplares de la edición del *Speculum* de 1572 que hemos podido localizar en distintas bibliotecas.

La última edición del *Speculum* se publicó en Milán en 1599<sup>36</sup>, quince años después de la muerte de Vera Cruz y sin que este pudiera, por tanto, realizar nuevas aportaciones o revisiones, por lo que no entraremos a valorarla. Con todo, la edición de Milán mencionada resulta sumamente importante porque atestigua el enorme interés que despertaron en toda Europa las costumbres de parentesco de los pueblos paganos hallados recientemente en ultramar y las experiencias realizadas por los misioneros. Así, mientras que, como los expertos arriba citados han ilustrado en muchos trabajos, no cabe duda de que las disposiciones legales y criterios normativos dictados en la Península Itálica por las máximas autoridades del mundo católico —el Papa y el Concilio— alteraron en gran medida la rutina diaria de los misioneros que trabajaban a miles de kilómetros de distancia y la vida de los nativos, resulta mucho menos conocido el hecho de que algunos de estos humildes misioneros consiguieron hacer oír su voz y perspectivas normativas en el mismo centro del mundo cristiano. Tomando como campo experiencial de análisis y reflexión las costumbres matrimoniales purépechas y nahuas, que tan extrañas podían resultar para los lectores europeos, Alonso de la Vera Cruz logra forjar, de hecho, criterios universales llamados a influir mucho más allá del virreinato novohispano. Tanto es así que Giovanni Battista Piccaglia, su editor italiano en las postrimerías del siglo XVI, justifica la reedición póstuma del tratado considerándolo una lectura utilísima para el Cardenal Flaminio Piatti, jurista y auditor del Tribunal de la Rota romana al que dedica la obra y, en general, para que el clero milanés pudiera resolver con este nuevo instrumento la mayoría de las dificultades que se planteaban en la compleja materia del matrimonio<sup>37</sup>.

---

*& in multis locis auctum, & iuxta diffinita & declarata in sacro concilio Tridentino, per modum appendicis in fine scitu digna multa disputata*, Alcalá, Juan Gracián, 1572.

35 Vera Cruz, Alonso de la, *Appendix ad Speculum coniugiorum [...]. Iuxta diffinita in sacro universalí Concilio Tridentino, circa matrimonia clandestina*, Alcalá, Pierre Cosin, 1571.

36 Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum cum appendice. Nunc primum in Italia Typis excusum*, Milano, Pacifico Pontio, 1599.

37 “Hunc virum tanti fecerunt eius aequalis docti, viri ut eius auctoritate in firmandis

Como con respecto a otras muchas de las materias que suscitaban dudas e indecisión en los distintos frentes misioneros abiertos en toda América, la teología sacramental elaborada en la Universidad de Salamanca y aprendida por los numerosos juristas y teólogos, que, como Alonso de la Vera Cruz, se formaron en el Estudio salmantino y abandonaron después Castilla para convertirse en los orientadores de la política civil y eclesiástica aplicada en diversos territorios de ultramar, jugó un papel fundamental en la conflictiva introducción del matrimonio cristiano. Se trata de un aspecto que, por su especificidad y profundidad doctrinal ha sido relativamente poco atendido por la historiografía. Centrada en cuestiones estrictamente jurídicas –es decir, tan sólo en uno de los múltiples tipos de normatividad que resultan influyentes sobre la acción individual y colectiva en la Primera Modernidad– y con un tono más descriptivo que analítico, esta historiografía clásica ha pasado revista, ciertamente, a bulas, cédulas regias, constituciones elaboradas por los tres Concilios provinciales celebrados en México o Lima para erradicar la poligamia, los llamados concubinatos o las prácticas sexuales discordantes respecto a la moral cristiana. Se ha estudiado también la forzosa adaptación que una normatividad de origen europeo tuvo que experimentar para acomodarse a las circunstancias locales, la resistencia que encontró por parte de los naturales o la interacción agonística entre diferentes instituciones y legisladores. En este amplio marco de temáticas histórico-jurídicas, la reflexión propiamente teológica ha tendido a ser vista como algo de lo que se podía prescindir en la explicación histórica o, al menos, no insoslayable para entender el proceso de globalización del matrimonio cristiano.

Mientras que otros aportes de la llamada Escuela de Salamanca a la historia del pensamiento han sido estudiados con fruición, hasta el punto de

---

*opinionibus suis saepe utantur; Martinus ab Azpilcueta Doctor Nauarrus; Petrus Ledesma ordinis Praedicatorum qui nuperrime de Matrimonio scripsit; Henricus Henriquez Societatis IESV in tomo primo Theologiae Moralis, & alij non pauci. cum igitur animaduertentem hunc auctorem nondum extra Hispaniam editum expeti à doctis qui eius eruditionem subodorati fuerant; & ab ijs praesertim desiderari Iuris ac Theologiae Doctoribus qui explicandis conscientia difficultatibus in Archiepiscopo praesunt; cumque sperarem magno usui fore Clero Mediolanensi, perquisiui eum magna diligentia, & inuentum non parua pecunia emi, recognosci emptum per viros non ineruditos curau; ac tandem volui sub nomine tui in Italiam è praelo meo Typographico apparere; ut lumine purpurae tuae illustratus, illustret mentes Parochorum patriae nostrae in difficultatibus soluendis, quae quotidie in contrahendis matrimonijs existunt”, Piccaglia, Giovanni Battista, “Illustrissimo, ac reverendissimo D. Flaminio Plato S.R.E. Cardinali”, en Vera Cruz, Alonso de la (1599), [s.p.].*

llegar a producir una literatura repetitiva, tediosa y cargada de anacronismos (piénsese, por ejemplo, en los muchos trabajos dedicados a la supuesta contribución de Francisco de Vitoria al nacimiento del derecho internacional y la temática de la guerra justa), las contribuciones salmantinas a una materia como los debates sobre la administración de los sacramentos, –tan importante en la época y que, sin ningún género de dudas, constituía uno de sus centros de atención preferentes en tanto que clérigos y formadores de futuros párrocos, misioneros y confesores– ha sido poco atendida. En un panorama de publicaciones escasas y dispersas en revistas eclesiásticas, firmadas en su mayoría por sacerdotes y frailes que sólo, ocasionalmente, se dedicaban a tareas académicas, sobresalen por su rigor y sistematicidad las varias monografías dedicadas a la cuestión por Dionisio Borobio. Atento, sobre todo, a la forma en la que los grandes maestros de la primera generación de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto, Cano) explicaron los sacramentos y ofrecieron criterios para su correcta administración en el ámbito académico salmantino<sup>38</sup>, dejó también algunas pinceladas sobre la forma en la que los misioneros hicieron uso de algunas de estas doctrinas sacramentales para orientarse en el complejo bosque de relaciones consuetudinarias de parentesco en el Nuevo Mundo<sup>39</sup>.

Por otra parte y como mencionamos con anterioridad, la forma habitual de enfocar la contribución escolástica a estos procesos de introducción de la normatividad matrimonial en el continente americano ha sido la de imaginarlos al modo de una corriente unidireccional, en la que, junto a las bulas papales, cédulas regias y otras fuentes normativas producidas en Europa, las doctrinas de los grandes maestros salmantinos del siglo XVI ‘aterrizan’ sin más en América, transformándose en decretos de Concilios provinciales y sí-

---

38 Borobio, Dionisio, *Eucaristía y penitencia en Francisco Suárez (1548-1617)*, Salamanca, UPSA, 2020; Borobio, Dionisio, *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2008; Borobio, Dionisio, *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca, UPSA, 2007; Borobio, Dionisio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2006.

39 Borobio, Dionisio; Aznar Gil, Federico; García y García, Antonio, *Evangelización en América*, Salamanca, Caja de Ahorros de Salamanca, 1988; Borobio, Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta: lecciones de ayer para hoy*, Murcia, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1992.



nodos locales que guían la acción evangelizadora de párrocos, doctrineros y frailes. Atendiendo al *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Vera Cruz como ejemplo paradigmático de este tipo de procesos de traducción de conocimiento normativo, podemos ver, en efecto, una gran influencia de la literatura salmantina (principalmente, de teólogos como Domingo de Soto y Francisco de Vitoria y de canonistas como Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias), así como frecuentes menciones a las diversas bulas y constituciones aprobadas por Papas como Paulo III y Pío V para intentar regular la forma en la que los misioneros debían lidiar con prácticas como el repudio o la poligamia (como *Altitudo Divini Consilii*, 1537 o *Romani Pontificis*, 1571).

Con todo, lo que, sin duda, más llama la atención en el tratado dedicado por Vera Cruz a perfilar la estrategia adecuada para una introducción exitosa del matrimonio cristiano en el contexto purépecha, es su tenaz resistencia a acatar criterios normativos forjados por personas e instituciones ajenas al contexto novohispano e ignorantes de los auténticos retos que se planteaban a los misioneros en su día a día. Se trata de un elemento apuntado brevemente en la literatura jurídico-canónica<sup>40</sup> y que merece la pena reexaminar desde los postulados de la historia del conocimiento. En la pugna entre Alonso de la Vera Cruz, sus antiguos maestros salmantinos y las autoridades pontificia y conciliar –que, como es sabido, imprimen en el siglo XVI un giro restrictivo suplementario a prácticas de interrelación entre parientes distantes de la ortodoxia cristiana y vetan diversos tipos de uniones entre cónyuges mediante su clasificación como formas de matrimonio clandestino<sup>41</sup>– asistimos a un

---

40 Por ejemplo, en un artículo dedicado a la recepción de las Decretales X 4.19.7-8 y la resistencia que entre ciertos misioneros peruanos y novohispanos suscitaron determinadas disposiciones recogidas en las bulas pontificias concernientes al matrimonio de los indios, el historiador del derecho Federico Aznar Gil mencionó brevemente el apego de Alonso de la Vera Cruz a una normatividad tardo-medieval más flexible y su oposición, en muchos casos tácita, a los nuevos criterios normativos dictados en Roma: “También Alfonso de la Vera Cruz interpreta la bula de Paulo III en clave de la canonística medieval y no le dedicaba ni siquiera una atención específica ni en el tema del repudio ni en el de la poligamia; ciertamente afirma *quod infidelis conuersus, quam primo repudiavit retineat* puesto que el matrimonio no se disuelve por el repudio. Pero se apoya en el texto de la *Gaudemus* y no en la bula de Paulo III. Ni tampoco se refiere a ella en el extenso apartado dedicado al estudio de la poligamia, sino que se sigue apoyando en la *Gaudemus* en contra, incluso, del criterio de la *Altitudo*”, Aznar Gil, Federico, “El matrimonio en Indias: recepción de las Decretales X 4.19.7-8”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 11 (1986), 30.

41 Reynolds, Philip, *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental*

conflicto entre un criterio de autoridad jerárquico y libresco y una nueva autoridad legitimada por la experiencia sobre el terreno y la efectividad práctica.

5. Experiencia americana, concientización sobre la diversidad global de las relaciones de parentesco y relativización de la ley natural

Al igual que las leyes que regulaban las guerras de conquista, las encomiendas, el trabajo forzado de los indígenas, el sistema tributario, la administración del bautismo y las relaciones entre indígenas y españoles, la legislación matrimonial específica para América (una parte importante de lo que la historiografía tradicional ha convenido en llamar derecho indiano) fue el resultado de un intenso diálogo entre juristas y teólogos. Mientras que otros de los autores que suelen ser adscritos a la Escuela de Salamanca intentaron analizar algunas de las implicaciones problemáticas *in foris interno et externo* de la conquista (Vitoria, Soto), las transacciones comerciales (Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz) o las prácticas idolátricas (Francisco Suárez, José de Acosta) en el novedoso contexto americano, los escolásticos que participaron directamente en la evangelización y estuvieron activos en alguno de los múltiples frentes misioneros abiertos en la Temprana Edad Moderna tendieron a conceder una especial atención a las cuestiones relacionadas con la administración de los sacramentos. Algunos de los más destacados, se esforzaron también en ofrecer síntesis pedagógicas para explicar su función y significado a los nativos de la mayoría de regiones americanas.

En contextos no menos alejados de la vieja Europa cristiana por su heterogeneidad cultural y social que por su distancia geográfica, muchas barreras culturales y epistémicas podían dificultar la correcta administración de un determinado sacramento o generar reticencias entre las comunidades a las que se pretendía inculcar. Los misioneros reportan, frecuentemente, en este sentido, ejemplos de cómo la desconfianza y determinados tabúes culturales hacían muy difícil interrogar a los neófitos sobre sus pecados, imposibilitando obtener una confesión completa, sin la cual el confesor no podía, a su vez, conferir la absolución al penitente<sup>42</sup>. Incluso un problema ‘logístico’

---

*Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 896-982; Brugger, E. Christian, *The Indissolubility of Marriage and the Council of Trent*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2017.

42 Un reporte detallado de las dificultades encontradas por los misioneros respecto al sacramento de la penitencia en Valenzuela Márquez, Jaime, “Confesando a los indí-

como la ausencia de vides y olivos en la mayoría de las regiones americanas afectaba a sacramentos como la Eucaristía y la extremaunción, ‘encareciendo’ su administración y dificultando su difusión masiva<sup>43</sup>.

En relación al sacramento del matrimonio surgen dificultades tan complejas como las implicadas en la administración de la penitencia. Por ejemplo, en el contexto purépecha, Alonso de la Vera Cruz da cuenta de que el papel decisivo tradicionalmente ejercido por progenitores y autoridades civiles ponía en seria duda, en algunos casos, la existencia del libre consentimiento entre los cónyuges, indispensable para que un matrimonio se considerara válido de acuerdo a la normatividad cristiana tradicional. Frente a los misioneros más ortodoxos, partidarios de hacer tabula rasa y obligar a los naturales a volver a celebrar estas uniones ‘dudosas’ bajo todas las formalidades tridentinas, la tendencia seguida habitualmente por Alonso de la Vera Cruz en su *Speculum coniugiorum* es la de equiparar al consentimiento verbal las diferentes formas de consentimiento simbólico o tácito practicadas por los purépechas y otros pueblos americanos, de tal forma que no fuera necesario volver a celebrar al modo cristiano matrimonios que los indígenas ya habían contraído válidamente en tiempos de su ‘infidelidad’. Resulta muy llamativa la tendencia de Vera Cruz a intentar enmarcar de modo sistemático la experiencia americana en un mundo de relaciones de parentesco que, a nivel global, se había caracterizado ya desde tiempos antiguos por la diversidad de prácticas y rituales:

---

genas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista Española de Antropología Americana* 37:2 (2007), 39-59. Como pone de manifiesto Valenzuela –apoyándose en autores de manuales para confesores en los contextos indios como Alonso de la Peña Montenegro, Joan Baptista o Juan Pérez Bocanegra–, mientras que la administración del “bautismo, por ser una celebración donde priman gestos simbólicos y palabras sacramentales adscritas al ritual, no planteaba mayores problemas lingüísticos a los misioneros”, la correcta administración de la penitencia planteaba a los misioneros una infinidad de problemas relacionados con el “lenguaje” y con “su efectividad codificadora para transmitir contenidos, traducidos a lenguas vernáculos”. Junto al trasfondo teológico y moral de un sinfín de conceptos indígenas, los confesores quedaban obligados a “adecuar los textos más o menos estereotipados que llegan desde Europa a la realidad local, integrando en los interrogatorios las prácticas, comportamientos y valores de las etnias a las cuales estará destinado el nuevo manual y que son considerados pecaminosos”, *Ibid.*, 45.

43 Entre los muchos documentos de la primera mitad del siglo XVI que dan fe de este problema, resulta ilustrativa la carta dirigida por fray Toribio de Motolinía al príncipe Felipe, para solicitarle que prorrogara la limosna de vino y aceite concedida desde tiempo atrás a los conventos de la Nueva España, (México, 15 de julio de 1548. Toribio de Benavente, ‘Motolinía’, *Epistolario (1526-1555)*, México, Penta Com, 1986, 119.

“Todos estos modos de contraer estaban en uso en el tiempo de la infidelidad, y el más usado de todos era que los parientes o los notables (los *pater familias*) hablasen acerca del matrimonio en favor de los jóvenes y que éstos se uniesen sin expresión alguna de consentimiento y sin ceremonia alguna. Y, aunque otros modos estaban en uso, sin embargo, éste era el más frecuente y se tenía a la mano [...]. Aunque no todos se unían de este modo en toda la provincia (inclusive, ni en un solo pueblo) ya que eran varios los modos, sin embargo, esta variedad de los signos no varía el matrimonio, con tal que, mediante tales signos, los contrayentes entendieran que deseaban realizar la unión natural de varón y mujer. Tampoco hay que sorprendernos por esto, dado que consta que no existió el mismo modo de contraer entre los antiguos, más bien, fueron diversos según las diversas gentes, como relata San Antonino de Florencia en el *De nuptijs*. Entre los cimbros ésta era la expresión del consentimiento, que, después de que los parientes habían hablado del matrimonio, el novio se cortaba las uñas y las mandaba a la casa de la novia y, de la misma manera, la novia. Los teutones se rapaban la cabeza recíprocamente, el esposo y la esposa, como consentimiento del matrimonio. Entre los armenios, el novio rasgaba la oreja derecha de la novia, y la novia, la izquierda del novio [...]. Y acerca de muchos otros varios y admirables modos, lea, quien desee, a Alejandro Alessandri (*Genialium dierum*, lib. 2. c. 5) y a Juan Bohemio (*De moribus gentium*, per totum). Y así, en cuanto a los indígenas del Nuevo Mundo, no nos sorprendamos de que tuvieran signos determinados (y apenas palabras) puesto que hubo una gran variedad de modos de contraer en varias naciones<sup>44</sup>.”

Junto al análisis de modos muy distintos de expresar el consentimiento (evaluados en Pars II, Art. 3 del *Speculum coniugiorum*), eran muchas las dudas que los diversos contextos americanos planteaban a los misioneros, problemáticas cuya resolución se agravaba además por la situación de desorientación general y la falta de acuerdo respecto a los mismos principios normativos rectores en los que la Cristiandad se encontraba desde el estallido de la Reforma. En este sentido, no debe extrañar al lector del *Speculum coniugiorum* que Alonso de la Vera Cruz oscile continuamente en su tratado entre América y Europa, ofreciendo al mismo tiempo que respuestas para sus confundidos colegas en las órdenes mendicantes, réplicas a Lutero, Calvino y otros ‘herejes’ coetáneos en materias como el carácter sacramental del matri-

---

44 Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios*, México, La Salle, 2013, Vol. 2, 115-117. A diferencia de la *Physica speculatio* o los dos tratados sobre lógica de Alonso de la Vera Cruz, que sólo han sido traducidos parcialmente, existe una edición bilingüe latín-castellano de las tres partes de la edición del *Speculum coniugiorum* publicada en Alcalá en 1572 (a cargo de Luciano Barp Fontana), que utilizamos en estas páginas para las citas integradas en el cuerpo del texto pensando en la comodidad del lector. Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum/Espejo de matrimonios*, México, La Salle, 3 Vols., 2009-13.

monio o la virtud inherente al celibato<sup>45</sup>. Por unas u otras razones, los riesgos de extravío que podían experimentar los sacerdotes o misioneros inexpertos al intentar aventurarse en la vasta y compleja “provincia” de las costumbres matrimoniales indianas eran tantos, que, Francisco Cervantes de Salazar, – profesor de retórica y colega de Vera Cruz en la recién creada Universidad de México, donde el fraile agustino ocupaba la prestigiosa cátedra de Santo Tomás al momento de imprimirse el *Speculum coniugiorum*– se refiere a la materia como un auténtico “laberinto de Dédalo”, del que sólo era posible salir indemne armado con una herramienta como el sustancioso compendio de Vera Cruz<sup>46</sup>. A su vez, la carta prefatoria escrita por otro de los colegas de Vera Cruz en la Universidad, Juan Nigret, que ocupaba simultáneamente los cargos de rector de la universidad y arcediano de la catedral en 1556, daba cuenta del enorme interés y satisfacción con el que el cabildo catedralicio había recibido un tratado utilísimo y específicamente redactado para el contexto mexicano, con el que sus integrantes confiaban en que se pudieran “extirpar todos los escrúpulos y ambigüedades” que, hasta esa fecha, habían prevalecido en la compleja materia de los matrimonios de los indios<sup>47</sup>.

Seguir al detalle la intrincada argumentación que el *Speculum coniugiorum* ofrece en la resolución de las múltiples dudas abiertas respecto a la teología matrimonial en los frentes misioneros novohispanos, nos permite apreciar la relación que Alonso de la Vera Cruz y, en general, otros teólogos

---

45 Un análisis sistemático de la reiterada presencia de los ‘espectros’ de Lutero y Calvino en la literatura religiosa elaborada en el Nuevo Mundo durante la Primera Edad Moderna en Mayer González, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*, México, FCE, 2008.

46 Epístola que no aparece traducida en la meritoria edición de Barp Fontana. “Quae tu damna candide lector, nisi oscitas, & stertis, hoc uno libro comparato, tam facile vitabis ut in re difusissima, & labirintho Dedali implicatori tutius, ac certius quam Theseus, provintiam matrimonialem (perpaucis quidem obviam) & adire & superare poteris cuius laboris compendium”, Cervantes de Salazar, Francisco, “Franciscus Cervantes Salazarus artium magister, iuris pontifici & sacrae Theologiae Candidatus in academia Mexicana Rhetoricae professor: candido lectori. S.”, in Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum*, México, Juan Pablos, 1556, 6– 7.

47 “Verum quid opus est verbis? Nihil in libro non invenitur ad Indorum nodos scindendos, ad coniugis, & viri ligamen firmandum, ad omnium tandem scrupulum, vel ambiguitatem extirpandam hic liber conducit. Gratulent igitur omnes pro viribus Illephonso (est quidem Augustinorum decus) propter aureum emissum opus”, Juan Nigret, “Ioannis Nigret in Artibus et Theologia magister, & in metropoli Mexicana Archidiaconus, & universitatis rector, Illephonso religiosissimo, sapientissimoque magistro. S.”, *Ibid.*, 4– 5.

y juristas formados en la Universidad de Salamanca, siguieron manteniendo con sus otrora maestros y compañeros de estudios. En efecto, pese a la distancia geográfica, salmantinos peninsulares y ‘transterrados’ dieron continuidad a un intenso diálogo intelectual e intenso intercambio de informaciones de muy diverso tipo: noticias curiosas acaecidas en América para cuya interpretación se pide consejo a las grandes luminarias teológicas de la Universidad de Salamanca; dudas que, a su vez, se plantean a los confesores peninsulares cuando se enfrentan a penitentes llegados de América deseosos de ser absueltos; circulan también con una velocidad pasmosa los libros impresos a uno y otro lado del Atlántico y todo tipo de materiales (memoriales, pareceres, consultas, cartas,...) destinados a incentivar la retroalimentación mutua.

En la medida en que comparten ‘temas de investigación’, emplean métodos similares para la resolución de casos y dudas problemáticas, recurren a un patrimonio de *auctoritates* compartido y comparten también, en buena medida, una agenda común, podemos considerar a los miembros peninsulares y ‘americanos’ de la Escuela de Salamanca como parte de una misma comunidad epistémica y comunidad de práctica, y ello con independencia de que, como en el caso de Alonso de la Vera Cruz, la mayor parte de su trayectoria vital hubiera transcurrido a miles de kilómetros de la ribera del Tormes<sup>48</sup>.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, cabe insistir también en un importante elemento que distingue la producción teológica y jurídica americana en la Primera Edad Moderna de la de sus colegas salmantinos. Manteniéndose siempre dentro de las coordenadas escolásticas y de los marcos conceptuales heredados de Aristóteles (algo que vimos en el caso de la *Physica speculatio*) y de Tomás de Aquino (cuya influencia es mucho más determinante en el *Speculum coniugiorum* y en otras obras jurídico-teológicas escritas por Alonso de la Vera Cruz, en particular, las *relectiones De decimis* y *De dominio infidelium*), el componente experiencial de los tratados es mucho más marcado y resulta determinante en la resolución de dudas y casos problemáticos. Ello lleva incluso a que se den frecuentes ‘colisiones’ entre las soluciones propuestas por los grandes maestros salmantinos y los discípulos ‘transterrados’. Mientras que los primeros resuelven los casos problemáticos amparándose, ante todo, en la tradición teológica y jurídica y perfilándose como sus mejores conocedores e intérpretes, los segundos apelan frecuentemente a su experiencia sobre el terreno para exigir una flexibilización de los marcos normativos y criterios de autoridad preexistentes allí donde resulta necesario. Lo vemos,

---

48 Ver Duve, Thomas (2021), *op. cit.*, 27.

por ejemplo, cuando Alonso de la Vera Cruz equipara la dispensa concedida por el Papa Julio II a Enrique VIII y Catalina de Aragón para que pudieran contraer nupcias –pese a que Catalina había estado casada previamente con el hermano de Enrique, Arturo– con las circunstancias y necesidades no menos perentorias que se les planteaban a los misioneros para poder introducir el matrimonio cristiano en Indias en un modo prudencial y progresivo que no ‘escandalizara’ a paganos y neófitos con posiciones maximalistas:

“A partir de todas estas cosas vemos cómo se equivocaron gravemente aquellos que en nuestros tiempos defendían la causa del rey de Inglaterra, pues decían que el Sumo Pontífice no podía dispensar en el primer grado de afinidad para que alguien se casase con la mujer abandonada por el hermano [...], que pudo hacerse la dispensa en aquel caso del rey de Inglaterra, está definido por Clemente VII en contra de los Parisienses. Véase a Castro (*De lege poenali*, lib. I, cap. 12). Y esta es una gran concesión y muy necesaria en cuanto al fuero de la conciencia en los casos más graves, inclusive después del Concilio Tridentino. En efecto, dado que todos los privilegios de los religiosos, acerca de aquellas cosas que se oponen a las definiciones del Concilio, están confirmados *motu proprio* por el santísimo Papa Pío V, dado que esta dispensa en cuanto al foro interno no está eliminada por el Concilio, los religiosos podrán usarla sobre todo en el Nuevo Mundo, donde están especialmente dadas y concedidas algunas cosas que en el Viejo Mundo no están permitidas y no son tan necesarias.<sup>49</sup>”

Frente a las exigencias de homogeneidad provenientes de los grandes centros regulativos (Roma, Madrid, Salamanca) y el temor a que una excesiva autonomía por parte de los agentes de evangelización activos en los frentes misioneros condujera a posiciones sincretistas o a legitimar conductas y prácticas poco ortodoxas en muchas regiones del orbe, teólogos-misioneros como Vera Cruz hacen un importante llamado a la flexibilidad. Asumiendo, por ejemplo, que diversos tipos de matrimonios entre consanguíneos y afines no serían admisibles en el Viejo Mundo, Vera Cruz subraya la especificidad de las costumbres americanas y defiende la necesidad de tolerarlas para no desagaviar a los recién convertidos obligándolos a contraer nuevas nupcias. Resulta interesante ver en este contexto y en el género específico de la literatura teológica y jurídica sobre el matrimonio una apelación a un criterio eminentemente político como es el de “necesidad”, que suele aparecer con mucha más frecuencia en escritos sobre cuestiones fiscales. Al igual que en este tipo de debates, donde la necesidad es invocada para legitimar la adopción de so-

---

49 Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. XXVII, 405.

luciones poco ortodoxas en contextos de excepción, la necesidad es invocada también por Vera Cruz en materia matrimonial como el criterio justificador de la adaptación y flexibilización de varias de las prescripciones sobre el matrimonio recogidas por el derecho canónico tradicional:

“[...] aquellos que están unidos por consanguinidad o por afinidad tienen una causa de afecto recíproco que los extraños no tienen, y naturalmente se quieren más. Por ello, está prohibido el matrimonio entre aquellos entre los cuales existe un vínculo de amor, para que se haga con otros extraños y para que tengan, mediante tal unión, una nueva causa de afecto. Que si se hiciese la dispensa indistintamente, no se extendería ni se expandiría la caridad hacia los extraños. Luego se sigue que no es conveniente dispensar en tales grados. Dije: Sin urgente necesidad; y la entiendo como urgente, cuando a partir de tal dispensa se sigue un bien más grande que el mal de la irreverencia o de la expansión hacia los extraños. En efecto, ocurren muchos casos en los cuales, mediante la dispensa, el bien que deriva es mayor que el mal en el cual se incurre. Ponderar esto y determinarlo no corresponde a cualquiera, sino al Sumo Pontífice, al cual está concedida la potestad de dispensar. No corresponde a nosotros juzgar acerca de la injusticia o de la justicia de la causa. Sea suficiente saber con certeza que él mismo, por la plenitud de su potestad, puede dispensar en todos los grados de la línea transversal, y que aquel al cual se otorga la dispensa estará seguro en conciencia.<sup>50</sup>”

Pese a la contundencia de sus demandas de mayor flexibilidad y autonomía, Vera Cruz no está hablando de dos derechos canónicos, uno para el Viejo Mundo y otro para el Nuevo, sino de las posibilidades contempladas en el derecho canónico tradicional para integrar (siempre en una cierta medida) la diversidad de prácticas y costumbres de los pueblos a los que se pretendía atraer al cristianismo. De acuerdo a su interpretación, el marco normativo preexistente dejaba además a los agentes cristianizadores un cierto margen de maniobra tras la conversión de grandes poblaciones, de manera que en materias tan permeadas por la costumbre como las relaciones de parentesco, los misioneros gozaran del tiempo necesario para convencer a los naturales de las ventajas de extender el amor y el parentesco más allá de los límites del propio *oikos*, llegando a rechazar por ellos mismos los matrimonios entre consanguíneos y afines.

Es en casos como éste donde vemos surgir las mayores discrepancias entre los teólogos y juristas que trabajan sobre temáticas similares a ambos lados del Atlántico. Para salvar dificultades como la resistencia que la nobleza incaica –donde las uniones ‘matrimoniales’ entre hermanos, especialmente

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, Pars II, Art. XXVII, 397-399.



entre los mellizos, gozaban de aceptación de acuerdo a la tradición<sup>51</sup>—, podía ofrecer a la conversión al cristianismo en el caso de que se obligara a los hermanos ya casados a separarse, Alonso de la Vera Cruz lleva al máximo sus exigencias de flexibilización del marco normativo jurídico-canónico y se adentra incluso en una interesante relativización del mismo. No sólo considera —como Vitoria<sup>52</sup> y otros salmantinos— la mayoría de prescripciones bíblicas contra el matrimonio entre afines y consanguíneos como parte de las leyes ceremoniales que obligaban exclusivamente al pueblo judío (para el que Dios las había dictado en *Levítico* 18<sup>53</sup>), sino que, frente a su otrora maestro Domingo de Soto, cuyo criterio se atreve a corregir explícitamente en el *Speculum coniugiorum*, rechaza el que se considere la prohibición del matrimonio entre hermanos como parte del derecho divino y como uno de los primeros principios del derecho natural. Todo sumado, nada impedía que, en aras de un bien mayor —como el que representaba, por ejemplo, que el mensaje cristiano y los misioneros tuvieran una buena acogida en estos primeros compases de la implantación de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo—, el Pontífice pudiera otorgar dispensas a los hermanos neófitos unidos en matrimonio o que, en virtud de sus bulas y privilegios, los mismos misioneros pudieran tolerar este tipo de uniones sin obligar a los ‘casados’ a separarse:

“Que la unión entre hermanos sea algo malo no es evidente de por sí. Por tanto, obliga solamente por el hecho de que aquello está declarado por alguna ley o por alguna costumbre.

---

51 Vicuña Guengerich, Sara, “[Por] haberme cabido en suerte ser de la familia y sangre de los incas”: linaje, lengua y limpieza de la sangre materna en la obra del Inca Garcilaso de la Vega”, *Philologia Hispalensis* 32:2 (2018), 121, 123.

52 „Secundò dico, quod ex hoc quod in Leuitico a quae personae sint prohibitae contrahere, non est argumentum, quòd illae personae sint prohibitae tempore legis euangelicae iure diuino. probatur, Quia totum uetus testamentum est abrogatum. Multa enim sunt in ueteri testamento praecepta diuina, quae tempore Euangelii euacuata sunt. Qualia sunt praecepta omnia caeremonialia, item & iudicialia. quod satis constat non solùm ex uerbo Domini in cruce, Consummatum est: sed etiam ex sententia & concilio Apostolorum Actuum 15. ubi retractata haeresi Pharisaeorum dicentium, quòd oportebat circumcidi eos & seruare legem Moysi, tandem uentum est in decretum illud, Visum est Spiritui sancto & nobis, nihil ultra imponere uobis oneris, quàm haec necessaria”, Vitoria, Francisco de, *Relectio De matrimonio*, en Vitoria, Francisco de, *Relectiones theologicae XII*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 468.

53 Asunto al que Vera Cruz dedica una atención muy considerable en su *Speculum coniugiorum*, en especial, en el artículo “An modo lex illa Leuitici 18. obliget”, Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. XXIV, 348.

Ahora bien, que tal unión sea algo malo no está declarado por la ley divina que obliga ahora. En efecto, en el Evangelio, Cristo redentor nuestro no expresó nada acerca de esto. Ahora bien, que tal unión es algo malo se declara mediante una ley positiva humana que prohíbe tal unión. Por tanto, tiene la fuerza de obligar solamente a partir de la ley positiva, dado que aquello es de los segundos preceptos del derecho natural. Por tanto, si el Pontífice (o la Iglesia por medio de su ley) obligó a aquello para lo cual antes no había obligación, excluida tal ley, podrá dispensar y desobligar a alguien mediante la plenitud de su potestad.<sup>54</sup>”

Al constituir meramente una infracción de uno de los principios secundarios del derecho natural, Alonso de la Vera Cruz considera que la maldad del matrimonio entre hermanos no es evidente para todo ser racional. Es decir, los inconvenientes y problemas planteados por este tipo de uniones conyugales sólo podían ser apreciados tras una serie de razonamientos deductivos que, como demostraba la experiencia de los misioneros en tierras americanas, muchos pueblos del orbe no habían llegado ni siquiera a plantearse, optando incluso en algunas regiones y estratos sociales por prescribir las uniones entre hermanos. Así sucedía, por ejemplo, entre la nobleza incaica del Perú, donde este tipo específico de relación –denigrada como un grave incesto en la cosmovisión cristiana– era considerada como una unión favorecida por los dioses y tendente a evitar la división de un mismo linaje en clanes concurrentes.

“En efecto, en la naturaleza no evidentemente se sigue algo de por sí inconveniente, o alguna irreverencia, por el hecho de que los hermanos se unan entre sí, tal como se sigue si se unen el padre con su hija, o el hijo con su madre. Y por ello, dado que se trata de los segundos preceptos, puede haber una variación a causa de una ley o una costumbre, como dijimos antes. Y así, los infieles unidos en tales grados (donde hubiese la costumbre), si se convirtiesen, no me atrevería a separarlos sin haber consultado al Sumo Pontífice, como oigo que se acostumbra en alguna provincia (según relatan algunos religiosos dignos de fe). Análogamente, se dice en la provincia del Perú (aunque no en todo lugar) entre los príncipes denominados Incas, entre quienes los hermanos uterinos se unen en matrimonio entre sí. Y esto no se considera como un vicio. Y no encontramos esta costumbre o uso en la provincia michoacana y tampoco en la mexicana. Sin embargo, si se encontrase en alguna provincia, el matrimonio sería verdadero y no deberían ser separados, si se convirtiesen.<sup>55</sup>”

Desde la perspectiva de Alonso de la Vera Cruz, sólo el matrimonio entre padres e hijos queda vetado como una relación consanguínea absolutamente intolerable. El agustino considera la ilicitud e inmoralidad de este tipo de

---

54 *Ibid.*, Pars II, Art. XXVII, 395-397.

55 *Ibid.*, Pars II, Art. XXII, 337.

unión paterno-filial como un principio evidente para todo ser dotado de razón e inscrito, por consiguiente, entre los primeros principios del derecho natural. Sobre el terreno, insistir en tal prohibición no debía suponer, por otra parte, ningún obstáculo para los misioneros, pues como atestiguaba también Vera Cruz aludiendo tanto a su propia experiencia como a lo que reportaban otros frailes en diversas regiones americanas, este tipo de uniones entre los hijos y sus progenitores no eran practicadas ni tenidas como costumbre por ningún pueblo americano. Si, por azar, algunos misioneros habían llegado a encontrarse con situaciones de incesto paterno-filial, se trataba de casos contados en el continente americano y que, además, eran juzgados de modo peyorativo por los propios naturales, por lo que al disolver tales uniones ilícitas los misioneros no encontraban grandes problemas ni tenían que hacer frente a una resistencia comunitaria:

“También Santo Tomás afirma que la unión entre padres e hijos está prohibida por el derecho natural. Por tanto, dado que los infieles tienen la obligación de observar las cosas naturales, se sigue que aquellos que se unieron en tales grados, de ninguna manera contrajeron matrimonio y que, cuando se convierten, deben ser separados. Y se prueba. En efecto, no existió gente tan bárbara que tuviese la costumbre de que se uniesen en matrimonio los consanguíneos en la línea de los descendientes. En efecto, entre los gentiles jamás se acostumbró que alguien se uniese con su madre o bien, el padre con su hija [...]. Como argumento tenemos que entre los habitantes del Nuevo Mundo no se ha encontrado unión alguna entre padres e hijos, mientras que no hay límites en cuanto a las demás uniones. En efecto, vemos que ellos no aborrecen los concúbitos entre hermanos y demás consanguíneos, sin embargo, hasta ahora jamás he oído que el hijo se haya unido con su madre, no solamente en matrimonio, sino tampoco en algún otro concúbito incestuoso. Y tampoco que el padre se haya unido con su hija”<sup>56</sup>.

## 6. Alonso de la Vera Cruz y la Escuela de Salamanca

Aunque omnipresente en los estudios sobre la teología, la filosofía y el derecho de los siglos XVI y XVII, la Escuela de Salamanca parece resistirse a ser definida de una forma precisa y que pueda recabar la unanimidad entre quienes se han venido ocupando de la misma desde hace décadas. Una parte sustancial de los especialistas contemporáneos, partiendo de la intención legítima de hacer de la Escuela un objeto de estudio de contornos bien claros y definidos y evitar que el «uso indiscriminado del concepto» vacíe «a la ex-

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, Pars II, Art. XXIV, 349.

presión de su contenido»<sup>57</sup>, ha intentado restringir la Escuela al ámbito de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII<sup>58</sup>. Se define la Escuela, desde esta perspectiva, como una escuela de teólogos, «limitada a aquellos docentes de la Universidad, dominicos y no dominicos, que en la explicación de santo Tomás en sus clases y escritos se atuvieron a las pautas que desde el convento de San Esteban se fueron marcando»<sup>59</sup>.

Insistiendo también en que, pese a que los temas tratados por civilistas y canonistas pudieran coincidir a veces con los de los teólogos, los presupuestos y la metodología desde la que todos ellos trabajaban, especialmente en lo tocante a las fuentes de argumentación o *loci*, difería sustancialmente, se subraya la condición de la Escuela como un grupo de pensamiento exclusivamente teológico<sup>60</sup>. Finalmente, a «los teólogos que no explicaron en las aulas de la Universidad, aunque fuesen fieles a las directrices de los dominicos salmantinos y enseñaran, incluso, en algunos colegios de la Universidad de Salamanca», no se les considera «miembros de la Escuela de Salamanca, sino epígonos en quienes se hace patente la proyección e influencia de la Escuela»<sup>61</sup>.

Aunque comprensible, como decíamos, en aras de la claridad conceptual, esta perspectiva no ya hispano-céntrica, sino salmantino-céntrica, deja a los ‘salmantinos’ transterrados al margen de la Escuela de Salamanca, reducién-

---

57 Barrientos García, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011, 19.

58 La perspectiva, defendida por grandes clásicos de la historiografía como Beltrán de Heredia, Carro, Alonso Getino o García Villoslada, sigue contando con importantes valedores en la actualidad. Entre los principales, José Barrientos o Ignacio Jericó Bermejo. Ver, a título de ejemplo, el artículo de Jericó Bermejo, Ignacio, «¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta», *Salmanticensis* 59:1 (2012), 83-114, una respuesta virulenta al intento de redefinición y ampliación del concepto de Escuela de Salamanca propuesto por Miguel Anxo Pena en *La escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

59 Barrientos García, José (2011), *op. cit.*, 84.

60 «Por otra parte, no pierda de vista el lector que he definido a la Escuela de Salamanca como una escuela teológica, de aquí que no considere miembros de esta escuela a los docentes de las dos facultades jurídicas salmantinas –Cánones y Leyes– pues, aunque en ocasiones los temas de estudio de teólogos y juristas sean coincidentes, sin embargo se hace desde presupuestos distintos y con metodología también distinta, dado que las fuentes de argumentación –loci– del teólogo y del jurista son distintos», Barrientos García, José (2011), *op. cit.*, 84.

61 Barrientos García, José (2011), *op. cit.*, p. 84.

dolos a un segundo plano o condición epigonal, un término con una marcada connotación peyorativa en la historia del pensamiento. Véase, por ejemplo, la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, donde el epigonismo se presenta, en concreto, como uno de los males del siglo del historicismo, caracterizado por la recepción acrítica de las grandes doctrinas e ideas de los genios de épocas pretéritas por parte de una legión de sucesores mediocres y carentes, por sí mismos, de originalidad creativa<sup>62</sup>.

Aunque en la historiografía tradicional sobre la Escuela de Salamanca, el diagnóstico general sobre la obra de los escolásticos ‘americanos’ no llega a ser tan crítico como el balance que Nietzsche ofrece de la generación de académicos de su siglo, reconociendo incluso a estos teólogos y juristas ‘transterrados’ un cierto grado de originalidad, lo cierto es que en la mayoría de perspectivas de conjunto sus contribuciones se ‘despachan’ en unas cuantas páginas.

De forma un tanto sorprendente, el hispanismo más rancio y las perspectivas poscoloniales que se pretenden más vanguardistas y críticas coinciden en una perspectiva común sobre una escolástica novohispana e iberoamericana que no merecería mucha atención puesto que, a fin de cuentas, se trataría de una “filosofía plagiaria”:

“La filosofía que se da en el Nuevo Mundo es también, por lo tanto, una reflexión sometida, dominada, colonizada. Marcas de esta realidad son, en primer lugar, el que la filosofía esté acorralada por el pensamiento europeo, y no parece quedarle más alternativa que la de ser una mera copia, una burda imitación de lo que se hace o dice allí. Filosofar en el Nuevo Mundo se reduce a un recibir, repetir, comentar, dando origen a una „filosofía plagiaria“, fiel testimonio de una dependencia cultural aplastante”<sup>63</sup>.

No es, por ello, infrecuente el encontrar alusiones a figuras de la escolástica novohispana formadas en Salamanca como Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma<sup>64</sup> o Bartolomé Frías de Albornoz<sup>65</sup> como meros expositores en

62 Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Consideraciones intempestivas II*, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*. Vol. 1, Madrid, Tecnos, 2016, 695-748.

63 Santos Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, FCE, 2010, 48.

64 Subraya, en cambio, la originalidad de sus perspectivas Beuchot, Mauricio, “Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*”, *Estudios de historia novohispana* 11 (1991), 253-265.

65 Un perfil más detallado y positivo de la vida y obra de Frías de Albornoz, en García

los espacios académicos americanos de las perspectivas aprendidas a orillas del Tormes, algo que entronca, ciertamente, con una perspectiva tradicional sobre las Universidades americanas del siglo XVI como copias pobres y ‘en chiquito’ del alma máter salmantina:

“La vida académica y universitaria, aunque limitada a medios más reducidos, sigue siendo una copia fiel del modelo salmantino: oficio y nombramiento de rector, consiliarios, diputados...; organización del claustro, horario escolar, plan de estudios, distribución al año de las materias, disputas, conclusiones, concesión de grados, provisión de cátedras, vacaciones, derechos de matrícula, traje universitario, métodos de enseñanza, etc.<sup>66</sup>”

Este tipo de planteamientos historiográficos simplifica mucho el quehacer del historiador de las instituciones y del pensamiento, al permitir, por un lado, comprender el funcionamiento de las Universidades y colegios americanos sin salir de Salamanca –al fin y al cabo, el conocedor de la estructura y vicisitudes del alma máter conoce también, a grandes rasgos, lo que sucedía en estas supuestas copias fieles– y, por otro, ofrecer en lo ideológico una perspectiva de la Escuela de Salamanca como un objeto de estudio ‘cerrado’ y de perfiles bien definidos. Ello contribuye a evitar en último término, como apuntan los valedores de una definición y delimitación restrictiva de la Escuela, el que se considere como miembros de la misma a figuras cuya relación con el Estudio salmantino y su Facultad de Teología sería indirecta o poco clara, al no darse esa adscripción institucional común que sí comparten los maestros peninsulares que a lo largo de los siglos XVI y XVII llegaron a hacerse con una de las cátedras de teología en la Universidad salmantina.

Lo cierto es que este criterio de adscripción institucional resulta, en primer lugar, bastante sesgado y fortuito, al escindir a los discípulos de Francisco de Vitoria o Domingo de Soto de la Escuela de Salamanca dependiendo de si lograron o no –en muchos casos por motivos totalmente azarosos– consolidarse como catedráticos en la Universidad de Salamanca. En segundo lugar, si consideramos que la Escuela de Salamanca fue, ante todo, una comunidad discursiva y una escuela de pensamiento, y que el pensamiento y el discurso

---

Añoveros, Jesús María, “Bartolomé Frías de Albornoz”, en Ildefonso Murillo (ed.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007, 531-562.

66 Martín Hernández, Francisco, “Presencia universitaria salmantina en las primeras universidades americanas”, *Estudios de historia social y económica de América* 16-17 (1998), 30.

se definen desde Descartes, precisamente, en oposición a la *res extensa*, cabe subrayar que ni pensamientos ni discursos pueden ser limitados a un espacio geográfico dado, ni encerrados en los muros de una institución, de tal forma que lo que sucedió dentro de estos muros forme parte de la Escuela de Salamanca y lo que sucedió o se produjo más allá deba ser considerado tan sólo como un mero reflejo o proyección. Sería tan absurdo excluir a priori a Vera Cruz y otros escolásticos novohispanos de la Escuela de Salamanca como considerar que sólo los académicos afiliados a instituciones universitarias de Viena deben ser considerados miembros de su famoso círculo científico y filosófico o que la Escuela de Fráncfort dejó de existir al dispersarse sus miembros como consecuencia de la persecución nazi y la Segunda Guerra Mundial.

Desde un punto de vista histórico-contextual tomar como alfa y omega de un amplio movimiento intelectual a la Universidad de Salamanca atenta también contra uno de los rasgos esenciales del mismo. Nos referimos al hecho irrefutable y transcendental de que fue, precisamente, esta Escuela de Salamanca formada por los discípulos de Vitoria, Soto o Azpilcueta, la escuela de pensamiento que, por primera vez en la historia, encontró las condiciones políticas y tecnológicas necesarias para que sus ideas circularan y fueran puestas a prueba en un contexto global. Hablamos de un marco espacial y cultural que, extendido a cuatro continentes, no tiene precedentes en la historia de la humanidad. Se trata por ello, de un factor inédito y que afecta a la vida y realidad de la Escuela de Salamanca no de forma periférica y accidental, como indican algunos planteamientos, sino esencial, de tal forma que no puede ni debe ser obviado en cualquier definición que ofrezcamos de la misma. Este elemento objetivo la marca y define desde el comienzo como una escuela de pensamiento global, algo patente si pensamos tanto en sus miembros como en los temas por los que se interesaron.

Como es sabido, varios de los temas centrales que distinguen la producción de la Escuela tienen que ver o arrancan, precisamente, de las múltiples dudas y casos teológico-morales que se les plantean a los salmantinos ‘trans-terrados’ en los espacios americanos o asiáticos<sup>67</sup>. Vacilantes, no dudan en

---

67 De ahí que Miguel Anxo Pena llegue a afirmar que: «La realidad singular del pensamiento y reflexión que se elabora en Salamanca a lo largo del siglo XVI, nunca hubiera fraguado si no hubiese contado con las posibilidades e interrelaciones que suponía el mundo católico, con contactos supraterritoriales a lo largo de toda Europa y América, donde las mismas personas son un vehículo de irradiación y de comunicación de primer orden», Pena González, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuelas de Salamanca»*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008, 66. Perspectivas semejantes

consultar desde finales de la década de 1520 a sus antiguos maestros (Vitoria, Soto, Azpilcueta y otras figuras centrales, de las que conservamos diversos pareceres indianos) acerca de las estrategias más oportunas para hacer valer la tradición de la Iglesia y aplicar su patrimonio normativo a estas realidades extra-europeas.

En cuanto a los miembros, desde mediados de la década de 1530, tras completar los primeros cursos ofrecidos por Vitoria en Salamanca, discípulos como Vera Cruz viajan a América y traducen culturalmente a contextos muy dispares lo aprendido, en ocasiones con el marcado distanciamiento que reseñamos en el *Speculum coniugiorum*. En la medida en que esta traducción se realiza en diálogo continuo con los maestros salmantinos, cuyos libros y pareceres reciben frecuentemente los ‘transterrados’ a América y que, al mismo tiempo, leen, aprueban, corrigen y ayudan a publicar en Salamanca algunos de los principales tratados escritos por estos colegas activos en ultramar, es difícil fijar una línea clara que distinga a unos como miembros de la Escuela, excluyendo a otros.

Esto es, de hecho, lo que sucede con Alonso de la Vera Cruz cuando, tras casi tres décadas de permanencia en América, se ve obligado a retornar a la Península para ventilar en la Corte y ante el Consejo de Indias varios pleitos legales con el obispo de México, Alonso de Montúfar<sup>68</sup>. Lo que sorprende y

---

en: Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, 827-926 y Jaime Brufau Prats, para quien: «La Escuela salmantina no puede reducirse ni al ámbito del Estudio General de la ciudad del Tormes, ni a los coetáneos e inmediatos sucesores de Vitoria. Se extiende a las nuevas universidades que surgen en tierras americanas, como México y Lima, y a generaciones de profesores formados por los que lo fueron por Vitoria y las figuras egregias de la primera hora, como Domingo de Soto, y por los discípulos de los discípulos», Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989, 23-24.

68 Después de un tira y afloja de varios años entre Vera Cruz y el arzobispo de México, quien pretendía obligar a los indígenas al pago del diezmo. La resistencia de Vera Cruz al pago del diezmo, por considerar que los indígenas ya pagaban por su instrucción religiosa en los tributos entregados a los encomenderos, llevó a que Montúfar lo denunciara ante la Inquisición. Al parecer, fue la intención de Vera Cruz de hacer imprimir una *relectio* dedicada a este espinoso tema –su *Relectio De decimis*, redactada en 1555– la que llevó a Montúfar a cursar la denuncia. Lazcano, *op. cit.*, 68-73. Burrus y Barp Fontana publicaron ediciones bilingües contemporáneas de esta *relectio* en inglés y castellano. Vera Cruz, Alonso, *Relectio de decimis. Tratado acerca de los diezmos 1555-1557* (ed. Luciano Barp Fontana), México, La Salle, 2015; Vera Cruz, Alonso, *De decimis. Treatise on tithes. The*



resulta importante pensando en el modo en que, en nuestra opinión, debería ser entendida la Escuela, es que después de más de veinticinco años de ausencia, Vera Cruz retomara sus actividades académicas en Castilla y el contacto con algunos de sus antiguos compañeros de cursos como si el tiempo no hubiera pasado.

Aunque no está claro si, a su vuelta, llegó a pasar por Salamanca –en cuya Universidad no llegó a ejercer ningún tipo de cometidos docentes en este período–, si sabemos que Vera Cruz explotó al máximo las posibilidades que ofrecía la Salamanca de aquel tiempo como ciudad universitaria y como uno de los principales centros de impresión en Castilla. Nada más llegar a la Península, en el mismo 1562, preparó una versión actualizada de las tres partes de su Curso de Artes (compuesto por las obras *Recognitio summularum*, *Resolutio dialectica* y *Physica Speculatio* que, entre 1554 y 1557, había publicado en México) y las hizo imprimir en el taller de Juan María de Terranova, con la intención de que pudieran difundirse también en la Península Ibérica. Se trata de un gran esfuerzo de revisión y actualización que repitió en dos ocasiones más, preparando una tercera y cuarta edición de este *Cursus artium* con el mismo impresor salmantino en 1569 y 1573, justo antes de zarpar por segunda y última vez a Nueva España<sup>69</sup>. En 1562 reeditó también su tratado *Speculum coniugiorum* (editado originalmente en México en 1556) en la imprenta salmantina de Andrea de Portonaris y lo actualizó con referencias a obras fundamentales de los maestros de la Escuela publicadas después de la primera edición, como las famosas *Relectiones* de Vitoria, como analizaré a continuación con más detalle.

Además de en la reedición de sus propios libros, Vera Cruz participó también en la publicación de diversas obras de otros colegas de la Escuela de Salamanca. Fue consultado, por ejemplo, para evaluar los *Tratos y contratos* de Tomás de Mercado, quien, al igual que el mismo Vera Cruz, tras décadas de

---

*Writings of Alonso de la Vera Cruz: IV Defense of the Indians: Their Priviledges* (ed. Ernst J. Burrus), Roma/St. Louis, Jesuit Historical Institute, 1976.

69 Lazcano, Rafael, *op. cit.*, 73-75; Campos y Fernández de Sevilla, Rafael, “Bibliografía de y sobre fray Alonso de Veracruz, OSA”, <http://www.javiercampos.com/files/BIBLIOGRAFIA%20de%20Fr%20Alonso%20de%20Veracruz.pdf>, publicación online 2007, 5-6 (consultado por última vez, 22 de abril de 2022). Debieron imprimirse bastantes ejemplares, pues estas ediciones salmantinas son las que con más frecuencia se encuentran hoy en día en los fondos antiguos de las bibliotecas de España y México, superando con mucho el escaso número de copias que se conservan de la *editio princeps* llevada a cabo por el impresor Juan Pablos en la Ciudad de México (1554-57).

estancia en el virreinato novohispano se encontraba de retorno en España, en concreto, en Salamanca, donde profundizaba en sus estudios de teología para poder ser designado maestro por la Orden de Predicadores<sup>70</sup>.

Junto al también agustino Lorenzo de Villavicencio dio además censura favorable a dos de las obras de Luis de León –un maestro cuya adscripción a la Escuela de Salamanca nadie pone en duda– que más controversias suscitaron en su tiempo, hasta el punto de que no sólo no llegaron a imprimirse, sino que acabaron por dar con su autor en las cárceles de la Inquisición: *De vulgata editione* y *De fide*<sup>71</sup>. A su vez, en diciembre de 1561, Luis de León dio su apoyo a la impresión del no menos polémico tratado *De decimis*, que Vera Cruz había escrito también en México a mediados de la década de 1550. Tras encontrar una firme oposición por parte del arzobispo Alonso de Montúfar, quien se negó a que el tratado pudiera ser impreso en Nueva España, Vera Cruz hizo diversas gestiones para publicar su obra en Salamanca, concretamente, en la imprenta de Andrea de Portonaris<sup>72</sup>. Luis de León, que compartía con Vera Cruz la hostilidad al enriquecimiento de los obispos de su siglo, simpatizó abiertamente con un tratado que condenaba duramente la ambición episcopal por cobrar diezmos a los habitantes del Nuevo Mundo, subrayando que estos naturales pagaban ya, de hecho, el coste de su evangelización a los seculares a los que habían sido encomendados mediante pesados tributos y servicios personales. Otro de los agustinos radicados en el convento de Salamanca, Baltasar López, no sólo elogió el *De decimis* de Vera Cruz, sino también el resto de escritos lógicos y el tratado sobre el matrimonio que su compañero de orden había publicado en México a mediados de la década de 1550<sup>73</sup>, lo que demuestra que sus obras circulaban ya en España antes de su

---

70 Alonso de la Vera Cruz avaló la primera edición de la obra en su calidad de «sapietísimo maestro» y «cathedratico de prima en la universidad de Mexico». Tomás de Mercado, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discidos y determinados, por el Padre Presentado Fray Thomas de Mercado, de la orden de los Predicadores*, Salamanca, Matthias Gast, 1569.

71 El jesuita Ernst Burrus reprodujo ambas censuras favorables en su edición parcial de las obras de Vera Cruz. Vera Cruz, Alonso, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz. Vol. V, Spanish Writings II* (ed. Ernst J. Burrus), Roma/St. Louis, Jesuit Historical Institute, 1972, 337-338.

72 Lazcano, Rafael, *op. cit.*, 74.

73 Ambas censuras fueron publicadas también por Burrus en su edición contemporánea del manuscrito de *De decimis*. Vera Cruz, Alonso de la, *De decimis. Treatise on tithes* (1976), *op. cit.*, 120-127.

regreso forzado a la Península. A pesar de contar con éstas y otras censuras favorables, la obra de Vera Cruz corrió el mismo destino que las ya mencionadas de Luis de León y sólo pudo ver la luz en fecha contemporánea (tras ser editada por Ernst Burrus en 1976).

Diversas obras han rescatado otros episodios de la vida de Vera Cruz para mostrar su estrecha relación tanto con miembros de la Escuela de Salamanca como el agustino Luis de León, como con religiosos de otras órdenes, con los cuales estuvo en estrecho contacto en su labor de principal negociador de la restauración y ampliación de los privilegios de los que gozaban las órdenes mendicantes implicadas en la evangelización del Nuevo Mundo<sup>74</sup>. Estas luchas lo acercaron también a Bartolomé de Las Casas, cuyo último memorial indiano, una especie de testamento político en el que el dominico condenaba como absolutamente tiránicas las conquistas y el sistema de encomiendas, se encargó, precisamente, de leer Alonso de la Vera Cruz ante el Consejo de Indias en 1566<sup>75</sup>.

Mientras que son muchos los documentos que pueden ser alegados como prueba de la intensa y continua relación de Vera Cruz con los maestros de Salamanca y su círculo cercano, son sus obras, principalmente, las que, en nuestra opinión, hacen a Vera Cruz merecedor de la condición de miembro de pleno derecho de la Escuela. Su *Relectio De dominio infidelium et de iusto bello*, dictada en la Universidad de México en 1555, ha sido abordada ya de forma satisfactoria en muchas monografías y artículos académicos que la presentan, precisamente, como una muestra prototípica del tipo de obras que se producen en una Escuela de pensamiento: una parte sustancial del escrito de Vera Cruz, relacionada con la discusión de los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista, resulta muy afín a la forma en la que Vitoria había planteado las mismas dudas en su *Relectio De Indis*. Ahora bien, entre grandes elementos de conformidad, la voz de Vera Cruz se hace oír con un tono propio<sup>76</sup>. No sólo añade dudas nuevas relacionadas con las condiciones prácticas en las que los

---

74 Campo del Pozo, Fernando, «Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos», *Revista Española de Derecho Canónico* 73 (2016), 357-387.

75 Memorial editado por Carlos Baciero. «La petición que hizo el Obispo de Chiapa (1566)», en Vera Cruz, Alonso de la, *De iusto bello contra indos* (ed. de Carlos Baciero), Madrid, CSIC, 1997, 100-103.

76 En su monografía sobre la Escuela, Belda Plans subrayó la «influencia importante entre ambas obras en planteamiento, método y parte del contenido; y, junto a ello, una buena dosis de originalidad o de personalidad propia en Veracruz», Belda Plans, Juan, *op. cit.*, 879.

españoles ejercían el dominio adquirido en las Indias (relacionadas con la ocupación de las tierras de los naturales y los tributos exigidos a éstos), sino que, amparándose en los conocimientos que había adquirido como testigo de vista o en otras autoridades teológicas (Escoto, principalmente)<sup>77</sup>, llega a defender, en algunos casos, posiciones radicalmente diferentes a las sostenidas por Vitoria<sup>78</sup>. A nuestro entender, tanto en éste como en otros escritos, es, ante todo, el marcado bagaje experiencial adquirido en el virreinato novohispano el que propicia que Vera Cruz llegue una y otra vez a conclusiones bastante distintas que las que sus maestros y colegas de generación habían extraído o seguían afirmando a la hora de plantearse interrogantes semejantes.

#### 7. Singularidad experiencial de los enfoques de Alonso de la Vera Cruz en la escolástica salmantina

La adscripción de Alonso de la Vera Cruz a la Escuela de Salamanca y la interrelación con sus miembros resulta ilustrativa de la naturaleza de una escuela de pensamiento que comparte una serie de preguntas y métodos de resolución de las mismas, pero no es unánime a la hora de ofrecer respuestas. En este sentido, en una obra como el *Speculum coniugiorum* encontramos multitud de referencias a otros teólogos y canonistas salmantinos, en particular, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias y Domingo de Soto. Aunque estas grandes figuras universitarias suelen ser invocadas como autoridades

---

<sup>77</sup> Ver el amplio estudio dedicado a esta relección por Prometeo Cerezo, destinado fundamentalmente a integrar a Alonso de la Vera Cruz en la saga de padres salmantinos del derecho de gentes. Desde esta perspectiva, el agustino aparece como una especie de Francisco de Vitoria novohispano. Cerezo, Prometeo, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985. Sus perspectivas, que heredan buena parte de los estereotipos de la historiografía anacrónica de Venancio Carro o Luciano Pereña, fueron revisadas y ampliadas en estudios posteriores. El mejor estudio sobre las diferencias sustanciales entre las relecciones de Vitoria y Vera Cruz es el de Roberto Heredia Correa, «Coacción para la fe. Una aproximación al tratado De dominio infidelium et iusto bello de fray Alonso de la Vera Cruz», *Tópicos: Revista de Filosofía* 34 (2008), 157-208. Heredia preparó, asimismo, una edición bilingüe latín-castellano del texto íntegro de la *relectio* de Alonso de la Vera Cruz, acompañada de una sustancial introducción. Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello* (ed. Roberto Heredia Correa), México, UNAM, 2007.

<sup>78</sup> Ver la contribución reciente de Aspe Armella, Virginia, “The Influence of the School of Salamanca in Alonso de la Vera Cruz’s *De dominio infidelium et iusto bello*”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 294-334.

de las que Alonso de la Vera Cruz se vale para apoyar muchas de sus resoluciones, en algunas ocasiones, el fraile agustino no duda en desmarcarse de los maestros de su alma máter para defender su propio criterio experiencial.

Como he mostrado en otro lugar –estudiando algunos de los libros que Alonso de la Vera Cruz leyó y anotó en el proceso de redacción del *Speculum coniugiorum*<sup>79</sup>– y como los propios cronistas agustinos, comenzando por Grijalva, atestiguan con admiración<sup>80</sup>, Vera Cruz adquirió centenares de libros para los conventos de la Orden Agustina en Nueva España desde la época en la que fue designado maestro de novicios en Tiripetío (a mediados de 1540) y hasta prácticamente el final de su vida, cuando a su retorno de España (1573) se encargó de organizar una enorme biblioteca en el recientemente creado Colegio de San Pablo, en funcionamiento desde agosto de 1577<sup>81</sup>.

---

79 Egío García, José Luis, “Producing Normative Knowledge between Salamanca and Michoacán. Alonso de la Vera Cruz and the Bumpy Road of Marriage”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 335-398.

80 “En la librería del Collegio de S. Pablo puso sesenta cajones de libros: y no le es inferior la del convento de nuestro Padre San Augustin de Mexico. En el convento de nuestro Padre San Augustin de Tiripitio de Mechoacan ay otra muy buena que el Padre Maestro puso: no lo tenga à encarecimiento el que lo leyere, porque escribimos lo que todos hemos visto, ningún libro ay en S. Pablo, ni en Tiripitio, que no este rayado y margenado, desde la primera hoja hasta la ultima de su letra: y la mayor parte de la librería de S. Augustin tiene estas notas, en todas las facultades.”, Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, [Juan Ruiz], 1624, f. 188r. Referencias similares en las crónicas de Basalencque (1644) y Escobar (1748). Basalencque, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Augustin*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1673, f. 35r. Escobar, Matías de, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2008, 255.

81 Lazcano, Rafael, *op. cit.*, 91-92. Enrique González y Víctor Gutiérrez han demostrado que los preparativos de fundación de esta biblioteca fueron largos y minuciosos. Como atestiguan los fragmentos de cartas que Vera Cruz dirigió a Plantin desde España en 1570 y 1571, y diversas cédulas regias, Vera Cruz se hizo con un impresionante arsenal de libros antes de zarpar a México en 1573. Se requirieron 60 cajas para trasladarlos desde Sevilla a Nueva España. El porte, que costó 7.000 ducados, fue sufragado por la Corona. González González, Enrique; Gutiérrez Rodríguez, Víctor, “Los catedráticos novohispanos y sus libros. Tres bibliotecas universitarias del siglo XVI”, en Andrea Romano (ed.), *Dalla lettura all'e-learning*, Bologna, Centro interuniversitario per la storia delle università italiane, 2015, 89. Ver también Real cédula de 23- 12- 1572, Archivo General de Indias, Sevilla

Gracias a su constante seguimiento de las novedades editoriales que tenían lugar en Europa, todos los escritos de Vera Cruz, de la famosa *Relectio De dominio infidelium*<sup>82</sup> al menos conocido *Speculum coniugiorum*, refieren a un impresionante número de escritos y autores. En el caso de la temática específica del matrimonio, sobre el que un buen número de teólogos, juristas y filósofos de la tradición occidental y cristiana habían escrito desde la Antigüedad, Alonso de la Vera Cruz se muestra aún más meticuloso, discutiendo las posiciones de un sinnúmero de autoridades antes de pronunciarse sobre cada una de las diferentes subproblemáticas relacionadas con el tema general del matrimonio (sacramentalidad del matrimonio, matrimonio clandestino, impedimentos, repudio, etc.).

En las ediciones del *Speculum coniugiorum* de 1562 y 1572, Vera Cruz añadió una *Peroratio* final en la que afirmó haber continuado leyendo muchos libros relacionados con el tema del matrimonio después de la primera edición de su tratado (1556), literatura que, según informaba al lector, había sido debidamente integrada en las reediciones del libro<sup>83</sup>. Las múltiples referencias a obras sobre el matrimonio o los sacramentos publicadas poco antes de estas segunda y tercera reediciones del *Speculum*, demuestran que Vera Cruz fue bastante honesto en una época en la que los escritores e impresores, impulsados por el afán de obtener ganancias comerciales, solían anunciar con bombo y platillos la aparición de ediciones ampliadas y revisadas de libros que, de hecho, eran antiguas y habían sido sólo ligeramente modificadas<sup>84</sup>.

En un intento por subrayar su compromiso con la actualización de los saberes y la literatura especializada de su tiempo, Vera Cruz incluyó en las reediciones de Salamanca (1562) y Alcalá (1572), amplias tablas que indica-

---

(AGI), Indiferente, 1968, L.19, f. 63; Real cédula de 19- 01- 1573, AGI, Indiferente, 1968, L.19, f. 71v.; Real cédula de 03- 02-1573, AGI, Indiferente, 1968, L.19, f. 76v.

82 Sobre las fuentes del *De dominio infidelium*, ver Quijano Velasco, Francisco, “Las fuentes del pensamiento político de Alonso de la Veracruz. Autoridades en el tratado De dominio infidelium et iusto bello”, *Libro Anual del ISEE* 14 (2012), 13- 42.

83 “Et quidem licet ante plures annos fuerit compositum, sicut illa quae ante ad rem attinentia in diversis tractata doctoribus legimus, et perlegimus, ed adduximus, sic quae postea scripta sunt, antequam opus escuderetur, perlustravimus, doctoribusque ipsis citatis in medium produximus, quando oportuit”, Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars III, “Peroratio”, 342.

84 Una muestra de algunas de estas estrategias en Blair, Ann, *Too much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven/London, Yale University Press, 2010.

ban con exhaustividad todas las fuentes que había consultado para revisar y ampliar su *Speculum*. De acuerdo a los criterios seguidos en la época para organizar estudios y bibliotecas, Vera Cruz divide sus fuentes en estas tablas de acuerdo a clasificaciones como “Padres ortodoxos y clásicos” (46 autores), “teólogos escolásticos” (38), “juristas civiles y canonistas” (69), “sumistas” (10) y “filósofos naturales y morales” (31)<sup>85</sup>.

Si observamos con atención esta especie de bibliografía proto-académica exhaustiva, que incluye 194 autores<sup>86</sup>, se puede también imaginar el tamaño y la exhaustividad con la que fueron organizadas las bibliotecas en las que pudo trabajar Vera Cruz para escribir el *Speculum coniugiorum* y otros libros y pareceres. Aunque una parte de la bibliografía empleada en las revisiones incorporadas a las reediciones españolas del *Speculum* debió ser consultada por Vera Cruz en la biblioteca del convento agustino de San Felipe el Real de Madrid, donde residió y trabajó con gran empeño durante su larga estancia en España (1562-1572)<sup>87</sup>, lo cierto es que la mayoría de textos y autores con los que Vera Cruz entra en diálogo en su tratado sobre el matrimonio ya aparecen referidos en la primera edición de la obra (impresa en México en 1556). Hasta el momento y debido a múltiples razones (sobre todo, al hecho de que los libros embarcados hacia las Indias desde Sevilla no fueron sistemáticamente registrados hasta las postrimerías del siglo XVI<sup>88</sup>) los historiadores no han sido capaces de explicar cómo Vera Cruz pudo hacerse con esa ingente cantidad de libros y mantenerse permanentemente actualizado sobre las novedades editoriales de la Europa de su tiempo desde lugares relativamente remotos como Tiripetío, Tacámbaro o Atotonilco, donde residió durante los años en los que trabajó en la redacción del *Speculum coniugiorum*<sup>89</sup>.

---

85 Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars III, “Peroratio”, 652– 655.

86 Su ‘bibliografía’ habría sido mucho más extensa si se hubiera redactado de acuerdo a criterios académicos contemporáneos. Es importante tener en cuenta que la lista proporcionada por Vera Cruz es, esencialmente, un elenco de los autores a los que se refirió como *auctoritates*, sin entrar a referir de forma más detallada los libros y escritos específicos que había consultado.

87 Gómez Mena, Diego, *Alonso de la Veracruz. La Exposición del Privilegio de Paulo III y los documentos de San Lorenzo del Escorial* (tesis doctoral en Derecho Canónico), Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.

88 González Sánchez, Carlos Alberto, “El comercio de libros entre Europa y América en la Sevilla del siglo XVI: Impresores, libreros y mercaderes”, *Colonial Latin American Review* 23:3 (2014), 439-465.

89 Lazcano, Rafael, *op. cit.*, 44-45.

Leyendo las diferentes ediciones, es posible apereibir la constancia y determinación con la que Vera Cruz se mantuvo al corriente de las principales novedades del mercado editorial, especialmente, en materias como la teología sacramental y la teología moral, a las que se adscribe su propio libro. Las sucesivas actualizaciones del *Speculum* demuestran, sobre todo, el interés del fraile agustino por tomar en consideración las obras recientemente editadas por los grandes maestros salmantinos, sin duda, sus interlocutores principales a la hora de problematizar y resolver los casos matrimoniales más complejos abordados en la obra.

Vera Cruz siguió con mucha atención, por ejemplo, las distintas ediciones del *Manual de confesores y penitentes* del canonista navarro Martín de Azpilcueta. Editado por primera vez como un breve y sintético manual para la confesión en la Coimbra de 1549, fue creciendo y transformándose en las sucesivas intervenciones que Azpilcueta realizó sobre el texto. Fruto de las mismas resultaron múltiples reediciones publicadas en castellano y latín en amplios volúmenes, integradores de un sinnúmero de casos de conciencia muy específicos. Andando el tiempo, el *Manual* o *Enchiridion* de Azpilcueta llegó a convertirse en la obra de referencia dentro del género específico de la literatura para confesores, párrocos y penitentes<sup>90</sup>. Trabajando en el contexto michoacano, la consulta de la forma en la que Azpilcueta había revisado algunas de sus propias posiciones tras la conclusión del Concilio de Trento resultó especialmente útil a Vera Cruz para mitigar algunas de sus propias posiciones e integrar en modo coherente algunas de las nuevas regulaciones relacionadas con el matrimonio clandestino aprobadas en la Sesión XXIV (1563) del Concilio. Tales cambios aparecen en la edición del *Speculum* de 1572<sup>91</sup>. Sólo dos años después

---

90 Ver Bragagnolo, Manuela, “Les voyages du droit du Portugal à Rome. Le ‘Manual de confesores’ de Martín de Azpilcueta (1492– 1586) et ses traductions”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 2018:13. Bragagnolo, Manuela, “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, en Thomas Duve; Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 187– 242.

91 Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum ad modum R. P. F. Illephonsi a Vera Cruce [...] olim ibi Provincialis eiusdem ordinis, Nunc Prioris sancti Philippi apud Madritum Carpentanorum. Nunc tertio opus elaboratum, ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limitatum, & in multis locis auctum, & iuxta diffinita & declarata in sacro concilio Tridentino, per modum appendicis in fine scitu digna multa disputata*, Alcalá, Juan Gracián, 1572.



de su publicación en Valladolid<sup>92</sup>, Vera Cruz utilizó también, ampliamente, el *Capitulum veynte y ocho de las Addiciones del Manual de Confessores* que Azpilcueta había escrito y publicado sólo un par de años antes<sup>93</sup>. Resulta claro, por tanto, que, colocado frente la necesidad de revisar su *Speculum* en pro de la ortodoxia tridentina, Vera Cruz se inspiró en las adaptaciones que otros maestros escolásticos salmantinos activos en su tiempo se habían visto obligados a introducir en sus propios escritos jurídicos y teológico-morales.

Otra figura cuya impronta es particularmente importante en el *Speculum* es Domingo de Soto, en particular su obra *De iustitia et iure*, impresa por primera vez en la Salamanca de 1553<sup>94</sup> (tres años antes, por tanto, del tratado matrimonial de Alonso de la Vera Cruz). La obra constituye una de las principales referencias de Vera Cruz en muchos de los debates específicos sobre el matrimonio, en particular al abordar temáticas como el *debitum*, el divorcio, el adulterio o la consanguinidad<sup>95</sup>. La obra maestra de Soto fue también la referencia autorizada en cuanto a las máximas filosófico-jurídicas generales que subyacen a la transcendental división entre primeros y segundos principios de la ley natural. Se trata de una división que, complementando la clasificación pionera entre tipos de derecho expuesta por Tomás de Aquino en su *Summa theologiae*<sup>96</sup>, funcionó como la línea roja trazada por la práctica

---

92 Azpilcueta, Martín de, *Capitulum veynte y ocho de las Addiciones del Manual de Confessores*, Valladolid, Adrián Ghemart, 1570.

93 Citamos, de nuevo, el texto, de acuerdo a la edición contemporánea de Luciano Barp Fontana: “Item, et est advertendum, quod etsi clandestina matrimonia modo sint irrita, et penitus, nulla post Concilium Tridentinum, si in aliqua dioecesi, ubi sub excommunicatione est prohibitum contrahere, contrahant: qui impedimentum habent, incidunt in excommunicationem quia ratio, quare excommunicatio posita est manet semper, scilicet, ad vitanda scandala et contentiones, quae oriri solent, ex huiusmodi furtivis contractibus, sic sentit doctissimus Navarro, in additionibus ad Manuale in c. 28. in additione ad c. 22. n. 70”, Vera Cruz, Alonso de la (2009), *op. cit.*, Pars I, Art. 10, 204.

94 Soto, Domingo de, *De iustitia et iure, libri decem*, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1553.

95 Algunos ejemplos de los muchos pasajes en los que Vera Cruz reprodujo posiciones de Soto sin ningún tipo de reserva se refieren a temáticas como el divorcio, Pars III, Art. 4, 112; la pena capital para las mujeres adúlteras, Pars III, Art. 4, 112; pedir y dar el *debitum* al cónyuge en caso de dudas y escrúpulos de conciencia, Pars III, Art. 13, 248; y la consideración del matrimonio entre parientes consanguíneos en línea directa como nulo, Pars III, Art. 22, 325.

96 “Prima conclusio. Lex naturalis quantum ad prima sua principia, quae per se sunt nota, est eadem apud omnes gentes: nec aliquam variationem patitur [...]. Ob hoc S.

totalidad de los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca en muchas de las discusiones sobre cómo debían proceder misioneros, confesores y jueces eclesiásticos a la hora de intervenir en la erradicación o rectificación de costumbres indígenas consideradas problemáticas. En los pasajes sobre la ley natural del *Speculum coniugiorum*, de gran densidad teórica, el *De iustitia et iure* de Soto<sup>97</sup> es citado en tanto que la revisión más actualizada de las doctrinas del Aquinate y el punto de partida de su encuadramiento en muchas de las discusiones jurídicas y teológico-morales abiertas a mediados del siglo XVI. Aquino y Soto no son las únicas referencias de Alonso de Vera Cruz al escribir sobre la ley natural. Autores clásicos como Aristóteles, Cicerón, Isidoro de Sevilla o Lactancio son invocados también, en ocasiones, como autoridades a la hora de sustentar la importante distinción filosófica entre los tipos de derecho natural. En todo caso, su papel como apoyo docto es considerablemente menos importante que el lugar privilegiado que ocupan en el *Speculum* Tomás de Aquino y Domingo de Soto.

De acuerdo a la perspectiva general de los escolásticos salmantinos era que, mientras que los segundos principios del derecho natural no eran evidentes por sí mismos y podían, por tanto, ser ignorados por determinados individuos o comunidades enteras, los primeros principios de la ley natural estaban inscritos en la razón humana y eran evidentes para todo ser racional. Por tanto, en las situaciones en las que estos primeros principios eran violados, no cabía alegar ninguna excusa por parte de los nativos o de sus tutores religiosos. Para Vitoria, Soto y los teólogos y juristas que siguieron sus postulados, estos criterios debían aplicarse incluso a los habitantes más ‘bárbaros’ del Nuevo Mundo. Las consideraciones de Soto sobre las normas morales y religiosas inscritas en estos primeros principios de la ley natural fueron usualmente seguidas por Vera Cruz. Ambos pensaban, por ejemplo, que pecados/crímenes como la masturbación, la fornicación simple y la poligamia

---

Thomas dicit, quod lex naturalis quantum ad illa, quae sunt de secundis praeceptis, deleri potest a cordibus hominum, vel propter malas persuasiones: vel propter pravas consuetudines, et habitus corruptos, sicut olim apud Germanos latrocinium non reputabatur peccatum, si extra fines civitatis esset”, Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. 7, 154– 158. Tanto en el cuerpo del texto como en las referencias al margen se encuentran referencias a la *Prima Secundae* (q. 94, arts. 2, 6) de Tomás de Aquino como la obra de referencia en la que los lectores del *Speculum* podían encontrar una perspectiva mucho más detallada sobre el concepto y tipos de ley natural.

97 Sobre todo, pasajes como el Libro 1, q. 4, art. 4 y Libro 2, q. 1, art. 3, citados de forma reiterada.

no eran intrínseca y evidentemente malos<sup>98</sup>. Para Vera Cruz –siguiendo el *De iustitia et iure* de Soto– estas y otras prácticas sexuales que se desviaban de la normatividad contemporánea eran, ciertamente, pecados capitales que, sin embargo, podían ser ignorados en el caso de los indios más rústicos, atendiendo al hecho de que su prohibición no estaba inscrita entre los primeros principios del derecho natural<sup>99</sup>.

Las perspectivas de Vera Cruz resultan singulares en la medida en que, al abordar muchas de las dudas y cuestiones planteadas por ciertas costumbres indígenas, sus perspectivas y propuestas de resolución resultan mucho más flexibles que las de sus maestros y colegas salmantinos. La particularidad de algunas de estas posiciones teológicas y canónicas parece estar estrechamente ligada a los compromisos misioneros específicos y el amplio bagaje experiencial que distinguía la trayectoria de Vera Cruz –evangelizador y juez eclesiástico sobre el terreno– de las trayectorias marcadamente académicas de Soto, Vitoria y autores posteriores de la Escuela de Salamanca. En determinadas ocasiones, Vera Cruz se atreve incluso a discrepar abiertamente de los maestros salmantinos más famosos para poder justificar una tolerancia temporal hacia costumbres indígenas que resultaban imposibles de encajar en los paradigmas cristianos sobre el matrimonio y la familia.

Un caso interesante es el de los matrimonios entre el hermano y la hermana melliza, una costumbre, al parecer habitual entre los nobles incaicos. Para Vera Cruz, que había tenido noticias de esta práctica a través del contacto de otros misioneros, esta costumbre podía ser tolerada temporalmente en contra del criterio del maestro Soto:

“Análogamente, se dice en la provincia del Perú (aunque no en todo lugar) entre los príncipes denominados Incas, entre quienes los hermanos uterinos se unen en matrimonio entre sí. Y esto no se considera como un vicio. Y no encontramos esta costumbre o uso en la provincia michoacana y tampoco en la mexicana. Sin embargo, si se encontrase en alguna provincia, el matrimonio sería verdadero y no deberían ser separados, si se convir-

---

98 Un acercamiento reciente a la criminalización de estas conductas sexuales en la incipiente sociedad colonial en Pastor Llana, Marialba, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo. La visión española del indio americano*, México, Crítica, 2021.

99 “Et quidem quod vagus concubitus mortale sit, potuit ignorari apud barbaros, ut placet Soto lib. 1 De iure et iustitia q. 1. arti. 4. ad primum argumentum et quaestio 4. eiusdem li. arti. 4. idem li. 2. q. 1. art. 3. Et forte vitium contra naturam; nam tam sunt rudes, et ferales aliqui homines, ut invincibiliter potuerit ignorari”, Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars III, Art. 15, 262.

tiesen [...]. En efecto, en contra de tales preceptos del derecho natural, puede prevalecer la costumbre o la ley. Luego se sigue que, donde existiese la costumbre, el matrimonio sería legítimo [...]. Y así, aquellos que dicen que estaba prohibido por el derecho natural que los hermanos se unan, como dice Soto (lib. 2. De iustitia et iure, q. 3. art. 1. et 8), hay que entender que se refieren al segundo grado del derecho natural y no al del primero.<sup>100</sup>”

Curiosamente, Vera Cruz se atrevió a contradecir abiertamente a Soto en este punto concreto, pero lo hizo usando en su argumentación uno de los recursos más característicos del método salmantino de resolución de casos teológico-morales, método que, como sabemos, el propio Soto había ideado en buena parte: la distinción entre primeros y segundos principios del derecho natural, que Vera Cruz había tenido la ocasión de aprender en los cursos de Vitoria y, andando el tiempo, había podido leer expuesta con mayor precisión en *De iustitia et iure*. Cuando se producen este tipo de desacuerdos excepcionales con los grandes maestros salmantinos, Vera Cruz suele subrayar que sólo defiende una opinión probable, avalada por otras autoridades, o, como es el caso, por los conocimientos experienciales que él mismo ha adquirido después de varias décadas de trabajo misionero. Reconoce, de esta forma, que la opinión contraria se basa también en sólidas razones y autoridades que la favorecen y le reconoce un cierto grado de probabilidad. Se muestra, además, abierto a cambiar de opinión si en lecturas o debates posteriores alguien daba una resolución mejor para el caso o una autoridad superior (el Papa, o un Concilio) resolvía la cuestión de forma definitiva:

“A partir de todas estas cosas parece que se debe decir como probable que, si entre algunos existiese la costumbre de que los hermanos se uniesen entre sí, no sería en contra de

---

100 « Et similiter in provincia del Peru aiunt, apud Principes quos Inga vocant, licet non in omni loco, apud quos fratres uterini inter se matrimonio iunguntur. Neque id vitio datur: quam consuetudinem, vel usum non invenimus apud provinciam Michoacanensem: neque apud Mexicanam. Tamem si aliqua de novo inveniretur, verum esset matrimonium, neque essent disiungendi, si converterentur [...], nam contra talia praecepta iuris naturae praevalere potest consuetudo, vel lex. Sequitur ergo, quod vbi consuetudo esset, legitimum esset matrimonium [...] Et sic qui dicunt de iure naturae prohibitum esset fratres coniungi, ut Soto lib. 2. de iure et iustitia q. 3. art. 1. et 8. debent intelligi, quod in secundo gradu, et non in primo gradu iuris naturae. Et quidem argumentum est, quod idem author ibi art. 8 cum Caietano et aliis tenet, Abraham, et Saram vere fuisse fratres, et non fratruelles: ergo cum iam esset multiplicatum genus humanum, si tam indecens esset, fratres non deberent iungi. Contraria tamen sententia, scilicet, esse iure naturae prohibitum, suam habet probabilitatem», Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. 22, 336– 338.

los primeros preceptos del derecho natural; y no deberían ser separados si se convirtiesen, sino que deberían ser tolerados. Sin embargo, debería ser consultado el Papa, ya que la cosa es grave [...]. Por cierto, hay un argumento que el mismo autor (ibid. art. 4) sostiene con Cayetano y con otros, es decir, que Abraham y Sara fueron verdaderamente hermanos y no primos hermanos. Por tanto, dado que ya se había multiplicado el género humano, si esto fuese tan indecente, los hermanos no debían ser unidos. Sin embargo, la sentencia contraria (es decir, que está prohibido por el derecho natural) tiene su probabilidad.<sup>101</sup>»

Con un criterio prudencial y experiencial, Vera Cruz tenía en cuenta que, si se obligaba a separarse a hermanos casados de este modo en los primeros pasos del proceso de adopción de la fe cristiana, se podía generar un malestar muy comprensible en pueblos como el incaico, acostumbrados a vivir de acuerdo a pautas de interrelación muy alejadas de los regímenes cristianos de normatividad. Andando el tiempo, cabía temer que una implementación forzosa y brusca de normatividades desconocidas para los pueblos americanos antes de la conquista, acabara produciendo incluso una resistencia violenta por parte de las élites indígenas, un sector social fundamental al que convenía tener como aliado en los primeros compases del proceso de introducción del dominio español y la religión cristiana.

Sería imposible reconstruir en una obra como la que nos ocupa la totalidad de los matices que Vera Cruz introduce en los razonamientos de los grandes maestros salmantinos de su generación: el teólogo Domingo de Soto y los canonistas Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias que, como ya mencionamos, son sus principales interlocutores en el *Speculum*. Un ejemplo ilustrativo en el que todos ellos aparecen citados como autoridades –curiosamente, junto al archienemigo de Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, al que Vera Cruz demuestra un gran respeto en tanto que experto en los aspectos jurídicos y teológicos relacionados con el matrimonio<sup>102</sup>– y en

---

101 «Ex quibus probabile videtur dicendum, quod si apud aliquos esset consuetudo, vt coniungerentur fratres inter se, non esset contra prima praecepta iuris naturae: et non essent separandi, si conuerterentur, sed tollerandi. Esset tamen consulendus Papa quia res grauis est. Et quidem argumentum est, quod idem author ibi arti. 8. cum Caietano et alijs tenet, Abraham, et Sarram vere fuisse fratres, et non fratruales: ergo cum iam esset multiplicatum genus humanum, si tam indecens esset, fratres non deberent iungi. Contraria tamen sententia, scilicet, esse iure naturae prohibitum, suam habet probabilitatem», *Ibid.*, 336-339.

102 Vera Cruz cita aquí el diálogo de Sepúlveda titulado *De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum* (1538). En varios pasajes del *Speculum* se refiere también a su *De ritu nuptiarum et dispensatione*, el tratado con el que Sepúlveda, siempre

el que, a su vez, Vera Cruz mantiene sus distancias con sus maestros –con la intención de que sus perspectivas, emitidas desde un horizonte de enunciación no académico sino misionero, se hicieran oír con voz propia– tiene que ver con el *debitum*. Vera Cruz se plantea, en concreto, el caso de la persona que, a pesar de haber recibido el mandato eclesiástico de permanecer junto a su actual pareja todavía tenía algunos escrúpulos respecto a quién debía considerar como su verdadero y válido cónyuge (al haber sido su primer esposo o esposa dado por muerto, encontrarse desaparecido, etc.). ¿Podía esta persona dar y pedir el *debitum* [debido] conyugal sin pecar o debía abstenerse de hacerlo, mostrando en sus relaciones sexuales una conducta meramente pasiva?

“Si alguien duda acerca del verdadero cónyuge y, llegando el mandato de la Iglesia de permanecer juntos (ya que no consta de lo contrario), si no duda en cuanto al dar y al pedir, podrá pedir y dar el débito sin pecado. Esta conclusión, en cuanto a rendir el débito, la sostiene expresamente un tal doctor [Sepúlveda] en el capítulo 9 del diálogo acerca de la razón de testimoniar. La sostiene también el maestro Soto en la Relección acerca de proteger y de revelar el secreto (miembr. 3. q.2.). Lo mismo sostiene Covarrubias en el epitome (4. Decreta. 2. par. c. 7. 2. num. 9.). Y Soto sostiene lo mismo en el De Iustitia et iure. lib. 4. quaest. 5. art. 4, donde, en las últimas palabras, dice que cuando duda acerca del legítimo esposo, puede rendir el débito. Y también lo sostiene muy elegantemente el doctor Navarro en su De poenitentia, d. 7. c. Si quid, num. 101. et 102. Por cierto, yo pongo en la conclusión que no solamente puede dar, sino que también puede pedir el débito, una vez llegado el mandato de la Iglesia, con tal que así lo considere y no dude que exista tal mandato de dar y también de pedir el débito.<sup>103</sup>”

---

deseoso de servir a Carlos V y la causa imperial, escribió para defender la validez del matrimonio contraído entre Catalina de Aragón y Enrique VIII de Inglaterra. Ver la edición contemporánea, Sepúlveda, Juan Ginés de, *De ritu nuptiarum et dispensatione* (ed. de José Manuel Rodríguez Peregrina), Granada, Universidad de Granada, 1993.

103 “Si quis dubitat de vero coniuge, et adueniente praecepto Ecclesiae de commanendo simul (quia non constat de contrario) si non dubitat quantum ad reddendum, et exigendum, poterit sine peccato exigere, et reddere [...]. Hanc conclusionem quantum ad hoc quod est reddere, expresse asserit quidam doctor [Sepúlveda] in dialogo de ratione dicendi testimonium capit. 9. Eam etiam tenet Magister Soto in relectione, de ratione tegendi, et detegendi secretum, membro. 3. q. 2. Tenet idem Covarrubias in epitome 4. Decreta. 2. par. cap. 7. 2. numer. 9. Et idem Soto De iustitia et iure. lib. 4. quaest. 5. artic. 4. in ultimis verbis ubi dicit, quod quando dubitat de legitimo viro, potest reddere. Et elegantissime doctor Navarro in suo De poenitentia d. 7. cap. Si quis. numer. 101. et 102. Et quidem ego pono in conclusione, quod potest non solum reddere, sed petere, adueniente praecepto Ecclesiae”, Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars III, Art. 18, 296–299.

Este pasaje es interesante por muchas razones. Aparte de la ya mencionada presencia de importantes autoridades salmantinas, proporciona otro interesante ejemplo de la tendencia a la flexibilización de la normatividad matrimonial y sexual cristiana en el contexto americano, en el que la pluralidad y diversidad de prácticas de las que misioneros y confesores tenían noticia les obligaba a ser muy cautos para no adoptar una posición totalmente criminalizadora e ininteligible para los neófitos indígenas<sup>104</sup>. Aunque se trataba de un caso aparentemente sencillo y resuelto sin grandes dudas y con conformidad de posiciones por las grandes lumbreras de la teología y el derecho canónico salmantinos, este tipo de dudas y escrúpulos de conciencia respecto a los convivientes y parejas sexuales anteriores resultaba poco entendible en un contexto americano en el que el divorcio y los repudios eran frecuentes y tradicionalmente tolerados, como el propio Vera Cruz hacía constar en su *Speculum*. Obligar a los naturales a buscar al primer cónyuge –el único legítimo en la tradición cristiana– hubiera conducido en muchos casos a pesquisas inútiles, mentiras disimuladas e incluso a una resistencia activa por parte de los nativos. Es por todo ello que, escribiendo desde una perspectiva nuevamente prudencial, rezumante de experiencia sobre el terreno y tremendamente realista, el fraile agustino hace un balance de las situaciones concretas a las que él y otros misioneros debían enfrentarse cotidianamente y opta por una política de decisionismo eclesiástico y tabula rasa: cualquier duda y escrúpulo respecto a posibles cónyuges anteriores debía terminar una vez que la relación de pareja actual hubiera sido sancionada por la Iglesia como matrimonio legítimo. Como en el caso de los impedimentos de consanguinidad, Vera Cruz volvía a ir un paso más allá que los maestros académicos salmantinos: en una situación semejante, no sólo dar, sino también pedir el *debitum* resultaba una conducta lícita y comprensible y no debía ser considerada pecaminosa por misioneros y confesores.

En términos generales, podemos decir que Vera Cruz defendió una introducción suave y progresiva del matrimonio cristiano entre los pueblos nativos americanos. Apeló para ello a criterios excepcionales que consideraba válidos para juzgar los matrimonios contraídos por los naturales antes de ser evange-

---

104 Sobre la relativa amplitud de miras de Vera Cruz al analizar las prácticas sexuales consuetudinarias de aztecas y purépechas, tolerables siempre que no contravinieran los primeros principios del derecho natural, ver el interesante artículo de Aspe Armella, Virginia, “Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz”, *Euphyía. Revista de Filosofía* 10:19 (2016), 39–40.

lizados e intentó, en consonancia, que el mayor número de estos compromisos ya contraídos –así fuera entre hermanos uterinos– fueran considerados como matrimonios válidos por parte de clérigos, frailes misioneros y autoridades seculares.

El análisis que Vera Cruz realiza en cada uno de estos casos problemáticos es cuidadosísimo. Además de un cometido fundamental en la cristianización de estos pueblos, la misión emprendida por el fraile agustino presenta una dimensión política notable. En efecto, desde un punto de vista social y político –que, en ocasiones, parece primar para Vera Cruz, por encima de otros imperativos espirituales–, una rápida, brutal y desigual imposición de la normatividad matrimonial cristiana-europea podía resultar ofensiva e injuriosa para los naturales, dolidos y maltratados por señores arbitrarios y tiránicos que se inmiscuían en sus relaciones y prácticas más íntimas, sometiéndolas a pautas inéditas.

Podríamos hablar, en este sentido, de una implementación normativa altamente sensible a la diversidad cultural y destinada a evitar, antes de que se produjeran, resistencias violentas o levantamientos armados por parte de los naturales en proceso de conversión al cristianismo.

No cabe duda que, en su esfuerzo por integrar esta amplia diversidad de prácticas y costumbres prehispánicas y defender que algunos de los tipos de matrimonios que contraían los naturales ‘en tiempos de su infidelidad’ eran auténticos matrimonios y debían ser respetados tras su conversión al cristianismo, Vera Cruz arriesgó muchísimo en el plano teológico, tanto que su obra se acerca peligrosamente a lo que las autoridades religiosas de la época –provinciales de las órdenes, obispos, inquisidores– podían tolerar. Por ejemplo, en varios pasajes de su obra, Vera Cruz utiliza instrumentalmente la crítica a las doctrinas luteranas y calvinistas contrarias a la sacramentalidad del matrimonio para defender que los matrimonios contraídos por los indios en tiempos de su infidelidad tenían un cierto carácter sacramental y eran, en parte, conferidores de gracia, algo muy problemático teniendo en cuenta que, en la perspectiva teológica y canónica tradicional, resultaba impropio hablar del matrimonio como sacramento fuera de la Iglesia:

“Y esto está claramente determinado en el Concilio Florentino y Tridentino (sesión 6), donde se dice que los siete sacramentos de la Iglesia, entre los cuales se cuenta el matrimonio, no solamente causan la gracia, sino que inclusive la contienen. Y en esto gravemente erró Aperilio y el singularmente fiero Lutero (así como en muchas otras cosas), quien dice que el matrimonio no es un sacramento. Y anteriormente los Armenios habían caído en



este error que siguió en nuestros tiempos Calvino, quien dijo que nadie había reconocido que el matrimonio es un sacramento, sino hasta los tiempos de Gregorio. Y en esto erraron gravemente, dado que (antes de Gregorio) Ambrosio, Agustín y otros varones clásicos aseveraron que el matrimonio es un sacramento. Y acerca de esto, véanse nuestras Resoluciones Theologiae (in 4). En contra de la objeción citada, digo que así como el matrimonio de los infieles es un sacramento, también confiere la gracia.<sup>105</sup>”

Sin ánimo de exagerar y sin querer hacer de Vera Cruz una especie de apóstol pionero del multiculturalismo, no parece contradictorio afirmar que su bagaje experiencial y grado de apertura a la diversidad, inédito en su tiempo, lo distingue de otros maestros salmantinos de su generación con quienes como hemos subrayado, tanto compartía.

---

105 «In quo grauiterrauit Aperillo, et singularis ferus Lutherus, sicut in alijs multis, negans matrimonium sacramentum esse. In quo errore fuerunt lapsi prius Armeni. Quem sequutus est nostris temporibus Caluinus, dicens nullum cognouisse matrimonium sacramentum esse, vsque ad tempora Gregorij: in quo pessime errauit, cum ante Gregorium Ambrosius, Augustinus, et alij classici viri asseruere matrimonium esse sacramentum. De quo in nostris Resolutionibus Theologicis in 4. ad obiectionem autem allatam dico, quod matrimonium infidelium eo modo quo est sacramentum, et gratiam confert», Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. 35, 486-487.

### III

EL NOVOHISPANO TOMÁS DE MERCADO (1523-1575)  
Y LA RENOVACIÓN EXPERIENCIAL DE LA TEOLOGÍA MORAL  
*Los Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (1569)  
en la historia del conocimiento normativo

1. Confesando a los mercaderes en la primera globalización comercial: nuevas prácticas, nuevos libros

Al igual que en los primeros intentos de definir lo que era un “indio”, la experiencia adquirida a través de los viajes jugó un papel decisivo en el complicado proceso de selección y fijación de criterios jurídicos para regular cuestiones tan controvertidas como la forma en la que los reyes españoles debían utilizar su Patronato Eclesiástico para atraer a los habitantes del Nuevo Mundo a la religión cristiana en las Indias Occidentales, determinar en qué circunstancias se podía hacer la guerra a los nativos que se resistían a la cristianización y la dominación española, los tipos de tributos y principios de tasación que debía aplicar la monarquía en sus nuevos dominios o las formas de integración de las élites nativas en el nuevo sistema de dominación, por no mencionar más que algunos de los debates centrales que se prolongaron durante décadas en un ambiente de constante incertidumbre y continua urgencia política y económica.

Este tipo de cuestiones inéditas resultaban imposibles de resolver apelando, simplemente, a viejos libros y resoluciones, de ahí que la “experiencia” [*experientia* – *expiriencia*] o el “conocimiento de la tierra” se convirtieran en palabras clave y expresiones que encontramos con mucha frecuencia en las relaciones y memoriales que oficiales regios, clérigos, soldados o navegantes enviaban a la metrópolis desde las distintas regiones de América. También los tratados políticos y jurídicos sobre los llamados “asuntos de Indias” y las exposiciones sistemáticas de lo que la historiografía ha tendido a designar como “Derecho indiano” o leyes aplicables a las provincias americanas incorporadas a la monarquía hispánica se llenan de argumentos experienciales y de criterios derivados de lo que sus autores o quienes les informaron “vieron” directamente en las Indias Occidentales.

Es importante considerar, por un lado, que tanto el sometimiento de estas poblaciones y territorios ultramarinos, como su integración en el Imperio español y su administración cotidiana implicaron una intensa dinámica de traducción cultural de normas de todo tipo y la reconfiguración de los regímenes normativos propios de la Castilla de la época para crear nuevas constelaciones normativas adaptadas a las peculiaridades del contexto indiano<sup>1</sup>. Por otro lado, dado el importante papel que desempeñó en esta época la entonces floreciente disciplina de la teología moral, determinante para entender la orientación y regulación de las acciones de individuos y corporaciones y el buen gobierno de la República<sup>2</sup>, es importante tener en cuenta una serie de géneros literarios que, andando el tiempo, perdieron relevancia normativa, académica y social, llegando a convertirse incluso en escritos marginales una vez culminados los procesos de modernización y secularización iniciados con las Revoluciones liberales del siglo XIX. Nos referimos, en concreto, al género específico de los manuales para párrocos y confesores. Aunque, desde la cosmovisión secular contemporánea, es difícil imaginar a priori en qué medida este tipo de literatura pueda resultar relevante en términos ‘científicos’, lo cierto es que este tipo de herramientas pedagógicas –cuya función esencial era preparar a los confesores para ser agentes efectivos en la transmisión y adoctrinamiento de la tradición normativa cristiana– no fueron ajenas a la expansión de métodos y criterios de producción de conocimiento con una fuerte carga experiencial que tuvo lugar en esta época.

Un subtipo particular de manuales teológico-morales, escritos para comerciantes que se ocupaban a diario de arriesgados contratos y negociaciones turbias –mercaderes especializados en prácticas como el comercio a larga distancia, prestamistas, cambistas, encomenderos o tratantes de esclavos– y sus confesores, ilustran bien el aumento del valor de la experiencia práctica en la literatura teológica. Es importante señalar que, ya en la Edad Media, estos manuales reflejaban un importante trasfondo experiencial, condensando importantes polémicas religiosas y morales suscitadas entre mercaderes, teólogos y juristas en diferentes regiones de Europa, especialmente en las ciudades portuarias. Sin embargo, a diferencia de épocas precedentes, las importantes transformaciones doctrinales que experimentó este subgénero específico de la teología moral a principios de la modernidad no pueden considerarse como

---

1 Tomo de nuevo estas categorías sobre los regímenes de normatividad y la traducción cultural de normatividades de Duve (2017), *op. cit.*, 93.

2 *Ibid.*, 96-97.

un mero episodio de la aparición de lo que la historiografía tradicional llamó impropiamente “derecho de los mercaderes” (*lex mercatoria*)<sup>3</sup>.

En las obras maestras de la literatura hispánica del siglo XVI sobre el comercio y los contratos se encuentran, a menudo, críticas a la literatura jurídica de carácter más académico y erudito, en tanto que obras marcadas por la desinformación respecto al ejercicio real de las prácticas mercantiles. En el ámbito específico de la teología moral aparece una crítica paralela a la aplicación ciega de criterios de confesión excesivamente rigurosos. Esta crítica, ya presente en la literatura práctica tardomedieval que circulaba entre las comunidades de mercaderes, alcanzó un punto álgido a principios de la modernidad, período en el que logró atraer a sectores de la sociedad tradicionalmente reticentes a prácticas mercantiles consideradas dudosas. Frente a los enfoques tutoristas que predominaban en los enfoques teológico-morales de épocas anteriores, obligando a los agentes mercantiles a decantarse por la posibilidad de acción que mejor garantizara el evitar incurrir en un pecado<sup>4</sup>, la ampliación imprevista del mundo navegable en el llamado Siglo de los Descubrimientos condujo a una rápida globalización de las redes comerciales. Tal expansión comercial, sumada al descubrimiento por parte de los europeos de la enorme diversidad de costumbres y prácticas existentes en una pléyade de tierras antes ignotas, puso en entredicho a las autoridades y criterios que se habían seguido tradicionalmente para regular las prácticas comerciales y bancarias. Estos provenían, en buena parte, de glosas bíblicas, los escritos de los Padres de la Iglesia, el derecho canónico y las *Summae* o manuales para confesores elaborados entre los siglos XI y XV<sup>5</sup>. Los criterios rigoristas que

---

3 Los argumentos clásicos de Harold Berman sobre una “self-regulated, customary and transnational mercantile law, which can boast a history of almost a millennium” han sido revisados y deconstruidos sustancialmente, hasta el punto de que la posición dominante en la historiografía contemporánea es la de que esta *lex mercatoria* no sería más que un mito conceptual. Decock, Wim, “Capital Confidence. Updating Harold Berman’s Views on Mercantile Law and Belief System”, *Rechtsgeschichte-Legal History Rg* 21 (2013), 180–185; Cordes, Albrecht, “Auf der Suche nach der Rechtswirklichkeit der mittelalterlichen *Lex mercatoria*”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 118 (2001), 168–184; Kadens, Emily, “The Medieval Law Merchant: The Tyranny of a Construct”, *Journal of Legal Analysis* 7:2 (2015), 251–289; Kadens, Emily, “The Myth of the Customary Law Merchant”, *Texas Law Review* 90 (2012), 1153–1206.

4 Tutino, Stefania, *Uncertainty in post-Reformation Catholicism: a History of Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 1.

5 Las más famosas y utilizadas a principios del siglo XVI, aún muy citadas en la lite-

presentaban estas fuentes clásicas eran, de hecho, imposibles de satisfacer en un contexto global cuyas innovaciones abruptas y radicales hacían necesarias adaptaciones sustanciales de los criterios normativos preexistentes, tanto en lo tocante a los métodos de confesión y asesoramiento teológico-moral, como en lo relativo a las severas restricciones que, hasta esa época, limitaban mucho prácticas mercantiles y bancarias como el préstamo y el cambio.

Por otra parte, en la materia de los tratos y contratos se aprecia la misma rivalidad entre teólogos y juristas que respecto a otros temas<sup>6</sup>, así como luchas enconadas por determinar quiénes tenían la competencia necesaria para pronunciarse sobre la licitud de ciertas prácticas mercantiles. En la literatura de temática mercantil unos y otros intentan arrogarse el derecho y la competencia de pronunciarse sobre la licitud en el plano concienzual y legal de los contratos que tienen lugar entre mercaderes. La tónica general es que, mientras que los teólogos se reivindicaban como los expertos realmente versados en el conocimiento de la leyes natural y divina, las únicas que permitían pronunciarse sobre la licitud en conciencia de una determinada acción o práctica, los juristas negaban que los teólogos tuvieran la suficiente competencia práctica como para poder pronunciarse en ambos foros –externo e interno– sobre contratos tan

---

ratura jurídica y teológica de los siglos XVI y XVII fueron, sin duda, la *Summa Angelica de casibus conscientiae*, escrita por el teólogo moral franciscano Angelo Clavasio e impresa por primera vez en 1486 (Clavasio, Angelo, *Summa Angelica de casibus conscientiae*, Chivasso, Jacopo Suigo di San Germano Vercellese, 1486) y la *Summa summarum* escrita por Silvestro Mazzolini, cuya primera edición data de 1515 (Mazzolini da Prierio, Silvestro, *Summa summarum quae Silvestrina dicitur de casibus conscientiae*, Bologna, Benedictus Hectoris, 1515).

6 Pensemos, por ejemplo, en la insistencia de Vitoria en disputarle los asuntos de las Indias a los juristas regios. “Afirmo, en segundo lugar, que esta discusión no pertenece a los juristas, o al menos no a ellos en exclusiva. Porque aquellos bárbaros no estaban sometidos, como diré en seguida, al derecho humano, y por tanto sus cosas no se han de examinar por leyes humanas sino divinas, en los cuales los juristas no son lo bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones [...]. Y tratándose del fuero de la conciencia, es competencia de los sacerdotes, esto es, de la Iglesia, dilucidar el caso”, Vitoria, Francisco de, *Relectio De indis*, Madrid, CSIC, 1989, 61. En el texto original latino: “Secundo dico, quod haec determinatio non spectat ad iuriconsultos, vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed diuinas, quarum iuristae non satis periti ut per se possint huiusmodi quaestiones diffinire [...]. Et cum agatur de foro conscientiae, hoc spectat ad sacerdotes, id est ad ecclesiam, diffinire”, Vitoria, Francisco de (1557), *op. cit.*, Tomus I, 293.

complejos como los que iban apareciendo en un mundo mercantil cada vez más global y complejo. Ésta es la actitud, por ejemplo, de un Bartolomé de Albornoz, discípulo del ya mencionado Diego de Covarrubias y autor de un influyente *Arte de los contractos* impreso en la Valencia de 1573:

“Y el mayor titulo que en mi hay, es ser el menor de los Estudiantes y Discipulos de mis Señores y Maestros los Legistas, cuyo oficio principal (como en el primero libro dixen,) es tractar de los casos de consciencia, y mostrar los errores que en ella puede auer, y de ellos como de verdaderos medicos se ha de pedir y buscar el remedio y no de otros. que assi como no puede descubrir el Elencho Sophistico y falta del Syllogismo, el que no es Logico y le sabe hazer, ni conosciere la medicina falsa sino el Medico que sabe administrar la buena. Assi el caso de consciencia sobre un Contracto, podrale mostrar el Theologo? Que ni sabe hazer el Contracto ni de que se compone, ni resolverle a sus primeros principios, yo no se como, quien mas sabe que yo me lo diga?”

Esta tendencia o ambición del jurista a entrometerse en la resolución de casos en el foro de la conciencia encuentra su correlato en esta época en la ambición no menos desmedida del teólogo moral de convertirse en la instancia rectora y de apelación de las principales cuestiones jurídicas y políticas. En esta pugna entre saberes, a mediados del siglo XVI los juristas parecían llevar cierta ventaja. A diferencia de la pujante literatura jurídica en vernáculo, una literatura eminentemente práctica integrada por *Artes de los contractos* como el de Albornoz, manuales diversos de derecho mercantil, recopilaciones de formularios notariales o prácticas de escribanos y notarios, géneros que florecían en un mundo del siglo XVI cada vez más burocratizado<sup>8</sup>, la teología moral y sus géneros pragmáticos clásicos –las Sumas y manuales– parecían inmersas en una lucha por la supervivencia desde las primeras décadas del siglo XVI. En efecto, en un mundo moderno en el que el comercio y la banca emergían como principales actividades económicas y en el que, tomando como motor el problemático afán de lucro, lideraban un ciclo de transformación que, por primera vez en la historia, se extendía a la totalidad del planeta, una de las cuestiones más importantes que se dirimían era la de saber si la teología moral podía tener aún o no una cierta relevancia normativa.

7 Albornoz, Bartolomé de, *Arte de los contractos*, Valencia, Pedro Huete, 1573, f. 2v.

8 Ver Duve, Thomas, “Pragmatic Normative Literature and the Production of Normative Knowledge in the Early Modern Iberian Empires (16th–17th Centuries)”, en Thomas Duve, Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 20-25.

Uno de los “intelectuales” que mejor entendió la transformación de las relaciones económicas y mercantiles, propiciando la adaptación de los métodos teológico-morales a los nuevos contextos y prácticas globales fue Tomás de Mercado. Nacido en Sevilla en la década de 1520, fue llevado de niño por su familia a la Nueva España. Allí residía, precisamente, una parte de la misma, que se ganaba el sustento mediante diferentes actividades mercantiles. En la ciudad de México, donde vivió más de tres décadas, el joven Mercado ingresó a la Orden de los frailes dominicos (1553). Realizó estudios de Artes y Teología en el Convento de Santo Domingo y se propuso profundizarlos en la Universidad de Salamanca a mediados de la década de 1560, momento en el que se embarcó rumbo a Castilla. Poco después de llegar a la península se asoció con el mercader italiano Angelo Brunengo, establecido en el floreciente puerto comercial de Sevilla, con el fin de escribir un manual para los confesores que interactuaban diariamente con el gremio específico de los comerciantes transatlánticos<sup>9</sup>. El libro resultante de esta asociación, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, se publicó por primera vez en Salamanca en 1569 y se distingue de otras obras de este género por el saber experiencial y vivencial que rezuman sus páginas y su estilo llano y pedagógico, destinado a encontrar lectores no sólo entre los confesores letrados, sino también entre los párrocos menos doctos y los mismos mercaderes sevillanos. El principal intento de Mercado fue, de hecho, dar a los confesores algunas recomendaciones metodológicas sobre cómo abordar el complejo laberinto en el que en las décadas posteriores al ‘descubrimiento’ del Nuevo Mundo se había transformado la práctica de los contratos, préstamos y cambio. Su manual de confesores de mercaderes es, de esta forma, una de las primeras respuestas a la expansión de las redes comerciales a escala planetaria y a la integración de Castilla en el complejo imperio paneuropeo de los Habsburgo<sup>10</sup>.

Relegado durante mucho tiempo a un lugar marginal en la historia de la teología moral, el manual de Mercado ha atraído en la última década el interés de varios especialistas en historia del derecho y las normatividades. Es-

---

9 Bernal Rodríguez, Antonio Miguel, “Tomás de Mercado y las ‘negociaciones’ con las Indias”, en Mercado, Tomás de, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, 43–70.

10 Sobre este desarrollo económico y social como un factor clave en la evolución de la teología moral durante la Primera Edad Moderna y la deriva probabilista, ver Schüßler, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden/Boston, Brill, 2019, 12.

pecialistas como Wim Decock<sup>11</sup> o Luisa Brunori<sup>12</sup> han subrayado en diversos trabajos la importancia de la obra de Mercado como una fuente alternativa para complementar las perspectivas jurídicas y teológico-morales sobre los contratos ofrecidas en obras escolásticas mucho más eruditas como el famoso *De iustitia et iure* de Domingo de Soto (1553). Estos estudiosos han apuntado también a las importantes innovaciones que introdujo Mercado en los debates sobre el precio justo o la formación de sociedades mercantiles de responsabilidad limitada, compuestas por socios activos y socios pasivos (meramente inversores).

## 2. Devolver a la teología moral al mundo de la praxis. Simplicidad antiacadémica, publicación en vernáculo y flexibilización normativa

La publicación en vernáculo constituye una de las estrategias a las que recurrió Mercado en sus *Tratos y contratos* para evitar que la normatividad propia de la teología moral acabara por convertirse en una jerga estéril y desvinculada totalmente de la praxis mercantil y la vida real de los mercaderes. Para evitar o tratar de minimizar, al menos, esta desconexión creciente entre el mundo de los hechos y el de los valores y preceptos morales y religiosos, en el siglo XVI es cada vez mayor el número de teólogos morales que recurren a la publicación en vernáculo. Lo hacen aún a riesgo de que, como consideraba Tomás de Mercado, ese “género de de gente intollerable”<sup>13</sup> que eran los Gramáticos pudieran considerar sus obrillas pragmáticas en castellano como compendios sin ningún estilo y propios de un mundo extracadémico donde reinaba la ignorancia de las letras y autoridades clásicas.

Para justificar el recurso al vernáculo y el carácter sintético y epitomizado de su libro en un mundo, el de la teología moral, en el que reinaban obras amplísimas, cargadas de citas y escritas en latín, Mercado realiza un ataque

---

11 Para Decock, “despite their emphasizing fairness in exchange” teólogos morales como Mercado “have proven themselves to be more liberal than the nineteenth century jurists would even have thought possible when dealing with practical cases”, Decock, Wim, *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500–1650)*, Leiden/Boston, Brill, 2012.

12 Brunori, Luisa, “Late Scholasticism and Commercial Partnership: Persons and Capitals in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en Dave De Ruyscher, Albrecht Cordes, Serge Dauchy, Heikki Pihlajamäki (eds.), *The Company in Law and Practice: Did Size Matter? (Middle Ages–Nineteenth Century)*, Brill, Leiden/Boston, 2017, 49-62.

13 Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, “Prologo”, [s.p.].



preventivo y sin piedad contra los gramáticos y erasmistas. No resulta sorprendente pensando en que, en general, la mayoría de miembros de la Escuela de Salamanca (que, en general, escribían en un latín mucho menos cuidado y pulcro que el de humanistas como Antonio de Nebrija o Luis Vives) se habían posicionado abiertamente contra los excesos del giro humanista. Dice Mercado, que estos gramáticos son:

“Tan enamorados de buenas palabras que por encaxar en una razon dos buenos términos, o hazer la sentencia rodada, cortaran por medio una verdad substancial o la explicaran confusamente”<sup>14</sup>.

El filósofo y teólogo novohispano pone en duda también su ortodoxia católica, reprochándoles que “el mesmo texto Evangelico les enfada con ser catholicos por faltarle la facundia Ciceroniana”<sup>15</sup>. Este pasaje parece estar dirigido a la generación de humanistas que en España había impulsado la *Biblia Políglota* o a figuras coetáneas como Benito Arias Montano, a los que ridiculiza, para finalizar con un pasaje cargado del sarcasmo patriarcal propio de esta época.

“A estos suelo yo comparar a unos mancebos solteros de tan desenfrenado apetito, y corrupto juyzio, que solamente se enamoran de la beldad y lozanía de una mujer, los de mas dotes y virtudes con ser muy amables sin un buen rostro, y donaire no los estiman. Mas el varón cuerdo mucho mas, caso haze conforme a la escriptura de su castidad, prudencia, y subjection, que de qualquier proporción apuesta de miembros corporal. Nasce esta diferencia de que los mozos gente viciosa miran con ojos de aficionado, el virtuoso con ojos de marido.”<sup>16</sup>

Aunque Mercado ataca explícitamente a los humanistas, dedicándoles calificativos poco halagüeños como el de “verbosos”, su justificación del recurso al vernáculo parece ir también dirigida a la teología académica y escolástica que, hasta esa fecha, había tendido a escribir sobre la materia de los tratos y contratos en extensísimos tratados latinos llenos de divagaciones y de evaluaciones de autoridades pro y contra. Tanto por el uso del latín como por la amplitud y exhaustividad con la que se debatían los temas (contribuyendo además a encarecer el precio de los libros), estas obras no podían ser entendidas fácilmente ni resultar atractivas para hombres carentes de letras y tiempo

---

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.*

como eran los siempre agitados mercaderes que iban y venían desde el puerto de Sevilla a los cuatro confines del mundo.

Frente a este tipo de literatura, Mercado justifica el haber priorizado, ante todo, motivos prácticos y de utilidad. En otros pasajes del “Prologo” a sus “Tratos y contratos de mercaderes y tractantes” dice haber escrito teniendo “siempre ante los ojos el talento, y condición de la gente a quien mostraba”, es decir, la formación e intereses de los mercaderes y sus confesores, a los que iba dirigido preferentemente el libro. Ello le había llevado a no hacer ningún alarde de erudición, “diciendo en cada punto y contrato, solamente lo que bastase, no todo lo que para ornato y hermosura de la obra se pudiera dezir”<sup>17</sup>. Se trata de un aspecto importante en el que Mercado incide muchas veces a lo largo de la Suma, justificando “la facilidad y llaneza” de la misma en la necesidad de “dexarse entender” por el público al que estaba dirigida:

“Porque ninguna cosa es mas necesaria en qualquiera obra que dexarse entender de aquellos a quien se escribe. Para esto es muy justo abreuirla, estenderla, ataiarla, o descomponerla conforme a su ingenio. Por lo qual juzgue por acertado hazer la obra falta, temiendo y creo que con bastante causa que a salir perfecta y vistosa le faltara con toda su beldad (como dicen) la ventura que es mejor. Porque no alcançara el bien que se pretende, ni fuera sabrosa su lection al negociante.”<sup>18</sup>

A estas cuestiones formales y de estilo, se vinculan en los *Tratos y contratos* de Tomás de Mercado elementos metodológicos y de contenido muy importantes y que forman parte también del mismo esfuerzo de la teología moral del siglo XVI por sobrevivir como un discurso con una cierta relevancia normativa en el ámbito de los negocios y contrataciones. Estoy refiriéndome, en concreto, a un elemento que singulariza la obra de Mercado en el conjunto de la producción teológica de la época, su marcada orientación anti-rigorista y probabilista<sup>19</sup>, y que, a mi juicio, cabe vincular también con el recurso al castellano como lengua de composición de la obra.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Frente a la historiografía precedente, he defendido la tesis de que convendría tomar los *Tratos y contratos* de Tomás de Mercado como verdadero hito en la emergencia del método probabilista de resolución de casos teológicos y jurídicos, en lugar de la más tardía y académica *Expositio in primam secundae* (1578) de Bartolomé de Medina. Egío García, José Luis, “Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas. Emergencia del probabilismo y una ética mercantil diferenciada”, *Cauriensia* 15 (2020), 169-200.

Haciendo un análisis detallado de los riesgos crecientes entrañados específicamente por el gremio de los mercaderes, Mercado es consciente de que un enfoque rigorista no serviría más que para apartar totalmente a amplios sectores de la población de los clérigos y de su asesoramiento normativo, convirtiéndolo además a la teología moral en una jerga estéril y desvinculada totalmente de la praxis y vida real. Para evitar o tratar de minimizar, al menos, esta desconexión creciente entre el mundo de los hechos y el de los valores y preceptos morales y religiosos, Mercado manifiesta explícitamente su intención de abstenerse de recomendar “lo mejor y mas seguro” y limitarse a enseñar “lo que es licito o ilícito”:

“Algunos varones religiosos y doctos he visto, que tratando esta materia tan llena de nudos ciegos, despues que an hablado harto se resueluen que lo mejor de los dados. &c. y dan en persuadir a sus amigos, busquen otro modo de biuir y dexten este, yo no quise en este opúsculo ser predicador, sino doctor, no rethorico facundo y elegante, sino theologo moral, claro y breue, assi no escriuo persuadiendo y exhortando lo mejor y mas seguro, sino enseñando lo que es licito e ilícito: en lo de mas, cada vno se aconseje con su confesor: y pues el trato (dado que es ocasionado para mal) se puede (aunque con dificultad) exercitar bien: mi fin será mostrar que intento deue tener el mercader en sus negocios, que medios a de escoger, para que pueda ganar de tal modo su vida, que no pierda la futura.<sup>20</sup>”

Observamos un salto sustancial de lo que podríamos considerar la moral de máximos propia del enfoque tutorista a una moral de mínimos redactada a la manera de un breve compendio de prohibiciones absolutas. Tras identificar una serie de líneas rojas, Mercado perfila un amplio campo de zonas grises en las que diferentes alternativas de acción resultaban probables, invitando a confesores y penitentes a la evaluación prudencial de los factores y condicionantes que subyacían a muchos casos problemáticos.

Resulta importante sopesar al detalle las pocas palabras en las que Mercado condensa los principios que le habían orientado durante el proceso de escritura de su obra. Al distanciarse del enfoque tutorista, Mercado está, en realidad, perfilando el tipo de análisis pragmático que, en su opinión, debía caracterizar el trabajo del confesor y asesor teológico en el futuro –al menos en la esfera de los tratos y contratos– y redefiniendo, por ende, la misma disciplina de la teología moral para que ésta pudiera tener aún alguna funcionalidad y aplicabilidad en un contexto de prácticas y dinámicas mercantiles que, de creación reciente, estaban llamadas a durar “algunos siglos”, como el

---

20 Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, ff. 9r-9v.

mismo Tomás de Mercado entreveía<sup>21</sup>. El enfoque tutorista que antaño había monopolizado prácticamente la literatura de confesores sale, en cambio, de la lista de cometidos del teólogo moral, para considerarse como propio o reque- rible del pastor y predicador, responsable de educar al conjunto del rebaño cristiano en unos estándares morales de mayor rigor y tendentes a incentivar en la masa indiferenciada una conducta óptima.

3. Conocer las prácticas para poder juzgarlas. Crítica a la ceguera de las perspectivas teóricas sobre el mundo de los negocios

Con este nuevo enfoque, Mercado estaba marcando diferencias con tra- tados previos sobre los tratos y contratos de los mercaderes como el *Prove- choso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes, y reprobacion de usura* publicado por Cristóbal de Villalón en la Valladolid de 1541<sup>22</sup>. Villalón, al igual que su *Provechoso tratado*<sup>23</sup>, son, sin duda alguna, referencias de gran importancia<sup>24</sup> en la historia del humanismo español. Licenciado en Teo- logía en Salamanca en la transcendental década de 1520, se trata de un autor cuya obra –prolija y adscrita a géneros literarios de muy diverso tipo– refleja un fuerte influjo del humanismo y el erasmismo. Pese a los aires de novedad que se respiran en la mayoría de sus obras, en este *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes*, Villalón se muestra aún anclado

---

21 “Queriendo pues imitar a éstos, que en afecto y obras fueron verdaderos padres, y mirando el estado presente de estos reinos y de todas las Indias, y que creo durará algunos siglos, me pareció que, de muchas cosas que provechosamente se pueden tratar y es neces- ario se traten, sería ocupación útil mostrar con claridad como ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, con los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usuras”, Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, “Prologo”, [s.p.].

22 Villalón, Cristóbal de, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de merca- deres y reprobación de usura*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1546.

23 Obra que ha merecido también un cierto interés por parte de la historiografía jurí- dica y económica: González de Echávarri y Vivanco, José María, *Una obra de derecho mercantil del siglo XVI. El Vallisoletano Cristóbal de Villalón y su Prouechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprouacion de usura*, Valladolid, Imprenta Castellana, 1945; Vigo, Abelardo del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el siglo de oro español*, Madrid, BAC, 1997, 103-105; D’Emic, Michael Thomas, *Justice in the Mar- ketplace in Early Modern Spain: Saravia, Villalón and the Religious Origins of Economic Analysis*, Lanham, Lexington Books, 2014.

24 Una biografía relativamente exhaustiva en Kinkaid, Joseph J., *Cristóbal de Vill- alón*, New York, Twayne, 1973.

en la perspectiva tradicional que criminalizaba prácticas comerciales emergentes como el cambio.

Villalón y Mercado comparten, ciertamente, una misma apuesta por la publicación en lengua vernácula, el pragmatismo y una simplicidad antiacadémica o anti-universitaria que, como mencionábamos, sólo se puede entender desde la lucha por la supervivencia en la que se encontraba la teología moral a comienzos de la Edad Moderna:

“Porque todas aquellas cosas de que los doctores tractan en las escuelas tienen ciertos vocablos y términos propios y anejos a su manera de dezir para se declarar. Los quales es gran dificultad traerlos al castellano con aquella mesma fuerza y significacion que suenan en el latín, y por tanto supla en qualquiera cosa las faltas el christiano lector. Porque desechados a parte los vanos argumentos de sophistas solamente quiero tratar en lengua castellana aquellas conclusiones y verdades que mas aseguran nuestra salud y saluacion.”<sup>25</sup>

Ahora bien, a diferencia de Mercado, Villalón no suma concesiones de contenido a este tipo de concesiones formales. Mientras que los enfoques de Tomás de Mercado a la venta al fiado, al cambio, a las sociedades comerciales, a los seguros y otros fenómenos emergentes o en proceso de transformación y ampliación en la época moderna se caracterizan por su flexibilidad y pragmatismo, el tratado de Villalón destila ortodoxia, radicalismo anti-lucro y anti-modernismo en cada página. Lo vemos desde el comienzo de la obra, donde comienza lamentándose “Al piadoso lector” de la proliferación acelerada de nuevos tipos de cambios y fraudes, proceso que asocia no a un enriquecimiento y prosperidad económica y social, sino a la “malicia humana” y a la “ruina de nuestro vivir”<sup>26</sup>. Villalón mantiene este rigorismo moral hasta el final del tratado, donde subraya ante un lector al que llama “amigo” que su “voluntad” ha sido la de “persuadir y enseñar siempre como biuas mejor”. Recordemos que Mercado se alejará dos décadas más tarde de esta intención, considerándola propia del predicador y contraproducente para el teólogo moral, quien, en su opinión, debía concentrarse exclusivamente en distinguir lo ilícito de lo lícito, sin adoptar posiciones maximalistas ni vetar las múltiples posibilidades de acción que no resultaran claramente pecaminosas<sup>27</sup>.

La condena de las novedades de su siglo que encontramos en Villalón resulta también muy diferente de la mirada llena de optimismo con la que Mer-

<sup>25</sup> Villalón, Cristóbal de (1546), *op. cit.*, f. 2r.

<sup>26</sup> *Ibid.*, f. 1v.

<sup>27</sup> *Ibid.*, f. 53v.

cado contempla la Sevilla, la España y la América de su siglo. Mercado, por ejemplo, parece lleno de orgullo ante el hecho de que su patria chica, Sevilla, se hubiera convertido merced al comercio transatlántico en la Tiro o la Alejandría de la Modernidad y estuviera viviendo las páginas más brillantes de su historia:

“Ansi la casa de la contratación de Seuilla y el trato della es uno de los mas celebres y ricos que ay el dia de oy, o se sabe en todo el orbe universal, es como centro de todos los mercaderes del mundo, porque a la verdad soliendo antes el Andaluzia y Lusitania ser el extremo y fin de toda la tierra, descubiertas las Indias es ya como medio, por lo qual todo lo mejor y mas estimado que ay en las otras partes antiguas, aun de Turquia viene a ella: para que por aqui se lleve a las nuevas, donde todo tiene tan excessivo precio. De aqui es que arde la ciudad en todo genero de negocios: ay grandes y reales cambios para todas ferias, asi dentro del reyno, como fuera: ventas y compras fiado y de contado de gran summa: muy grandes cargazonas: baratas de muchos milliares y cuentos: que ni Tyro, ni Alexandria en sus tiempos se le igualaron.<sup>28</sup>”

Con respecto a prácticas como el cambio, tras reconocer que se había generalizado, de tal forma que “lo que accidental o accessoriamente antes se hazia, entre solos mercaderes, començo a ser particular, y principal negociacion de algunos”, la explica no como resultado de una perversión o malicia especialmente grave y atribuible a los hombres de su siglo, sino como la consecuencia comprensible de la interdependencia de regiones que, situadas en cuatro continentes, formaban parte de una misma red comercial global policéntrica por primera vez en la historia, englobando al mismo tiempo a puntos neurálgicos tan alejados como Flandes, Florencia, Cabo Verde, Lisboa, Burgos, Lyon, Calcuta, Santo Domingo o México:

“Los de Burgos tienen aqui sus factores, que o cargan en su nombre, o aseguran a los cargadores, o resciben, o venden, lo que de Flandres les traen. Los de Italia tambien han menester a los de aqui: para los mesmos effectos: de modo que qualquier mercader caudaloso trata el dia de oy en todas las partes del mundo, y tiene personas que en todas ellas les correspondan den credito y fee a sus letras, y las paguen, porque han menester dineros en todas ellas. En Cabouerde para los negros, en Flandes para la merceria, en Florencia para las raxas: en Toledo y Segouia para los paños: en Lisboa para las cosas de Calicut. Los de Florencia y los de Burgos tienen necesidad dellos aqui, o para seguros que hizieron, y se perdieron, o de cobranças de la ropa que embiaron, o cambios que en otras partes tomaron remitidos aqui. Todos penden vnos de otros, y todo quasi tira, y tiene respecto el dia

---

28 Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, f. 2v.

de oy a las Indias, Sancto Domingo, Sancta Martha, tierra firme, y Mexico, como a partes do va todo lo mas grueso de ropa, y do viene toda la riqueza del mundo. De modo que qualquiera destos de gradas (con quien particularmente hablamos) tiene necesidad de tener dineros en todas partes, o para comprar, o pagar, o cobrar, porque en todas deuen, y les deuen. Y este ser su trato tan vniuersal, fue causa principal vudiesse cambiadores [...] De modo que lo que accidental o accessoriamente antes se hazia, entre solos mercaderes, començo a ser particular, y principal negociacion de algunos.<sup>29</sup>

Mercado se muestra tremendamente consciente de que el nacimiento de una red comercial global que conectaba por primera vez Europa con el Océano Pacífico, el sudeste asiático, el oeste y el sur del Atlántico no implicaba sólo una incrementación gradual de ciertas prácticas preexistentes, sino que estaba dando lugar a cambios radicales y alteraciones sustanciales en la esfera del comercio y los contratos. Desde esta clara conciencia, el fraile dominico identificaba con acierto algunas de las prácticas de su tiempo en las que se habían introducido y producido transformaciones de gran calado: de la trata de esclavos, destinada a alimentar la agricultura y las explotaciones mineras de todo el continente americano, a la interdependencia económica de regiones situadas en cuatro continentes. También la incrementación paralela del cambio de moneda, que constituía ya el negocio principal de muchos comerciantes, podía considerarse como un fenómeno revolucionario y que había alterado por completo el *statu quo* (económico, social e incluso político) anterior.

En lugar de arremeter contra los mercaderes y la malicia del nuevo mundo comercial emergente, Mercado prefiere fustigar la ignorancia práctica de los teólogos morales de su tiempo y de los confesores rigoristas, a quienes acusa de haber procedido hasta esa fecha con tanta vehemencia como desconocimiento de la realidad. El nuevo panorama mercantil resultaba tan enredado y complejo que, como Mercado indicaba con un cierto dramatismo, la mayoría de los confesores, desprovistos del conocimiento y la experiencia práctica necesarias para pronunciarse sobre temáticas que los desbordaban, se estaban quedando totalmente al margen de los negocios que llevaban a cabo los comerciantes. Ni podían juzgar las acciones de este tipo de penitentes *in foro conscientiae*, ni tampoco aconsejarlos sobre determinados métodos y procedimientos que les permitieran proseguir sus tratos sin poner en peligro la salud de sus almas.

Mercado se rebela, en cierto modo, ante la desconexión creciente entre la teología escolástica y erudita que se enseñaba dentro de los muros de uni-

---

29 *Ibid.*, ff. 85v-86r.

versidades y colegios y un mundo de la vida que bullía de novedades. Estas innovaciones resultaban, desde su perspectiva, inasibles para la mayoría de los teólogos morales en la medida en que, por desconocer y despreciar de forma evidente la “praxis” de los “negocios” en los que se ocupaban los hombres “vulgares”, no hallaban el modo de conectar y aplicar la sabiduría “theorica” que habían aprendido durante su formación académica a los casos y dudas concretos que debían estar en condiciones de resolver en su calidad de confesores o consultores de mercaderes y potentados. Por ello, con una cierta ironía destaca Mercado como uno de los fines principales de su obra el de:

“escreuir con la Theorica destes negocios, juntamente la practica y hecho dellos, porque la saben los vulgares, y acaesce ignorarla alomenos no entendella cumplidamente los muy doctos [...] Y como el derecho en estos contratos se funda en el hecho, no raro dan algunos padres Theologos mill leguas del blanco, y atinan tan mal, que los mesmos mercaderes los jusgan por ciegos. A cuya causa me parescio conuenible, gastar algun pedaço desta obrilla, en dezir que traça, medios, y arte tienen oy los cambiadores en negociar. Porque sabido, sera facil jusgar, y ver quanto se suele negociando acertar, o errar. Y no deue a los cambiadores serles tedio leer, lo que ya se saben, porque quise hazer este seruicio a los padres confesores, que con su gran recogimiento, no pueden alcanzar el praxis de negocios tan enmarañados, que los mesmos tratantes se hallan, no pocas vezes cortos y atajados sin saber darse mano, ni salir de do entraron.<sup>30</sup>”

Podemos encontrar un ejemplo de la disociación entre los criterios morales especulativos extraídos de la literatura clásica y el funcionamiento real de los mercados y de los intercambios comerciales en las definiciones diferenciadas del “precio justo” que ofrecieron los autores de la Escuela de Salamanca. Tal y como habíamos observado en las resoluciones opuestas que Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz ofrecieron a la cuestión de si el matrimonio entre hermanos estaba vetado por los primeros principios del derecho natural, en los debates sobre el precio justo observamos, de nuevo, un enfrentamiento entre los salmantinos peninsulares (Domingo de Soto, Diego de Covarrubias) y un salmantino ‘americano’ como Tomás de Mercado, con una larga experiencia práctica y transcontinental en su haber. Los primeros, más rigurosos, se aferraban al criterio del coste de producción en la fijación del precio justo. Al defender este criterio, que hace depender el valor de los bienes de su coste de producción<sup>31</sup>, Soto y Covarrubias alegaban que se trataba de un criterio

<sup>30</sup> *Ibid.*, ff. 84v-85r.

<sup>31</sup> Monsalve, Fabio, “Scholastic just price versus current market price: is it merely



objetivo y que aseguraba, al mismo tiempo, un pago adecuado para el comerciante y la satisfacción de las necesidades de los consumidores.

Distanciándose de estas posiciones y sin importarle que se trataran de opiniones muy extendidas y aprobadas por los grandes maestros salmantinos de la generación anterior, Mercado enfoca la cuestión del precio justo desde un enfoque pragmático. A partir de los conocimientos experienciales que había adquirido en su ambiente familiar, Mercado era consciente de que la referencia a los costes de producción no era tomada en consideración en absoluto en la praxis cotidiana de los comerciantes sevillanos y americanos. Como subrayaba el fraile novohispano, éstos conseguían sortear incluso los precios legales establecidos por la Corona para los bienes de consumo básico, tratando sólo “en tales suertes de ropa: que raro se tassan”<sup>32</sup>, de ahí que, a efectos prácticos, sólo cabía aceptar una práctica habitual de los mercados en los que, tanto el valor de las cosas, como el precio justo que se les asignaba, dependían de criterios puramente subjetivos. Tomando nota del funcionamiento real de los mercados contemporáneos, especialmente en América, donde factores como la abundancia de metales preciosos, paralela a la escasez de bienes de consumo básicos provenientes de Europa, o los riesgos entrañados por las navegaciones favorecían la especulación y hacían que los precios de los bienes de consumo fluctuaran continuamente, Mercado reconocía y aceptaba el hecho de que el precio justo de un determinado bien podía cambiar incluso de hora en hora. Cada página de su manual para confesores de mercaderes parece destilar la experiencia acumulada durante décadas de vida en el emergente virreinato novohispano y su familiarización con el mundo real de los negocios:

“[...] en ninguna parte, en ninguna nacion, se aprecio jamas cosa segun su natural: sino por nuestra necessidad, y vso, hasta en los metales, y en la mesma moneda, el oro, plata, piedras y perlas, que es lo summo de todo oriente y occidente deste viejo mundo: en ninguna prouincia, ni reyno del nueuo (que llamamos Indias) tuuo tanta reputacion, y en muchos dellos, no tiene aun el dia de oy ninguna, do la mayor alcanço en tiempo de su gentilidad, fue en Peru, y nueua España: y no llego a mas de ser vna joia y gala, como aca vn plumaje: no precio de las cosas ni moneda, en la Florida que es tan grande como toda Europa, tienen en tan poco el oro, y plata, que assi se desdeñan de tomallo en la mano como

---

a matter of labelling?”, *History of Economic Thought* 21.1 (2014), 8; Popescu, Oreste, *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, London / New York, Routledge, 1997, 40.

<sup>32</sup> Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, f. 28r.

nosotros la tierra [...]. Este precio justo es el que corre de contado publicamente, y se vsa esta semana, y esta hora como dizen en la plaça: no auiedo en ello fuerça, ni engaño, aun que es mas variable (segun la experiencia enseña) que el viento, lo que ayer valia cinquenta ducados (como la cochinilla) vale oy trenta, o porque llego mucha de Mexico: o porque se escriuiu de Florencia, no auia passage a Turquía, o por otras dos mil ocasiones, que todos sabemos, y parte dellas se escriuiran, dixen no auiedo engaño”<sup>33</sup>.

Sin que podamos considerar a Mercado, en ningún caso, un entusiasta pionero del libre mercado contemporáneo<sup>34</sup>, pues apoyó la fijación de precios públicos legales para los alimentos, la ropa y otras mercancías de primera necesidad<sup>35</sup>, el dominico novohispano consideró necesario alejarse de las posiciones excesivamente intervencionistas de Soto o Covarrubias, para quienes, idealmente, todos los bienes debían ser tasados con un precio fijo o, en su defecto –ante las dificultades que podía representar algunos tipos de bienes– se debía asignar un precio fijo a todo lo que se pudiera tasar fácilmente<sup>36</sup>.

Para Mercado, una estipulación legal tan rigurosa de los precios de las mercancías habría desanimado a los mercaderes a participar en el comercio de larga distancia, conduciendo a una situación general de desabastecimiento en las provincias americanas del Imperio. En uno de los capítulos más esclarecedores y empíricos de sus *Tratos y contratos*, el dominico explica al detalle la forma en la que se determinaba el precio justo de mercancías vendidas a crédito en la Nueva España. No intenta forzar la realidad con el intento vano de forzarla a respetar los criterios normativos estipulados por las autoridades jurídicas y teológicas de épocas pretéritas, sino que se atiene a la práctica coetánea de este tipo de ventas comerciales, predominantes en los mercados americanos.

---

33 *Ibid.*, ff. 18r, 28r.

34 Chafuen, Alejandro, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lanham, Lexington Books, 2003; Schumpeter, Joseph Alois, *History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954; Grice-Hutchinson, Majorlie, *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740*, London / Boston, Allen and Unwin, 1978.

35 Mercado sostiene en sus *Tratos y contratos* que cada comunidad política “tiene facultad para establecer, y promulgar leyes, que se guarden en los contractos, y tassar, y poner los precios, en la ropa por el qual esten obligados todos a vender en consciencia, porque es su officio apreciar y dar valor a todas las cosas que siruen a la vida humana, las quales de suyo no lo tienen, o si lo tienen, no es justo, ni conuiene que se siga, o se considere, lo que ellas de suyo valen, sino lo que pueden seruir, y aprouechar al hombre, por cuya causa fueron produzidas y se conservan”, Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, 17v–18r.

36 Popescu, Oreste (1997), *op. cit.*, 40.

Las singularidades del contexto americano llevan a Mercado a rechazar en su análisis las propuestas de muchos doctos “Theologos” y “eminentes hombres de letras” de su tiempo, favorables al establecimiento e imposición de prácticas de compraventa y de determinación del precio justo que fueran homogéneas y se aplicaran tanto en Castilla como en los reinos de ultramar. En esta sección de su obra, Mercado adopta incluso un tono satírico para referirse a las consultas que se hacían llegar desde América a los muy respetados y admirados maestros de teología de las Universidades peninsulares. En su opinión, se trataba de consultas desafortunadas pues, aunque estos grandes maestros dijeran “la substancia de la verdad” tal y como la habían hallado en las autoridades clásicas, desconocían completamente los contextos y problemáticas prácticas sobre las que se les invitaba a pronunciarse. De ahí que, como exponía Mercado, las respuestas recibidas fueran insatisfactorias, imprácticas y extremadamente rigurosas, contribuyendo más a oscurecer y entorpecer los negocios sobre los que cabía establecer una regulación que a la adopción de criterios resolutivos:

“Esta costumbre [la venta a crédito] reprehenden muchas vezes los Theologos en estos reynos por la sonancia, y apariencia que tiene de mal, y tambien que como la ley diuina, y justicia natural en que se fundan estas reglas, y documentos, que hemos dado en el vender al fiado, es vna e yqual, y no variable en todo el orbe, parece muy conforme a razon que se reduzga, se regle, y niuele por ellas, el trato de aquellas partes, que dado sean remotissimas, todos en fin no solo somos hombres de razon, sino aun de vna patria, y nascion Españoles. Cierto estos benditissimos padres a cuyo decreto y sentencia es justo nos subiectemos, dizen la substancia de la verdad, mas muchas vezes por no ser perfecta, y cumplidamente informados dela practica condenan, lo que si supiesen el hecho, aprobarian, y aplicarian muy de otra manera el derecho, cosa no rara en estos reynos [de las Indias Occidentales], que pareceres via yo estando alla en casos de minas y pueblos, de hombres eminentissimos en letras, que no dauan, ni tocauan el punto: por solo que no se les hazia clara, y distincta informacion del negocio, que en aquellos reynos son tan distinctos de los de aca, quasi en todo, quanto las tierras son distantes. Descendiendo en particular a este de que tratamos: dire lo que alla passa, y lo que los padres que lo veen por sus ojos suelen aprouar y reprobuar en ello. Lo primero en la venta de las cargazonas, buscar el precio justo de contado para que sea regla, y niuel, es buscar al antechristo que aun no ha nascido, o la quadratura del circulo que jamas hasta oy se ha hallado, ni se pueden dar señales, ni señas para hallarle, ni le descubriran como dizen, cien hurones [...]. Ha se de entender, que al contado se vende alla mas caro que al fiado, porque los mercaderes que dizen de Castilla fian junto a los regatones, a tanto por ciento, sobre el qual interes añade el de las tiendas algo mas para si, y vende ansi de contado a los particulares del pueblo. De modo que el tiempo que les dan los principales, es quasi para que en el interim puedan ellos distraher,

y despachar la cargazon. Ansi que venden estos por precios mas subidos de contado, que mercaron fiado: y no ay en todas las Indias otro precio de contado en la ropa, sino este que corre en las ventas por menudo, el qual no es justo, ni licito seguir al de Castilla que vende muy en grueso.<sup>37</sup>

En opinión de Mercado, al carecer de experiencia en asuntos prácticos, los confesores y asesores religiosos de comerciantes y banqueros no sólo tendían a generalizar y forzar la imposición de marcos normativos tradicionales en contextos novedosos, distantes y que no entendían, sino que tendían también a oscilar peligrosamente entre criterios demasiado indulgentes y demasiado estrictos. Ambos extremos debían evitarse en un nuevo estilo y método de confesión y asesoramiento en el que el estudio de las prácticas contemporáneas del comercio y la banca adquiriría la máxima importancia. Mercado llega a considerar este conocimiento práctico como una capacitación profesional y espiritual indispensable para los confesores de su tiempo llamados a ejercer su oficio en importantes plazas portuarias y mercantiles. A su vez, el elegir a un confesor “docto, sabio y que entienda algo de negocios” se convierte en el primer imperativo moral a satisfacer por los comerciantes y tratantes implicados en delicadas gestiones ultramarinas:

“[...] bien estoy, en que primero que lo escoja, se informe, si es docto, sabio y que entienda algo de negocios: sin ser demasiado escrupuloso, que cierto el letrado, corto, falto de experiencia y cargado de escrupulos, no es conuenible para el mercader, mas ellos se libran y salen comunmente destas angustias confessandose con idiotas que les absueluen de lo hecho, y por hazer [...]”<sup>38</sup>

Mercado le da, como vemos, parcialmente la razón a Bartolomé de Albornoz en su caracterización negativa del escaso saber jurídico y experiencial sobre el mundo de los tratos y contratos que atesoraban los teólogos de su tiempo, pero no considera estas carencias una especie de déficit profesional o gremial inherente, sino una carencia formativa remediable, especialmente si los confesores y asesores teológicos ponían en práctica el nuevo método de confesar y asesorar en materias mercantiles que propone en su obra. Éste es, en nuestra opinión, el aspecto donde radica la principal innovación aportada por los *Tratos y contratos* de Tomás de Mercado.

En efecto, como respuesta a la complejidad creciente que mencionamos,

---

37 Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, ff. 55r-55v.

38 *Ibid.*, f. 14v.

encontramos en la obra de este teólogo novohispano y sevillano una exhortación contundente a que la práctica de la confesión se transformara o se adaptara, al menos, al alto grado de incertidumbre que caracterizaba a las ocupaciones de mercaderes, cambistas y banqueros. Para Mercado, dado que la complejidad e incerteza que prevalecía –y seguía, de hecho, aumentando– en la esfera de los tratos y contratos hacía muy difícil que el confesor pudiera determinar el curso de acción más seguro –*tutior*– para su penitente o el argumento que con mayor probabilidad se ajustaba a su caso –*probabilior*–, la confesión y consulta teológica sobre este tipo de asuntos debía convertirse en un intercambio de opiniones y alternativas (tan sólo) probables entre confesor y penitente.

Usualmente peor informado acerca de las prácticas mercantiles que el mismo penitente, la autoridad incontestable del confesor parece disolverse poco a poco. Se conserva, obviamente, *de iure*, pero ante la creciente y casi irremediable brecha de conocimiento, Mercado recomienda a los confesores que trabajan específicamente con el gremio de los tratantes el “no ser tan amigos de sus propios conceptos”, evitando imponer su propio criterio estrecho al penitente:

“[...] sino quiere ser reglado, ni seguilla [la regla dada por el confesor]: y la que sigue es probable, y tiene sus razones, fundamentos y autores: basta aconsejarle, lo que tiene por mas cierto, o mas le agrada, pero si al penitente le desagrade: y lo que haze, se puede hazer y lo apruevan muchos autores aprobados: gran tochedad y arrogancia seria: porque el lo repruebe, no absolvelle: sino desiste dello: aviendo en un contracto por una parte y por otra opiniones buenas entre doctos: cada uno es libre para seguir la que escogiere: lo mesmo en substancia entiendo, quando fuera de confesión se propone al theologo un negocio que si por entrambas partes ay opiniones: y lo uno, y lo otro se puede hazer y seguir sin peligro (dado que el aya escogido una dellas por mas probable) no deve atar con ella al que pregunta, sino dezirle de plano su parecer: avisandole: que haziendo lo contrario no es peccado: porque ay muchos doctores que lo tienen por licito: tengo este consejo por muy importante en negocios de mercaderes que comúnmente son de interes.<sup>39</sup>”

En contraposición al confesor, que, en la perspectiva de Mercado, rebaja mucho su estatuto tradicional como instancia epistemológica infalible e irre-

---

39 *Ibid.*, f. 15r. El gran historiador de la teología española Melquiades Andrés ya había llamado la atención sobre este pasaje como un reconocimiento por parte de confesores y teólogos de “la dificultad de comprender los fenómenos económicos y las leyes del mercado”, Andrés, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1977, Vol. II, 464.

batible, la reputación y credibilidad moral del mercader, hombre experimentado y de mundo, crece a pasos agigantados. Aumentan ambas, de hecho, en modo inversamente proporcional al grado en que se va reduciendo la confianza en los teólogos morales de vida monástica y gran erudición, habituados a destilar su saber y consejos de las complejas fuentes normativas heredadas de la tradición.

En la sección más histórica de los *Tratos y contratos* –el Capítulo II, titulado “Del principio, origen y antigüedad de los Mercaderes”–, Mercado apela, en concreto, al arquetipo preplatónico del comerciante-viajero-héroe cosmopolita, que recorre tierras y mares adquiriendo un conocimiento universal de pueblos y leyes y vuelve, al fin, a su patria natal con la intención de poner el conocimiento adquirido al servicio del bien común. Pese al lapso temporal de más de dos milenios que separan las lejanas epopeyas homéricas y la incipiente modernidad hispánica, el objetivo de su manual para mercaderes parece ser, precisamente, la reencarnación de estos ideales en el comerciante sevillano de su tiempo:

“[...] los particulares tratantes tambien enriquecen entera y perfectamente en el cuerpo, y en el alma, porque conuersando con muchas gentes, estando en distintos reynos, tratando con varias naciones, experimentando diferentes costumbres, considerando el diuerso gouierno y policia de los pueblos se hazen hombres vniuersales, cursados, y ladinos para qualesquiera negocios que se les ofrescan, adquieren y augmentan vna gran prudencia y experiencia para guiar y regirse, ansi en los successos particulares como generales, son vtils a su republica por la gran noticia de varias cosas que an visto y oydo en su peregrinacion, vemos auer salido de mercaderes varones muy excellentes que con su prudencia y potencia escaparon muchas vezes su patria de graues males en tiempos muy peligrosos.<sup>40</sup>”

La caída en desgracia epistémica de los confesores y valorización del saber experiencial de viajeros y mercaderes representa una auténtica innovación en el marco de los saberes normativos de la Primera Edad Moderna. Concebida por Mercado de forma pionera como un intento de respuesta a la proto-globalización comercial del siglo XVI, que, como dijimos, amenazaba la misma existencia de la teología moral como saber práctico y destinado a incidir en la realidad, supone una ruptura abrupta con respecto a la tradición salmantina preferente.

Cabe recordar que, sólo tres décadas antes, en su famosa *Relectio De indis*,

---

40 Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, 6v.

el propio Francisco de Vitoria, fundador de la Escuela, no sólo había estipulado como obligatoria la consulta a un teólogo erudito cada vez que un laico se enfrentaba a una cuestión moral dudosa<sup>41</sup>, sino que había considerado el atenerse al consejo dado por el teólogo –tanto si éste actuaba como confesor o como si lo hacía en calidad de mero asesor moral y religioso– como algo obligatorio<sup>42</sup>. Para Vitoria, además, tanto si se trataba de reyes con escrúpulos de conciencia sobre la justicia de una guerra previsible o deseada, como de mujeres incapaces (en opinión de Vitoria) de discernir si su escote y su maquillaje eran pecaminosos o podían invitar a otros a pecar, la consulta al confesor y el atenerse a su consejo (en realidad un mandato) resultaban imperativos. Ahora bien, mientras que los teólogos morales podían resolver estos casos tradicionales apoyándose en una amplia gama de fuentes, criterios preexistentes y ejemplos proporcionados por las *Summae* clásicas, las dudas abiertas en una multitud de ámbitos de la vida social tras los descubrimientos ultramarinos –de las costumbres matrimoniales en las que indaga Vera Cruz al mundo de los negocios en el que se mueve Mercado– no podían, en tanto que inéditas y carentes de precedentes, ser resueltas de forma rápida y mecánica mediante el recurso habitual a la aplicación directa de soluciones propuestas con anterioridad para zanjar casos similares.

Es sabido que el mismo Vitoria, habitualmente muy resolutivo y poco amigo de enredarse en dudas, acaba por suspender su razonamiento al evaluar

---

41 “Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo o injusto, entonces es cuando es conveniente consultar y deliberar y no hacer temerariamente algo sin haber averiguado bien si es o no lícito. Estas son las cosas que tienen su apariencia de bien o de mal, en un sentido y en otro, como sucede con muchos géneros de contratos, compra-ventas y negocios. En todos estos asuntos la situación es tal, que si alguno ejecutase una acción antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud, pecaría sin duda, aunque de suyo fuera quizá lícita; y no le excusaría la ignorancia, puesto que bien claro está que no sería ignorancia invencible, ya que él no puso lo que estuvo de su parte para conocer su licitud o ilicitud”, Vitoria, Francisco de (1989), *op. cit.*, 58. En la *editio princeps* de las *Relectiones theologiae*, Vitoria, Francisco de (1557), *op. cit.*, Tomus I, 288.

42 A renglón seguido, señala Vitoria: “Y por la misma razón, si uno ha consultado a los expertos en materia dudosa y éstos han llegado a la conclusión de que no es lícito, el responsable pecaría si lo pusiese en obra por su propio juicio, aunque realmente fuera lícito [...]. En efecto, en las cosas que miran a la salvación hay obligación de creer a los que en la Iglesia tienen la misión de enseñar, y en materia dudosa su parecer es ley”, Vitoria, Francisco de (1989), *op. cit.*, 59. Ver texto latino en Vitoria, Francisco de (1557), *op. cit.*, Tomus I, 289.

algunas de las cuestiones que le habían sido planteadas por los misioneros dominicos. El caso más conocido es la hipotética *amentia* de los naturales, mencionada en la misma *Relectio De indis*, y que Vitoria reconoce no poder resolver por su falta de experiencia personal sobre el terreno y las informaciones tan contradictorias que había recibido desde un continente extenso y que, en su mayor parte, aún no había sido explorado por los europeos<sup>43</sup>.

Treinta años después de *De indis*, Tomás de Mercado, hermano de orden de Francisco de Vitoria y criado en la Nueva España, cuenta por fin con las informaciones, la experiencia y la luz que le faltaban al maestro de maestros. Por ello, sus perspectivas y resoluciones teológico-morales, aunque dispersas en una obrilla de teología moral de la que, a priori, ni por su autor –que aún no era maestro ni doctor<sup>44</sup>, ni por su género –un manual de confesores–, ni por su estilo –escrita en vernáculo y relativamente simple–, cabía esperar mucho, revisten una importancia histórica y filosófica excepcional y reflejan grandes innovaciones metodológicas y doctrinales.

---

43 “Hay otro título que podría no precisamente afirmarse, pero sí discutirse, y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno, pero tampoco a condenarlo del todo. Es el siguiente: estos bárbaros, aunque no sean por completo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos”, Vitoria, Francisco de (1989), *op. cit.*, 111. En la edición latina: “Alius titulus posset non quidem asseri, sed reuocari in disputationem, & uideri aliquibus legitimus. De quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare: & est talis, Barbari enim isti, licet ut suprà dictum est, non omnino sint amentes, tamen etiam parum distant ab amentibus: ita uidetur, quod non sint idonei ad constituendam uel administrandam legitimam rem publicam etiam inter terminos humanos, & ciuiles”, Vitoria, Francisco de (1557), *op. cit.*, 371.

44 Mercado había regresado a España en torno a 1563 con la intención de profundizar sus estudios teológicos en la Universidad de Salamanca. Aparece matriculado en los registros de la Facultad de Teología de forma intermitente entre 1563 y 1569 (Bernal Rodríguez, Antonio Miguel, *op. cit.*, 64). Los estudios realizados en Salamanca favorecieron su ascenso académico, pues mientras que en la primera edición de sus *Tratos y contratos* (1569) Mercado es designado como «Padre Presentado» en el título de la obra (*Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discididos y determinados, por el Padre Presentado Fray Thomas de Mercado, de la orden de los Predicadores*, Salamanca, Matthias Gast, 1569), en la segunda edición, impresa sólo dos años más tarde (1571), se designa ya a Mercado como “Maestro en sancta Theologia” (*Summa de tratos, y contratos. Compuesta por el muy Reverendo Padre Fray Thomas de Mercado de la Orden de los Predicadores, Maestro en sancta Theologia. Dividida en seis libros*, Sevilla, Hernando Díaz, 1571).



## IV

### EL OIDOR ALONSO DE ZORITA (1512-1589) Y LA LOCALIZACIÓN DE CRITERIOS DE TASACIÓN Y TRIBUTACIÓN

#### Lucha contra los trasplantes jurídicos y la aplicación ciega de razones especulativas en contextos inéditos

1. Una respuesta tardía a uno de los primeros cuestionarios sobre las costumbres tributarias indígenas (1553)

Como mostramos en el capítulo anterior, las perspectivas expuestas por Tomás de Mercado en sus *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* representan la conciencia específica de la necesidad de adaptar una amplia serie de normatividades preexistentes (moral, teológica, jurídica,...) a una transformación inédita e irreversible de creencias y prácticas. Mientras que los teólogos morales de la Primera Modernidad llevan a cabo, ante todo, una reinterpretación de determinadas interpretaciones clásicas sobre los contenidos de la ley divina y natural, una serie de juristas-viajeros, activos en diversas Audiencias americanas, realizan un esfuerzo paralelo en el campo del derecho civil. Muchos de ellos, como el cordobés Alonso de Zorita, licenciado en Derecho en la Universidad de Salamanca en torno a 1540<sup>1</sup> y oidor de la Audiencia de México entre 1556 y 1565<sup>2</sup>, subrayaron la necesidad de localizar y traducir culturalmente –en lugar de trasplantar de forma brusca y sin miramientos– los marcos jurídicos europeos preexistentes.

La importancia del derecho local en las periferias de la monarquía española ha sido objeto de una importante reevaluación en los escritos recientes de historiadores del derecho como Alejandro Agüero, Thomas Duve y Lena Foljanty. Agüero ha propuesto, por ejemplo, el concepto de “localización” para “apreciar la potencialidad que alcanzaban las tendencias particularistas sobre la noción de derecho general” y subrayar el hecho de que en la Primera

---

1 Rodríguez Sala, María Luisa; Ramírez, Verónica, *Alonso de Zorita, Vasco de Puga y Tomás López Medel sus trayectorias y obras como integrantes del estamento de los oidores de la Nueva España 1552-1565*, México, UNAM, 2019, 44-45.

2 Después de haber sido también oidor en las Audiencias de Santo Domingo y Santiago de Guatemala y juez en la Audiencia de Santa Fe, oficios regios que permitieron a Zorita atesorar un importantísimo bagaje experiencial, *Ibid.*, 45-54.

Modernidad “las normas que integraban el derecho general no operaban a la manera de rígidos estándares abstractos sino que debían someterse a un constante proceso de interpretación que apuntaba, entre otros efectos, a adecuar su contenido a las precisas circunstancias de tiempo y lugar en las que dichas normas eran invocadas”<sup>3</sup>. Con una intencionalidad semejante, Thomas Duve y Lena Foljanty, prefieren optar, en cambio, por una reapropiación en los estudios histórico-jurídicos<sup>4</sup> del concepto de “traducción cultural”, proveniente de los estudios culturales<sup>5</sup>.

La reconstrucción detallada de procesos de creación de conocimientos normativos que podemos encontrar en la obra de estos y otros historiadores del derecho contrasta con una parte importante de la literatura académica contemporánea. Impulsada por principios poscoloniales tan bien intencionados como productores de anacronismos, este tipo de literatura ha tendido a ver la construcción de las nuevas sociedades americanas como el resultado de la mera imposición de valores, normas y códigos legales preexistentes<sup>6</sup>. La realidad sobre el terreno parece ser más compleja y ‘retorcida’, no pudiéndose olvidar, en este sentido, el importante papel que las élites, poblaciones y cosmovisiones nativas jugaron como resortes de una maquinaria imperial increíblemente compleja. Como tiende a subrayar la historiografía reciente, nada estaría más alejado de la realidad que entender el naciente *derecho indiano* del siglo XVI como un mero trasplante al continente americano del *ius commune*, códigos castellanos como las famosas *Siete Partidas* y las disposi-

---

3 Agüero, Alejandro, “Derecho local y localización del derecho en la tradición jurídica hispana. Reflexiones a partir del caso de Córdoba del Tucumán”, en Víctor Tau Anzoátegui y Alejandro Agüero (eds.), *El derecho local en la periferia de la monarquía hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo. Siglos XVI– XVIII*, Buenos Aires, INHIDE, 2013, 263-306.

4 Foljanty, Lena, “Legal Transfers as Processes of Cultural Translation: on the Consequences of a Metaphor”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 2015–09; Duve, Thomas, “Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 20 (2012), 18–71.

5 En particular, desde la publicación de la influyente obra de Peter Burke, Ronnie Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

6 Un texto pionero que marco el inicio de los enfoques postcoloniales es, sin duda, el de Pagden, Anthony, “Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of American Indians”, en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 79–98.

ciones reales dictadas con anterioridad para el gobierno de los reinos hispánicos integrados en la monarquía de los Austrias<sup>7</sup>.

La determinación y tasación de los tributos –una de las problemáticas que más interesó al jurista Alonso de Zorita– fue uno de los ámbitos regulativos en el que, a mediados del siglo XVI y tras décadas de imposiciones irreflexivas de criterios preconcebidos desde Castilla, las costumbres prehispánicas comenzaron a ser tomadas en cuenta por los juristas de las apenas emergentes Audiencias indianas.

Siguiendo los informes distorsionados proporcionados por Cristóbal Colón y algunos de los primeros conquistadores sobre las provincias increíblemente ricas que habían ‘descubierto’ y sometido al dominio de los reyes castellanos<sup>8</sup>, las primeras cédulas regias sobre asuntos fiscales insistían en exigir o bien oro o una cantidad excesiva de otros recursos (algodón, cáñamo, pan casabe, etc.)<sup>9</sup> a las poblaciones caribeñas. Todo ello, pese a que vivían en regiones donde este metal era escaso y las técnicas agrícolas estaban aún en una fase incipiente de desarrollo, dificultando que pudieran alimentar con su trabajo y sus cultivos a los arbitrarios señores recién llegados. Como es sabido, estas exigencias insoportables e insostenibles, junto con muchos otros abusos violentos y epidemias, causaron la muerte por maltrato, agotamiento, ham-

---

7 Han sido muchos, de hecho, los historiadores del derecho que, en tiempos recientes, han insistido en la dimensión consuetudinaria del derecho indiano, que habría diferido del de Castilla en muchos aspectos. Un estudio reciente de algunas de estas especificidades, sobre todo aquellas “reflected in the legal sources”, “the institutions created *ex novo*” y, sobre todo, “in the context of law in action”, en García Pérez, Rafael D., “Revisiting the America’s Colonial Status under the Spanish Monarchy”, en Thomas Duve, Pihlajamäki, Heikki (eds.), *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2015, 29–73, cit. 48. Los textos pioneros que inspiraron la proliferación de este tipo de enfoques en los estudios de *derecho indiano* fueron escritos hace algunas décadas por el historiador del derecho argentino, Víctor Tau Anzoátegui. Tau Anzoátegui, Víctor, *El poder de la costumbre: estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001. Algunos de sus textos metodológicos más importantes fueron publicados en Tau Anzoátegui, Víctor, *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento, mentalidad, doctrina*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2016.

8 Rumeu de Armas, Antonio, “El Almirante Don Cristóbal Colón en la Corte de los Reyes Católicos en 1497”, *Hispania* 203 (1999), 857–870, en especial, 863–864.

9 Rumeu de Armas, Antonio, *La política indigenista de Isabel La Católica*, Valladolid, Instituto „Isabel la Católica“ de Historia Eclesiástica, 1969, 318.

bre y enfermedades de poblaciones enteras en las Antillas<sup>10</sup>, sin que quepa poner en duda que las acciones de algunos de estos primeros conquistadores serían calificadas hoy en día como delitos de genocidio<sup>11</sup>.

Progresivamente conscientes de los errores del pasado y confrontados, sobre todo, con el hecho de que la disminución de las poblaciones nativas comprometería gravemente las ambiciones de dominación y finanzas imperiales en el Nuevo Mundo, la monarquía española, sus oficiales más lúcidos y los colonos más cautelosos se vieron obligados a limitar sus ambiciones de enriquecimiento desmedidas y a pensar en el medio y largo plazo. Fue, en especial, el Consejo de Indias, encargado de fijar las directrices para la administración de este creciente e inestable imperio, el que para remediar toda una serie de improvisadas e inconstantes acciones precedentes tuvo que volver a empezar a reevaluar el conjunto de las políticas que se habían ensayado hasta la fecha en el Nuevo Mundo. Tras más de cincuenta años de una presencia española en una América aún por descubrir (sobre todo, en cuanto a las costumbres y cosmovisiones locales) y que había destruido el Caribe sin enriquecer tampoco a la Corona española, un Consejo de Indias también emergente optó por volver a empezar el proceso de debate y fijación de criterios y pautas de gobierno atendiendo en mayor medida a las peculiaridades de las distintas regiones americanas<sup>12</sup>.

Desde, al menos, la década de 1530, varias de las figuras que habían coordinado los trabajos en el Consejo de Indias habían comenzado a dirigir listas de preguntas sobre los territorios bajo su jurisdicción a los funcionarios reales más destacados de América, especialmente, a virreyes y jueces de las Audiencias americanas, los tribunales encargados de administrar la justicia regia, que ejercían al mismo tiempo una amplia gama de funciones legislativas judiciales y gubernativas y cuyas decisiones sólo podían ser revocadas por el Rey y el Consejo de Indias<sup>13</sup>. Bajo la dirección de Juan de Ovando, licenciado también en leyes en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI y nombrado presidente del Consejo de Indias en 1571, los esfuerzos invertidos en la recogida de información relativa a los dominios de ultramar crecieron exponencialmente y

10 Heers, Jacques, *Cristóbal Colón*, México, FCE, 1996 (1ª ed. 1981), 336.

11 Clavero, Bartolomé, *Genocidio y justicia: la destrucción de las Indias, ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

12 Perspectivas clásicas sobre las líneas de acción generales del Consejo de Indias en este período en Schäfer, Ernst, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 vols., Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1935-47; Dworkoski, Robert John, *The Council of the Indies in Spain 1524-1558*, Ph.D., New York, Columbia University, 1979.

13 Brendecke, Arndt (2012), *op. cit.*, 387-394.

se hicieron mucho más continuos y sistemáticos. Así lo atestiguan los detallados cuestionarios dirigidos a diferentes oficiales españoles en América en este período, materiales que Arndt Brendecke ha venido estudiando en los últimos años desde las metodologías y enfoques de la historia del conocimiento.

Incluso antes de su nombramiento como Presidente del Consejo de Indias, cuando aún ejercía funciones como visitador del Consejo (en 1569), Ovando redactó y envió a los oficiales regios y clérigos de alto rango en las Indias un cuestionario de 37 capítulos en el que pedía descripciones detalladas de las provincias americanas<sup>14</sup>. En los cuestionarios posteriores, dirigidos también tanto a autoridades seculares como eclesiásticas, este proceso de petición y acumulación de informaciones siguió perfeccionándose. La creciente complejidad de los cuestionarios fue acompañada de un aumento significativo del número de capítulos, especialmente en lo que respectaba a las costumbres nativas y a las condiciones en las que los naturales eran gobernados y gravados con tributos antes y después del arribo español a América.

Aunque es difícil saber cuántos de los informes recibidos pudieron llegar a leer Ovando o los consejeros y secretarios del Consejo de Indias, este largo proceso de consulta fue concebido como una investigación en profundidad de la geografía, el clima, los puertos, las rutas de navegación, recursos naturales y humanos de las Indias Occidentales, por mencionar tan sólo algunos de los temas a los que hacían referencia las encuestas que se enviaron a buena parte de los oficiales reales y vasallos españoles que residían, por entonces, en el Nuevo Mundo, clérigos incluidos<sup>15</sup>.

Las extraordinarias ambiciones que inspiraban el proyecto de Ovando impulsaron a estudiosos como Stafford Poole, autor de una influyente biografía sobre el personaje, a proyectar en este jurista castellano y sus colaboradores una mentalidad y actitud ‘científica’ que habría precedido incluso la llamada Revolución Científica del siglo XVII. Escribiendo desde una perspectiva idealizadora, casi hagiográfica, Poole tendía a ver los cuestionarios mencionados y los informes resultantes de los mismos como auténticos informes etnográficos y sociológicos, impulsados por un interés genuino y objetivo en la geografía y la preservación de la historia y las culturas nativas<sup>16</sup>.

---

14 Para las respuestas enviadas desde el Virreinato de la Nueva España ver Diego-Fernández Sotelo, Rafael, “La visita al Consejo de Indias de Juan de Ovando y la Nueva España”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22:1 (2010), 445–457.

15 Brendecke, Arndt (2012), *op. cit.*, 359–360.

16 “Ovando was genuinely concerned about the welfare of the natives and equally

Aunque este ángulo ha sido descuidado en los enfoques un tanto idealizantes de la historia de la etnografía, extraordinariamente influyentes en la historiografía del México colonial<sup>17</sup>, una adecuada evaluación historiográfica del valor epistémico de esta rica documentación debería dar, en cambio, más importancia a las cuestiones fiscales y jurídicas. Ello se debe a que la materia tributaria no constituye una mera parte del proyecto de Ovando, sino que representa su verdadero núcleo. Las preguntas clave de los cuestionarios reflejan, de hecho y de un modo bastante claro, las motivaciones materiales y profanas que motivaron su redacción<sup>18</sup>. Tampoco podemos olvidar, en este

---

concerned to preserve their preconquest history, a concern not shared by all his contemporaries”, Poole, Stafford, *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004, 140–141.

17 En estas historias, los intentos de la Corona y el Consejo de Indias por reunir información sobre los vastos dominios americanos, reciben tanto elogios desmedidos como críticas apabullantes, al considerarse llenos de contradicciones y continuamente interrumpidos por motivos caprichosos. Las contradicciones atribuidas a la Corona y oficiales regios dejan de ser tales si se considera que, desde un principio, los propósitos de sus pesquisas no eran etnográficos, sino fiscales. Los libros y artículos escritos por Georges Baudot representan este tipo de enfoque histórico anacrónico, pero muy influyente en la historiografía. “A contar de 1578 la política amerindia del rey de España sufrió un giro radical, ya que después de encaminarse hacia lo que podía haber sido o parecido ser una orientación decidida hacia una clarividente transculturación hispano-amerindia, pasó a ser brutalmente una política recia, ruda, y como desesperada, de erradicación hacia todo lo amerindio: lenguas, culturas e identidades”, Baudot, Georges, “Felipe II frente a las culturas y a los discursos prehispánicos de América. De la transculturación a la erradicación”, *Caravelle* 78 (2002), 41.

18 De hecho, Howard Cline, el primer historiador anglosajón que se interesó por las *Relaciones Geográficas* defendió ya con bastante agudeza la tesis de que fueron, ante todo, cuestiones jurídico-económicas como los “debates over perpetuity of the encomiendas, about Indian tribute systems, land grants, and many other socio-economic problems”, los factores que “intensified and broadened the need for accurate data on American lands, people, resources, products, traditions, and the related information basic to formulation of Crown policy”, Cline, Howard, “The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577–1586”, *Hispanic American Historical Review* 44.3 (1964) 344. Desde entonces, han sido varios los historiadores que se han interesado por las informaciones sobre la producción económica, el comercio o los tributos que arrojan las *Relaciones Geográficas* escritas por distintos agentes coloniales entre los siglos XVI y XIX. Un estudio muy detallado, que ofrece incluso porcentajes estadísticos de la prioridad concedida a estas temáticas, en Pérez Herrero, Pedro, “Los cuestionarios y la política económica”, en Francisco de Solano (ed.), *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias. Siglos XVI–XIX*, Madrid, CSIC, 1988, LI–LXIII.

sentido, que en la época en la que era Presidente del Consejo de Indias, Ovando desempeñaba al mismo tiempo un papel importante, aunque informal, en el Consejo de Hacienda. De hecho, entre 1572 y su muerte, acaecida en 1575, fue el verdadero motor de ambos Consejos. Como subrayan Poole y Brendecke, su extraordinaria posición como corazón y cerebro de la maquinaria regia se hizo oficial al añadir a su ya abultada hoja de servicios su nombramiento como Presidente del Consejo de Hacienda en 1574<sup>19</sup>. Antes de su muerte, Ovando consiguió además legar parcialmente estos cargos a su más estrecho colaborador y sucesor, Juan López de Velasco, quien ejerció de forma simultánea los cargos de Cosmógrafo y Cronista Mayor de Indias y Secretario del Consejo de Hacienda<sup>20</sup>.

Los cargos que Ovando y López de Velasco ocuparon simultáneamente indican también con claridad que el objetivo con el que la Corona inició estas indagaciones proto-científicas fue, sobre todo, el de comenzar a rentabilizar sus dominios de ultramar de una vez por todas. Se pretendía trazar objetivos realistas a medio y largo plazo y que, a ser posible, implicaran en su realización a las autoridades y comunidades nativas. En efecto, tras la muerte de cientos de miles de indígenas, favorecida por una amplia serie de medidas fiscales dictadas desde la codicia y expectativas distorsionadas y cortoplacistas, una de las ideas que fue ganando terreno desde principios de la década de 1570, especialmente en los virreinos del Perú y la Nueva España, fue la de que las complejas costumbres fiscales prehispánicas debían ser tomadas en consideración en cualquiera de las propuestas que se realizaran para revertir la calamitosa gestión fiscal y poblacional precedente.

En efecto, antes de la llegada de los españoles, estos sistemas consuetudinarios, que databan de varios siglos, habían permitido la supervivencia y multiplicación de la gente del común y el enriquecimiento y vida regalada de la élite indígena. Por ello, siempre que fuera posible, los criterios fiscales prehispánicos que no resultaran contradictorios con la ley natural y divina y que fueran acordes a los intereses generales de los pobladores españoles, debían ser reinstaurados. Desde un punto de vista que tomaba muy en consideración

---

19 Fue, de hecho, “the only man in that century to be simultaneously president of the Council of Finance and the Council of the Indies”, Poole, Stafford (2004), *op. cit.*, 172.

20 Brendecke, Arndt, „Das ‚Buch der Beschreibungen‘. Über ein Gesetz zur Erfassung Spanisch– Amerikas von 1573“, en Arndt Brendecke, Markus Friedrich, Susanne Friedrich (eds.), *Information in der Frühen Neuzeit. Status, Bestände, Strategien*, Berlin, LIT Verlag, 2008, 348.

los aspectos epistémicos y buscaba evitar los malentendidos y desacuerdos precedentes, se hacía hincapié en que esta vuelta a las costumbres locales permitiría también a las poblaciones autóctonas comprender de una vez por todas las exigencias tributarias de las nuevas autoridades españolas<sup>21</sup>.

Alonso de Zorita, un jurista de rango medio cuya biografía y escritos sólo han atraído de forma intermitente el interés historiográfico, es uno de los oficiales reales que más esfuerzo invirtió en responder al tipo de cuestionarios fiscales impulsados por Ovando. En su caso, y de forma un tanto sorprendente, lo hizo respondiendo en 1585, casi veinte años después de haber finalizado su desempeño como oidor de la Audiencia de México [1556-1566] a un detallado cuestionario sobre asuntos tributarios que Carlos V había dirigido a las Audiencias americanas en 1553<sup>22</sup>. Tres décadas después, sin ocupaciones como juez y esperanzado con obtener una pensión que premiara sus servicios pasados y su empeño por seguir contribuyendo a la gestión de los *asuntos de Indias*, Zorita hacía un esfuerzo por sintetizar buena parte de lo que había aprendido en Indias. Esbozó, en concreto, los criterios tributarios que le hubiera gustado poder aplicar durante sus muchos años de servicio en distintas audiencias americanas.

2. Conocer las costumbres para tasar a los pueblos. De las “razones especulativas” a la “experiencia firme de la tierra”

La figura de Alonso de Zorita es, en términos generales, bien conocida. Aunque el hecho de que sus escritos pudieran ser impresos solamente en época contemporánea impidió que sus perspectivas sobre asuntos indios pudieran jugar el mismo papel en la construcción del Derecho colonial que las de Solórzano, Villarroel, Hevia Bolaños u otros autores publicados en los

---

21 Esta fue, por ejemplo, la posición de Juan Polo de Ondegardo, otro jurista formado en Salamanca que, ya en su vejez, recibió el nombramiento como gobernador y corregidor de la ciudad de Cuzco, en el Virreinato del Perú. Polo de Ondegardo, Juan, *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar á los indios sus fueros* [1571], en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, Tomo XVII*, Madrid, Imprenta de M. Bernaldo de Quirós, 1872, 5-177.

22 Sin duda alguna, el frecuente aislamiento de los más conocidos cuestionarios de Ovando con respecto a estos importantes precedentes fiscales ha contribuido a su exotización y a las sobre-interpretaciones que encontramos habitualmente en la historiografía que los presenta como fuentes proto-etnográficas.



siglos XVI y XVII, su obra conoció un interés creciente desde que Joaquín García Icazbalceta publicara su *Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España* en 1891<sup>23</sup>.

El historiador estadounidense Ralph Vigil le dedicó en 1987<sup>24</sup> un importante trabajo monográfico y, en las últimas dos décadas, figuras de la talla de Ethelia Ruiz Medrano<sup>25</sup> o Wiebke Ahrndt<sup>26</sup> han publicado ediciones críticas de sus principales *Relaciones*, deteniéndose a analizar la naturaleza de las propuestas políticas, económicas y jurídicas de Zorita. El aspecto de la obra de Zorita que más ha llamado la atención de los académicos tiene que ver con las informaciones específicas que las *Relaciones* y *Memoriales* proporcionan sobre la organización social de los Nahuas, sus costumbres tributarias y las relacionadas con el uso y división de la tierra. Estos elementos han sido recogidos en muchas monografías sobre el tributo indígena en la Nueva España, trabajos ya clásicos como los de Zavala<sup>27</sup>, Sarabia Viejo<sup>28</sup> o Miranda<sup>29</sup>. Las *Relaciones* de Zorita fueron, posteriormente, una de las pocas crónicas hispanas que se salvaron del fuego crítico alentado por etno-historiadores como Lockhart<sup>30</sup>, hasta el punto de que etnógrafos actuales como Rik Hoekstra<sup>31</sup> o Hidelberto Martínez siguen tomándolas como punto de partida de

---

23 Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, en García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1941 (1ª ed., 1891), Vol. III, 65-205.

24 Vigil, Ralph, *Alonso de Zorita. Royal Judge and Christian Humanist 1512-1585*, Norman-London, University of Oklahoma Press, 1987.

25 Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 Vols. (eds. Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva), México, CONACULTA, 2011.

26 Zorita, Alonso de, *Edición crítica de la Relación de la Nueva España y de la Breve y Sumaria Relación escritas por Alonso de Zorita* (ed. Wiebke Ahrndt), México/Bonn, INAH/Universität Bonn, 2001.

27 Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1993, 3ª edición revisada.

28 Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España 1550-1564*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.

29 Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 2005 (1ª ed. 1952).

30 Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

31 Hoekstra, Rik, "A Different Way of Thinking. Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1500-1600)", en Arij Ouweneel, Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Cor-*

sus propias investigaciones sobre los Nahuas. Martínez sigue considerando, por ejemplo, la definición que proporciona Zorita del *calpulli*, microcosmos del mundo Nahua, como “la más amplia, la más acabada y, probablemente la más específica”<sup>32</sup> de las que disponemos con respecto a esta institución prehispánica.

Junto a estos temas o contenidos que, aunque interesantes, han sido ya bastante abordados en trabajos anteriores, son muchas las problemáticas ligadas a la historia de la producción y traducción de las normatividades que las *Relaciones* de Zorita nos permiten problematizar. Efectivamente, su apuesta por el rescate de las costumbres indígenas –reseñada tanto por los etno-historiadores citados como por historiadores del derecho indiano como Tau Anzoátegui<sup>33</sup>–, resulta interesante no sólo por su carácter pionero y por la riqueza de los ‘datos’ apuntados por Zorita en su dimensión de cronista. Las lúcidas reflexiones sobre cuestiones lingüísticas y epistemológicas que el Zorita jurista esgrime a la hora de avalar las costumbres de los naturales como marco de referencia de un derecho indiano en construcción merecen también un estudio detenido.

Dotado al mismo tiempo de una gran intuición y erudición, Zorita no fue un jurista confinado a cuestiones que hoy llamaríamos técnicas, sino un hombre de letras empeñado en dar a conocer la cultura y sociedad de los Nahuas contextualizándola y contrastándola con las de los pueblos paganos antiguos. Su conocimiento de los escritos de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia, le permiten, por ejemplo, regresar a menudo a un contexto paleocristiano donde la diversidad de religión y costumbres, en esa difícil convivencia entablada entre cristianos, paganos y neófitos, figuraba ya como un enorme desafío socio-político, tal y como era el caso también en la América de la Modernidad Temprana.

Desde esta perspectiva diacrónica e influida por el nuevo paradigma humanista, apunta Zorita, por ejemplo, a la autoridad de Jerónimo de Estridón para subrayar la importancia de las competencias lingüísticas a la hora de

---

*porate Organizations, Ideology and Indian Village Politics*, Amsterdam, CEDLA, 1990, 60-86.

32 Martínez, Hildeberto, “Calpulli, ¿Otra acepción de teccalli?”, en Antonio Escobar Ohmstede, Teresa Rojas Rabiela (coords.), *Estructuras y formas agrarias en México. Del pasado y del presente*, México, CIESAS, 2001, 28.

33 Tau Anzoátegui, Víctor, *El Poder de la costumbre: Estudios sobre el Derecho consuetudinario en América Hispana hasta la emancipación*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001, 70-74.

entender la sociedad Nahuá, su mentalidad, valores morales y costumbres, conocimientos amplios que, desde su perspectiva, no eran menos necesarios para el jurista encargado de dar leyes que para el clérigo encargado de evangelizar. Dice Zorita en su *Relación de la Nueva España*:

“Quando alguna vez yva algun señor ynferior o algun principal a visitar al señor supremo o a lo consolar de algu[n] trabajo que le avia susçedido le hazia un rrazonamiento que contiene buenos avisos y en su lengua paresçe y suena mejor que no traduzido en otra porque como el glorioso sanct g[e]r[oni]mo dize en una epistola que escrivio a pammachio que se intitula de optimo genere interpretandi que comienza paulus apostolus cada lengua tiene su propia y particular manera de hablar y lo que se escrive en una lengua no suena tambien como en ella si en otra se traduze [...]”<sup>34</sup>.

El texto de Jerónimo que cita Zorita es la *Epístola a Pammachius* o *De optimo genere interpretandi*. Se trata de una de las primeras reflexiones metodológicas sobre el ejercicio de la traducción y la interpretación que encontramos en la historia de la cultura. Su importancia para la historia de la traducción ha sido puesta de manifiesto, por ejemplo, por Lawrence Venuti en su varias veces editado *Translation Studies Reader*, siendo el texto de Jerónimo, precisamente, el que abre esta obra de referencia<sup>35</sup>.

Los razonamientos nahuas de los que habla Zorita son los famosos *huehuetlahtolli* o “pláticas de los viejos”, discursos solemnes, pedagógicos o consolatorios que los nahuas pronunciaban en ocasiones especiales. Se trata de un género literario oral que ha sido también bien estudiado por académicos como Miguel León Portilla<sup>36</sup> o Mark Christensen<sup>37</sup>. Zorita les concede mucha importancia en sus *Relaciones*, reproduciendo en las primeras secciones de su *Breve y sumaria relación* amplios pasajes de una compilación manuscrita de estos *huehuetlahtolli* escrita por el franciscano Andrés de Olmos en torno a 1547. Es importante mencionar que estos discursos no fueron impresos

34 Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 151-152.

35 Jerónimo de Estridón, “Letter to Pammachius [De optimo genere interpretandi]”, en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, 3a ed., London / New York, Routledge, 2012, 21–30.

36 León Portilla, Miguel, “Huehuetlahtolli. Antigua palabra. La retórica náhuatl”, en Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (comps.), *La palabra florida*, México, UNAM, 2004, 23-41.

37 Christensen, Mark, *Translated Christianities. Nahuatl and Maya Religious Texts*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2012, 46-50.

hasta 1600<sup>38</sup> y que Zorita los cita a partir del manuscrito original que llevó consigo a Granada tras jubilarse como oidor de la Audiencia de México en 1566 y regresar a España.

¿Cómo explicar el interés de un jurista experto en tasaciones y cuestiones fiscales por este tipo de literatura moral? Si pensamos en el tipo de lecturas propias de un especialista contemporáneo en cuestiones de hacienda, finanzas o lo que eufemísticamente llamamos ingeniería fiscal, quizá nos parezcan sorprendentes las lecturas a las que Zorita era aficionado y las que creía fundamentales para el desempeño de sus cometidos como jurista. Ahora bien, la selección de tales lecturas y materiales de trabajo resulta perfectamente lógica en el contexto intelectual de una segunda mitad del siglo XVI en la que, como respuesta al fracaso del traslado de marcos fiscales importados desde la península, los usos y costumbres indígenas comenzaban a ser apreciados, investigados y hasta propuestos como piezas clave de ese *derecho indiano* en construcción.

Con una perspectiva sobre el fenómeno jurídico que, a diferencia del criterio moderno, no lo reduce a la mera legalidad, Zorita considera necesario introducir a sus lectores poco a poco y de forma pedagógica en la cosmovisión y ética social y familiar de los Nahuas antes de entrar en aspectos jurídicos más técnicos. Ello le lleva a reproducir varios fragmentos de los discursos morales nahuas en las primeras secciones de su *Breve y sumaria relación*. Sólo después de exponer los fundamentos o bases morales de las normatividades sociales que imperaban entre los nahuas, pasa Zorita a abordar una amplia serie de cuestiones muy concretas, relacionadas con el sistema tributario prehispánico y que requerían una regulación legal.

Como ya apuntó Tau Anzoátegui en *El poder de la costumbre*, Zorita aliena en sus escritos a los futuros oidores y oficiales regios en Indias a que se esfuercen, nada más llegar a América, por obtener un conocimiento exhaustivo sobre el mundo y costumbres de los pueblos amerindios. Considera este bagaje cultural y social como un prerequisite esencial a la hora de evaluar qué tipo de regulación permitiría consolidar un sistema de tributos y policía que fuera justo, eficiente y estable<sup>39</sup>. Teniendo en cuenta tanto el exterminio antillano como la alta mortalidad ocasionada en el virreinato novohispano por la repetición de crueles e inadecuados marcos de tributación y compulsión al

---

38 Olmos, Andrés de; Bautista, Juan, *Huehuetlatolli. Pláticas de los viejos*, México, Pedro Ocharte, 1600.

39 Tau Anzoátegui, Víctor (2001), *op. cit.*, 70-74.

trabajo, desde mediados del siglo XVI habían proliferado en México las denuncias contra ellos. Para el agustino Nicolás de Witte, que en 1554 escribía al rey desde Meztitlán, las pautas tributarias vigentes no sólo eran abusivas, sino tremendamente cambiantes e inestables. De hecho, ninguna de las tasaciones realizadas hasta esa fecha había estado en vigor “más de cuatro años”<sup>40</sup>. Los malentendidos lingüísticos y culturales entre indios y españoles aparecen en esta y otras cartas y relaciones como una causa fundamental de exigencias fiscales inasumibles y marcos fiscales desatinados.

La evaluación que realiza Zorita de estas medidas es también interesante desde un punto de vista lingüístico y filosófico. En lugar de hablar, como Las Casas, de una injusticia y una crueldad generalizadas, Zorita se refiere a estas traducciones jurídicas homogeneizadoras como “malentendidos” epistémicos resultantes de una falta de conocimiento de las realidades indianas por parte de los juristas de las Audiencias y el Consejo de Indias. Abundan, en este sentido, en las *Relaciones* de Zorita expresiones como “por no haber entendido”, “si se hubiera entendido” o “debería entenderse”<sup>41</sup>.

Zorita se muestra especialmente duro con los oidores que, recién llegados a las Indias y sin tener conocimiento alguno de la tierra, se apresuraban a fijar tributos. Amparándose en la autoridad de Aristóteles y en el proto-empirismo que caracterizó su filosofía, Zorita realiza un cuestionamiento radical que apunta al mismo método jurídico. Su propuesta es la de que se acabe de una vez por todas con la tendencia a legislar a partir de “razones especulativas” y del saber jurídico extraído de libros y autoridades y que se tome, en cambio, como base de la legislación futura la “experiencia” firme de la tierra. Dice Zorita en la *Relación de la Nueva España*:

“[...] porque cada uno de los oydores que va de nuevo quiere dar nueva orden y piensa sin tener mas expiriencia ni çertidumbre que las rrelaciones que le an dado algunos inte-

---

40 Witte, Nicolás de, “Carta a un ilustrísimo segnor, Meztitlán, 21 de agosto de 1554”, en Cuevas, Mariano (comp.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, 226.

41 “Por no aver entendido los rritos y çirimonias que los naturales de anauac tenían en se casar y por no saber la diferencia que hazian entre mançebas y mugeres legitimas ni entre que personas era liçito casarse o no uvo a los principios muchas y diversas opiniones”, Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 200. “Por no se aver entendido esto bien hazen acudir a las obras publicas los mercaderes y sus cabeças an insistido en que no son obligados a ello”, *Ibid.*, 245.

resados que sus antecesores estaban engañados y que El solo aq̄ierta y que le estaba aguardando el rremedio comun y suele ser destruiçion general [...] y como dize el philosopho en el libro primero de las ethicas para que se vea si algun negoçio conviene hazerse o no se a de proceder por expiriencia y congeturas de los que ven el provecho o daño y los ynconvenientes que en ello ay o se podrían rrecresçer y no por sutilezas y rrazones especulativas”<sup>42</sup>.

A falta de esta experiencia y conocimiento, los juristas de los Consejos regios y los oidores de las Audiencias habían sepultado unas costumbres de gobierno nahuas que, para Zorita y los miembros del clero regular más interesados en su conocimiento, eran armónicas, justas y eficientes. Para desgracia común de indios y españoles, este patrimonio normativo autóctono había sido sustituida por transplantes jurídicos no acordes a la calidad de los nuevos pueblos y tierras. Zorita da muchos ejemplos de este tipo de disposiciones inadecuadas a las que, siguiendo la terminología propuesta por Gunther Teubner, podríamos llamar “irritantes jurídicos”<sup>43</sup>. Menciona, entre otras muchas, la obligación que se estableció en varios períodos y regiones americanas de pagar el tributo en oro, moneda<sup>44</sup> o trigo, o el que se obligara a desplazarse a indios semi-desnudos a regiones frías en las que debían realizar servicios personales o pagar sus tributos.

Los malentendidos son, en ocasiones, conceptuales, prestándose a numerosos abusos la traducción llana y simple de términos como el vocablo taíno “naboría” o el nahua “huehuetlatlacalli” por el concepto europeo de esclavo<sup>45</sup>. El jurista e historiador español Manuel Giménez Fernández consideró este tipo de traducciones erradas como ejemplos de la proliferación de la anfibología o empleo voluntario de términos con doble sentido en la argumentación jurídica de los traficantes de esclavos y las autoridades que los alentaban<sup>46</sup>. Como denunciaba Zorita, estas traducciones apresuradas tenían graves consecuencias jurídicas, pues convertían en esclavos a servidores domésticos

---

42 *Ibid.*, 279.

43 Teubner, Gunther, “Legal irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends Up in New Differences”, *The Modern Law Review* 61:1 (1998), 11-32.

44 «Pedirles rreales tambien es grandisimo agrabio porque si no son los qu[e] estan en pueblos çerca de [e]spañoles y en caminos pasajeros [...] no alcançan dineros y aun ay partes donde no an visto en su vida rreal ni saben que es y asi los neçesitan a yrlos a buscar fuera de sus cassas y pueblos”, Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 279.

45 *Ibid.*, 198.

46 Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas. Vol. II (1517-1523)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1960, 472-481.

que, en la sociedad pre-hispánica, estaban facultados, por ejemplo, para disponer de su propio patrimonio y gobernar a su familia, situación muy distinta a la de los esclavos europeos.

Por otro lado, en el momento en el que Zorita escribe sus diversas relaciones y memoriales, la crítica a este tipo de anfibologías y traducciones perversas ya contaba con una larga tradición entre los oidores de la Audiencia de México. Recordemos, por ejemplo, que ya a mediados de la década de 1530, uno de los miembros de la Segunda Audiencia, el famoso Vasco de Quiroga –licenciado, como tantos otros de los juristas y teólogos que hemos mencionado, en la Universidad de Salamanca, donde estudió derecho canónico a comienzos del siglo XVI<sup>47</sup>, había escrito su *Información en derecho* para explicar como testigo de vista a Bernal Díaz de Luco, miembro del Consejo de Indias, el tipo de abusos intolerables que estaban teniendo lugar al intentar hacer pasar, mediante relaciones sesgadas y realmente perversas, el alquiler de obras a perpetuidad practicado consuetudinariamente en la Nueva España desde los tiempos prehispánicos como una institución equiparable a la cruda forma de esclavitud practicada por los romanos:

“Y este genero y manera de esclavos y servidumbre, si tales nombres merecen, que en la verdad no merecen, sino que traemos corruto el vocablo, por ventura por falta de naguaquatos o por sobre de malicia o de inadvertencia nuestra, es el que entre estos naturales se usaba y usa mucho [...], que estas servidumbres o servicios que entre sí tienen estos naturales, sean en efecto como son, alquileres o ventas de obras a perpetuidad con las dichas dos condiciones que el derecho pone que son permitidas, pues demás de lo dicho, tampoco tienen las condiciones de esclavos, en la condición de los cuales ninguna diferencia hay, y vemos notoriamente que en éstos hay muchas diferencias, como la hay en hombres libres, pues que manifestamente vemos y nos consta que retienen casas, hijos y mujeres y haciendas, que es lo mesmo que en efecto el derecho llama libertad, ciudad y familia”<sup>48</sup>.

---

47 Una aproximación a su figura en Arce Gargollo, Pablo, *Biografía y guía bibliográfica Vasco de Quiroga: jurista con mentalidad secular*, México, Porrúa, 2007.

48 Quiroga, Vasco de, *Información en derecho* (edición de Carlos Herrejón), México, Secretaría de Educación Pública, 1985, 106, 127. Desde su excepcional conocimiento del Derecho romano, Cuenca Boy escribió un interesante estudio del “significado de la argumentación jurídica con la que Vasco de Quiroga desmonta la apariencia de legitimidad con que los conquistadores y colonos de Nueva España envolvían su codicia de esclavos indígenas” al contrastar las fuentes romanas sobre la institución de la esclavitud y las costumbres de servidumbre nahuas. Cuenca Boy, Francisco, “Don Vasco de Quiroga contra la esclavización de los indígenas. Una defensa jurídica”, en Cuenca Boy, Francisco, *Escritos romanísticos de tema indiano*, Santiago de Compostela, Andavira, 2016, 487-535.

La defensa de un conocimiento experiencial de las costumbres y realidades indianas como un requisito indispensable para poder dar leyes justas y eficaces a los vasallos de la monarquía hispánica en el Nuevo Mundo constituye, como vemos, una línea de continuidad en la metodología de trabajo de los juristas indianos más cualificados. Evitando un enfrentamiento directo con Presidentes y Consejeros de Indias sometidos a toda clase de tentaciones y presiones, tanto Quiroga como Zorita adoptan la aptitud conciliadora de considerar a estos altos oficiales regios como personas bien intencionadas, pero mal informadas y desorientadas por relaciones engañosas.

Escribiendo directamente desde el Nuevo Mundo o a partir de anotaciones que realizaron cuando se encontraban allí, inmersos en paisajes, costumbres y formas de interacción que otros sólo conocían de oídas, ambos oidores novohispanos apelan a su condición de testigos de vista y concedores de primera mano para legitimar las propuestas con las que pretendían remediar algunos de los abusos que habían presenciado en México. No es casualidad, en este sentido, que junto a los verbos informar, avisar y relatar –el cometido que está cumpliendo Quiroga como fiel servidor de Bernal Díaz de Luco–, sean los verbos relacionados con la acción de los sentidos y, en especial, la vista –ver, mirar– los que más a menudo aparecen en el parecer jurídico del oidor de la Segunda Audiencia y futuro Obispo de Michoacán. Prácticamente en cada párrafo encontramos expresiones del tipo: “y así digo, que atento y bien mirado y recatado todo esto”, “como no ha mucho se vio por la experiencia”, “ha sido a fin por las experiencias se ve el peligro”, “y de aquesto hay en esta tierra muchas y muy ciertas experiencias”, “Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiese y supiese”<sup>49</sup>.

Los párrafos citados se siguen prácticamente al hilo en las páginas iniciales de la *Información en derecho*. Las siguientes mantienen el mismo tono, de forma que Vasco de Quiroga siempre suele comenzar sus razonamientos jurídicos no con la cita de una fuente o un argumento clásico, sino identificando un problema que él mismo ha visto y experimentado de primera mano y proponiendo la solución. De esta forma, aunque cita a algunas autoridades clásicas (sobre todo, Padres de la Iglesia y poetas y filósofos greco-romanos, así como leyes romanas relativas al estatuto jurídico de los esclavos), su texto –que ocuparía un lugar intermedio entre los géneros del parecer y el tratado jurídico– es relativamente conciso. No multiplica las citas –como era habitual en los tratados jurídicos escolásticos de la época– por hacer alarde de erudición y demostrar

---

49 Quiroga, Vasco de (1985), *op. cit.*, 55, 56, 59, 61, 63.



que conoce bien la mayoría de obras publicadas sobre esclavitud y servidumbre. Tampoco ofrece la habitual genealogía de la esclavitud y formas de servidumbre, basada en la Biblia y las historias antiguas, que suele encontrarse en los tratados jurídico-políticos más amplios. Las fuentes de su conocimiento, como orgullosamente apunta el propio Quiroga, no son los libros que podían encontrarse en la mayoría de bibliotecas de Occidente, sino una mirada directa al terreno y poblaciones sobre las que cabía legislar. También un oído atento a lo que los jueces prehispánicos que le servían como asistentes tenían que decir sobre las calidades y costumbres de esa tierra y pueblos:

“Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiese y supiese, no como privado, sino como en la audiencia de sus libertades, que me está cometida por esta Real Audiencia, que hago cada día con sencillez y llaneza entre estos indios naturales sobre sus libertades, donde concurren de muchas e diversas partes gentes muchas a pedir sus libertades y otras cosas, como era en la que hasta ahora (que se ha entendido la cosa) siempre estaban, donde están conmigo cuatro jueces de los mayores suyos, que ellos entre sí tenían, para que vean lo que pasa e informen de sus costumbres, y sepan rechazar lo malo y escoger lo bueno [...]”<sup>50</sup>.

Volviendo al oidor Zorita, veremos a continuación, como además de subrayar en sus relaciones la importancia del tipo de fuentes orales, visuales y experienciales del derecho ya mencionadas por Vasco de Quiroga en su *Información en derecho*, texto pionero sobre los enormes desafíos epistémicos a los que debían enfrentarse los oidores en las recién creadas audiencias indianas y las actitudes metodológicas que fueron adoptando por ensayo y error, radicaliza incluso la atención quiroguiana a las particularidades locales, concediendo un papel primordial a la recopilación e interpretación de fuentes pictográficas prehispánicas.

3. Encontrar las costumbres locales en sus propias fuentes: una revalorización pionera de los códigos pictográficos y sus intérpretes nativos

Repensando el tributo indígena medio siglo después de la *Información en derecho* de Vasco de Quiroga, Zorita tuvo a su disposición un abanico de fuentes locales mucho más amplias que las que había podido identificar y consultar su predecesor en la Audiencia de México. Como dijimos, Quiroga había podido disponer, básicamente, de su propia experiencia como testigo de vista y del

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 63.

testimonio de los indígenas que recibía en la Audiencia de México o colaboraban con él y otros jueces de la Segunda Audiencia. En cambio, amén de los ya mencionados *huehuetlahtolli*, Zorita recurre, por ejemplo, a varias relaciones que las ordenes mendicantes activas en el virreinato novohispano habían ido elaborando sobre las costumbres y creencias de los nahuas –fuentes que cita con gran exactitud y detenimiento, lo que parece indicar que las trajo consigo en copias manuscritas a su regreso a España– y a la consulta directa de códices prehispánicos, fuentes que le permiten reconstruir con mayor precisión las costumbres indígenas y proponerlas como marco de inspiración de la política fiscal indiana. Gracias al impresionante contraste de las *Relaciones* de Alonso de Zorita con otras fuentes de la época –no impresas en el siglo XVI y que permanecieron manuscritas hasta la época contemporánea– que Wiebke Ahrndt llevó a cabo en su edición crítica de la *Relación de la Nueva España*, pudimos conocer al detalle lo mucho que deben ambas *Relaciones* de Zorita (tanto esta *Relación de la Nueva España* como su más conocida *Breve relación*) a los trabajos manuscritos sobre costumbres indígenas que venían realizando desde la década de 1530 frailes franciscanos como Toribio de Benavente ‘Motolinía’, Francisco de Las Navas o Andrés de Olmos<sup>51</sup>.

Cabe decir, por otro lado, que Zorita no se limitó a conocer estas costumbres fiscales mediante reportes de segunda mano y procuró él mismo ir más allá del testimonio mediado de los frailes. Aunque no aprendió el náhuatl u otras lenguas indígenas y requirió siempre la mediación de intérpretes, sus escritos revelan un interés pionero en las mismas fuentes indígenas. Refiriéndose por ejemplo a una de las visitas que tuvo ocasión de realizar en Guatemala, adonde desempeñó el cargo de oidor de la Audiencia entre 1552 y 1556, Zorita señala haber tenido la oportunidad de consultar un códice pictográfico que narraba más de ochocientos años de historia local y haber podido obtener información del mismo gracias a los viejos principales de la zona y a la interpretación de un fraile dominico<sup>52</sup>, probablemente, fray Tomás Casillas, antiguo sub-prior del convento de San Esteban en Salamanca y discípulo de Francisco de Vitoria. Si

51 Ahrndt, Wiebke, “Análisis formal del segundo tomo de la *Relación de la Nueva España* y de la *Breve y sumaria relación*”, en Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 35-117.

52 “La provincia de utlatan de que ya se a hecho mençion es junto a guatemala y siendo yo alli oydor fui a bisitarla y mediante un Religioso de santo domingo [...] que aora es obispo mui buen letrado y predicador averigue por las pinturas que tenian de sus antiguedades de mas de ochoçientos años y con biejos muy antiguos que solia aver e[n]trellos en t[iem]po de su gentilidad tres señores y el prinçipal tenia tres doseles o mantas de pluma mui Ricas en su asiento y el segundo dos y el terçero una”, Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 317.

creemos lo que dicen las *Relaciones* de Zorita, esta búsqueda y consulta de códices pictográficos habría sido una constante en sus viajes y visitas a través de amplias regiones de las actuales Colombia, Guatemala y México.

Desde la perspectiva de Zorita, la búsqueda de fuentes jurídicas prehispánicas y su estudio e interpretación mediante testigos autóctonos aparece como una tarea absolutamente necesaria para el jurista encargado de legislar, juzgar o fijar tributos en Nueva España y otras áreas del Nuevo Mundo. Sus escritos resultan interesantes para la historia de la traducción de leyes y normas en la medida en que describen con relativa exhaustividad los pasos llevados a cabo a la hora de interpretar los códices pictográficos Nahuas: un proceso en dos pasos, en el que, en un primer momento, los ancianos nobles a cuya comunidad pertenecían los códices interpretaban dibujos, símbolos y glifos y, en un segundo momento, intérpretes cualificados traducían al castellano sus declaraciones.

En sus *Relaciones*, Zorita alerta también a sus colegas juristas sobre el tipo de informaciones y la riqueza de datos que es posible encontrar en los códices, insistiendo en la gran cantidad de pleitos por tierras y tributos que se podían solucionar si eran considerados como fuentes jurídicas válidas por oidores y tribunales<sup>53</sup>. Sólo de esta forma, se podían entender además instituciones consuetudinarias como el *calpulli* Nahua, cuyo mantenimiento y reforzamiento era considerado por Zorita como una de las claves que podían contribuir a incrementar la productividad agrícola y garantizar el sustento de indios y españoles.

4. Dificultades relativas al trabajo con códices pictográficos: destrucción de las fuentes, muerte de los intérpretes competentes e imposibilidad de una interpretación unívoca

Otro tipo de reflexiones interesantes para la historia de la traducción legal y cultural son las que tienen que ver con la forma en la que Zorita se refiere a las dificultades que podían presentársele al jurista a la hora de trabajar con un

---

53 “Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas y tiene pintadas las suertes que son y las lindes e adonde e con quien parten terminos y quien las labra e las que tiene cada uno y quales estan bacas y quales se an dado a españoles y quien e quando e a quien las dieron y ban Renobando siempre sus pinturas segun los subçesos y se entienden mui bien por ellas [...]. En entender el armonia destos calpullec o baRios ba mucho para los sustentar en justia e no los confundir como lo estan casi todos”, *Ibid.*, p. 161.

tipo de fuentes jurídicas de carácter pictográfico y que diversas circunstancias estaban contribuyendo a deteriorar y hacer escasas. Señala Zorita con realismo en la *Breve y sumaria relación*:

“y no es de maravillar que entre los yndios se halle agora alguna bariación e[n] las Relaciones que dan porque demas d[e] estar la falta las mas vezes e[n] los ynterpretes como careçian de letras y escriptura y todas sus antigüedades las tenian en pinturas e destas las mas se an perdido y estragado y la memoria es deleznable y faltan los mas de los viejos que lo podían saber ay diversas Relaciones e[n] todo y tambien es la causa la poca qu[en]ta q[ue] se a tenido y tiene en saberlo como sea cossa de que se saca poco o ningun ynteres”<sup>54</sup>.

El testimonio de Zorita alude a elementos circunstanciales como el paso del tiempo y la muerte de los intérpretes competentes. De una forma sutil pero también clara, como suele ser el caso en este tipo de relaciones y memoriales, la negligencia de las autoridades españolas queda también apuntada. Sin embargo, no todos los elementos mencionados por Zorita son circunstanciales. La misma naturaleza pictográfica de estas fuentes jurídicas, requeridas siempre de una mediación interpretativa y hostiles a una lectura unívoca, es problematizada como una causa de la diversidad existente entre las “relaciones” o informaciones existentes sobre materias como la tributación.

Apelando siempre al rescate de las costumbres fiscales prehispánicas como horizonte normativo y a la localización, preservación y trabajo con los códigos pictográficos como compromiso metodológico a adoptar por el jurista, Zorita no esconde ni escatima ninguna de las dificultades que se plantean al oír indiano en esta tarea hercúlea. El tópico de la diversidad indiana, que aparece frecuentemente en las reflexiones de juristas como Solórzano<sup>55</sup>, cobra, por ejemplo, en Zorita una dimensión lingüística particular. Así, a la hora de justificar las contradicciones que los miembros del Consejo de Indias pudieran detectar al comparar sus relaciones con otras escritas por otras autoridades españolas en el Nuevo Mundo, señala:

54 *Ibid.*, p. 134.

55 Especialmente en L. I, C. IV, “De la naturaleza, excelencias, y cosas raras del Nuevo Orbe”, Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Atlas, 1972 (1ª ed. 1648), 41-49. Siguiendo el *De procuranda indorum salute* (1588) de José De Acosta, Solórzano consideraba que, teniendo en cuenta las características completamente inéditas del Nuevo Mundo, la diversidad de sus regiones, pueblos y condiciones climáticas y su naturaleza cambiante, resultaba muy difícil regir a sus habitantes de acuerdo a un transplante directo de los marcos legales propios del Derecho romano o castellano e incluso mantener un mismo sistema jurídico de manera estable, *Ibid.*, L. V, C. XVI, 260.

“Me ynforme de indios antiguos y principales de quien se podía creer que dirian berdad aunque [e]s cierto que en esto ni en otra cossa que sea de su gobernaçon y costunbres no se puede poner ni dar Regla general porque assi en cada provincia ay gran diferencia en todo e aun en muchos pueblos ay dos y tres lenguas diferentes y casi no se tratan ni conocen”<sup>56</sup>.

La humildad con la que Zorita presenta el resultado de sus investigaciones y el realismo con que reconoce las dificultades de método a las que el jurista ocupado con códices pictográficos debía enfrentarse contrasta con la rapidez con que estas mismas dificultades eran despachadas por algunas Audiencias indianas en este período. Un caso ejemplar del recurso a fuentes indígenas en esta época es la respuesta que el virrey de Nueva España, Luis de Velasco y el oidor de la Audiencia de México, Antonio Rodríguez de Quesada, dieron a una cédula-cuestionario de 1553 en la que el Consejo de Indias solicitaba informaciones a distintas autoridades sobre tributos indígenas en tiempos prehispánicos. Ordenando la cédula que se interrogara a viejos nobles nativos y se buscaran pinturas que pudieran servir de confirmación a sus testimonios<sup>57</sup>, las autoridades novohispanas tomaron declaración a trece testigos indios, interrogados en presencia de un Códice pictográfico traído por las mismas autoridades.

Pese a que la *Información* de 1554, publicada íntegramente en la colección documental de Scholes y Adams<sup>58</sup>, es uno de los más exhaustivos interrogatorios sobre tributos de los que disponemos para este período, no encontramos ninguna referencia en su transcripción a las características del código utilizado. Tampoco se describe la metodología seguida en su interpretación ni se mencionan problemas al respecto. Sorprendentemente, todos los naturales interrogados dicen casi lo mismo y conforme avanza el informe se observa que los responsables de redactarlo se limitaron a copiar la declaración de los dos primeros testigos.

Los indios coinciden también en las cifras de mantas, semillas, divisas de plumas o provisiones entregadas a Moctezuma antes de la llegada de los es-

---

<sup>56</sup> Zorita, Alonso de (2001), *op. cit.*, 134.

<sup>57</sup> “Hareys traer ante vos qualesquier pinturas o tablas o otra quenta, que aya de aquel tiempo por do se pueda averiguarlo que esta dicho”, Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones, para el gobierno de la Nueva España*, México, Pedro Ocharte, 1563, f. 140v.

<sup>58</sup> Velasco, Luis de; Rodríguez de Quesada, Antonio, *Información sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma. Año de 1554*, en France Scholes, Eleanor Adams (eds.), *Documentos para la historia del México colonial. Vol. IV*, México, Porrúa, 1957.

pañoles y de forma casi milagrosa, se muestran también coincidentes a la hora de calcular en pesos de oro castellanos el valor de todos estos tributos. En la *Información* se repiten frases inverosímiles atribuidas a indios de más de setenta años incapaces de escribir y, seguramente, de calcular en números arábigos, como la de:

“Por manera que sumado todo lo susodicho a lo que monta y vale a los precios que ahora valen, son un millón novecientos sesenta y dos mil cuatrocientos cincuenta pesos de oro común, porque, hecho por sus pinturas, este testigo halló que a los precios que dicho tiene que valen al presente los dichos tributos montan los dichos pesos de oro”<sup>59</sup>.

El tipo de declaraciones atribuidas a los testigos refleja, ciertamente, la escrupulosidad con la que los oficiales reales hicieron todo lo que estuvo a su alcance no tanto para cumplir las instrucciones contenidas en la cédula real, sino, más bien, para aparentar que las cumplían. Por otra parte, la brutalidad de las cifras es sintomática de que estas instrucciones se cumplían de un modo formal y rutinario.

Los escritos de Zorita resultan interesantes en la medida en que suponen un replanteamiento de todo lo que relaciones anteriores, presuntamente basadas en pinturas prehispánicas, daban por supuesto o aparentaban haber estudiado. Desmarcándose del trato instrumental dado por el virrey Luis de Velasco y los oidores de la Audiencia a testigos y códices, y del formalismo y tretas que habían empleado para dar lugar a una unanimidad interpretativa artificialmente construida, Zorita demuestra en sus *Relaciones* una lucidez y honestidad metodológicas mucho mayores. Si bien es cierto que, en ocasiones, resalta con optimismo la riqueza de la información contenida en los códices, no deja de subrayar, continuamente, las dificultades que encierra su interpretación y traducción.

Efectivamente, puesto que sólo era posible ‘hacer hablar’ a las pinturas de los naturales tras un ejercicio de interpretación, las lecturas y cálculos obtenidos podían variar de un intérprete a otro, dificultad que requería que en tasaciones o juicios de demarcación de linderos se interrogara de forma seria y escrupulosa a varios testigos (y no aparentemente y para guardar las formas, como solían hacer los oidores de la Audiencia de México). La solución de estos pleitos hubiera requerido además la búsqueda y consulta de todos los códices disponibles, que variaban también según la comunidad o grupo social que los poseía. La Audiencia había trabajado en cambio con un único código,

---

59 *Ibid.*, 59.

una versión del *Mendocino* y la *Matrícula de Tributos*, elaborada y utilizada ya en tiempos del virrey Mendoza<sup>60</sup>.

#### 5. Apuesta por la ‘predicación’ y comunicación pictográfica de los tributos. Optimización del sistema de tasaciones

Otro elemento interesante desde el punto de vista lingüístico y epistémico es el relacionado con la forma en la que las disposiciones regias y tasaciones debían ser dadas a conocer en opinión de Zorita. En muchas relaciones y memoriales de la época, se nos presenta a los indios apocados, asintiendo sin entender a tasaciones que no entienden ni están en condiciones de satisfacer. Para remediarlo, frailes como el agustino Nicolás De Witte habían propuesto ya en la década de 1550 que se moderara el tributo, ciertamente, pero también una serie de medidas que hoy consideraríamos propias de una política de comunicación institucional. De Witte proponía concretamente que la cantidad y naturaleza del tributo se predicara en los púlpitos y en la lengua de los naturales<sup>61</sup>, para que éstos la entendieran mejor y se pusiera freno a la arbitrariedad de encomenderos y colectores de tasas. Se trata de una propuesta que Zorita secunda y desarrolla en la década de 1580, cuando se ocupa en la redacción de su *Breve y sumaria relación*, proponiendo que:

“Hecho y aprobado el Repartimi[ent]o como d[ic]ho es se mande juntar la gente un dia de fiesta e[n] la iglesia y presente el corregidor o teniente y el Religioso o clérigo que los doctrinare se les de a e[n]tender todo lo d[ic]ho y la cantidad del tributo y lo que a de pagar cada uno llamandolo por su nombre”<sup>62</sup>.

En la *Relación de la Nueva España*, el oidor jubilado amplía el paquete de propuestas destinadas a favorecer la comunicación entre gobernantes y gobernados solicitando que se volviera sistemática una forma individualizada de comunicar el tributo que él había visto practicar a varios visitantes encargados de tasaciones, a saber, la entrega a cada indio de un papel sellado en el que estuvieran reflejadas sus obligaciones tributarias de forma pictórica. En el razonamiento con el que Zorita justifica esta medida destaca de nuevo la importancia que el jurista concede a lo lingüístico y la alta estima en la que tiene los modos de representación pictográficos característicos del mun-

60 *Ibid.*, 13.

61 Witte, Nicolás de, *op. cit.*, 226.

62 Zorita, Alonso de (2021), *op. cit.*, 298.

do nahua, mucho más claros y, por ende, universales, que la palabra escrita. Dice Zorita en este sentido:

“[...] algunos visitadores que an tenido comisión para hazer las tasaciones davan a cada un yndio un papelito y por pintura que es scriptura entre Ellos y le declaravan en el lo que avia de pagar y ponian en cada un papel su rrubrica o señal, o sello otros lo davan por escripto en su lengua pero mejor es por pintura porque todos lo entienden y pocos saben leer y en la pintura no puede ser engañado en lo que se le a rrepartido y por aquellos Escriptos o pinturas pagavan y se cobrava el tributo de cada uno [...]”<sup>63</sup>.

Entre las líneas de investigación aún por desarrollar está la de llevar a cabo una lectura comparada de los escritos de Zorita con los de juristas que trabajan y escriben sobre el potencial y complejidades de las fuentes indígenas en distintas regiones americanas de la monarquía hispánica. De esta manera, sería posible incorporar al análisis presentado planteamientos afines sobre otros contextos y tipos distintos de fuentes jurídicas pre-hispánicas. Piénsese, por ejemplo, en los *quipus*, a los que se refirieron juristas del siglo XVI activos en el virreinato del Perú como Polo de Ondegardo<sup>64</sup>, aún más difíciles de interpretar que los códices pictográficos.

Sería también interesante poner en relación este estudio histórico-jurídico y metodológico con trabajos recientes de académicos como Yannakakis<sup>65</sup>, Owensby<sup>66</sup>, Kellogg o Ruiz Medrano<sup>67</sup>, quienes han estudiado numerosos

---

63 *Ibid.*, p. 280.

64 Polo de Ondegardo y Zárate, Juan, “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar á los indios sus fueros”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, Tomo XVII*, Madrid, Bernaldo de Quirós, 1872 (red. orig., 1571), 5-177.

65 Yannakakis, Yanna, “Making Law Intelligible: Networks of Translation in Mid-Colonial Oaxaca”, en Gabriela Ramos, Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014, 79-103; Yannakakis, Yanna, “Indigenous People and Legal Culture in Spanish America”, en *History Compass* 11:1 (2013), 931-947; Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham/London, Duke University Press, 2008.

66 Owensby, Bryan, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

67 Susan Kellogg, Ethelia Ruiz Medrano (eds.), *Negotiation within Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*, Boulder, University of Colorado Press, 2010; Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.



ejemplos del uso de fuentes pictográficas y en lenguas indígenas en el funcionamiento habitual de juzgados y tribunales durante el dominio colonial español. Una de las hipótesis a evaluar sería la de determinar si, como en el caso de las pinturas sobre obligaciones tributarias que acabamos de mencionar, las reflexiones de Zorita sobre fuentes pictográficas y en lenguas autóctonas, impregnadas de patrística latina y filosofía aristotélica, no serían sino una propuesta formulada en clave letrada para lograr mediante la acumulación de razonamientos rebosantes de erudición y autoridades antiguas que se generalizara en la Nueva España y otros dominios indios lo que, en realidad, eran ya prácticas cotidianas seguidas por algunos oficiales e instituciones de administración de justicia en el altiplano del centro de México. En este caso, Zorita no sería tanto el genial forjador de innovaciones que académicos anteriores vieron en él, sino el condensador de una serie de postulados metodológicos seguidos de forma implícita en el funcionamiento de la justicia colonial desde las primeras décadas de su implantación en América.

JUAN DE ZUMÁRRAGA (1468-1548)  
 Y LAS NORMATIVIDADES CATEQUÉTICAS  
 Condensación y epitomización obligada  
 en el nuevo contexto misionero (1539-1547)

1. Dos dinámicas autónomas y convergentes. Exigencias locales de simplicidad y uniformidad y preocupación global por la ortodoxia en los primeros catecismos americanos

El camino hacia la definición e implementación de puntos específicos de la ortodoxia en la literatura catequética desarrollada para las Américas en la Modernidad Temprana ha sido estudiado extensamente por varios académicos (Saranyana<sup>1</sup>, Borges<sup>2</sup>, Estenssoro Fuchs<sup>3</sup>, Roulet<sup>4</sup>, Duve<sup>5</sup>, etc.). Mientras que los primeros catecismos y manuales de piedad que se utilizaron para instruir a los nativos americanos en la religión cristiana fueron el resultado de las iniciativas individuales de obispos y frailes, desde finales de la década de 1530, respondiendo a las crecientes preocupaciones sobre la posible difusión de las ideas protestantes en el Nuevo Mundo o sobre el enquistamiento de malentendidos sobre la doctrina cristiana entre los indígenas, se dieron pa-

---

1 Saranyana, Josep Ignasi (ed.), *Teología en América Latina, I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, capítulos I–VI, Frankfurt am Main / Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 1999, 35–255; Saranyana, Josep Ignasi, “Métodos de catequización”, en Pedro Borges (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), Vol. 1: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 549–571.

2 Borges, Pedro, “Métodos de persuasion”, en Pedro Borges (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), Vol. 1: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 573–591; Borges, Pedro, “La nueva cristianidad indiana”, en *Ibid.*, 593–613.

3 Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532–1750*, Lima, Institut français d’études andines/Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

4 Roulet, Éric, *L’évangélisation des Indiens du Mexique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, 59–107.

5 Duve, Thomas, “Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y Derecho en la América colonial*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, 131–145.

tos importantes para desarrollar instrumentos de adoctrinamiento precisos y homogéneos.

En la amplia literatura existente sobre la intensificación y reorientación de la producción catequética que tuvo lugar en el mundo hispánico desde la década de 1550, se han tendido a privilegiar aspectos como la tendencia general que se experimenta en todo el Imperio español hacia la definición de una ortodoxia religiosa construida contra los protestantes y frente a algunas concepciones erasmistas que habían ganado gran influencia en las universidades españolas, en la Iglesia, en diversos círculos culturales<sup>6</sup> e, incluso, entre algunos de los más cercanos consejeros de Carlos V (Mercurino Gattinara, Alfonso de Valdés, etc.)<sup>7</sup>.

Se ha subrayado también con acierto la importancia del impulso paralelo hacia la estandarización de este tipo de literatura religiosa venido de Roma, donde, poco después de la conclusión del Concilio de Trento y siguiendo sus resoluciones, se redactó y aprobó un catecismo oficial (1566)<sup>8</sup>. Por primera vez en la historia, la Iglesia apostaba por fijar de una forma tan meticulosa los contenidos a enseñar y los métodos esenciales a seguir por los clérigos en el primer acercamiento del Evangelio a infieles y neófitos. Esta medida

---

6 Hacia la década de 1520, no sólo la humanista Universidad de Alcalá y destacados profesores de la Universidad de Salamanca, como Nebrija y los hermanos Vergara, sino también los más destacados eclesiásticos de España, el arzobispo de Toledo Alonso de Fonseca y el Inquisidor General, Alonso Manrique, eran abiertos simpatizantes de Erasmo. Tras la caída en desgracia de Manrique, los seguidores españoles de Erasmo empezaron a ser perseguidos, acusados de ser partidarios ocultos de Lutero. La creciente represión y confusión de las ideas erasmistas y protestantes llevó a la prohibición de los escritos de Erasmo en el *Index* español de 1559 (siguiendo los criterios adoptados por la Inquisición romana ese mismo año). Para una perspectiva clásica de las *décadas erasmianas* (1520-1550) en España, véase Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965, Cap. 3.

7 Los expertos en el tema se dividen entre los que consideran a Erasmo y Valdés como relevantes figuras orientadoras en el entorno de Carlos V y los que, reduciendo la importancia de los principios religiosos e ideológicos, dan más importancia a las probables motivaciones estratégicas, militares y económicas de las empresas de Carlos, como el famoso *Sacco di Roma* (1527). Una revaluación contemporánea de este debate. Tubau, Xabier, "Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara", *Studia Aurea* 4 (2010), 17-43; Villacañas, José Luis, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008.

8 *Catechismus Ex Decreto SS. Concilii Tridentini ad Parochos*, Roma, 1566, Paolo Manuzio, 1566.

tuvo un gran impacto en las diócesis hispanoamericanas. De hecho, aunque la insistencia tridentina en la homogenización de las herramientas catequéticas no satisfacía a buena parte del clero misionero americano, que prefería seguir utilizando materiales adaptados a los diversos contextos locales (muy diversos, por una parte, de los europeos y, a su vez, también enormemente diferenciados entre sí), tras la publicación del *Catecismo Romano* de 1566 muchos concilios provinciales y sínodos locales hispanoamericanos impulsaron la redacción e impresión de materiales catequéticos inspirados en el mismo<sup>9</sup>.

Pese a que los comienzos de la producción catequética americana y novohispana anteceden en dos o tres décadas a las dinámicas de homogeneización doctrinal europeas arriba mencionadas –en particular, a la caída en desgracia del erasmismo y la construcción de una ortodoxia post-tridentina–, éstas últimas han sido tomadas, a menudo, como claves interpretativas fundamentales de las líneas metodológicas esenciales seguidas por Zumárraga y otros agentes del incipiente clero americano en la elaboración de los primeros catecismos y manuales redactados y/o editados en el Nuevo Mundo. Se han tendido a privilegiar, en este sentido, las causas explicativas globales a las derivadas de la forma en la que sujetos como Zumárraga experimentaron los contextos locales, intentando responder a su manera a las especificidades del contexto misionero novohispano. Todo ello hace que, en nuestra opinión, no se encuentre un balance adecuado entre claves de interpretación universales y particulares.

Como decíamos, estas causas o condicionantes locales anteceden a los fenómenos europeos que, varias décadas después, reforzarán unas tendencias a la ortodoxia y la homogeneización que se experimentan y manifiestan incluso antes en los contextos indios.

Son, especialmente, las altas autoridades del clero secular, las que, desde al menos 1539 –en fecha coincidente con la llegada de la imprenta a México, cuya instalación venía solicitando el mismo Zumárraga al Consejo de Indias desde 1533<sup>10</sup>–, insisten en Juntas eclesiásticas, sínodos locales y concilios

9 Una aproximación general en Duve, Thomas (2010), *op. cit.*, 136–140.

10 Según se desprende de un memorial enviado por Zumárraga a finales de 1533, hallado por Mariano Cuevas en el Archivo de Indias y reproducido en el Tomo I de su *Historia de la Iglesia en México*: “Ítem porque parece sería cosa muy útil y conveniente haber allá imprenta y molino de papel y pues se hallan personas que holgarán de ir, con que su Majestad haga alguna merced con que puedan sustentar el arte, Vuestra Señoría y Mercedes lo manden proveer”, Zumárraga, Juan de, “Insigne Memorial del Obispo de México Don Fray Juan de Zumárraga, presentado ante el Real Consejo de Indias, a fines del año

provinciales en la necesidad de controlar y estandarizar el amplio abanico de herramientas que hasta ese momento venían utilizado los doctrineros en la cristianización de los naturales (catecismos<sup>11</sup>, manuales para confesores, libros de plegaria, etc.). En las reuniones de la alta jerarquía eclesiástica novohispana que se celebran desde esta fecha, con los obispos a la cabeza, se mantiene una alerta constante sobre los riesgos de heterodoxia que podían

---

1533 con las minutas de las decisiones de dicho Consejo al margen”, en: Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Tomo I, México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 467.

11 La historiografía sobre los materiales catequéticos no siempre aplica criterios homogéneos a la hora de clasificar los distintos subgéneros de este importante campo de la literatura religiosa. La confusión es frecuente, especialmente cuando se trata de *doctrinas* y *catecismos*. Mientras Gil trata de distinguir cuidadosamente entre *doctrinas* y *catecismos*, Resines considera „ambos términos como equivalentes, pues el uso ha determinado un empleo indistinto“. Gil, Fernando, *Primeras “doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993, 275-278; Resines, Luis, *Catecismos Americanos del siglo XVI, Vol. 1*, Salamanca, Consejería de Cultura y Turismo, Junta de Castilla y León, 1992, 22. En términos generales, los catecismos tienen una estructura dialógica, es decir, la exposición está ordenada por una serie de preguntas y respuestas que ayudan al catecúmeno a aprender el contenido de memoria. En cambio, con las doctrinas, las ideas son comunicadas de forma unilateral. Sin embargo, esta denominación formal no parece estar clara ni siquiera para los escritores de estos diferentes subgéneros de la época tardo-medieval y de la Edad Moderna, de modo que en este capítulo no se distinguirá entre *catecismos* y *doctrinas*. Un elemento condicionante podría ser el hecho de que es relativamente común que un libro concreto incluya contenidos presentados en forma de *doctrina*, así como en el estilo de un catecismo, llegando a contener incluso partes que se presentan en el formato de otros subgéneros pastorales (*confesionarios*, *tratados de oración*, *artes del buen morir*, etc.). El manual prototípico para sacerdotes y misioneros constituye, por tanto, una especie de ensamblaje de materiales heterogéneos. Solía además publicarse bajo un título vago y general que no aspiraba a reflejar con una precisión absoluta los distintos materiales agrupados en la obra (*Doctrina Cristiana*, *Regla Cristiana*, *Libro de la Doctrina Cristiana*, *Suma de Doctrina Cristiana*, *Catecismo*, etc.). La complejísima *Regla cristiana breve* editada por Juan de Zumárraga –el primer arzobispo de México– en 1547 es un ejemplo ilustrativo de esta lógica acumulativa. Zumárraga, Juan de, *Regla christiana breve, para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta, para que Jesuchristo more en ella*, México, [Juan Pablos], 1547. Para el contexto americano, subgéneros como los vocabularios indígenas y las *artes de la lengua* son también componentes comunes de este tipo de literatura catequética. Véase Zwartjes, Otto (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI–XVII)*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000.

derivarse de la excesiva autonomía catequética que por entonces tenían párrocos y frailes. Por ejemplo, en la Junta eclesiástica de 1539, que contó con la participación de Juan de Zumárraga (obispo de México), Vasco de Quiroga (obispo de Michoacán) y Juan de Zárate (obispo de Antequera), así como de los provinciales y priores de las órdenes mendicantes con presencia en Nueva España, se subraya ya la necesidad de producir e imponer a los ministros un manual catequético que garantice que los indios adultos que son bautizados conocen antes de recibir el sacramento del bautismo las principales verdades de la fe y ritos cristianos. Dos de los capítulos aprobados por esta Junta, en los que Zumárraga parece haber dejado su fuerte impronta paleocristiana, creen ver en el contexto americano un *revival* de las épocas de misión que vivieron los Apóstoles, los Padres de la Iglesia o, siglos más tarde, Carlomagno y Pipino, en cuya época (siglos VII y VIII) se introdujo y consolidó la religión cristiana en el mundo germánico y anglosajón. En concordancia, a partir de este dictamen histórico, se considera necesario volver a poner en vigor y actualizar la normatividad teológica y canónica que se había seguido en estas épocas de rápida expansión del cristianismo para catequizar y bautizar a los gentiles adultos, un tanto olvidada tras siglos en desuso, como admitían los clérigos reunidos en la Junta de 1539:

“10. Iten que en el bautizar de los adultos se guarden y renueven los decretos antiguos como se guardaron y mandaron guardar y renovar en la conversión de Alemania e Inglaterra cuando se convirtieron en tiempo del Papa Gregorio y del Emperador Carlomagno y Pepino, pues tenemos el mismo caso entre las manos y hay la misma razón que cuando se establecieron los dichos decretos había y los que los ordenaron tuvieron cuando la Iglesia Católica se asentó en sus ritos y ceremonias que fueron entre otros los papas Sixto, León, Dámaso, Gelasio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo en sus tiempos y después el Papa Gregorio los renovó y practicó en el suyo, cuando el mismo caso se le ofreció como ahora se nos ofrece de muchos adultos de gentiles sanos y que viven en seguridad de paz que creían y se convertían y concurrían al bautismo, como ahora concurren. Y se haga manual conforme a ellos para que todos los ministros lo sepan y no se pretenda olvido ni ignorancia por la diuturnidad del tiempo que há que el caso no aconteció, en cosa de tanto momento e importancia”<sup>12</sup>.

---

12 García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, Tomo III, México, Porrúa, 1947 [ed. orig. 1886-92], 153. Más adelante, en el capítulo 20, los reunidos en la Junta insisten en la misma equiparación de períodos históricos y necesidad de homogeneización catequética: “Iten en lo del bautismo nos pareció y se acordó y, tanto quanto se podía y debía, se mandó que, por quanto en esta nueva Iglesia de esta Nueva España al presente se ofrece el mismo caso que se ofrecía al tiempo que se esta-

En convergencia con las orientaciones tridentinas, la marginación del erasmismo en los ambientes eclesiásticos y cortesanos o la desconfianza creciente ante cualquier atisbo de luteranismo<sup>13</sup>, los tres Concilios provinciales mexicanos celebrados entre 1555 y 1585 se lanzan de lleno a la tarea de redactar materiales catequéticos y manuales para la administración de los sacramentos que, adaptados al contexto novohispano, estuvieran también respaldados por una supervisión y aprobación oficial. Se trata de un proceso y un tipo de reuniones eclesiásticas que, por su mayor representatividad y trascendencia, han sido mucho más estudiadas que las Juntas eclesiásticas celebradas en décadas anteriores, por lo que no resulta necesario aquí más que remitir a algunos de los trabajos académicos al respecto<sup>14</sup>.

Para poder comprender la dinámica convergente y de uniformización catequética a la que nos referimos, estudiada a menudo desde perspectivas que, a fuerza de diacrónicas, acabaron convirtiéndose en teleológicas –al tomar el Concilio de Trento, la prohibición de los escritos de Erasmo por la Iglesia

---

blecieron y ordenaron los decretos antiguos que hablan sobre el rito del venerable bautismo de adultos de gentiles sanos y que vivían en seguridad de paz, rudos, dispersos y muchos, que aquéllos se guarden y observen, conforme a la vista del Papa Paulo III y se haga manual conforme a ellos que para ello tengan los ministros que será sacado y compuesto del Derecho y orden antigua católica que con los tales se tenía y guardaba [...] porque la administración de este venerable sacramento sea uniforme en todas las partes de esta nueva iglesia como lo debe ser conforme a Derecho y ninguno bautice a cada paso ni albedrío como está proveído y mandado y vedado so las penas en Derecho establecidas”, *Ibid.*, 161.

13 Una perspectiva general sobre esta radicalización e intolerancia creciente, que marcó de llenó el mundo cultural novohispano en Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso*, México, FCE, 2008.

14 Los documentos resultantes de los Concilios provinciales celebrados en la Nueva España durante el período colonial han sido publicados en la edición conjunta: Martínez López-Cano, María del Pilar (ed.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004. Algunos estudios sobre los catecismos conciliares: Rodríguez, Lucía, “El catecismo de los concilios provinciales mexicanos en el contexto de la evangelización novohispana”, en Wulf Österreicher, Roland Schmidt-Riese (ed.), *Conquista y conversión: universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlín, De Gruyter, 2014, 181-192; García Prieto, Zenón, “Los tres primeros concilios de México”, *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989), 435-487; Durán, Juan Guillermo, “La transmisión de la fe. Misión apostólica, catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)”, en Escudero Imbert, José (ed.), *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 323-352.

romana y la Monarquía hispánica (en el *Index* de 1559) y el fortalecimiento de la Inquisición española en la segunda mitad del siglo XVI como eventos explicativos clave y objetivos predeterminados— debe tener más en cuenta las motivaciones particulares y factores locales que impulsan un proceso autóctono de convergencia catequética en el contexto novohispano, irreductible a condicionantes exógenos.

Por un lado, los distintos agentes misioneros parecen concordar en las décadas de 1530 y 1540 (el período en el que se dieron los primeros pasos serios para enseñar el Evangelio a los nativos americanos)<sup>15</sup>, en la necesidad de elaborar y readaptar a los contextos locales materiales especialmente breves y simples. Aunque brevedad y simplicidad son, en buena parte, rasgos propios de todo catecismo, el encuentro con las poblaciones locales, consideradas como gentes *rústicas*<sup>16</sup> en distintos razonamientos que dejan sentir, de nuevo, la misma impronta experiencial que reseñamos en Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado o Alonso de Zorita, llevó a los promotores de su cristianización a dar un paso más en la tradicional búsqueda de la sencillez que caracterizaba a los diversos subgéneros de literatura catequética<sup>17</sup>.

---

15 Tras las tres primeras décadas de presencia española en el Nuevo Mundo, caracterizadas por un uso casi puramente retórico del cristianismo como conjunto de argumentos ideológicos que justificaban la guerra, el saqueo y la esclavización de las poblaciones amerindias. Según testimonios epocales como las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo, las conversiones al cristianismo de las que obispos y religiosos daban cuenta en este período —tanto de indígenas americanos como de esclavos traídos a las islas del Caribe desde África—, no podían considerarse auténticas, al haber sido obtenidas por la fuerza o tras una superficial y multitudinaria administración del bautismo. “É assi parêsceme á mí que para esta creencia desta gente nuevamente allegada á la iglesia, que es más menester de baptizarlos é dexarlos, pues que sin creer, como lo diçe la mesma verdad evangélica, no se pueden salvar, sino condenar. Yo me remito al paresçer dessos sagrados theólogos é á lo que nuestra iglesia de Roma en esto y en lo demás toviere. É aun en aquestos negros que traen cada día á esta cibdad é isla é otro dia los baptizan, sin que sientan ni sepan qué es fée ni la pidan [...]”, Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1855, Tercera Parte, Tomo IV, Lib. XLII, Cap. III, 60.

16 Una perspectiva sobre muchas de las implicaciones normativas del término *rústico*, propio del derecho y la teología-moral de esta época (a diferencia de los de civilizado o cultivado, de aparición más tardía), en Hespanha, António Manuel, “As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos”, *Seqüência: estudos jurídicos e políticos* 51 (2005), 47-106.

17 Es importante mencionar que este tipo de literatura catequética también estaba en boga en Europa y en la Península Ibérica justo en el periodo en el que tuvo lugar la primera evangelización de América, Duve, Thomas (2010), *op. cit.*, 135.



En opinión de Zumárraga, que comienza a informar al Emperador de esta y otras particularidades de la tierra novohispana y sus gentes tan sólo cuando, tras casi un año en México ha “gustado más de la tierra y de su calidad y naturales que en ella viven, y de las intenciones y propósitos de los pobladores españoles que en ella residen” y se siente, por consiguiente, capacitado para “más largo y más cierto informar à V. M. con el cuidado que he tenido de alcanzar la verdad”<sup>18</sup>, los materiales catequéticos a utilizar con los infieles americanos a los que se pretendía atraer a la fe o con aquellos que recibían instrucción como neófitos, no podían ser una copia sin más de materiales previamente elaborados en la Península Ibérica. Debían responder, en cambio, a la condición particular de un tipo de infieles alejados de la fe y del contacto con el resto de sociedades del mundo durante siglos, algo que impulsaba a que las doctrinas y catecismos que se elaborasen fueran de una gran sencillez. En una carta dirigida por Zumárraga y los franciscanos Martín de Valencia, Luis de Fuensalida, Francisco Jiménez, Antonio Ortiz y Antonio Maldonado al Consejo de Indias el 27 de marzo de 1531, los religiosos exponen un amplio catálogo de las virtudes y vicios de los naturales. Insisten en que, a diferencia de otros tipos de infieles, los “indios” venían gozosamente a la fe cristiana y en que, a diferencia de los españoles, cualquier vicio observable en ellos no era arraigado, sino que, derivado de costumbres antiguas poco razonadas o del mal ejemplo dado por algunos pobladores españoles, podría fácilmente ser erradicado. Cuando se refieren a los indios, los calificativos que más se repiten en esta y otras cartas de Zumárraga y el grupo de religiosos que apoyan sus perspectivas evangelizadoras son los de mansedad y maleabilidad:

“Es gente mansa: hace más por temor que por virtud: es menester que sea amparada, mas no sublimada: es menester que los españoles sean constreñidos a que los traten bien; mas de tal manera que no pierdan la reverencia y temor à los dichos: son trabajadores, si tienen quien los mande: bien granjeros, si han de gozar de su trabajo: son tan hábiles para los oficios, que de sólo verlos los aprenden; más son vistos hurtarlos en verlos, que aprenderlos; aplicanse á ganados, y por otra parte es gente descuidada. Los mayores son servidos en gran manera, reverencia y temor: mienten razonablemente, pero poco con quien bien los trata, ó no tanto. Estos males tienen con otros bienes, que es gente que viene bien á nuestra fe. Confiéсанse mucho, bien así que no tienen necesidad de preguntas: por la mayor parte son viciosos en se emborrachar, y tienen gran necesidad de se les impedir,

---

18 Zumárraga, Juan de, “Carta á su Majestad, del electo obispo de México, D. Fr. Juan de Zumárraga, 27 de agosto de 1529”, en García Icazbalceta, Joaquín (1881), *op. cit.*, “Documentos”, 2.

como ya quieren hacer los odores con su buen celo que tienen á la honra de Dios, y esto es gran parte para su salvación y policía. Los niños de nuestras casas saben ya mucho, y enseñan a muchos; cantan canto llano y canto de órgano competentemente<sup>19</sup>.

Dadas las muchas incertidumbres que, en los primeros compases de la cristianización, todavía persistían tanto en lo tocante a la capacidad intelectual de los nativos<sup>20</sup> como a la propia capacidad de un clero ‘desubicado’ y poco preparado para enseñar los complejos misterios de la fe cristiana en una multitud de idiomas desconocidos y aún no alfabetizados<sup>21</sup>, los misioneros se vieron obligados a reflexionar detenidamente sobre cuáles eran los auténticos puntos esenciales de la fe cristiana y sus ritos más elementales. Cualquier posible solución a este dilema catequético tenía que tener en cuenta no sólo los dogmas y prácticas considerados más salvíficos, sino considerar también, desde un punto de vista eminentemente experiencial y pragmático, cuáles de estas verdades eternas podían comunicarse fácilmente en los contextos locales.

Mirando más allá del contexto americano, justo en las décadas en las que debían ser tomadas las decisiones trascendentales en torno a la cristianización de los nativos americanos, el debate sobre aquello que era esencial y lo que, a juicio de una parte creciente de los sabios de la Cristiandad, no eran

---

19 Zumárraga, Juan de et al., “Carta de los Padres Fr. Juan de Zumárraga, Fr. Martín de Valencia, Fr. Luis de Fuensalida, Fr. Antonio Ortiz, Fr. Antonio Maldonado y Fr. Francisco Jimenez, 27 de marzo de 1531”, en *Ibid.*, 53.

20 Incertidumbres que, hasta este período, se mantenían incluso entre quienes la historiografía ha tendido a considerar como los más férreos defensores de las poblaciones indígenas. El caso de Vitoria, quien en su *Relectio De Indis prior* (1539) no llegó a dar una opinión definitiva sobre la supuesta incapacidad mental de los indios, es paradigmático. “Alius titulus posset non quidem adseri, sed revocari in disputationem et videri aliquibus legitimus, de quo ego nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare, et est talis: Barbari enim isti, licet (ut supra dictum est) non omnino sint amentes, tamen etiam parum distant ab amentibus; ita videtur quod non sint idonei ad constituendam vel administrandam legitimam Rempublicam etiam inter terminos humanos et civiles”, Vitoria, Francisco de, *Relectio De Indis*, en Vitoria, Francisco de, *Relectiones theologicae, Tomus I*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 371.

21 Véase Durston, Alan, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007. Valdeón, Roberto, *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Amsterdam, John Benjamins, 2014, 111–113.

más que “invenciones humanas”<sup>22</sup> que corrompían el cristianismo entraba en su fase de apogeo. En este período, protestantes y erasmistas compartían, de hecho, un fuerte deseo de volver a una Iglesia primitiva, comunidad ideal que ambos concebían como esencialmente simple y pura, en clara contraposición a una Iglesia de su tiempo llena de ‘deformaciones’ y “corrupciones’.

Como muestra este capítulo, los ideales de simplicidad pragmática, purificación reformada y un cierto proto-empirismo normativo, contrarrestados por la necesidad de mantener una cierta distancia del enfoque intencionalmente cismático de los protestantes, se unieron en la teología catequética novohispana para establecer una alianza incómoda, frágil y efímera, pero sumamente interesante, hasta la segunda mitad del siglo XVI.

Enfocando preferentemente el contexto peruano, Estenssoro se ha referido –aunque en otros términos– a esta problemática alianza como uno de los principales desafíos desatendidos en estudios anteriores y que todavía deben ser afrontados por la historiografía sobre la literatura catequética<sup>23</sup>. En sus libros sobre las estrategias misioneras y la administración de los sacramentos en las primeras décadas del virreinato novohispano, estudiosos clásicos como Robert Ricard<sup>24</sup> y contemporáneos como Osvaldo Pardo<sup>25</sup>, han llamado también la atención sobre la forma en la que estas motivaciones convergentes, pero en cierto modo contradictorias, polarizaron a los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos en sus intentos por definir el conocimiento mínimo que los penitentes o los candidatos al bautismo tenían que probar antes de obtener la absolución o ser autorizados a recibir el bautismo.

Sin embargo, la mirada de Ricard o Pardo a los primeros materiales catequéticos es relativamente superficial en algunos aspectos específicos, al ser sus libros grandes perspectivas generales que tratan de sintetizar muchas de las problemáticas ligadas al proceso de cristianización del siglo XVI. Por el

---

22 La famosa *Institutio Christianae Religionis* de Juan Calvino fue publicada en latín en 1536 y en francés en 1541. Más aún que en Lutero, los escritos del reformador ginebrino muestran una oposición radical entre la verdadera y la falsa Iglesia, las puras palabras del mismo Dios y las invenciones humanas idolátricas. La virulenta opinión de Calvino sobre esta cuestión se encuentra en Calvino, Juan, *Institution de la religion Chrestienne*, Genève, Philbert Hamelin, 1554, Cap. XIII, «Des traditions humaines».

23 Estenssoro, Juan Carlos (2003), *op. cit.*, 32.

24 Ricard, Robert (2002), *op. cit.*

25 Pardo, Osvaldo, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacra-ments in Sixteenth– Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, 6–8.

contrario, otras publicaciones son, prácticamente, estudios de caso, y limitan su enfoque a un sólo catecismo o doctrina<sup>26</sup>, lo que lleva a que los resultados que se presentan en ellas sean más descriptivos que analíticos.

Intentando encuadrar el enfoque de nuestra propia perspectiva de estudio en un nivel de abstracción y generalización intermedio entre obras como las de Ricard y Pardo y los micro-estudios llevados a cabo por muchos especialistas en literatura catequética, en este capítulo nos concentramos en mostrar cómo en el período 1539-1547 el obispo Juan de Zumárraga impulsó desde una perspectiva marcadamente experiencial la producción de unos materiales catequéticos adaptados a las peculiaridades de los contextos misioneros novohispanos.

Las doctrinas de Zumárraga figuran entre los mejores ejemplos de la interesante convergencia de distintas motivaciones epocales que tiene lugar en la literatura catequética novohispana de la primera mitad del siglo XVI. Primer obispo de la diócesis de México y fraile franciscano, Juan de Zumárraga es una figura muy conocida y estudiada<sup>27</sup>. Llegó a México en diciembre de 1528<sup>28</sup>, fue consagrado obispo en 1533 (aunque actuó de facto como obispo antes de su consagración oficial) y, poco antes de su muerte (1548), fue nombrado arzobispo tras la elevación de la diócesis mexicana a la categoría de arquidiócesis. El famoso evangelizador vasco fue responsable de una política misionera en la que la dimensión destructiva (participó activamente en la de-

---

26 Gil, Fernando, *Primeras "doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993. Saranyana, Josep Ignasi (ed.), *op. cit.*; Medina, Miguel Ángel, *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*, Salamanca, San Esteban, 1987; Durán, Juan Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI– XVIII)*, 3 vols., Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984; Mira Mira, Enrique, *Estudio histórico-genético de la "Doctrina breve" (1543– 44) de Juan de Zumárraga*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989; Adeva Martín, Ildefonso, "Estudio preliminar", en Zumárraga, Juan de, *Regla cristiana breve*, Pamplona, 1994, i– cxvi; Adeva Martín, Ildefonso, "Fray Juan de Zumárraga: Regla Cristiana Breve", *Hispania Sacra* 47 (1995), 109– 117.

27 García Icazbalceta, Joaquín (1881), *op. cit.*; García Icazbalceta, Joaquín (1947), *op. cit.*; Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988; Greenleaf, Richard; Kaveny, Neal, *Zumárraga and his family: letters to Vizcaya 1536– 1548*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1979.

28 García Icazbalceta, Joaquín (1947), (*op. cit.*), Vol. 1, 34; AGI, México, 1088, L.1, fols. 31v–33v.

molición y transformación de templos, quema de códices y aniquilamiento de elementos relacionados con las religiones prehispánicas)<sup>29</sup> fue tan importante como la creativa. Concentrándonos tan sólo en la dimensión catequética de esta ingente acción misionera atenderemos a los elementos que nos parecen más importantes para analizarla: por una parte, atender a los ideales, no fácilmente conciliables (lo que, a nuestro juicio, habría llevado a Zumárraga a permanecer continuamente insatisfecho con el resultado de sus trabajos catequéticos, revisados de forma continua hasta su muerte) que impulsaron la redacción de estos catecismos: sencillez pragmática, restauración de la Iglesia primitiva y defensa de la ortodoxia. Por otra parte, resulta necesario atender al hecho de que, como en el caso de la normatividad teológico-moral y jurídica producida algunas décadas después por Alonso de la Vera Cruz (en el ámbito de la teología matrimonial), Tomás de Mercado (al referirse a diversos asuntos comerciales) o Alonso de Zorita (en materia tributaria), las pautas catequéticas adoptadas por Juan de Zumárraga responden a un bagaje experiencial al que el arzobispo mexicano alude continuamente para justificar sus elecciones más polémicas y estratégicas.

## 2. Perspectivas antropológicas y experienciales subyacentes a la acción episcopal de Zumárraga

En la sección anterior pudimos reseñar las primeras pinceladas sobre los naturales que el arzobispo Zumárraga ofreció al Emperador Carlos V y al Consejo de Indias poco después de llegar a México, reflexionando por sí mismo o junto a otros religiosos sobre la condición moral de los mexicanos y el potencial de los mismos para alcanzar a comprender la fe evangélica y hacerse perfectos cristianos. Resulta interesante observar como, conforme avanza el tiempo, Zumárraga va afinando su conocimiento sobre los indígenas, sus predisposiciones y costumbres, gracias a la acumulación de un capital de conocimiento experiencial al que apela incluso en sus decisiones más polémicas, como la conocida y lamentable quema del cacique Don Carlos de Texcoco en 1539 y el resto de penas severas, como inquisidor, impuso desde 1536 a otros nativos por practicar secretamente el paganismo, ‘contaminando’ a otros neófitos<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Ricard, Robert (2002), *op. cit.*, 96–108; Greenleaf, Richard (1988), *op. cit.*

<sup>30</sup> Las principales fuentes sobre estos procesos fueron publicadas ya a principios del siglo XX, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Tipografía Guerrero, 1912;

En 1532 informa, por ejemplo, en latín al Capítulo franciscano reunido en Tolosa de la buena marcha de la evangelización en “Temixtitan Mexico”, donde según afirma, con el apoyo de los franciscanos se ha podido bautizar a más de 250.000 personas y donde los naturales adoran ya las cruces colocadas en los templos donde antes adoraban figuras demoníacas. La condición de los naturales es excelente, como lo demuestran los progresos hechos por los miles de niños y niñas que los frailes educan y custodian, disciplinados en la oración, el ayuno, la confesión y la comunión y que, además, destacan en las artes pictóricas y “bene legere, scribere, canere et puntuare sciunt”. Zumárraga se muestra especialmente orgulloso de que, desde su gran devoción, capaz de impulsarles hasta el martirio, sean estos niños y muchachos los principales artífices en la progresiva localización y destrucción de los ídolos conservados por sus mismos padres:

“Idola parentum suorum acutissime explorant, et ad fratres nostros fideliter asportant; cujus causa a parentibus suis aliqui occisi sunt, vivunt tamen laureati cum Deo [...] Sunt enim valde humiles et fratribus obtemperantes, et eos plusquam patres diligentes. Sunt casti et cum fratribus veraces : sunt ingeniosi, maxime in arte picturae, et cum Deo tandem sortiti sunt animam bonam”<sup>31</sup>.

De forma significativa, Zumárraga destaca en la misiva a sus hermanos de orden una serie de virtudes –la humildad, la obediencia, la diligencia, la castidad y la veracidad– que hacen que las perspectivas de una rápida indocctrinación de los naturales en la fe cristiana sean muy prometedoras. Todo lo observado y narrado por Zumárraga se sitúa, al menos, en las antípodas de la obstinación y pertinacia que los frailes activos en otros frentes misioneros de Europa, Asia o África solían atribuir a los infieles musulmanes, judíos y de otros pueblos paganos.

Zumárraga ratifica y amplía este mismo dictamen sobre las excelentes ca-

---

*Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, México, Tipografía Guerrero, 1910. La bibliografía sobre el asunto es relativamente amplia: Buelna, María Elvira, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009; Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la inquisición de Zumárraga, 1539-1547*, México, FCE, 2009; Greenleaf, Richard (1988), *op. cit.*, 66-93; Rubial, Antonio, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, México, FCE, 2020, 100-103.

<sup>31</sup> Zumárraga, Juan de, “Carta al Capítulo general de Tolosa, celebrado en 1532”, en García Icazbalceta, Joaquín (1881), *op. cit.*, “Documentos”, 58.

pacidades y disposiciones de los naturales para entender y aprender la fe a lo largo de su estancia en México. A la altura de 1537, considera incluso a estos niños criados junto a los frailes –junto a los obispos de Oaxaca y Guatemala– como perfectamente capacitados para transmitir la fe a otros y convertirse en la base de un futuro clero autóctono, valoración que lleva a los tres preladados a pedir el apoyo regio para el colegio de naturales creado años atrás en Santiago Tlatelolco. Resulta especialmente interesante comprobar en la misiva enviada al rey por los principales obispos novohispanos el modo ‘empiricista’ en el que afirman haber procedido con respecto a este colegio, edificándolo primero “de adobes” y ensayando estrategias educativas provisionales hasta estar convencidos por experiencia de la gran capacidad de los naturales y de la conveniencia de dar continuidad y estabilidad a este importante proyecto educativo:

“[...] hasta tomar la experiencia de su ingenio y capacidad y perseverancia en la virtud; y porque los hemos visto por experiencia, conferido y platicado entre nosotros y ellos mismos y con los religiosos y personas que los tienen á cargo, á V. M. certificamos que el dicho colegio es cosa importante y de mucha calidad y medio para que estos naturales mejor entiendan las cosas de nuestra fe y más en breve á ellas vengan [...], porque vemos que se muestran muy bien disciplinados y morigerados, suficientes y hábiles muchos de los que allí dependen, no tan solamente para saber para sí, mas para darlo á entender lo que aprenden y saben á los otros, y vendrá mucho bien á toda esta tierra, porque de allí se sacarán gramáticos que puedan leer y enseñar en los otros obispados, lo cual no pueden hacer de la manera que ellos, ningunos lectores que de Castilla vengan, y porque los enseñarán en su lengua propria como agora son enseñados por los fraires que la saben”<sup>32</sup>.

Para que la evangelización en marcha pudiera culminar con éxito, Zumárraga y los obispos arriba mencionados consideran imprescindible en la misma misiva que las autoridades seculares aceleraran el proceso de concentración de los indios que vivían “derramados” en pueblos a la española, de tal forma que todos los naturales estuvieran continuamente bajo la observación del clero que los indoctrinaba. Con un alegato experiencial, Zumárraga equipara visión y sabiduría y subraya al Emperador que los perlados no podrían tener un perfecto conocimiento de las costumbres y de lo que hoy llamamos idiosincrasia de los indígenas, hasta que éstos no hubieran sido reunidos en su totalidad en núcleos de población en los que autoridades seculares y espirituales trabajaran de conjunto para que vivieran en policía cristiana:

---

<sup>32</sup> Zumárraga, Juan de, “Carta de los Illmos. Sres. Obispos de México, Oajaca y Guatemala, 30 de noviembre de 1537”, *Ibid.*, 93.

“Parécenos que conviene, para que se amplie y se dilate nuestra santa fe católica, y que estos naturales más en ella se aprovechasen, ser necesario la policía humana en ellos, para que sea camino ó medio para darles á conocer la divina, en que V. M. debria enviar á mandar se diese órden cómo ellos la tuviesen, al modo y manera de españoles y naciones cristianas, viviendo juntos y concertadamente [...]. De esta manera los perlados podrían tener más entero conocimiento de las cosas de estos naturales, y verían y sabrían la mejor manera que sobre ello se podría tener para su bien é doctrina, y ellos asimismo ternían más aparejo para la poder tomar”<sup>33</sup>.

Profundizando en consideraciones que asemejan mucho al tipo de razonamientos que hemos reseñado en las obras de filosofía natural, teología sacramental y derecho escritas por Vera Cruz, Zorita y Mercado, Zumárraga apela a la necesidad de que la naciente Iglesia novohispana se organice y desarrolle de acuerdo a pautas propias, adaptadas a “la calidad de las gentes”, que “es otra acá que en Castilla, por los tratos, modos y maneras de vivir diferentes de los de allá”<sup>34</sup>. Una de las apelaciones más recurrentes es la consideración de los naturales como gentes de “tímida condición” y pobreza material, lo que en opinión de Zumárraga y obispos como los de Oaxaca y Guatemala exigía, por ejemplo, una adaptación sustancial de la forma y cuantía en la que se les podía imponer el diezmo eclesiástico y aplicarles castigos para corregir conductas contrarias a la moral cristiana. Por ejemplo, para hacer frente a los frecuentes casos de amancebamiento y ante la dificultad de “imponer pena pecuniaria” como en el contexto europeo, los prelados reconocen abiertamente no saber “qué penas les inyungir”, suplicando al rey “nos dé facultad para los detener algun día ó encerrar, porque este parece el castigo más moderado para su tímida condición”<sup>35</sup>.

Pese a que las particularidades a atender son, ante todo, las de los naturales, no se pasan por alto tampoco las motivaciones personales y los factores que condicionan la vida de los españoles asentados en México. Juzgando por “experiencia”, Zumárraga y los obispos de Oaxaca y Guatemala solicitan, por ejemplo, a la Corona y juristas regios que busquen o creen instrumentos legales para impedir que las personas que reciben dignidades eclesiásticas en México regresaran rápidamente a Castilla dejando vacantes sus beneficios y sin asistencia espiritual a los fieles, problema muy acuciante ya que “lo que más destruye á esta tierra es que las personas eclesiásticas y

---

33 *Ibid.*, 87.

34 *Ibid.*, 89.

35 *Ibid.*, 92.



seglares no tienen otro fin sino de buscar modos para hacerse ricos y volverse á Castilla”<sup>36</sup>.

Los principales obispos del virreinato novohispano se muestran especialmente preocupados ante el problema mencionado porque el regreso a Castilla de las principales dignidades eclesiásticas impedía que pudiera llegar a darse un ciclo virtuoso de acumulación de capital teórico y experiencial, necesario para poder resolver los complejos casos que “se ofrecen cada día de matrimonios é divorcios é otras dudas grandes en cosas de estos naturales, que nos ponen en harta afliccion por las novedades que hallamos”. Por ello, subrayan ante el rey y sus consejeros que en México “hay mas necesidad de letras que allá en Castilla” y que resulta urgente que en cada iglesia principal ocupen las dignidades más altas “un teólogo y un canonista”, de preferencia formados “en Salamanca y en otras universidades”, acrecentándoles incluso las prebendas para que la estancia en México les resultara atractiva y no abandonan sus beneficios a la primera oportunidad de regresar a Castilla<sup>37</sup>.

Como mencionamos al comienzo de esta sección, la misma práctica inquisitorial de Juan de Zumárraga, que una parte de la historiografía ha considerado contradictoria teniendo en cuenta el talante erasmista del obispo y, en general, que Zumárraga era “una de las figuras más preparadas intelectualmente para abordar la complejidad cultural de la situación del México colonial temprano”<sup>38</sup>, podría explicarse a partir de su valoración experiencial de la condición natural de los indígenas y las circunstancias concretas en las que tanto éstos como los españoles se encontraban en las décadas de 1530 y 1540. Aunque no contamos con una justificación de los criterios de actuación seguidos en el proceso contra Carlos Ometochtzin<sup>39</sup> escrita por el propio Zumárraga, su fundamentación ideológica podría encontrarse en su reiterada consideración de los indígenas como “gente mansa” y maleable que hacían “más por temor que por virtud”<sup>40</sup>.

---

36 *Ibidem*.

37 *Ibid.*, 88.

38 Vilaltella, Javier, “La historia y los intersticios: don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco. Estudio de las actas de un proceso inquisitorial”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, 239.

39 *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzco*, México, Archivo General y Público de la Nación, 1910.

40 Zumárraga, Juan de, “Carta á su Majestad, del electo obispo de México, D. Fr. Juan de Zumárraga, 27 de agosto de 1529”, en García Icazbalceta, Joaquín (1881), *op. cit.*, “Documentos”, 2.

Aunque se trató de una campaña en la que Zumárraga “apenas pudo actuar sino muy breve tiempo”, conviene también tener en cuenta su experiencia previa en la represión de prácticas de hechicería y brujería en tierras vascas y navarras, el primer cometido de importancia que el Emperador Carlos V le encargó a su paso por el convento franciscano de El Abrojo, donde Zumárraga residía como Guardián, en 1527<sup>41</sup>. Aunque resulta difícil de medir e imposible de cuantificar, este bagaje experiencial previo y la prevención contra un tipo de prácticas paganas tardías y de herejes a los que, en esta época, se calificaba como ‘obstinados’ y ‘pertinaces’, pudo también predisponer a Zumárraga a ‘ver’ una grave y peligrosa acción diabólica detrás de las prácticas idolátricas consuetudinarias de las que se acusaba a Don Carlos y que otros coetáneos juzgaron con mayor comprensión y benevolencia. Finalmente, el premio que Zumárraga obtuvo por el desempeño de esta visita a Vizcaya –en la que también se había visto acompañado por otro de los primeros evangelizadores novohispanos, el famoso franciscano Andrés de Olmos<sup>42</sup>, el mismísimo obispado mexicano, pudo llevarle a creer que la Corona recompensaría con la misma gratitud el celo antipagano y antiidolátrico que había mostrado en su tierra de origen una década atrás.

Regresando al ámbito de la teología catequética, es importante subrayar que la perspectiva antropológica que Zumárraga se fue haciendo progresivamente de los habitantes autóctonos de su diócesis, su condición moral, capacidades intelectuales y vicios y virtudes particulares, resultó también determinante en el proceso de confección de sus catecismos y doctrinas, concebidos, como veremos más adelante, como “leche” de fácil absorción y digestión para neófitos prejuizados moral e intelectualmente como “pequeñuelos”.

### 3. Traducción al contexto novohispano del ideal de la Iglesia primitiva

Una actitud muy extendida a la hora de juzgar las muestras de intolerancia de Zumárraga que reseñamos líneas atrás es considerarlas como el resultado

---

41 Ruiz de Larrínaga, Juan, *Don Fr. Juan de Zumárraga. Biografía del egregio durangués, primer Obispo y Arzobispo de México*, Bilbao, Imprenta Provincial de Vizcaya, 1948, 63-66. Reguera, Iñaki, “La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional”, *Clío & Crimen* 2 (2005), 251.

42 Greenleaf, Richard (1988), *op. cit.*, 80. Una defensa del celo inquisitorial de Zumárraga en Labayru y Goicoechea, Estanislao, *Vida del Illmo. y venerable bizcaíno D. Fr. Juan de Zumárraga, natural de Durango, Primer Obispo y Arzobispo de Méjico*, Bilbao, Imprenta y Encuadernación de “La Propaganda”, 1896 (2ª ed.), 29-32.

de un “celo exagerado por mantener la pureza de una religión que apenas se estaba introduciendo en estas partes del mundo”. Desde esta perspectiva, tal celo se considera profundamente español y estrechamente ligado a un fanatismo caricaturizado “de la España de aquella época”, alimentado por la victoria sobre los musulmanes de Granada<sup>43</sup>. Probablemente esta perspectiva historiográfica ignora la gran complejidad del panorama religioso español y europeo en la primera mitad del siglo XVI y no tiene en cuenta que las acciones del primer arzobispo mexicano poco pudieron tener que ver con un contexto andaluz alejado de su experiencia y motivaciones. En la obra y escritos de Zumárraga encontramos, en cambio, más elementos que nos permiten relacionar tanto su proceder como inquisidor como otras facetas de su acción pastoral con la tendencia general hacia un cristianismo más puro y auténtico al que se adhirieron muchos hombres de este tiempo.

Denunciante incansable de los hurtos, concubinatos y otros abusos que frailes, eclesiásticos y laicos sin escrúpulos cometían en su diócesis, en 1539 (prácticamente en las mismas fechas en las que procesaba con el rigor mencionado a Don Carlos de Texcoco) Zumárraga, que añoraba la disciplina imperante en una Iglesia primitiva altamente idealizada, recurrió a Carlos V y a los oficiales regios para entrar en contacto con Francisco de Vitoria, por entonces ya asentado en la cátedra Prima de teología de la Universidad de Salamanca. Su ruego consistía en que hiciera una selección personal entre sus alumnos más aventajados y virtuosos, enviando a doce de ellos como apóstoles para el Nuevo Mundo<sup>44</sup>.

En varios de sus escritos ensalza también la rigurosa disciplina que entre sus contemporáneos sólo los cartujos –fieles custodios de las “santas antigüedades de la Iglesia”– parecían respetar<sup>45</sup>. Resulta interesante que, en sus

---

43 Romero Galván, José Rubén, “Review of Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos: huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539– 1547)*”, *Históricas. Boletín de información del Instituto de Investigaciones Históricas* 93 (2012), 15– 17.

44 “Real Cédula al maestro Fray Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca, dándole cuenta de que el obispo de México ha escrito que en aquella tierra hay necesidad de clérigos para instruir y convertir a los indios, y que ha sabido que él tiene buenos discípulos, entre los que debe escoger doce, a los que se les proveerá en Sevilla de pasaje y matalotaje para ir a aquellas tierras”, 18 abril 1539, AGI, Indiferente, 423, L.19, fols. 234v– 235r. Beltrán de Heredia, Vicente, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.: Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Madrid / Valencia, Santo Domingo El Real, 1928, 163.

45 “¡Oh bendita religión, donde los ojos que desean no ver del todo desterradas las

denuncias disciplinarias, Zumárraga soliera culpar a la Iglesia romana por las argucias que había ido instituyendo a lo largo de la historia para eximir a individuos o comunidades del cumplimiento de preceptos esenciales en la vida del clero secular y recular, denunciando con vehemencia la creciente legislación contradictoria que concedía privilegios y dispensas de las más elementales „tradiciones santas“ de la antigua Iglesia<sup>46</sup>.

El paseísmo de Zumárraga no sólo presentaba esta importante dimensión disciplinaria, sino que constituía también una parte central de su compromiso misionero, fundamentado ideológicamente en la afinidad que, desde su

---

santas antigüedades de la Iglesia y hallar algún rastro de ellas, las pueden hallar y ver conservadas como en su primera institución!”. “Edicto del obispo Zumárraga exhortando a los vecinos de México a que asistan a la Iglesia”, en García Icazbalceta, Joaquín (1947), *op. cit.*, Vol. 4, n. 28, 266, 269– 270. La admiración de Zumárraga por la disciplina cartuja y por miembros de esta orden como Denis van Ryckel le llevó a preparar la impresión de un *Compendio breve que tracta dela manera de como se han de hazer las processiones: compuesto por Dionisio Rickel cartuxano* en 1544. La historiografía hispanoamericana contemporánea tiende a subrayar la influencia de místicos tardomedievales como Dionisio el Cartujo en el pensamiento de Zumárraga en el contexto de las reformas lanzadas por Cisneros para imponer una estricta observancia entre los frailes franciscanos. Saranyana, Josep Ignasi, “El impulso editorial de Juan de Zumárraga y sus denuncias proféticas”, en Saranyana, Josep Ignasi (ed.) (1999), *op. cit.*, 49– 55; “Evaluación del ‚erasmismo‘ de Zumárraga”, en Gil, Fernando, *op. cit.*, 374– 384; Alejos-Grau, Carmen José, *Juan de Zumárraga y su “Regla Cristiana breve” (México 1547): autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992, 62; Durán, Guillermo Juan, *op. cit.*, Vol. 2, 97. Los escritos sobre esta cuestión de Saranyana, Durán, Gil y Alejos Grau parecen estar motivados por una voluntad explícita de contrarrestar la perspectiva francesa y anglosajona más extendida de un Zumárraga erasmista que, en el contexto hispanoamericano, se apoyó con fuerza en varias publicaciones de José Almoína. Almoína, José, “El erasmismo de Zumárraga”, *Filosofía y letras* 15 (1948), 93– 117. Almoína, José, “Introducción”, en Almoína, José (ed.), *Juan de Zumárraga. Regla cristiana breve*, México, Editorial Jus, 1951. Esta polémica, una especie de juicio post mortem a la ortodoxia de Zumárraga, parece bastante estéril. Ambas influencias –el misticismo tardomedieval y los nuevos/ viejos motivos erasmianos– parecen haber ejercido igual influencia en Zumárraga.

46 Por ejemplo, en la exhortación dirigida a los vecinos de México pidiéndoles que fueran a la Iglesia más a menudo, se queja de forma directa de la legislación relacionada con las capillas privadas: “[...] en esta nuestra infelicitísima edad, en que la soberbia humana y regalo corporal ha ensanchado mucho sus leyes y costumbres con gran derogación de las tradiciones santas que los santísimos padres antiguos hicieron en las cortes que el Espíritu Santo celebró en los concilios de la Iglesia Católica”, García Icazbalceta, Joaquín (1947), *op. cit.*, Vol. 4, n. 28, 270.

perspectiva, presentaban la condición teológica de los amerindios y de los paganos de los tiempos apostólicos. A un desafío similar cabía ofrecer una respuesta similar: según Zumárraga, los mejores materiales catequéticos se encontraban en el patrimonio histórico de la Iglesia, siendo preciso tan sólo depurarlos de todo tipo de innovaciones y excrecencias. Zumárraga editó este patrimonio religioso en varias doctrinas impresas en México entre 1539 y 1547, de las que, por desgracia, sólo se han conservado algunas<sup>47</sup>. Las doctrinas en las que Zumárraga tuvo un mayor protagonismo son las siguientes: *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de historia* (1544)<sup>48</sup>, *Doctrina breve muy provechosa* (1543– 44)<sup>49</sup>, *Doctrina*

---

47 No se conservan ejemplares de una *Doctrina cristiana breve para enseñanza de los niños* y una *Doctrina cristiana por preguntas y respuestas*. Véase Wilkinson, Alexander S. (ed.), *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*, Leiden / Boston, Brill, 2010, 770. Lo mismo habría ocurrido con otras dos doctrinas: En primer lugar, una *Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana* (1539), mencionada por Fernando Gil en su revisión de los repertorios bibliográficos de Icazbalceta y Medina; Gil, Fernando, *op. cit.*, 284– 313. En segundo lugar, una *Doctrina cristiana: en que en suma se contiene todo lo principal y necesario que el Cristiano debe saber y obrar* (1545– 1546), que el gran especialista en literatura catequética americana Luis Resines considera como la primera edición de la posterior *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras*; véase Resines, Luis, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, Vol. 2, 409–420. De un *Manual de adultos* impreso en 1540 – el primer libro publicado en el Nuevo Mundo – sólo se han conservado tres páginas, Biblioteca Nacional de España (BNE), R/ 29333. El sitio web del proyecto *Primeros libros de las Américas* ([www.primeroslibros.org](http://www.primeroslibros.org)) incluye también algunas páginas de una muy sintética *Cartilla para la enseñanza de la doctrina cristiana en lengua zotzil, latina y castellana*, [¿México?], [¿Juan Pablos?], [1547?], que pudo haber sido publicada durante el episcopado de Zumárraga. Los responsables de esta ambiciosa biblioteca digital han contribuido a descartar algunos datos e interpretaciones erróneas que se repiten en la historiografía sobre los catecismos de Zumárraga. Por ejemplo, ahora parece claro que la *Doctrina Cristiana en lengua Mexicana* escrita por Pedro de Gante (1553) no fue publicada en vida de Zumárraga sino algunos años después.

48 Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de, *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de historia*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1544.

49 Zumárraga, Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], [1543– 1544].

*cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras* (1546)<sup>50</sup> y *Regla christiana breve* (1547)<sup>51</sup>. Otros libros catequéticos importantes, como la influyente *Doctrina christiana breve traducida en lengua mexicana* (1546)<sup>52</sup> de Alonso de Molina, reeditada en varias ocasiones, no fueron obra del propio Zumárraga, pero llegaron a ser impresos gracias al apoyo explícito del obispo. Encontramos ecos del compromiso de Zumárraga con su labor pastoral y formativa incluso después su muerte (1548) y en regiones alejadas de México. Por ejemplo, ya en 1552, el dominico Diego Ximénez publicó en Lisboa un *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana* concebido inicialmente como una doctrina para las “ovejas” mexicanas. Según el prólogo de su autor, había comenzado a escribir esta doctrina en 1541 a petición de Zumárraga, ayudado por “otros amigos y obispos de la Nueva España”<sup>53</sup>.

4. Ensayo y error. Reescritura y adaptación al contexto novohispano y a la “condición” de sus naturales de materiales catequéticos caribeños

Aunque la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios: por manera de historia* (1544) no suele estudiarse como parte sustan-

---

50 Zumárraga, Juan de [De la Fuente, Constantino], *Doctrina cristiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deve saber y obrar*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1546.

51 Zumárraga, Juan de, *Regla christiana breve, para ordenar la vida y tiempo del christiano no que se quiere salvar y tener su alma dispuesta, para que Jesuchristo more en ella*, México, [Juan Pablos], 1547.

52 Las primeras páginas de estos libros suelen mencionar que fueron impresos “por mandato” de Zumárraga. Es el caso de la doctrina de Alonso de Molina y de la segunda edición de la doctrina de Pedro de Córdoba (1548), una edición bilingüe castellano-náhuatl del texto que Zumárraga había modificado y editado en 1544. Córdoba, Pedro de, Juan de Zumárraga; and Domingo de Betanzos, *Declaracion y exposicion de la doctrina christiana en lengua española y Mexicana, hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo*, México, [Juan Pablos], 1548. Molina, Alonso de, *Doctrina christiana breve traduzida en lengua Mexicana*, México, [Juan Pablos], 1546.

53 Sería una tarea hercúlea emprender una búsqueda minuciosa y exhaustiva de cada una de las doctrinas resultantes del firme compromiso de Zumárraga. Estoy muy agradecido a Manuela Bragagnolo por esta curiosa y reveladora referencia. Ximénez, Diego, *Enchiridion o Manual de doctrina christiana que tambien puede servir de confesionario: diuidido en cinco partes [...] hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina*, Lisboa, Germán Gallarde, 1552, “Prólogo del autor”, fol. + iiii.

cial del esfuerzo catequético de Zumárraga<sup>54</sup>, sino como la versión impresa de la perspectiva de Pedro de Córdoba y otros primeros misioneros dominicos en el contexto caribeño<sup>55</sup>, es evidente que, en los veintitrés años que siguieron a la muerte de Córdoba (1521), muchas intervenciones de frailes dominicos posteriores –como Domingo de Betanzos en la provincia de Santiago de México– y del celoso obispo Juan de Zumárraga contribuyeron a modificar este legado catequético de principios del siglo XVI. Esta hipótesis la corrobora la propia fuente. En efecto, una mirada más profunda a esta doctrina primitiva –más allá de las portadas que los autores de los repertorios bibliográficos usaron para extraer las informaciones publicadas en sus trabajos– permite descubrir menciones explícitas al importante papel desempeñado por Betanzos y Zumárraga. En el colofón se afirma que ambos añadieron “algunas cosas” a los materiales utilizados por los frailes dominicos para adoctrinar a los indígenas del Caribe<sup>56</sup>. La sombra de Zumárraga planea sobre este colofón: pide “por caridad” a los miembros de las Órdenes que trabajen en la instrucción y conversión de los indígenas y en la traducción a las “lenguas de indios” de esta misma doctrina. Zumárraga aclara también el papel que el libro debía desempeñar entre las diferentes iniciativas catequéticas que había puesto en marcha. Mientras que esta breve doctrina era muy apropiada para predicar a los catecúmenos “incipientes”, “la otra”, junto con el *Tripartito* de Juan Gerson, serviría para satisfacer las necesidades especiales de los neófitos más “competentes”. Qué doctrina pueda ser esta “otra” a la que refiere el obispo mexicano es una cuestión que aún se debate entre los estudiosos. Es probable que Zumárraga se estuviera refiriendo a la *Doctrina breve muy provechosa*. A pesar de su engañoso título, era mucho más larga que la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios* que se imprimió ese mismo

---

54 Por ejemplo, Gil dedica a este libro solo tres páginas de su monografía sobre los escritos de Zumárraga, limitándose tan sólo a describir sumariamente la edición. Gil, Fernando, *op. cit.*, 294-296.

55 Véase Durán, Guillermo, *op. cit.*, Vol. 1, 198– 201 y el estudio introductorio a la edición contemporánea de la *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios* de Medina, Miguel Ángel, *op. cit.*

56 El colofón de la *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios* afirma: “[...] aquí se acaba la presente doctrina que los padres de la orden de sancto Domingo en principio nombrados ordenaron para el catecismo e instrucion de los indios [...]. Y va mas declarada y en algunas cosas añadida por los muy reverendos padres el Obispo de mexico y fray Domingo de betanços”.

año<sup>57</sup>. Lo mismo sucede en el caso del *Tripartito del cristianísimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina cristiana*<sup>58</sup>, al que Zumárraga también se refiere en el colofón.

Zumárraga no apela a las conclusiones de una determinada Junta<sup>59</sup> o reunión eclesiástica mexicana a la hora de justificar la imposición de esta doctrina única. Con el tono de advertencia y reprimenda al que recurrirá en doc-

---

57 En este capítulo seguimos la hipótesis de Durán, quien considera la *Doctrina breve* de 1543-1544 como la doctrina que Zumárraga elaboró originalmente para los catecúmenos expertos. Compartimos la opinión de Durán, según la cual se trata de “una exposición igualmente sencilla, escrita en estilo llano para común inteligencia, pero su contenido es más denso y sistemático”, Durán, Guillermo, *op. cit.*, Vol. 1, 208. Los estudiosos que separan la reelaboración de la doctrina de Córdoba del conjunto de las iniciativas catequéticas de Zumárraga son llevados habitualmente a confusión por los títulos de los libros. “La *Doctrina breve* (1544), serviría para el primer nivel o principiantes; la *Doctrina Cristiana y su suplemento* (1546), para el segundo nivel, que sería el de los que ya se habían bautizado o se preparaban para ello; y la *Regla cristiana* (1548), para los adelantados o proficientes”, Soto Guerrero, Antonio, *La “Iglesia” en los catecismos mexicanos del siglo XVI editados en México*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1993, 16.

58 Gerson, Jean; Zumárraga, Juan de, *Tripartito del cristianísimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina cristiana: a qualquiera muy prouechosa*, México, [Juan Pablos], 1541.

59 Entre 1524 y 1546 se celebraron en México al menos doce Juntas eclesiásticas (reuniones de obispos, provinciales de órdenes mendicantes y otros eclesiásticos destacados). Véase Saranyana, Josep Ignasi (1999), *op. cit.*, 93– 113; Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991. Es común interpretar las doctrinas como resultado de los acuerdos alcanzados por estas Juntas en lo tocante a las estrategias más idóneas para cristianizar a los indígenas. Sin embargo, la relación entre los acuerdos alcanzados por estas primeras Juntas de obispos y los catecismos impresos en México en las décadas de 1540 y 1550 no es tan clara como la existente entre los posteriores Concilios de México y Lima y las doctrinas oficiales que se imprimieron a su conclusión. Sólo en el colofón del *Manual de adultos* impreso en 1540 se afirma explícitamente que el libro fue financiado por los obispos de Nueva España e impreso por orden suya, probablemente siguiendo los acuerdos de la Junta de 1539 sobre la forma y los instrumentos a utilizar en la catequesis de los indígenas. “Imprimiose este Manual de Adultos en la gran ciudad de México por mandado de los Reverendissimos Señores Obispos de la Nueva España y a sus expensas: en casa de Juan Cromberger. Agno de nacimiento de nuestro señor Jesu-Christo de mill y quinientos y quarenta. A. xiii. Dias del mes de Deziembre”, Zumárraga, Juan de?, *Manual de adultos*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1540. Véase Gil, Fernando, *op. cit.*, 227– 229. El resto de la literatura catequética que se menciona en este capítulo fue promovida y financiada con la contribución exclusiva de Zumárraga quien, en consecuencia, dejó su impronta personal y espiritual en casi todos estos libros.



trinas posteriores –evocando a Erasmo para justificar su posición– insiste en algunos de los criterios pragmáticos y experienciales que estaban detrás de su elección:

“El qual [Zumárraga, que había sufragado los gastos de publicación] pide y ruega mucho a los padres religiosos que entiendan en la instrucción y conversión de los indios: ante todas las cosas procuren de les predicar y hazer entender esta doctrina breve y llana: pues conocen su capacidad: y que tienen más necesidad della que de otros sermones que se les predicán.<sup>60</sup>”

Como puede verse, en esta primera iniciativa catequética de 1544, al imprimir una edición revisada de la doctrina a la que habían recurrido en las islas del Caribe los frailes dominicos, Zumárraga está apelando a la necesidad de evitar sermones rebuscados y abigarrados. A partir de su evaluación experiencial de la “capacidad” con la que contaban los naturales para entender el mensaje del Evangelio en estos primeros compases de la predicación de la fe cristiana, se muestra favorable a que los clérigos de su diócesis se concentren en enseñar tan sólo los principales artículos de la fe cristiana relacionados con Dios y con la humanidad de Cristo, los Diez Mandamientos, los siete sacramentos, las obras corporales y espirituales de misericordia, las principales oraciones y los rituales de la señal de la Cruz, siendo estos los contenidos “sencillos” pero “salvíficos” de esta *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios*.

La dimensión pedagógica de la obra se ve reforzada por una perspectiva que introduce y explica los artículos de la fe partiendo de una historia del mundo desde su creación. El orden cronológico y lógico de la narración pretende facilitar la asimilación de las doctrinas por parte de los nativos de manera racional y coherente, de modo que el aprendizaje de las mismas no sea puramente dogmático y memorístico<sup>61</sup>. Cabe destacar que, aunque por lo general, se atribuía a los nativos de Nueva España mayor capacidad intelectual y refinamiento cultural que a los taínos y otros pueblos antillanos<sup>62</sup>, Zumá-

---

60 Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de, *op. cit.*, Colophon, [s.p.].

61 Siguiendo de cerca algunas ideas de Pedro Borges, Miguel Ángel Medina también considera este método como acorde con las costumbres orales y la idiosincrasia de los indígenas, cuya vida religiosa prehispánica se estructuraba en relatos míticos relacionados con el origen de sus dioses (teogonías) y del mundo (cosmogonías), Medina, Miguel Ángel, *op. cit.*, 94.

62 Optando por una uniformidad metodológica que los agentes misioneros poste-

rraga no hace distinción entre ellos, al menos cuando se refiere a los infieles o neófitos adultos, no criados por los mismos frailes. A tenor de las palabras con las que introduce la *Doctrina cristiana para instrucion y informacion de los indios: por manera de historia* parece por sentido que todos los infieles ‘descubiertos’ en el Nuevo Mundo cuentan con una baja capacidad intelectual, algo muy a tener en cuenta a la hora de perfilar los métodos catequéticos y estrategias de adoctrinamiento.

Desde la perspectiva de Zumárraga, la doctrina “breve y llana” que Pedro de Córdoba, “de buena memoria”, y sus compañeros dominicos habían enseñado por primera vez durante el período de fundación “de la orden de los Predicadores en las yslas del mar Océano” seguía siendo válida e igualmente útil y adecuada para los misioneros de la América continental. En este caso, se aprecia una perfecta convergencia entre el mencionado paseísmo de Zumárraga, su admiración por actos, hechos y textos fundacionales, y la actitud cada vez más pragmática que iba desarrollando ante los retos misioneros concretos a los que debía enfrentar como primer obispo de la diócesis de México.

##### 5. Reapropiación de la *Paraclesis* de Erasmo: un manifiesto catequético para América

Como hemos señalado anteriormente, la *Doctrina breve muy provechosa* es, en realidad, mucho más larga que la reelaboración de los materiales catequéticos de Pedro de Córdoba: encontramos en esta obra largas explicaciones de los catorce artículos de la fe, los siete sacramentos, los diez mandamientos, otros cuatro mandamientos de la Iglesia y “del derecho común”, los siete pecados mortales, las catorce obras de misericordia, los cinco sentidos y las tres facultades del alma con sus correspondientes virtudes<sup>63</sup>. Se explican con particular detalle no sólo los siete sacramentos, sino también los artículos de

---

riosos criticarán. En su *De procuranda Indorum salute*, el jesuita Acosta distingue entre tres “clases Barbarorum” según el grado en que ejercen la “recta ratione” y siguen las costumbres de la humanidad (derecho de gentes). En la jerarquía sociocultural de Acosta, los mexicanos y peruanos se encuentran en un nivel superior al de los pueblos que se consideran compuestos por “homines sylvestres, feris similes” como los “Carybes”, “Chunchos, Chiriguanas, Moxos, Iscaycingas”, “Brasilienses” y nativos de Florida. Por otro lado, los mexicanos y peruanos son superados por los chinos y los japoneses. Acosta sugiere un enfoque misionero específico para cada uno de estos niveles de civilización. Acosta, *De procuranda indorum salute*, “Prooemium”, [s.p.].

63 Zumárraga, Juan de [1543– 1544], *op. cit.*, [s.p.].

la fe que, en esta época, eran discutidos por los primeros reformadores o por teólogos heterodoxos españoles como Miguel Servet. En esta doctrina de 84 folios hay lugar para presentar y aclarar dogmas como la virginidad de María y la concepción de Jesús “sin manzilla por nueva manera de concepción maravillosa y sobre natural”<sup>64</sup>, la Trinidad<sup>65</sup> o el purgatorio<sup>66</sup>, no abordados en la previa *Doctrina cristiana para instruccion y informacion de los indios*<sup>67</sup>.

A pesar del carácter detallado de esta primitiva *Doctrina breve muy provechosa*, Zumárraga insta a los agentes misioneros que operan en México en la “Conclusión exortatoria de la obra” a predicar la doctrina cristiana de la manera más pura y sencilla. En su opinión, se debía tomar como base exclusiva de esta predicación la recta, pero infalible enseñanza de Jesús, evitando, por otra parte, las sutilezas en las que se enzarzaban los teólogos contemporáneos que seguían el nefasto ejemplo de los filósofos antiguos<sup>68</sup>. Siguiendo la perspectiva idealizada –muy extendida en esta época– sobre el carácter autoevidente y no contradictorio de la doctrina del Evangelio, Zumárraga define este conocimiento como un “manjar simplicissimo”, a la vez el más alto y el más fácil de aprender, susceptible de ser adquirido con la lectura de unos pocos libros y fuentes puras:

“[...] de unos poquitos libros como de fuentes muy claras la podemos sacar, y esto con muy menos trabajo, que sacariamos la doctrina de Aristotiles: de tantos y tan escabrosos libros: y de tanta multitud de comentarios: de interpretaciones: los cuales jamas en uno concuerdan”<sup>69</sup>.

Como se desprende de párrafos como éste, el razonamiento pragmático

---

64 *Ibid.*, f. aIVr.

65 *Ibid.*, f. aIIIV.

66 *Ibid.*, f. aVIv.

67 Un registro bibliográfico completo y un análisis muy detallado de su estructura en Gil, Fernando, *op. cit.*, 313-329 y 388-410.

68 Zumárraga mira con recelo no sólo el conocimiento teológico y filosófico, sino también el de los juristas y, en términos generales, todas las fuentes no bíblicas. En la *Doctrina breve muy provechosa* interroga a sus lectores retóricamente: “Porque dan algunos mayor parte de su vida a Avicena: y a Bartolo y Baldo que a los evangelios: Porque casi toda la vida entera de los hombres se gasta en leer scripturas y aprender ciencias y opiniones tan varias de hombres que entre si no concuerdan: y tan poca utilidad: y antes perjudiciales y dañosas para el anima”, Zumárraga, Juan de [1543– 1544], *op. cit.*, “Conclusion exortatoria de la obra”, [s.p.].

69 *Ibidem.*

de Zumárraga es, de hecho, una revisión y adaptación al contexto misionero mexicano de la *Paraclesis* de Erasmo, la exhortación escrita por el humanista holandés en su edición bilingüe (griego/latín) del *Nuevo Testamento* de 1516. Zumárraga simplifica la *Paraclesis* de Erasmo, eliminando los nombres y las referencias culturales a la Antigüedad, así como la historia de la Iglesia que se encuentra en el texto original y en la traducción al castellano (1529)<sup>70</sup>, dejando intacto su espíritu.

Trasladado al contexto americano, el atractivo original de la *Paraclesis* de Erasmo se hace aún más intenso, convirtiéndose en una especie de manifiesto pragmático y derivado de la experiencia directa de la misión y sus desafíos. La “sencillez” y la “terrenalidad” se consideran potenciadores de una verdad pura que debe ser contada en un lenguaje sencillo y comprensible para el pueblo llano:

“Lo que principalmente deven dessear los que escriben es que la escriptura sea a Gloria de Jesuchristo: y conierta las animas de todos: y para este efecto ninguna necesidad ay de gentilezas ny retoricas: antes la via mas cierta por donde se alcanza esto que yo al presente desseo hazer es por la misma verdad: la qual entonces es de mayor fuerza y vigor quando se dize con mas llaneza y simplicidad.<sup>71</sup>”

Mientras que Erasmo había insistido en la premisa de que la que podríamos considerar como una enseñanza pragmática –un aprendizaje del Evangelio por medios sencillos y basado exclusivamente en la Biblia– era la que había permitido el triunfo de la Iglesia sobre judíos y paganos en tiempos de los Apóstoles, Zumárraga pretendía trasladar esta estrategia victoriosa al nuevo campo misionero que América representaba en su tiempo. La simplificación, la repetición y el uso exclusivo del “lenguaje llano” de la Biblia, evitando las sutilezas y matices que con el correr de los siglos habían introducido teólogos y doctores de otras ciencias, eran, para Zumárraga, no sólo las herramientas que la Europa cristiana necesitaba en su propio proceso de reevangelización, sino también las que la naciente Iglesia mexicana tendría que utilizar para triunfar en un contexto de neófitos que la experiencia había mostrado como humanos ‘infantiles’, “pequeñuelos” en palabras de Zumárraga:

---

70 Atribuida a Alonso Fernández de Madrid, “Paraclesis”, en Erasmo, *Enquiridio o manual del cavallero cristiano* (trad. Alonso Fernández de Madrid), Alcalá de Henares, [Miguel de Eguía], 1529. Véase Martín Abad, Julián, *La imprenta en Alcalá de Henares: 1502– 1600, Vol. 3: Catálogo descriptivo (1578– 1600)*, Madrid, CSIC, 1991, 1364.

71 Zumárraga, Juan de [1543– 1544], *op. cit.*, “Conclusion exortatoria de la obra”, [s.p.].

“[...] esta doctrina de Jesu Christo a todos y igualmente se comunica, para los pequeños se abaxa y se haze pequeña conformandose con la capacidad dellos. Cria los como con leche: sufre los: recrea los, sostiene los [...]: porque esta doctrina a los pequeños es muy pequeña: y a los grandes mas que grande: ninguna edad desecha: ni ningún genero: agora sea de hombre: agora de mujeres: ningún estado: y ninguna manera de gente”<sup>72</sup>.

Aunque los ideales de simplicidad erasmiana y de piedad austera entonces en boga aparezcan como una de las principales influencias en la estrategia misionera de Zumárraga, es importante considerar que, dentro del marco cultural y religioso del que Zumárraga provenía –la orden franciscana–, el erasmismo no fue, probablemente, percibido como una innovación disruptiva. Las denuncias disciplinarias y la nostalgia apostólica de Erasmo debían, más bien, ser consideradas por franciscanos observantes como Zumárraga como una más de las revigorizaciones periódicas de las corrientes espirituales favorables a un retorno a la Iglesia primitiva, que el propio Francisco de Asís había apoyado como predicador, misionero y reformador a comienzos del siglo XIII<sup>73</sup>. Dentro de este marco temporal de *longue durée*, la reputación que Erasmo de Rotterdam se había ganado en las primeras décadas del siglo XVI por su sabiduría y erudición servía, más bien, como una confirmación erudita de la naturaleza simple de cada una de las verdades salvíficas que Francisco de Asís había predicado durante su vida. Asimiladas a esta perspectiva antiintelectualista de largo plazo sobre la humildad y sencillez del mensaje evangélico, las ideas de Erasmo se difundieron en los materiales catequéticos de Zumárraga, que incluyen no sólo la traducción cultural de la *Paraclesis*, sino también amplias citas y referencias al *Enchiridion Militis Christiani* (1503) y a otros escritos de Erasmo<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Un punto de vista clásico sobre el impacto de las corrientes espirituales franciscanas en Nueva España en: Rubial García, Antonio, *Notas para el estudio del franciscanismo en Nueva España, 1523–1550*, México, UNAM, 1975. Para una extensa relación bibliográfica de la espiritualidad franciscana en la Península Ibérica hasta finales del siglo XV, Sáenz de Haro, Tomás, “Franciscanismo y espiritualidad. Bibliografía”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar (eds.), *Espiritualidad, órdenes mendicantes y franciscanismo en la Edad Media. VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, 301–336.

<sup>74</sup> Sobre las referencias erasmianas en la *Doctrina breve* véase Josep Ignasi Saranyana, “El impulso editorial de Juan de Zumárraga y sus denuncias proféticas”, en Saranyana, Josep Ignasi (ed.), (1999), *op. cit.*, 51; Mira Mira, Enrique, *op. cit.* Para la *Regla cristiana breve*, véase Alejos-Grau, Carmen José, *op. cit.*, 62; Adeva Martín, Ildefonso (1994), *op. cit.*; Adeva Martín, Ildefonso (1995), *op. cit.*

En su traducción cultural<sup>75</sup> de la *Paraclesis* al nuevo contexto americano, Zumárraga no se limitó a copiar la traducción castellana atribuida a Alonso Fernández de Madrid. Al mismo tiempo que reformulaba el ambicioso programa evangélico de Erasmo, dirigido a los grupos sociales hasta entonces excluidos de la lectura y el estudio del Evangelio –especialmente a los hombres de las clases sociales más bajas (campesinos, tejedores, etc.) y a las mujeres de toda condición–, Zumárraga omitió, por ejemplo, las referencias originales a turcos y sarracenos<sup>76</sup>, que poco provecho podían reportar en un contexto donde los principales interlocutores de los misioneros eran los neófitos amerindios y las poblaciones paganas aún no bautizadas.

Zumárraga, que como obispo de México no estaba especialmente interesado en los infieles mediterráneos, se centró en cambio en los indígenas americanos como objetivo esencial de la Iglesia misionera de su tiempo:

“No apruevo la opinión de los que dizen que los ydiotas no leyessen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa: porque Jesu Christo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen, y assi dessearia yo por cierto que qualquier mugercilla leyesse el Evangelio y las Epistolas de San Pablo. Y aun mas digo: que pluguiesse a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo: para que no solamente las leyesen los Indios: pero aun otras naciones barbaras: leer y conocer: porque no ay dubda sino que el primer escalon para la christiandad es conocella en alguna manera<sup>77</sup>”.

En este caso, podemos considerar que la apelación insistente de Erasmo

---

75 Sobre el concepto de traducción cultural, véase Burke, Peter, “Cultures of Translation in Early Modern Europe”, en Peter Burke, Ronnie Po– Chia Hsia (eds.), *op. cit.*, 7–38. Duve y Foljanty han recomendado recientemente la aplicación del marco conceptual desarrollado por Burke en los estudios culturales dentro de una perspectiva jurídico-normativa. Duve, Thomas, “European Legal History – Concepts, Methods, Challenges”, en Thomas Duve (ed.), *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2014, 29– 66; Foljanty, Lena, *op. cit.*

76 De acuerdo al idealista punto de vista expuesto por Erasmo en la “Paraclesis” de su *Enchiridion*, los musulmanes podían ser ganados más fácilmente a la causa cristiana si disponían de versiones vernáculas del Evangelio. “Dessearia yo por cierto que qualquier mugercilla leyesse el Evangelio, y las Epistolas de S. Pablo, y aun mas digo, que pluguiesse a Dios que estuviesen traduzidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los de Escocia, y los de Hibernia, pero para que aun los Turcos y los Moros las pudiessen leer y conocer, porque no ay duda, sino que el primer escalon para la Christiandad, es conocella en alguna manera”, Erasmo, *op. cit.*, ff. 193r–193v.

77 Zumárraga, Juan de [1543– 1544], *op. cit.*, “Conclusion exortatoria de la obra”, [s.p.].

a traducir la Biblia en las lenguas vernáculas de cristianos e infieles como vía fundamental de una cristianización global y de una reevangelización del mismo orbe cristiano aletargado –sumamente idealista si pensamos en las grandes expectativas que se hacía respecto a la conversión de ‘infieles’ como judíos y musulmanes– se adapta o encaja mucho mejor en el contexto novohispano del siglo XVI que en el contexto original para el que fue planteada. Mientras que el rechazo de judíos y musulmanes a la religión cristiana no podía considerarse principalmente como resultado de un desconocimiento<sup>78</sup>, sino más bien como una oposición consciente a un credo rival –un elemento que socavaba la aplicabilidad de las propuestas de Erasmo en el contexto europeo–, la mayoría de las naciones amerindias no habían demostrado hasta esa fecha una hostilidad abierta y particular al cristianismo, una religión que, en realidad, apenas comenzaban a conocer. Como destacaron algunos de los principales teólogos de esta época<sup>79</sup>, instando a conquistadores y autoridades seculares a sopesar con detenimiento que tipo específico de infieles eran los paganos amerindios, no equiparables a turcos o sarracenos, los nativos americanos no eran enemigos abiertos de la religión cristiana, sino que padecían una invencible ignorancia de la verdad evangélica. Por lo tanto, su infidelidad no debía castigarse con severidad o combatirse en guerra abierta, sino ‘curarse’ con los remedios adecuados, en especial, una adecuada predicación y buenos ejemplos de vida por parte de los pobladores cristianos. La edición revisada de materiales catequéticos impresos en Europa con anterioridad y la publicación de nuevas doctrinas en las lenguas de los nativos mexicanos –iniciativa impulsada también por Zumárraga en la última década de su episcopado– fue una parte importantísima de estos remedios contra el tipo de infidelidad particular que afectaba a los pueblos paganos del Nuevo Mundo, dando lugar incluso a una época de florecimiento de este tipo de literatura pragmática en castellano y las lenguas vernáculas de América.

---

78 Toste, Marco, “Invincible Ignorance and the Americas. Why and How the Salamanca Theologians Made Use of a Medieval Notion”, *Rechtsgeschichte-Legal History* 26 (2018), 284-297.

79 Desde el tratado pionero *De dominio Regum Hispaniae super Indos* (1512), escrito por el fraile dominico Matías de Paz. Paz, Matías de, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios* (ed. y trad. de Agustín Millares Carlo), México, FCE, 1954 [red. 1512], 221.

6. Epitomización extrema y réplica de las omisiones protestantes en los catecismos para los infieles y neófitos novohispanos

Podemos considerar esta república utópica de lectores de la Biblia en la que pensaba Zumárraga como una de las estrategias misioneras ensayadas en los primeros compases de la evangelización americana, pero que la Iglesia romana, española y americana acabarían por descartar no sólo en el contexto del Nuevo Mundo, sino también en la Península Ibérica<sup>80</sup>. A partir de la segunda mitad del siglo XVI acabarían por imponerse otros planteamientos teológicos y catequéticos, mientras que la fijación escritural de Zumárraga y otros eclesiásticos erasmistas, demasiado cercana al lema protestante *sola Scriptura*, sería considerada como cada vez más sospechosa e insostenible.

Entre los primeros escritores españoles de literatura catequética que fueron arrestados, juzgados y condenados por la Inquisición a causa de este enfoque escritural en los años 1558– 1560, la figura de Constantino Ponce de la Fuente, canónigo magistral de la catedral de Sevilla y predicador de la corte, aparece estrechamente vinculada a la perspectiva misionera de Zumárraga. Su vida y sus escritos han sido bien estudiados por una literatura abundante y enfrentada<sup>81</sup> respecto a la adscripción religiosa que cabría atribuir a Ponce de la Fuente. Al margen de esta discusión secular, es importante subrayar que, antes de su caída en desgracia, fue el autor más prolífico de libros catequéticos en la España de su tiempo<sup>82</sup>.

80 Rodríguez, Pedro, *El Catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española: los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Madrid, Rialp, 1998, 148– 180.

81 Un reciente repaso a sus escritos y a la literatura sobre su figura en Giesen, Christine, “Audacia y precaución: Constantino Ponce de la Fuente, defensor del protestantismo”, *Res Publica* 20:2 (2017), 227– 241.

82 Wilkinson enumera los siguientes títulos: *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necesario* (Sevilla, 1543, 1544, 1545, 1551; Amberes, [1549]); *Catecismo cristiano* (Sevilla, 1547; Amberes, 1556); *Doctrina christiana. Parte primera. De los artículos de la fe* (Sevilla, 1548); *Doctrina christiana en que esta comprendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios* (Amberes, 1554– 1555). Aparte de estas doctrinas, el resto de la producción literaria de Ponce de la Fuente debe adscribirse también a subgéneros cercanos de literatura catequética, sermones y comentarios a los salmos bíblicos: *Sermón de nuestro redentor en el monte* (Sevilla, 1543, 1545 – editado junto a la *Suma de doctrina christiana*); *Exposición del primer salmo de David* (Sevilla, 1546, 1548); *Exposición del salmo „Beatus Vir“* (Sevilla, 1547); *Exposicion del primer psalmus de Daniel* (Amberes, 1556), Wilkinson (ed.), *op. cit.*, 587– 588.



Como es sabido, entre las doctrinas impresas por Zumárraga en México figura también una especie de reelaboración en forma no dialógica de la *Suma de doctrina cristiana* (1543) que Constantino Ponce de la Fuente había publicado tres años antes en Sevilla<sup>83</sup>. Zumárraga reeditó esta *Suma* en dos ocasiones. En 1545-1546 la hizo imprimir casi con el mismo título que la *editio princeps* sevillana<sup>84</sup> y sin grandes modificaciones respecto al original (aparte de los pequeños cambios derivados de la adaptación de la catequesis dialógica de Ponce de la Fuente al formato expositivo del monólogo, característico de las doctrinas). En 1546, la primera reedición novohispana del catecismo de Ponce de la Fuente fue, a su vez, reeditada por Zumárraga. A la edición de 1545-46 se le añadió un *Suplemento* de treinta y ocho páginas. Es muy probable que, debido a las notorias omisiones dogmáticas y disciplinarias del catecismo de De la Fuente que analizaremos a continuación, Zumárraga decidiera abordarlas explícitamente, colmando así algunas de las lagunas doctrinales más importantes para anticiparse a cualquier tipo de crítica o censura.

Las diferencias existentes entre estas dos reediciones mexicanas del catecismo de Ponce De la Fuente no están del todo claras. Es muy probable que las incertidumbres que existen al respecto, nunca puedan resolverse, ya que el único ejemplar de la edición de 1545-46 del que la historiografía contemporánea dio noticias se extravió en un viaje entre la Catedral de Toledo, donde se encontraba, y Madrid, adonde debía llegar para ser restaurado. Sin embargo, según el erudito y bibliógrafo mexicano García Icazbalceta, que, antes de este misterioso extravío, encargó a sus contactos en España la transcripción de algunos párrafos del prefacio, el colofón y las secciones del título del libro impreso en 1545-46, hay indicios de que se trató de una edición casi idéntica a la de 1546<sup>85</sup>. Todo indica, de hecho, que el único cambio sustancial fue el

---

83 Ponce de la Fuente, Constantino, *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necessario que el hombre christiano deve saber y obrar*, Sevilla, Juan Cromberger, 1543.

84 Zumárraga, Juan de, [Ponce de la Fuente, Constantino], *Doctrina cristiana: en que en suma se con-tiene todo lo principal y necessario que el cristiano debe saber y obrar*, México, Juan Cromberger, [Juan Pablos], [1545-46].

85 Contrastando la información que había recibido de uno de sus informantes en España, Icazbalceta consideraba que, aparte del *Suplemento*, sólo había un pequeño cambio –una ligera reformulación– en uno de los párrafos del “Prefacio”. El contenido de las dos doctrinas estaba dispuesto en el mismo orden e incluso la foliación coincidía, García Icazbalceta, Joaquín; Millares Carlo, Agustín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954, 74-75.

*Suplemento* y que Zumárraga optó por esta especie de herramienta *ad hoc* en lugar de modificar o corregir línea por línea el texto de Ponce de la Fuente.

Las fuentes, las ideas clave y, sobre todo, las omisiones doctrinales de Ponce de la Fuente / Zumárraga hacen que estos libros sean problemáticos y complicados de analizar. La sencillez apologética que se encuentra en las anteriores ediciones catequéticas de Zumárraga son llevadas en estas reediciones de textos de Ponce de la Fuente a un extremo en el que los ideales pragmáticos antes mencionados resultan difíciles de distinguir de un intento consciente de borrar parte del patrimonio dogmático y disciplinario construido por la Iglesia romana durante siglos.

En las omisiones, silencios y lo que un lector ‘celoso’ podría considerar como una contradicción o falsas expectativas al contrastar el prometedor título de los libros –indicando explícitamente que “contiene todo lo principal y necesario que el hombre cristiano debe saber y obrar”– y su contenido real, se encuentra el fundamento de las críticas que suscitó en su tiempo el catecismo de Ponce de la Fuente<sup>86</sup>. Es probable que la doctrina de Zumárraga recibiera también reproches similares. De lo contrario, sería difícil explicar por qué, a finales de 1546, poco después de su primera impresión, Zumárraga se sintió obligado a preparar y ordenar la impresión de una segunda edición revisada de este mismo libro. En cualquier caso, estas precauciones no fueron suficientes para acabar con cualquier atisbo de sospecha. De hecho, se sabe que el entusiasmo desmedido de Zumárraga por Erasmo y su llamamiento a traducir la Biblia a todas las lenguas del mundo atrajo la atención de su sucesor al frente del arzobispado de México, Alonso de Montúfar, quien en noviembre

---

86 Los estudiosos que se han ocupado de los escritos catequéticos del propio Ponce de la Fuente se han dividido tradicionalmente entre los que consideran a este famoso teólogo y predicador de la España del siglo XVI como un luterano ‘en el armario’ (siguiendo la influyente interpretación de Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos españoles*), y la corriente historiográfica que, teniendo en cuenta los famosos hallazgos de Marcel Bataillon en su *Érasme et l’Espagne*, considera a De la Fuente, Egidio y otros heterodoxos religiosos españoles de esta época más bien cercanos a las ideas de Erasmo y de tendencias espirituales españolas precedentes, siendo el movimiento de los *alumbrados* el más afín. Entre los relatos más recientes sobre estas conflictivas interpretaciones, Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449– 1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010. Como sucede con los debates relativos a Zumárraga, estos conflictos de interpretación parecen bastante estériles. De hecho, hasta el final del Concilio de Trento y la consolidación del cisma cristiano, en la teología catequética se observa una fluida circulación de ideas religiosas provenientes de distintos contextos y épocas.

de 1559 –un año clave, por cierto, en las vidas de Ponce de la Fuente y Carranza, y que marca también el comienzo de la persecución que ambos sufrieron por manifestar ideas semejantes– hizo que las reediciones de Zumárraga fueran condenadas por una junta de teólogos celebrada en México y retiradas de circulación<sup>87</sup>.

Lo que Ponce de la Fuente consideraba la “breve ciencia” a la que debían atenerse tanto los hombres más cultos como los más ‘rústicos’ e iletrados para obtener la salvación<sup>88</sup> se limitaba al símbolo y los artículos de la fe, los diez mandamientos, el modo correcto de rezar y algunos sacramentos (bautismo, penitencia y comunión). En la *Suma* de Ponce de la Fuente no se mencionan en ningún lugar la confirmación, la extremaunción, el orden y el matrimonio como sacramentos. El enfoque catequético del canónigo magistral sevillano suponía una clara ruptura con las exposiciones sistemáticas de los siete sacramentos que se habían consolidado después del *Speculum universale* de Radulphus Ardens (siglo XI), el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (siglo XII), la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (siglo XIII) y la validación conciliar de sus posiciones en el Segundo Concilio de Lyon (1274)<sup>89</sup> y el posterior Concilio de Florencia (1439)<sup>90</sup>.

---

87 AGN, Inquisición, vol. 43, exp. 4; “Censura y prohibición de la *Doctrina cristiana* del Ilustrísimo Don Fray Juan de Zumárraga Obispo de México (1559)”, en Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y librerías en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914, Doc. II, 1– 2. Nesvig analizó esta censura en su libro, pero se equivocó al identificar los libros que fueron condenados en esta reunión de clérigos novohispanos, Nesvig, Martin, *Ideology and Inquisition. The World of the Censors in Early Mexico*, New Haven / London, Yale University Press, 2009, 120-123. Un documento posterior de la Inquisición española (“Libros mandados recoger en cumplimiento del Breve de Gregorio XIII de 1573” (1574), en Fernández del Castillo, Francisco, *op. cit.*, Doc. X, 246) aclara el asunto y ayuda a descartar otras informaciones aportadas por Nesvig, quien erróneamente afirma que la prohibición de la doctrina de Zumárraga estuvo en vigor hasta 1579. Como puede verse, la *Doctrina cristiana* volvió a circular en el territorio de Nueva España desde, al menos, 1574.

88 “A esta breve ciencia se han de atener y con ella se han de salvar los profundos y muy fundados letrados. Y estas letras es menester que sepan sino se quieren perder los rústicos y simples hombres del mundo”, Ponce de la Fuente, *op. cit.*, f. +vr.

89 Neusner, Josef; Dupuis, Jacques (eds.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York, Alba House, 1982, 19.

90 Bornstain, Daniel, “Administering the sacraments”, en Swanson, Robert (ed.), *The Routledge History of Medieval Christianity, 1050– 1500*, London, Routledge, 2015, 133– 146; Pardo, Osvaldo, *op. cit.*, 11– 14.

La exposición del noveno artículo de la fe en la *Suma*, relativo a la creencia en la Santa Iglesia Católica, también podía llevar a la confusión y dar lugar a malentendidos. La estructura jerárquica de la Iglesia es, de hecho, algo que no parece interesar a Ponce de la Fuente en esta parte de su obra catequética. La Iglesia se define como la “congregación” de los fieles o como el “cuerpo místico” que forman junto a su cabeza, Jesucristo. En cuanto al orden interno de esta Iglesia, Ponce de la Fuente reconoce sólo a Cristo como “cabeza” y establece una mínima diferencia entre “los que sirven a Dios” y los demás cristianos<sup>91</sup>. El Papa figura, por tanto, como otro de los grandes ausentes, tanto en esta *Suma*, como en otras doctrinas elaboradas posteriormente por Ponce de la Fuente. Las exposiciones sistemáticas sobre las virtudes y los pecados, las debilidades del cuerpo y del alma y sus correspondientes obras de misericordia también brillan por su ausencia, en un catecismo en el que la doctrina de la justificación por la sola fe se expone con una cierta cautela retórica<sup>92</sup>.

Como era de esperar, la explicación de la naturaleza y el significado de la misa es ubicada por Ponce de la Fuente al margen de los capítulos dedicados a los sacramentos. Se halla más adelante, en la quinta y última sección del libro<sup>93</sup>. Confinada a una posición marginal, una lectura atenta de los párrafos anteriores de la *Suma* nos indica que Ponce de la Fuente escribe sobre la misa a regañadientes y para evitar el *scandalum* inmediato y seguro<sup>94</sup>. Desligada del sacramento de la Eucaristía, la misa aparece como una mera “representación de la pasión del redentor del mundo”. La transubstanciación o presencia real del cuerpo y la sangre de Jesucristo en la ostia consagrada no se menciona ni se insinúa en absoluto. Al privar a la misa de su significado trascendental, la lectura de la “doctrina de la epístola y del evangelio”<sup>95</sup> adquieren mayor importancia. Según esta *translatio studii*, la orientación religiosa proporcionada por Ponce de la Fuente se ocupa, ante todo, del cuidado y la atención

91 Ponce de la Fuente, *op. cit.*, ff. lvv– lviii.

92 Por ejemplo, en la exposición del primer artículo de la fe: “De aquí es que quien yerra en lo principal de la fe, que es el verdadero conocimiento de Dios, y en sentir verdadera y acertadamente del y de sus obras, va perdido, porque ha errado la puerta, y ningún camino ay, por donde no se pierda ni obras por donde se salve”, *Ibid.*, f. xviii.

93 *Ibid.*, ff. +ivv– +vr.

94 “Ambrosio: [...] Esta es la doctrina que mi maestro me dio acerca de este sacramento. Dyonisio. Bien se pudiera alargar en ella y no se perdiera nada: mas su tiempo se verna. Y mucho mas aveys dicho de lo que pensays: porque vuestro maestro quiso daros essa materia, en que andando el tiempo vereys que teneys bien que pensar”, *Ibid.*, f. clx.

95 *Ibid.*, f. clxv.

con las que los fieles deben escuchar la misa. De la Fuente recomienda incluso una lectura previa individual o en grupo del párrafo bíblico “en romance” sobre el que versará el sermón, así como de la epístola leída durante la misa al día siguiente<sup>96</sup>. La orientación escritural de su enseñanza –muy cercana, como señalábamos, a la perspectiva misionera de Zumárraga– es evidente. Desde el punto de vista filosófico y epistémico, se puede apreciar también aquí una especie de *translatio sensuum*. El oído y la vista sustituyen la experiencia gustativa asociada a la misa y al sacramento de la comunión, que los catecismos ortodoxos regulaban explícitamente<sup>97</sup>.

Curiosamente, al presentar su catecismo en la carta dirigida al arzobispo de Sevilla, García de Loaysa, Ponce de la Fuente apelaba precisamente a la necesidad de ser pragmático –en el lenguaje de su tiempo, de hablar “claro” y “sencillo”<sup>98</sup>– para transmitir a los hombres de toda condición aquello que resultaba estrictamente necesario para la salvación, pudiendo llegar de esta manera a públicos amplios.

Ponce de la Fuente parece apoyarse, de hecho, en el pragmatismo. para justificar una elección de ‘ingredientes’ esenciales para la redención muy similar a la que, por el mismo tiempo, ofrecían Lutero, Calvino y otros reformadores<sup>99</sup>, autores de catecismos relativamente similares. La diferencia fundamental entre ellos radicaba en que, mientras que Ponce de la Fuente justificaba su selección de materiales catequéticos apelando ante todo a estos criterios prácticos, éstos resultaban de menor interés para los reformadores, quienes presentaban su exclusión de contenidos doctrinales y disciplinarios tradicionales al modo de una denuncia expurgatoria y vehemente de lo que consideraban adulteraciones romanas de las tradiciones más antiguas y doctrinas más puras de la Iglesia. Por razones obvias, este tipo de crítica sólo se

---

96 *Ibid.*, clxv– clxir.

97 Este es el caso del famoso catecismo de Ripalda. Aquí, el “manjar espiritual” ya no es el conocimiento salvífico de la Biblia –como lo era en el caso de Erasmo, De la Fuente y Zumárraga– sino el cuerpo y la sangre de Jesucristo, que el creyente recibe en “real substancia” tomando la Comunión, Ripalda, Jerónimo, *Doctrina christiana, con una exposición breve*, Madrid, Imprenta Alemana, 1909 [red. 1591], 27– 28.

98 “Doctrina es llana y para gente sin erudicion y letras: mas cierta y verdadera: y el tesoro con que se gana el cielo”, Ponce de la Fuente, *op. cit.*, f. +iiiv.

99 Como hace Ponce de la Fuente, solo se refieren al bautismo y la comunión como sacramentos. Lutero, Martín, *Der Kleine Catechismus. Fuer die gemeyne Pfarherr vnd Prediger*, Marburg, Rhode, 1529; Calvino, Juan, *Instruction & confession de foy, dont on use en Leglise de Geneve*, [Genève, Köln], [Wygand], [1537].

menciona de pasada en las cartas introductorias de Ponce de la Fuente, que Zumárraga reproduce, por cierto, casi al pie de la letra en su *Doctrina cristiana más cierta y verdadera*:

“Esta doctrina porque nadie la menosprecia ni tiene en poco: es la que la yglesia catholica en su principio enseñó con grandissimo cuidado a sus hijos. Esta era la predicacion de entonces: y lo que en las publicas y particulares congregaciones se trataba del negocio de JesuChristo redemptor y segnor del mundo. Aquí esta resumido y recogido todo lo que esta sembrado por las escrituras divinas [...].<sup>100</sup>”

Las últimas frases llevan al lector a considerar el catecismo de Ponce de la Fuente como una especie de epítome de las propias Sagradas Escrituras, cuya verdad no era ni mucho menos necesario destilar de las “ceguedades” y “variedad de doctinas” introducidas posteriormente por las “sectas y títulos de theologos” mencionadas poco después<sup>101</sup>. Según la importancia concedida al Papa como sucesor de Cristo y cabeza de la Iglesia, a los sacramentos que no se mencionan en estos catecismos o a la mencionada división entre la ceremonia de la Misa y el sacramento de la Eucaristía, los estudiosos que, hasta la fecha, han examinado los escritos de Ponce de la Fuente han tendido a disculpar sus silencios y criterios expositivos como meros “puntos débiles”<sup>102</sup> de sus escritos catequéticos o, en cambio, a atacarlos duramente en tanto que notas dispersas de un “luteranismo solapado y hábil.”<sup>103</sup>

La tendencia predominante en la historiografía más reciente es la de considerar las doctrinas escritas por Ponce de la Fuente y otros teólogos afines como libros que, perfectamente asumibles en la época en la que fueron escritos —es decir, en las décadas de 1530 y 1540— se fueron volviendo problemáticos conforme el cisma europeo se enquistaba, derivando en un interminable

---

100 Ponce de la Fuente, *op. cit.*, f. +vr. Y más adelante, en formulaciones llenas de dobles sentidos, que revelan un alto grado de autocontrol y autocensura. “Vengamos al remedio desto: si remedio se puede decir tan blanda medicina como es la que quiere el mundo para tan grandes y tan envelescidas llagas como son las que tiene. Siempre le es cosa aspera y escandalosa dezirle que vuelva ala virtud antigua [...]. Dexemos pues por cosa enojosa y demasiada el verdadero remedio: vengamos a otros mas faciles”, *Ibid.*, f. +viiir- +viiiir.

101 *Ibid.*, f. +vv.

102 Guerrero, José Ramón, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constan-tino Ponce de la Fuente*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1969, 307.

103 Resines, Luis, *op. cit.*, Vol. 2, 417.

conflicto armado entre príncipes y repúblicas europeas. Desde esta perspectiva, Ponce de la Fuente y los simpatizantes y emuladores de su perspectiva catequética habrían sido víctimas del creciente rigor y dureza ejercidos por la Inquisición española y la Iglesia romana a partir de finales de los años 1550, especialmente tras la conclusión del Concilio de Trento (1563). Serían los anatemas de Trento los que habrían conducido a la marginación definitiva de ciertos planteamientos teológicos que antes no sólo eran tolerados, sino que gozaban de gran aceptación<sup>104</sup>.

Esta hipótesis historiográfica parece contradecir la forma en la que los lectores contemporáneos percibieron y, en ocasiones, denunciaron, lo que consideraron como omisiones inexcusables. En el caso de las doctrinas de Ponce de la Fuente, el Archivo Histórico Nacional conserva dos informes que la Inquisición encargó en 1556 al teólogo dominico flamenco Jean Hentenius<sup>105</sup> y a otro consultor cuyo nombre no se menciona<sup>106</sup>. Ambos informes contenían denuncias similares de lo que se consideraba una ambigüedad deliberada por parte de Ponce de la Fuente en relación con casi todos los puntos doctrinales y disciplinarios disputados con Lutero y sus seguidores<sup>107</sup>. Otro parecer de 1557, escrito quizás por Juan de Ovando, provisor del arzobispado de Sevilla en la década de 1550 –y posteriormente presidente del Consejo de Indias– o por alguno de los teólogos cercanos a él y al Inquisidor general, Fernando de Valdés, condenó duramente la *Suma de doctrina christiana* y señaló que los silencios y los malabarismos retóricos de De la Fuente eran especialmente inapropiados e inexcusables en los géneros literarios de teología catequética:

“Item que en estos tiempos en cosa tan importante no basta no dezir la heregía contraria, sino que es necesario dezir la verdad católica como contra Erasmo dixo bien Alberto Pío. Item que ya que esa escusa se admitiera en otro linaje de escriptura y de escriptor, no en esta scriptura que él llama Summa de doctrina christiana, en que se contiene todo lo principal y lo neccessario quel hombre christiano deue saber y obrar, y a un escriptor que tan grande cosa promete en el principio. Y en el fin recapitulando dize: “Con la mayor breuedad que nos fue posible comprehendimos en esta summa todo lo principal y lo neccessario que la doctrina christiana contiene” etc. ¿Qué cosa más principal o más neccessaria para el cristiano que saber y tener entendido que ha de estar debaxo de la obediencia de la iglesia católica, y que la cabeza desta es el papa, successor de san Pedro y bicario de

104 Pastore, Stefania, *op. cit.*, 310– 313.

105 AHN, Inquisición, Leg. 444, no. 5.

106 AHN, Inquisición, Leg. 444, no. 49.

107 Aspe Ansa, María Paz, *Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su lenguaje*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, 97.

Jesuchristo; y tener entendido que lo que esta iglesia le enseñare es lo verdadero, y que aquellos son los libros de diuina scriptura que esta iglesia señalare por tales, y que aquél es el verdadero sentido de todos ellos y de qualquiera par[te] dellos, que esta iglesia aprobara y diere por verdadero sentido; y todo lo que ella reprobare y diere por falso, es falso y digno de ser reprobado? Éste es el fundamento primero y el A.b.c. de la doctrina cristiana, del cual ninguna mención haze este señor.<sup>108</sup>”

De los tres informes mencionados se desprende que el tipo de pragmatismo y simplicidad radicales que Ponce de la Fuente propugnaba y recomendaba a los sacerdotes y a los padres de familia no era unánimemente aceptado antes de la conclusión del Concilio de Trento. Por el contrario, hacia 1556–1557, Hentenius y otros teólogos consideraban esta perspectiva catequética como un claro intento por expurgar y reducir el patrimonio teórico y normativo de la Iglesia y lo consideraban, además, estrechamente vinculado a algunos de los ataques explícitos contra la Iglesia romana iniciados por Lutero y otros reformadores.

7. El *Suplemento* a la doctrina de Ponce de la Fuente. Dificil equilibrio entre los imperativos pedagógicos del contexto misionero y el compromiso global frente a la herejía

¿Qué relevancia tiene la incipiente literatura misionera americana en una agria disputa doctrinal que, a primera vista, parece una polémica meramente intraeuropea y que, como muchas otras rencillas teóricas, respondía también a una lucha por el poder y la influencia en Castilla y la misma ciudad de Sevilla? El tipo de malentendidos dogmáticos y prácticos que podían surgir de la excesiva –y, a veces, intencionada– simplicidad de muchos materiales catequéticos y modelos de exposición que habían circulado durante décadas en la Península Ibérica y su entorno<sup>109</sup>, pero que se volvieron problemáticos en el nuevo contex-

---

108 “Parecer” transcrito y publicado por García Pinilla, Ignacio Javier, “Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el Parecer de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat.789)”, *Cuadernos de investigación histórica* 17 (1999), 213– 214. El título del artículo es ligeramente erróneo ya que el “Parecer” se encuentra en el Ms. Ottob. Lat. 782.

109 Una visión general y muy útil de la extensa producción de literatura catequética en la Península Ibérica de los siglos XV y XVI en Sánchez Herrero, José, “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”, en Josep Ignasi Saranyana et al. (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 1, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, 237-263.



to de una Europa multiconfesional, no pasaron desapercibidos para Zumárraga. Aunque sus biógrafos<sup>110</sup> no digan mucho sobre su formación, o se limiten a suponer que sólo recibió una modesta educación teológica antes o después de su ingreso en la Orden franciscana, el obispo de México era todo menos ignorante o ingenuo<sup>111</sup>. Los problemáticos puntos de vista y, sobre todo, los problemáticos silencios que se encuentran en la *Suma de doctrina christiana* de Ponce de la Fuente y que, diez años más tarde, comenzarían a despertar sospechas sobre la ortodoxia del libro y de su autor en España –llevando en última instancia a la condena post-mortem de la Fuente como “hereje dogmatizante” en un auto de fe celebrado en Madrid en 1560-<sup>112</sup> ya habían sido detectados por el perspicaz Zumárraga. A fin de evitar todo tipo de sospechas y acusaciones, poco después de la impresión de la *Doctrina cristiana* –que, como se ha señalado, reprodujo la *Suma* de Ponce de la Fuente sin cambios significativos– Zumárraga publicó un *Suplemento* de treinta y ocho páginas que colmaba casi todas las lagunas dogmáticas y disciplinarias que Ponce de la Fuente había dejado abiertas.

Para comprender plenamente la adaptación del texto de Ponce de la Fuente es preciso enmarcarla en un contexto más amplio y acercarse a la obra en tanto que una de las muchas iniciativas que integran la amplia producción de literatura catequética impulsada por Juan de Zumárraga en el arzobispado mexicano. Es importante subrayar que la estrategia de tomar como punto de partida materiales muy sencillos y aclararlos o ampliarlos con añadidos *ad hoc* no era algo nuevo en la producción catequética de Zumárraga. Contamos

---

110 No parece que hayan descubierto mucho sobre su oscura infancia y juventud desde el trabajo pionero de García Icazbalceta. Icazbalceta estaba asombrado por los grandes misterios sobre su lugar y fecha de nacimiento, el monasterio donde tomó el hábito y sus estudios, véase García Icazbalceta, Joaquín (1947), *op. cit.*, Vol. 1, 13– 14.

111 Interpretando la educación de Zumárraga bajo las gafas clásicas de la división maniquea entre Edad Media/Renacimiento, ignorancia/sabiduría, luz/oscuridad, etc, Greenleaf consideraba al obispo como “a man of contradiction, a segmented thinker”, insistiendo en que “although he professed to be a Christian humanist and exhibited an affinity for the ideas of Erasmus, Zumárraga was bound by Thomist orthodoxy. In fact, early sixteenth-century Mexico did not belong to the Renaissance but Dante’s World Empire”, Greenleaf, Richard, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536– 1543*, Washington, D.C, Academy of American Franciscan History, 1962, 41, 131. Más allá de este tipo de estereotipos anacrónicos, sería difícil identificar esos supuestos elementos de ortodoxia tomista en el pensamiento religioso de Zumárraga, estando Tomás de Aquino totalmente ausente de su marco de lecturas, citas y referencias.

112 Luttikhuisen, Frances, *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain*, Göttingen/Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 12– 13, 200– 211.

también con una amplia evidencia de que la sucinta doctrina de Pedro de Córdoba fue asimismo intensamente reelaborada por Betanzos y Zumárraga antes de su publicación en 1544. Aunque se trata de una tarea difícil por la necesidad de trabajar tan sólo con hipótesis tentativas, al no existir una edición impresa anterior ni un manuscrito original de la doctrina escrita por Córdoba, los especialistas Durán y Medina<sup>113</sup> han identificado en los primeros materiales catequéticos impresos previamente por Zumárraga claras adaptaciones al contexto misionero mexicano. Dispersos en el texto, se trata de elementos que no podían haber sido redactados por Córdoba en el contexto caribeño, al tratarse de referencias a los dioses, cultos y ritos aztecas que derivaban del propio bagaje experiencial de Zumárraga en tierras novohispanas.

Se dan también una serie de añadidos relacionados con puntos doctrinales que apenas se mencionaban en el texto original o estaban totalmente ausentes en el mismo. Es el caso de párrafos sobre el purgatorio escritos en un estilo que no concuerda con el de la mayor parte de la obra. La existencia y la naturaleza del purgatorio, que en el cuerpo central de la doctrina se mencionan de pasada en un breve pasaje sobre la oración por los vivos en tanto que obra de misericordia, parece haber sido aclarada por Zumárraga / Betanzos en los folios dr-dv de su reescritura. En esta parte de la doctrina encontramos una detallada topografía de las cuatro partes del infierno: infierno propiamente dicho, purgatorio, infierno y lugar donde se encontrarían los justos que precedieron a Jesús. Se refiere a la par la existencia de las almas del purgatorio y la utilidad de las “limosnas”, “ayunos” y “oraciones” por amigos y parientes, como sabemos muy criticadas por los reformadores.

Un segundo añadido doctrinal (en los folios dv-diir) consiste en una reafirmación del dogma de la virginidad de María antes y después de la concepción y el nacimiento de Jesús. En estos pasajes, María es considerada como una mujer ejemplar. La virginidad se presenta como un “gran bien” en sí misma y como una característica que distinguía a las mujeres y hombres “limpios” de los individuos “sucios” y lujuriosos. La insistencia en la virginidad de María, ya mencionada en la exposición de los artículos de la fe, y este nuevo enfoque hacia algunas de sus implicaciones morales, debe verse también como una especie de reacción aún no solicitada o exigida a los ataques protestantes sobre estos puntos dogmáticos y morales.

---

113 En su casi idéntica evaluación de las adiciones “mexicanas” a la *Doctrina christiana para instruccion de los indios* (1544), Durán, Guillermo, *op. cit.*, Vol. 1, 209–213; Medina, Miguel Ángel, *op. cit.*, 106–111.

La tercera adición doctrinal introducida por Betanzos y/o Zumárraga es una elaborada definición de la Iglesia como “cuerpo místico” y “ayuntamiento” de los fieles cristianos gobernados por el Papa, sucesor de San Pedro y de Jesucristo. Se trata, evidentemente, de una definición que no está presente en los catecismos escrito por Lutero, Calvino y otros reformadores<sup>114</sup>. No se encuentra tampoco, como ya se ha señalado, en la *Suma* de De la Fuente/Zumárraga y, como implica un pensamiento y un vocabulario político relativamente complejo, las primeras doctrinas americanas parecen haber evitado entrar en detalles sobre este asunto, hasta el punto de haberlo ignorado por completo<sup>115</sup>. La gran precisión con la que se aborda este asunto en las adiciones a la *Doctrina christiana para instrucción de los indios* (1544) y la condena explícita como herejes de aquellos que no reconocen y obedecen la autoridad del Papa<sup>116</sup> debe considerarse también bajo el telón de fondo de los debates en curso en Europa durante este período. Resulta, por cierto, curioso y revelador del carácter *ad hoc* de estos pasajes el que se amenace gravemente a los herejes mientras que la herejía –otro término muy complejo y que debía resultar difícil de entender a los infieles y neófitos americanos– no es definida ni explicada en ninguna sección de la obra.

El *Suplemento* añadido a la doctrina impresa en 1546<sup>117</sup> resulta también un indicador muy revelador de la campaña antiluterana o antiprotestante que

---

114 Véase, por ejemplo, Calvino, Juan (1537), *op. cit.*, 58– 59.

115 Hablando sobre la *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*, escrita por el obispo Jerónimo de Loayza (1545) en la primitiva Iglesia peruana, Estenssoro identificó carencias doctrinales similares: “No se trata de la Trinidad bajo ningún aspecto, ni se mencionan jamás los nombres de Cristo, Jesús o María, no se habla de la Iglesia”, Estenssoro, Juan Carlos (2003), *op. cit.*, 56.

116 “Y despues que murio san Pedro: los christianos eligieron otro, y assi en muriendo uno luego elijen otro. Y este que assi es elegido para que gobierne la iglesia llamase Papa. Y esta en una ciudad que se llama Roma: y no ay mas de un Papa en el mundo. Y a este emos de obedecer todos los Christianos. El que no tiene al Papa por cabeça y regidor de la iglesia, es herege. Y a este tal hanlo de quemar en el fuego”, Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de (1544), *op. cit.*, f. diiv.

117 Zumárraga, Juan de, “Suplemento del catecismo o enseñamiento del christiano: con las adiciones que parece que le faltavan. Porque sea doctrina entera y aya conformidad y uniformidad en su enseñamiento”, en Zumárraga, Juan de, [Ponce de la Fuente, Constantino], *Doctrina christiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deve saber y obrar*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1546., ff. livv– nviiiir.

comenzó a influir en la redacción de materiales catequéticos para el Nuevo Mundo casi desde el inicio de los primeros esfuerzos sistemáticos para adoc-trinar a los nativos en la fe cristiana<sup>118</sup>. Sin duda alguna, no resulta casual que el primer párrafo añadido a la controvertida doctrina minimalista de 1545-1546 sea una expresión explícita de compromiso con la autoridad de la Iglesia y del carácter decisivo y vinculante de sus determinaciones en materia de fe. Zumárraga, movido de nuevo por su juicio experiencial sobre las capacida-des morales e intelectuales de los indígenas, cree necesario insistir en que el pleno sometimiento a la autoridad de la Iglesia era especialmente importante para aquellas “personas sencillas, que no pueden entender cada una de las cosas que la Iglesia cree”<sup>119</sup>. Pensando en el tipo específico de fieles neófitos que se encontraban bajo su jurisdicción y cuidado pastoral, Zumárraga no consideraba necesario un conocimiento exhaustivo de la fe cristiana para la salvación. Como afirmaba en el *Suplemento*, a este tipo de fieles les bastaba la obediencia – virtud que, como reseñábamos, destacaba una y otra vez en los informes sobre los naturales enviados periódicamente a la Corona – y la aceptación de los criterios de la Iglesia para obtener la salvación.

En segundo lugar, Zumárraga ofrece en este *Suplemento* un breve repa-so sobre algunos de los ritos cristianos más importantes: el significado de la Cruz, las instrucciones sobre cómo persignarse, las principales oraciones, la actitud y las posiciones de los fieles durante la misa. Probablemente conside-ró que era una adición útil a la doctrina original, no sólo por que los nativos

---

118 Un análisis detallado del contenido de este *Suplemento* en Durán, Guillermo, *op. cit.*, Vol. 2, 206– 110. Durán no ofrece una interpretación de los materiales añadidos por Zumárraga en el marco de los debates entre católicos y protestantes. Siguiendo una actitud bastante extendida en la historiografía latinoamericana, los contenidos del *Suplemento* se interpretan teniendo en cuenta únicamente su “utilidad” o papel en el contexto misionero de las Indias. Vemos aquí el reverso del eurocentrismo con el que autores como Bataillon intentaron explicar diversos debates y avatares de la producción teológica y filosófica ame-ricana en tanto que manifestaciones epigonales de las controversias que en este período tenían lugar en Europa.

119 “Son obligados los que son christianos o lo quieren ser a creer lo que cree y tiene la sancta iglesia catolica romana [...]. E assi es de saber que las personas simples que no pueden alcançar a saber todo lo que cree la iglesia: desseando y procurando de saber lo, en tanto que no lo alcançassen: bastaria para su salvacion creer como es dicho firmemente y sin duda alguna lo que tiene la sancta iglesia y rogar a nuestro señor que los alumbré en la fe de los christianos: y esto se debe mucho encomendar a la memoria y dezir cada uno muchas vezes entre si mismo”, Zumárraga, Juan de (1546), *op. cit.*, f. lvr.

desconocían de forma casi absoluta estas prácticas y ritos, sino también porque Ponce de la Fuente, al concentrarse sólo en la parte bíblica y lectiva de la misa, había descuidado por completo las facetas puramente rituales de la ceremonia.

Un tercer añadido consiste en una explicación del tipo de reverencia que los fieles cristianos deben mostrar hacia las imágenes de la Santa Cruz, la Virgen María y los santos. Zumárraga se dirige explícitamente a los fieles nativos, a los que intenta explicar la diferencia entre el tipo de adoración idolátrica de objetos y criaturas *per se* que se practica “en esta tierra” y la veneración cristiana. En estos pasajes trae de nuevo a colación la experiencia que durante su episcopado había adquirido al ser testigo de vista de estas prácticas idolátricas paganas o examinar los ‘ídolos’ y vestigios de las mismas que, frecuentemente, le traían sus colaboradores españoles e indígenas. Zumárraga explica también en este momento la jerarquía propia de las imágenes, distinguiéndolas según lo que pretenden representar. Aunque los santos ocupan el último lugar en esta clasificación, el obispo considera importante tener imágenes de un santo-patrón especialmente venerado en el hogar, “rezarle cada día alguna oración y el día de su fiesta hazer algo por su servicio”<sup>120</sup>. Aunque en esta parte del *Suplemento* sólo se mencionan las idolatrías aztecas tradicionales, es evidente que la larga explicación sobre las imágenes pretende llenar al mismo tiempo un notorio vacío en la doctrina de Ponce de la Fuente. Puede entenderse, en este sentido, como una defensa contrarreformista de la piedad católica que, curiosamente, antecede en varios años a la conclusión del Concilio de Trento. Una vez más, las motivaciones derivadas de los debates europeos y de las particularidades del contexto misionero americano convergen en unos párrafos especialmente interesantes.

Tras media página dedicada a las oraciones de la mañana y de la tarde, que el fiel debía repetir al levantarse y antes de acostarse, Zumárraga intenta remediar otra de las omisiones más flagrantes en el catecismo de Ponce de la Fuente introduciendo una exposición sistemática de los siete sacramentos que se extiende a lo largo de siete fojas. En esta parte del *Suplemento*, el arzobispo mexicano sigue el orden expositivo clásico establecido por Radulphus Ardens (c. 1200)<sup>121</sup> y otros teólogos del siglo XIII, canon preestablecido que también había seguido cuidadosamente al reescribir la doctrina de Pedro de Córdoba.

---

120 Zumárraga, Juan de (1546), *op. cit.*, f. lviv.

121 Bornstain, Daniel, *op. cit.*, 133–134.

En la larga tradición catequética iniciada por Ardens y repetida hasta la saciedad en las doctrinas tardomedievales, los sacramentos eran distinguidos de acuerdo a su naturaleza necesaria o voluntaria. El orden habitual de exposición –que, como dijimos, también sigue Zumárraga– es el siguiente: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción (sacramentos necesarios), orden y matrimonio (sacramentos voluntarios). Tratando de evitar cualquier tipo de malentendido en esta importantísima materia sacramental, Zumárraga se adentra en explicaciones mucho más amplias que la breve doctrina que había tomado de Pedro de Córdoba y da instrucciones adicionales respecto a sacramentos como la confirmación, la extremaunción y el orden, antes resumidos en una sola línea<sup>122</sup>. Teniendo en cuenta la cantidad de información sobre los sacramentos, el enfoque catequético del *Suplemento* podría considerarse como una posición intermedia entre las explicaciones extremadamente minimalistas del catecismo de Pedro de Córdoba y las versiones reescritas para fieles avanzados de doctrinas previamente elaboradas por Constantino Ponce de la Fuente como la *Doctrina breve muy provechosa* (1543– 1544) que ya analizamos y la posterior *Regla cristiana breve* (1547).

Las secciones morales que siguen a la exposición doctrinal de los sacramentos en el *Suplemento* son mucho más breves y dan la impresión de ser un mero ‘parche’ o solución formal a la supresión de las explicaciones clásicas sobre las potencias y enemigos del alma, los pecados, las virtudes teologales y cardinales y las obras de misericordia en el material catequético tomado de Ponce de la Fuente. El proceso de epitomización de doctrinas teológicas eruditas llega al extremo en las secciones en las que Zumárraga aborda estas cuestiones. El lector no encuentra en este caso ningún tipo de explicaciones doctrinales o morales, sino sólo un mero esquema conceptual:

“Potencias del anima, y enemigos del anima, y los tres estados. Otras cosas ay que debe saber, y son las siguientes. Las potencias del anima son tres, memoria, entendimiento, voluntad. Los enemigos del anima son tres. El demonio, el mundo, la carne. Los estados son

---

122 “El segundo sacramento es Confirmación, que se da para que el christiano sea mas fuerte y firme en la fe, y para mayor Gloria [...]. El quinto es Extrema unción. Este sacramento se da a los que se quieren morir, y vale mucho para el perdón de los pecados. El sexto sacramento es Orden. Esta orden se da a los que han de ser ministros de la yglesia, y han de decir missa, y administrar los otros Sacramentos”, Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de (1544), *op. cit.*, ff. ciiiiv– cvr; f. cviiiv. Una epitomización tan extrema podía provocar malentendidos. La naturaleza y las implicaciones de la extremaunción parecen particularmente confusos en esta perspectiva tan general y esquemática.

tres. Casado bueno, biudo mejor, virgines muy mejor. El pecado se comete en tres maneras, por el pensamiento, por la palabra, por la obra. Tres maneras ay de peccados, mortal, venial, original. Pecado mortal es por el qual el que lo comete es obligado al infierno sino haze penitencia del, por el venial al purgatorio, por el original al limbo.<sup>123</sup>

Todas estas adaptaciones nos muestran a un Zumárraga al que, en modo alguno, se podría considerar un enemigo de la normatividad cristiana o de la institución eclesiástica. En las contadas ocasiones en que se formulan de forma explícita, sus críticas se dirigen, ante todo, a la forma conceptual y racionalista en que las verdades elementales de la fe y los principales ritos cristianos habían tendido a ser enseñados desde la época de Radulphus Ardens.

Se trata de algo que se hace evidente en la última parte del *Suplemento*. Frente a la extrema abreviación de la exposición del esquema clásico de virtudes, pecados y obras de misericordia, reveladora del poco interés y potencial evangelizador que Zumárraga atribuía a estas temáticas pedagógicas clásicas en el contexto específico de las misiones novohispanas, en las siguientes diecinueve páginas –la mitad del *Suplemento*–, que forman la segunda parte del documento, se encuentran seis textos morales bastante detallados. Zumárraga aborda en ellos con amplitud algunos puntos morales específicos que, aunque tenidos por no imprescindibles en los materiales de proveniencia europea, le interesaban especialmente por su utilidad en el contexto misionero.

Los tres primeros documentos, presentados bajo el subtítulo “Documentos para adquirir estado de gracia”, son reflexiones morales dirigidas por Zumárraga a confesores y pecadores que quieren hacer penitencia, prepararse para confesar sus pecados o intentar apresuradamente “remediar y ordenar su alma”<sup>124</sup> ante una muerte inminente. Más allá de ser un manual exhaustivo para confesores y penitentes, estas secciones representan una especie de *Ars moriendi* en el que Zumárraga subraya el valor salvífico de dos operaciones espirituales: el examen de conciencia riguroso y la contrición sincera.

Próximo al famoso *De praeparatione ad mortem* (1534) de Erasmo en su distanciamiento de cualquier tipo de especulaciones teológicas, su aliento a un examen de conciencia impulsado “por el amor de dios principalmente y no por el temor de la muerte”<sup>125</sup> y su énfasis en la preparación espiritual para la

123 Zumárraga, Juan de (1546), *op. cit.*, f. miiv.

124 *Ibid.*, f. mviv.

125 *Ibid.*, f. mviv. Tanto Zumárraga como Erasmo evitaron las representaciones aterradoras de la muerte y del juicio de ultratumba que se encuentran en otros materiales catequéticos tradicionales.

muerte – mientras que se deja de lado, en cambio, el auxilio sacramental de la extremaunción<sup>126</sup>, estas secciones del *Suplemento* de Zumárraga reflejan también la influencia de escritores anteriores de este género como Jean Gerson, cuyo *Opus tripartitum* –en traducción castellana<sup>127</sup> es parafraseado de forma explícita y repetida en tanto que “confirmación de lo sobredicho”<sup>128</sup> (en el cuarto texto moral).

Los mismos valores morales y religiosos –importancia de la piedad sincera, atención a los fines espirituales y desprendimiento de las riquezas, humildad y modestia– son destacados en el quinto documento añadido. Se trata, en este caso, de una “brevezica doctrina moral”, de fácil y fluida lectura –en la medida en que carece de todo tipo de referencias a obras y autoridades precedentes– e inspirada, según Zumárraga, en el *Espejo de disciplina o doctrina de novicios* de San Buenaventura<sup>129</sup>. El sexto y último texto moral consiste en una exposición tradicional de los deberes paternos y filiales. Se encuentran a continuación dos breves oraciones para rezar antes y después de comer.

El último de los añadidos de Zumárraga a su segunda reescritura del catecismo de De la Fuente es una versión abreviada de la misma “Conclusión exortatoria” redactada para su anterior *Doctrina breve muy provechosa* (1543– 1544). Inspirada también en la *Paraclesis* de Erasmo, se trata de una reafirmación de los ideales evangélicos de sencillez, pragmatismo y pureza a los que Zumárraga se adhería, aunque, por razones obvias, tuviera que ser cauto a la hora de proponer unos criterios teológicos tan personales como

---

126 Véase Pabel, Hilmar, “Humanism and Early Modern Catholicism: Erasmus of Rotterdam’s *Ars moriendi*”, en Kathleen Comerford, Hilmar Pabel (eds.), *Early Modern Catholicism. Essays in Honour of John O’Malley, S.J.*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 26– 45, esp. 32– 33.

127 El *Opus tripartitum*, escrito a principios del siglo XV por Jean Gerson, se publicó por primera vez en castellano en la traducción de Juan de Molina. Gerson, Jean, *Confesionario* (trad. Juan de Molina), Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, 1519. Wilkinson enumera ocho ediciones del *Confesionario* o *Tripartito* de Gerson en el ámbito ibérico, entre ellas la preparada y financiada por Zumárraga en México (1544). Wilkinson, Alexander S. (ed.), *op. cit.*, 375.

128 Zumárraga (1546), *op. cit.*, f. mviii.

129 Esta obra, uno de los libros más populares atribuidos a Buenaventura, había sido publicado en la Península Ibérica en latín antes de finales del siglo XV (*De instructione novitiorum*, Montserrat, Johann Luschner, 1499). Pronto fue también traducido al castellano e impreso en Sevilla, *Espejo de disciplina, o libro de las cosas pequeñas para los novicios*, [Sevilla], [Estanislao Polono], 1502.



una especie de canon general a seguir en la formación de los nuevos cristianos novohispanos<sup>130</sup>.

Teniendo en cuenta los elementos concomitantes y aparentemente contradictorios que mencionamos en la vida y los escritos de Zumárraga, resulta difícil catalogarlo como erasmista o antierasmista, como un clérigo afín a los ideales reformados en boga o como un sincero anti-luterano.

Si volvemos a considerar su papel como inquisidor apostólico en México (1536– 1543), cabe subrayar que incluso los relatos más críticos de su actuación consideran a Zumárraga, en comparación con figuras coetáneas, como alguien muy indulgente en sus castigos a los acusados de profesar el luteranismo. De los cinco juicios que Greenleaf enumeró y analizó en su clásico *Zumárraga y la Inquisición Mexicana*, cuatro concluyeron con una amonestación, una abjuración formal en la catedral de México y una pena económica relativamente baja: cincuenta pesos de oro. El castigo más severo impuesto por Zumárraga fue la condena al destierro perpetuo de las Indias y confiscación de bienes dictada contra Mateo Alemán. Puede considerarse una sanción leve, dado que Alemán había criticado abierta y repetidamente la confesión, la excomunión, las imágenes de los santos, las bulas papales, las indulgencias y la autoridad pontificia y apelaba en cambio a la libre lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras, defendiendo también el matrimonio de los sacerdotes<sup>131</sup>. Esta sorprendente indulgencia, cuyas razones no aciertan a explicar por historiadores de la Inquisición mexicana como Greenleaf –quien, por otro lado, apenas se interesó por los escritos catequéticos de Zumárraga<sup>132</sup>, podría derivarse de una cierta comunión ideológica entre inquisidor y acusado en una época turbulenta y en la que determinadas líneas y matices de separación entre la ortodoxia y la heterodoxia todavía no habían sido claramente trazadas.

Ahora bien, como señalamos anteriormente, las contundentes adiciones que Betanzos y Zumárraga introdujeron a la doctrina caribeña de Pedro de Córdoba y el *Suplemento* de 1546 constituyen una refutación explícita de los ataques protestantes a algunos dogmas esenciales de la Iglesia romana (existencia del purgatorio, utilidad de las obras de misericordia, virginidad

---

130 Resines, Luis, *op. cit.*, Vol. 1, 39; Vol. 2, 418.

131 Greenleaf, Richard (1962), *op. cit.*, 78– 82.

132 Greenleaf no analizó ni utilizó ninguna de las doctrinas editadas por Zumárraga en la década de 1540. Se limitó a estudiar los procesos inquisitoriales en los que el arzobispo había participado, resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN, México).

de María, primacía pontificia, etc.) y a su habitual omisión en los escritos de Erasmo. Zumárraga parece mostrarse, en todo caso, un tanto reticente a la hora de abordar estos temas controvertidos. Los apéndices en los que trata estas materias son muy esquemáticos y carecen del característico tono apasionado que solemos encontrar en sus escritos. El mismo título dado al *Suplemento* parece un tanto engañoso: en este afirma Zumárraga haber integrado “las adiciones que parece que le faltaban”, resistiéndose a reconocer como un error el que en la primera edición de la doctrina de Ponce de la Fuente estos contenidos no hubieran sido abordados.

Por otra parte, cabe considerar que, aunque el *Suplemento* es el documento más largo añadido a la reedición de 1546 del catecismo de Ponce de la Fuente, no es el único. Encontramos también la muy erasmiana “Conclusión exortatoria” anteriormente mencionada. Otro texto interesante se encuentra en el índice escrito por el obispo para introducir el libro, un pequeño párrafo que Zumárraga vuelve a repetir en el “Prologo al christiano lector” que figura a continuación, en realidad una reescritura de las epístolas prefatorias dedicadas por el mismo Ponce de la Fuente al obispo García de Loaysa y “Al lector christiano”. En lugar de corregir o moderar en estas secciones la pastoral ‘minimalista’ de Ponce de la Fuente, Zumárraga refuerza sus controvertidas perspectivas catequéticas y añade una justificación más a las ya aportadas por el canónigo magistral sevillano. Complementa las consideraciones pragmáticas de Ponce de la Fuente con una apelación a la autoridad de Pablo y a la gloria de la Iglesia antigua, en la que cree encontrar tanto el origen como la meta a la que debía dirigirse la Iglesia de su tiempo:

“Y aun que aya otras doctrinas que tratan delo mismo: mas no tratan las cosas de nuestra fe con la certinidad y firmeza, que cosa tan firme requiere. Y van confusas y prolixas: contra la doctrina de san Pablo que dezia que mas quería predicar en la iglesia solas cinco palabras que tuviesse bien entendidas: para darlas assi a entender a otros: que diez mil que fuesen no bien entendidas, como el poco manjar corporal bien digesto mas aprovecha, y se encorpora mejor al cuerpo, que lo mucho no bien digerido”<sup>133</sup>.

Encontramos en Zumárraga, por tanto, una cierta simpatía por los ideales erasmianos de simplicidad evangélica, retorno a la Biblia y a una Iglesia primitiva cuya disciplina y fe eran, sin duda, idealizadas. Se trata de una simpatía que el obispo intenta conciliar con una fidelidad a la Corona y a la Iglesia romana que tampoco admite dudas, sobre todo si pensamos en la rapidez con

---

133 Zumárraga, Juan de (1546), *op. cit.*, f. air.

la que el mismo Zumárraga detectó y subsanó los aspectos más problemáticos de sus catecismos.

Aunque se trata de un tema ciertamente interesante y que ha dado lugar a una abundante historiografía, la insistencia de autores precedentes por ‘juzgar’ a Zumárraga y catalogarlo como ortodoxo o heterodoxo no deja de parecernos un tanto inapropiada. Como dejan claro las cartas prefatorias, colofones y añadidos que introdujo en las recopilaciones de escritos catequéticos tomados de varias fuentes –algo habitual, por otra parte, en la literatura catequética de la época–, sus objetivos y ambiciones tienen que ver no tanto con los sucesos y polémicas abiertas en la Europa de su tiempo, sino con los desafíos específicos a los que debía hacer frente como primer arzobispo de la ciudad más grande y poblada que los castellanos habían ‘descubierto’ al otro lado del Océano. Zumárraga no desconocía la división religiosa que, poco a poco, se iba agrandando en Europa. La tiene en cuenta, como mencionamos, a la hora de ‘subsanan’ algunas lagunas importantes en sus ediciones de textos catequéticos, pero prioriza siempre el que estos materiales conserven su simplicidad, pragmatismo y carácter moral originario, respondiendo a su naturaleza como textos enfocados a la conversión de infieles rústicos y alejados durante siglos del resto de pueblos del orbe.

8. Los catecismos de Zumárraga, mestizaje de la experiencia misional americana y el espíritu reformista de las décadas centrales del s. XVI

Como señaló Alicia Mayer en su innovadora obra *Lutero en el Paraíso*<sup>134</sup>, las sombras de Lutero, Calvino, Erasmo y otros reformadores se ciernen sobre el Paraíso Americano desde la misma implantación de la fe cristiana en el Nuevo Mundo, influyendo en las estrategias misioneras de los eclesiásticos regulares y seculares. Por un lado, es posible atestiguar una evidente influencia de Erasmo y otros reformadores coetáneos –algunos de ellos europeos, pero sobre todo españoles, como el conquisante Constantino Ponce de la Fuente– en algunos de los materiales catequéticos elaborados en este período para adoctrinar a los nativos americanos. Por otra parte, aunque a menudo la Reforma sólo esté presente de modo implícito –los catecismos y doctrinas novohispanos no ofrecen menciones directas a Lutero y otros reformadores–,

---

134 Mayer no aborda las doctrinas de Zumárraga, sino que considera un amplio número de otras fuentes textuales (tratados teológicos, sermones, crónicas, etc.) e iconográficas. Mayer, Alicia, *op. cit.*

incluso los autores más pragmáticos y concisos parecen haberse sentido obligados a distanciarse explícitamente de los ataques luteranos contra el purgatorio, la virginidad de María y la *potestas* pontificia.

Las doctrinas de Zumárraga figuran entre los ejemplos más paradigmáticos de un contexto intelectual complejo, en el que se entrecruzan influencias de diversa procedencia y motivaciones de distinto signo. El reexamen de los breves catecismos de Zumárraga en el marco de las investigaciones actuales sobre la amplia circulación, carácter pragmático y funcionalidad de la literatura catequética publicada en los espacios de misión de la Primera Modernidad, permite ampliar nuestro conocimiento sobre esta interesante convergencia de motivaciones –prácticas y teóricas, pragmáticas y espirituales– de la que resultaron las primeras doctrinas mexicanas. En los materiales catequéticos que hemos analizado, los ideales de simplicidad pragmática y purificación reformada establecieron una alianza frágil e incómoda. A pesar de las vacilaciones y autocensuras que un lector contemporáneo puede apreciar en los textos de Zumárraga, no cabe duda de que su mezcla de pragmatismo, sobriedad y un cierto paseísmo apostólico convergieron en un logrado minimalismo catequético que encontró emuladores en otras regiones de América<sup>135</sup>. Aunque no sabemos a ciencia cierta si estuvo en comunicación con Zumárraga en la década de 1540, su homólogo en Lima, el arzobispo Jerónimo de Loayza, tendió a seguir a los mismos autores de literatura catequética que el arzobispo mexicano había tomado como referencia, optando también por estrategias catequéticas similares<sup>136</sup>.

---

135 En su influyente *Del paganismo a la santidad*, Estenssoro llamó la atención sobre las omisiones y silencios que caracterizan también las primeras doctrinas peruanas. Estenssoro sugirió que esos silencios eran una especie de singularidad propia del contexto peruano –Estenssoro, *op. cit.*, 75-76–, algo que parece desmentir su puesta en paralelo con la doctrina caribeña de Pedro de Córoba y los catecismos de Zumárraga. En realidad, encontramos estrategias similares de epitomización, omisión de contenidos dogmáticos complejos y especulativos y acomodación a las creencias prehispánicas en todos los materiales catequéticos elaborados en la primera mitad del siglo XVI, concebidas como respuesta a los desafíos que presentaba la evangelización del tipo específico de infieles paganos que los misioneros habían encontrado en el Nuevo Mundo.

136 Con el fin de que los nativos aprendieran los elementos de la fe cristiana que más impacto podían tener en su vida cotidiana, estimulando en ellos una profunda transformación moral, Loayza y los Padres Conciliares del Primer Concilio de Lima (1551– 1552) se concentraron en el bautismo, el matrimonio y la penitencia. La enseñanza de otros sacramentos y de los artículos de fe más complejos fue pospuesta hasta el momento en que estos pilares de la fe y de la moral cristiana estuvieran plenamente asentados, *Ibid.*, 58– 59, 581.

Un examen cuidadoso de las doctrinas de Zumárraga ha demostrado también que –en contraste con las perspectivas de Mayer<sup>137</sup>, Bataillon, Estenssoro y otros especialistas en la relación entre la literatura misionera americana y el combate contra la herejía en Europa– la polémica antireformada resultó influyente en los debates novohispanos sobre estrategias y herramientas de evangelización antes incluso de que concluyera el Concilio de Trento<sup>138</sup>. Además, aunque no con la nitidez y radicalidad de décadas más tarde, la frontera ideológica entre ortodoxia y heterodoxia parece ya bastante perfilada en el contexto misionero americano de la década de 1540. Como bien apuntó Alicia Mayer, el que no encontremos referencias directas a Lutero o al luteranismo se debe a que, para los agentes misioneros que operaban en América, no tenía caso “mostrar a los indios la álgida polémica contra los protestantes que se ventilaba a miles de kilómetros de distancia”<sup>139</sup>. Ahora bien, aunque estos debates intraeuropeos apenas sí podían ser comprendidos por los catecúmenos americanos, la estrecha vigilancia de cada libro religioso impreso y, sobre todo, de los materiales catequéticos –subgéneros teológicos elegidos, de hecho, por la mayoría de los reformadores para introducir y difundir sus ideales– obligó a los escritores de este tipo de literatura a ser cada vez más cautelosos, explícitos y detallados en su rechazo de las ideas no ortodoxas. Es el caso de Zumárraga, que, como se ha descrito, recurrió a una autocensura consciente en la reescritura y edición de sus catecismos y doctrinas.

Como hemos mostrado en este capítulo, dos de las doctrinas impresas en Nueva España por orden de Zumárraga, adaptaciones al contexto mexicano de la doctrina caribeña de Pedro de Córdoba y la *Suma* de Ponce de la Fuente, demuestran que el tipo de deficiencias y omisiones denunciadas por los censores que revisaron el catecismo de Ponce de la Fuente, habían llamado ya la atención a mediados de la década de 1540 en el virreinato novohispano. A pesar de la necesidad de afrontar la evangelización de los naturales desde posiciones extremadamente pragmáticas, derivada de la simplicidad y rusti-

---

137 “Es interesante notar que en los catecismos indígenas no encontramos referencia alguna al reformador alemán”, Mayer, *op. cit.*, 77. Es cierto, en todo caso, como apunta Alicia Mayer que tenemos que esperar hasta la masiva importación del catecismo de Ripalda (1591) en el siglo XVII para encontrar una oposición explícita a Lutero y el luteranismo en Nueva España.

138 Siguiendo a Bataillon, Estenssoro considera inapropiado distinguir entre enfoques catequéticos ortodoxos y heterodoxos antes de la década de 1560, Estenssoro, *op. cit.*, 74.

139 Mayer, *op. cit.*, 77.

cidad que, tras varios años de experiencia sobre el terreno, atribuía a los nativos, Zumárraga nunca llegó a perder totalmente de vista la evolución religiosa que se estaba produciendo en España y en Europa y corrigió o complementó desde el primer momento –más de una década antes de que aparecieran las primeras denuncias contra las doctrinas de Ponce de la Fuente–, los materiales catequéticos que utilizarían los primeros ‘apóstoles’ mexicanos.

Los catecismos ‘minimalistas’ de Zumárraga y sus intervenciones teológicas en las doctrinas de Córdoba y Ponce de la Fuente son, sin duda, hitos importantes en el debate que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XVI sobre las que podían considerarse como partes prescindibles de la tradición dogmática y disciplinar de la Iglesia y aquellas que, en cambio, debían ser consideradas como elementos esenciales de la fe cristiana y partes inalienables de su patrimonio normativo. Se trata de un elemento de crucial interés que invita a reexaminar el papel secundario y pasivo-receptivo que las perspectivas historiográficas más extendidas han asignado a América y México en una definición de la frontera dogmática entre ortodoxia y heterodoxia que estaba teniendo lugar, precisamente, en este período<sup>140</sup>.

---

140 Pastore, Guerrero y otros especialistas en el estudio de la Reforma europea señalan a México como uno de los lugares lejanos y exóticos en los que la *Suma* de Ponce de la Fuente fue recibida y reimpresa. Sus trabajos no tienen en cuenta ni analizan, en todo caso, las cuidadosas y sistemáticas adaptaciones, correcciones y adiciones realizadas por Zumárraga para responder o incluso adelantarse a las críticas que un material catequético como el de Ponce de la Fuente podía suscitar y a la polémica que, de hecho, acabó generando posteriormente en el contexto peninsular. Pastore, *op. cit.*, 308– 309; Guerrero, *op. cit.*, 335– 339.

## EPÍLOGO. EL TRIUNFO DE LOS SABIOS VIAJEROS

## Empoderamiento experiencial y renovación de los saberes normativos

## 1. Valoración creciente de la experiencia directa y debilitamiento de las autoridades tradicionales en la Hispanoamérica de la Primera Modernidad

En la historia del Consejo de Indias, Reales Audiencias, Universidades, catedrales y conventos de los virreinos hispanoamericanos de la Primera Modernidad se encuentran multitud de hombres y episodios que reflejan el mismo tipo de perspectivas proto-empiricistas de las que fueron pioneros Alonso de la Vera Cruz, Alonso de Zorita, Tomás de Mercado o Juan de Zumárraga. Los esfuerzos de sabios “desarraigados” como Vera Cruz o Zorita, al igual que los de otros oidores, guardianes de conventos y oficiales regios de nivel inferior e intermedio, responsables por lo general de tareas de apoyo e información poco gratificantes, pero cruciales, han empezado a ser reconocidos por una historia intelectual que, al mismo tiempo, es una historia social. Desde perspectivas multidisciplinares, se enfoca la ‘vida’ y actividad de los imperios modernos como el resultado de una suma colectiva de rutinas diarias, llevadas a cabo en su mayor parte por una multitud de actores anónimos, trabajando sobre el terreno en regiones casi invisibilizadas por la distancia<sup>1</sup>.

Es cierto que, atrapados en esta misma precariedad y rutina diaria que les obligaba, ante todo, a procurar el propio sustento, carentes, en buena parte, de titulaciones universitarias y de formación autodidacta, no todos los agentes imperiales de rango bajo y medio fueron capaces de sistematizar sus puntos de vista ‘experienciales’ con la misma extensión y sistematicidad que teólogos y juristas letrados como Tomás de Mercado, Alonso de Zorita, o el aún más erudito Juan de Solórzano y Pereira. Tras doctorarse en Derecho en la Universidad de Salamanca (1607) marchó a las Indias y ejerció diversos oficios regios. Combinando su amplia formación literaria y escolástica la amplia experiencia adquirida en el Nuevo Mundo, a mediados del siglo XVII publicó dos impresionantes y sistemáticas presentaciones de las leyes y normas aplicables a los virreinos americanos, el llamado *derecho indiano*)<sup>2</sup>.

---

1 Gaudin, Guillaume (2013), *op. cit.*; Brendecke, Arndt (2009), *op. cit.*

2 Los tratados latinos *De Indiarum Iure* y *De Gubernatione* y una versión epito-

Pese a que Solórzano representa un prototipo de sabio relativamente excepcional en el contexto indiano y que la diversidad de formación y condiciones económicas es la nota dominante entre los oficiales regios y clérigos activos en la América hispánica del siglo XVI, muchos de ellos comparten un mismo enfoque empírico, localizado y contextualizador. Para estos ‘intelectuales’ transterrados, las grandes diferencias existentes entre el Viejo y el Nuevo Mundo y la diversidad de las propias regiones transatlánticas hacían necesaria la elaboración de un derecho específico para los territorios americanos y asiáticos de la monarquía en el que las leyes “comunes, i generales , que están dadas, i promulgadas para los Reinos de Castilla, i Leon” fueran complementadas con “leyes, i ordenanças no solo justas, sino ajustadas, i convenientes à lo que al gobierno, temple, disposición, i necessidad de cada una dellas [...], porque cada provincia las requiere diversas, como también lo son sus climas, lugares, i habitaciones, i que aun en una mesma, sucede de ordinario, que lo que oy se establecio saludablemente, conviene mudarło mañana”<sup>3</sup>.

Este planteamiento diferenciado y prudencial implicaba no sólo un continuo esfuerzo dirigido a detectar lagunas normativas a colmar con leyes, regulaciones y principios complementarios, sino también un esfuerzo casuístico realizado en sentido contrario para dispensar en ciertas ocasiones y contextos de marcos normativos considerados como excesivamente estrictos y/o inaplicables. De este tipo serían los privilegios y dispensas de algunas de las prescripciones del derecho canónico relativas al matrimonio o prácticas idolátricas por las que apostaron misioneros como el ya mencionado Alonso de la Vera Cruz, insistiendo una y otra vez en que en el Nuevo Mundo “están especialmente dadas y concedidas algunas cosas que en el Viejo Mundo no están permitidas y no son tan necesarias”<sup>4</sup>.

---

mizada de los mismos en castellano. Solórzano y Pereira, Juan de, *De Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, Acquisitione, et Retentiones Tribus Libris Comprehensum*, Madrid, Francisco Martínez, 1629; Solórzano y Pereira, Juan de, *Tomum alterum De Indiarum iure siue De Iusta Indiarum Occidentalium gubernatione: quinque libris comprehensum*, Madrid, Francisco Martínez, 1639; Solórzano y Pereira, Juan de, *Politica Indiana*, Madrid, Díaz de la Carrera, 1648.

3 Solórzano y Pereira, Juan de (1648), *op. cit.*, L. V, Cap. XVI, 902–904.

4 Vera Cruz insistía, como mencionamos, en la necesidad de conceder dispensas a los indígenas casados con hermanos, hermanas y otros parientes, apostando por tolerar todas las uniones contraídas ‘en tiempos de su infidelidad’ que no implicaran una relación paterno-filial. «Et quod potuit fieri dispensatio in casu illo regis Angliae, a Clemente 7.



Los elementos mencionados desafían los juicios sumarios de una historiografía que suele inclinarse a considerar a juristas escolásticos como Solórzano como comentaristas y aplicadores –cuando no meros repetidores– en el contexto americano de las prescripciones del Derecho romano y castellano. De hecho, aunque existe una importante impronta romano-europea en la legislación indiana, ésta dista mucho de ser un mero trasplante o imposición directa de un derecho preexistente considerado racional, eterno y universalmente aplicable. Si ese hubiera sido el caso, cualquier jurista o funcionario real que conociera a grandes rasgos la tradición europea y tuviera acceso a sus principales fuentes en una biblioteca bien equipada, podría haber actuado como un perfecto legislador y administrador de las Indias Occidentales sin necesidad de moverse de Europa. Sin embargo, lo que encontramos en las obras de teólogos morales y juristas-viajeros como Mercado, Zorita y Solórzano, entre otros muchos, es una crítica reiterada a ese tipo de posición o disposición que hoy denominamos ‘eurocéntrica’. En sus escritos aparecen, por el contrario, apelaciones frecuentes al conocimiento empírico y experiencial adquirido personalmente, fuente de conocimiento valiosa que les permite cuestionar con posiciones propias doctrinas jurídicas comúnmente aprobadas y fundadas en importantes y abundantes autoridades. Aunque los autores arriba citados eran conscientes de que las doctrinas atacadas satisfacían los que podríamos considerar como criterios de validez fundamentales en el método escolástico clásico de producción de conocimiento, podían ser atacadas en tanto que inapropiadas e inaplicables en la administración de las regiones americanas y asiáticas incorporadas a la monarquía hispánica.

## 2. Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655). Un derecho escolástico en transición

Aunque las fortunas historiográficas del jurista Juan de Solórzano y Pereira y de su colega Francis Bacon han sido muy distintas, cabe decir que

---

*Diffinitum est contra Parisienses, quam vide in Castro, de lege poenali, lib. 1. ca. 12. Haec est magna concessio et quoad forum conscientiae in casibus gravissimis multum necessaria est post concilium Tridentinum, quia cum omnia religiosorum privilegia sint confirmata a sanctissimo Papa Pio Quinto per proprium motum in illis quae contradicunt diffinitionibus concilii, et haec dispensatio quoad animae forum non est ablata per concilium, poterunt religiosi ea uti maxime in novo orbe, ubi specialiter data sunt et concessa quaedam quae in antique orbe non sunt permissa, neque sunt ita necessaria», Vera Cruz, Alonso de la (2013), *op. cit.*, Pars II, Art. 27, 404-405.*

el juicio empírico y el mismo concepto de experiencia juegan un papel no menos importante en la obra del prolífico autor castellano que en la del afamado filósofo-jurista inglés, universalmente aclamado como padre fundador del empirismo científico moderno. La apelación a la experiencia desempeña, de hecho, un papel crucial en los tratados de Solórzano *De Indiarum iure* (1629), *De Gubernatione* (1639) y *Política Indiana* (1648). En esta tercera obra, escrito en castellano, el concepto “experiencia” aparece nada menos que sesenta y dos veces. Curiosamente, el objetivo de Solórzano cada vez que se refiere a la experiencia en su tratado es defender una postura apoyada en pruebas irrefutables, mucho más sólidas que cualquier testimonio extraído de libros y de autoridades del pasado. En la *Política Indiana* es frecuente leer, en este sentido, expresiones como “por aver mostrado la experiencia”<sup>5</sup>, “pero viendo por la experiencia de mas de diez años”<sup>6</sup>, “como lo vemos, i nos lo enseña la pratica, i experiencias de cada dia”<sup>7</sup>, “como la experiencia lo ha descubierto”<sup>8</sup>, “lo cierto es, que la experiencia ha mostrado”<sup>9</sup>, “i descubre la mesma experiencia”<sup>10</sup>, “enseñandonos la experiencia”<sup>11</sup>, etc. La reiteración de este tipo de expresiones y de otras con un sentido muy similar a lo largo de todo el tratado es indicativa de un acercamiento experiencial al derecho y la política y representa el valor que Solórzano a un conocimiento directo de las gentes, tierras y problemáticas que constituían la materia de trabajo del jurista. Se trata de un *leitmotiv* que el jurista castellano también explicita en esclarecedores párrafos en los que considera la experiencia “como la mejor y mayor maestra en todo”. En la *Política Indiana* de Solórzano, encontramos lecciones proverbiales extraídas de la experiencia en su crítica sin paliativos a disposiciones como las que, durante las primeras décadas de dominación española, se habían aprobado para obligar a los nativos a trabajar lejos de sus hogares, práctica que había causado la muerte de muchos de ellos<sup>12</sup>.

---

5 Solórzano, Juan de (1648), *op. cit.*, L. I, Cap. VI, 59.

6 *Ibid.*, L. II, Cap. I, 70.

7 *Ibid.*, L. II, Cap. V, 84.

8 *Ibid.*, L. II, Cap. VI, 90.

9 *Ibid.*, L. II, Cap. VI, 92.

10 *Ibid.*, L. II, Cap. XIII, 128.

11 *Ibid.*, L. II, Cap. XV, 143.

12 “Cuya razon es, que la experiencia, que es la mejor, i mayor maestra de todas las cosas, siempre ha mostrado los daños, enfermedades, i muertes, que de estas mudanças de los temples, i lugares en que nacimos, i nos criamos, suelen, i resultan; i lo que puede i obra el amor dellos, i de la patria: de forma que en muchas enfermedades no se halla otro reme-

Lo que, desde nuestro punto de vista, hace interesante esta literatura jurídica hispanoamericana es su forma híbrida de razonar, argumentar y juzgar, al mismo tiempo especulativa y empírica, que puede ser considerada como ilustrativa del modo “transicional” de producción de conocimiento normativo que habría sido prevalente durante la mayor parte del periodo colonial. Con ello queremos decir, por una parte, que el método escolástico de organizar textos y discursos en torno a la formulación de una serie de *utrum* seguidos de argumentos a favor y en contra siguió siendo un patrón común y repetado estrictamente en buena parte de la literatura cosmográfica, teológica y jurídica. Incluso a mediados del siglo XVII, en plena Modernidad europea, un autor como Solórzano parecía seguir sintiéndose obligado a respetar las convenciones estilísticas de la escolástica, citando y discutiendo también largas listas de opiniones, autores y cédulas a favor y en contra de una determinada posición cada vez que abordaba una cuestión jurídico-política. Por ejemplo, en el L. I, Cap. II de su *Política Indiana*, donde reflexiona sobre el tema general de la “libertad de los indios” y los casos excepcionales en que podían ser esclavizados legítimamente, Solórzano se refiere a casi sesenta autoridades sólo en el texto principal<sup>13</sup>. Evaluando a fondo los pros y los contras de la libertad concedida a los a los indios por los reyes españoles y las opiniones teológicas y jurídicas a favor y en contra de la esclavitud punitiva, Solórzano tiene en cuenta pasajes bíblicos, las obras de juristas europeos e ibéricos, teólogos morales, decretos pontificios, cédulas reales dictadas para todas las Indias o para un solo virreinato, escritos de filósofos clásicos como Cicerón y Aristóteles, de Padres de la Iglesia como Agustín de Hipona, etc<sup>14</sup>.

Se trata de un *modus operandi* escolástico que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, repiten en el contexto hispánico incluso crónicas como la famosa *His-*

---

dio, que bolver à gozar de los ayres de ella. I assi, el arbitrio, que suele el Derecho conceder à los Iuezes, cerca de señalar el lugar, donde se han de criar los pupilos, no se estiende por ningun caso, para que los puedan sacar de su patria, como lo dizen algunas leyes, i la comun pratica, de que testifican muchos Autores. I en terminos de nuestros Indios, i de las sacas, mitas, ò repartimientos dellos, para estos servicios de que tratamos, dize lo mesmo el Padre Ioseph de Acosta, poniendo por precisos los requisitos que dezimos, conviene à saber, Que ni los trabajos sean excessivos, ni los lleven, i compelan à ellos de partes muy remotas, i que sobre todo se mire por su salud, i conservacion, sin passarlos à cielo, climas, ò temples contrarios à los de su natural”, *Ibid.*, L. II, Cap. VII, 101.

13 A esta larga lista habría que añadir las muchas otras referencias citadas en los márgenes.

14 *Ibid.*, L. II, Cap. I, 65-71.

*toria general de las Indias*, escrita por el soriano Francisco López de Gómara, por citar sólo una de las crónicas más conocidas sobre los descubrimientos y conquistas americanas. A la hora de abordar temas como la habitabilidad del mundo conocido, Gómara comienza su relato de los descubrimientos modernos sólo después de haber revisado minuciosamente muchas opiniones a favor y en contra de la habitabilidad de los trópicos y los polos ártico y antártico en la literatura antigua y medieval<sup>15</sup>. Lo cierto es que, aparte de dar fe de la gran erudición del cronista, este tipo de resúmenes retrospectivos e históricos tenían ya poca importancia epistémica a mediados del siglo XVI, período en el que Gómara publicó su famosa crónica indiana. Los propios descubrimientos habían hecho superfluos e innecesarios estos (pseudo)conocimientos extraídos de fuentes antiguas. En todo caso, por respeto a las convenciones tácitas que la mayoría de géneros literarios de la época seguían, profundamente influidas por los métodos clásicos y escolásticos de producción de conocimiento, eran raras las obras que sólo presentaran los hallazgos del siglo sin adentrarse previamente en una farragosa recapitulación de lo que las autoridades más importantes del pasado habían dicho sobre la materia en cuestión.

Por otra parte y aunque es cierto que suelen seguir este tipo de convenciones tradicionales, lo que distingue a las obras castellanas y latinas que hemos analizado es que, contrariamente a lo que era habitual en la literatura escolástica anterior, sus soluciones a los casos dudosos y a muchas de las cuestiones que examinan no proceden esencialmente de autoridades del pasado. Debido a la enorme brecha existente entre el contexto histórico compartido por las autoridades antiguas y el inédito contexto global en el que se enmarcan las obras de los “neotéricos” del siglo XVI, nuevo prototipo de sabiduría en un mundo moderno en expansión, así como a las radicales novedades y desafíos específicos a los que, por primera vez en la historia, tuvieron que hacer fren-

---

15 “[...] tambien quieren saber si se habita, o no, toda ella. Thales, Pytagoras, Aristotiles, y tras el casi todas las escuelas griegas, y latinas afirman que la tierra en ninguna manera se puede toda morar. En una parte de muy caliente, y en otras de muy fría. Otros, que reparten la tierra en dos partes, a quien llaman hemisperios, dicen no ay ombres en la una. Ni los puede aver [...]. Lo mesmo afirman Durando, Scoto, y casi todos los theologos modernos. Y Juan pico de la Mirandula, cavallero ditissimo, sustento en las conclusiones, que tuvo en Roma, delante el papa Alexandro sexto, como era imposible vivir ombre ninguno debaxo la torrida zona. Pruevase lo contrario con dicho de los mesmos escritores, y con autoridades de sabios antiguos, y modernos, con sentencia de la divina escritura, y con la esperiençia”, López de Gómara, Francisco, *op. cit.*, ff. IVr-IVv.

te los autores hispánicos del siglo XVI, las autoridades tradicionales fueron perdiendo progresivamente la relevancia de la que habían gozado durante siglos en una interesante transformación de las pautas de producción de conocimiento.

### 3. Retorno a Castilla y triunfo de los hijos ‘desarraigados’ del Imperio

Al contrario que el hijo pródigo, que gastó su vida y sus recursos en bacanales y festines y, reducido a la pobreza, tuvo que volver a casa pobre y derrotado, la paciente acumulación de experiencia y conocimientos emprendida por Mercado, Vera Cruz, Solórzano y muchos otros “intelectuales” hispanoamericanos de la Primera Edad Moderna, los convirtió en su vejez en expertos de gran reconocimiento y autoridad. Gozaron, de hecho, de un enorme prestigio tanto en las regiones americanas en las que residían como en Castilla, adonde algunos de ellos regresaron tras haber vivido varias décadas en América.

En líneas generales, el regreso de estos hijos del imperio desarraigados coincidió con el apogeo de sus carreras profesionales y representó o implicó la tan ansiada distinción personal otorgada por el rey, pacientemente esperada durante décadas de sinsabores. Por ejemplo, el dominico fray Tomás de Mercado gozó de gran prestigio en la última parte de su vida gracias a su profunda experiencia en el comercio transatlántico, adquirida, como dijimos, en su círculo familiar durante las tres décadas que vivió en el virreinato novohispano<sup>16</sup>. A pesar de su condición de *outsider*, pues sólo había cursado algunos estudios de gramática y teología en el Colegio de los Dominicos de la ciudad de México<sup>17</sup>, poco después de su regreso a España (1563) fue admitido en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca, donde realizó estudios hasta 1569<sup>18</sup>. Su libro sobre tratos y contratos comerciales se encontraba ya escrito antes de concluir su formación en teología. El reconocimiento de Mercado entre sus profesores salmantinos debió ser muy grande puesto

16 Sastre Varas, Lázaro, “Nuevas aportaciones a la biografía de Tomás de Mercado”, en Fundación Instituto Bartolomé de las Casas (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987, 675–688.

17 Lagares Calvo, Manuel, “Seis incógnitas y algunas respuestas sobre la vida de Fray Tomás de Mercado”, *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 3:1 (2016), 74.

18 El nombre de Tomás de Mercado aparece en los libros de matrículas correspondientes a los años 1563–64, 1566–67 y 1568–69. En el período 1564–66 residió en Sevilla e invirtió parte de su tiempo en la escritura de sus *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Bernal Rodríguez, Antonio-Miguel, *op. cit.*, 64.

que, a pesar de que en 1568 aún seguía estudiando, no dudaron en alentar unánimemente la publicación de sus *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*<sup>19</sup> y respaldar los problemáticos criterios de confesión probabilísticos que, por primera vez, exponía su manual de confesores de mercaderes. De los cinco maestros que ocupaban cátedras de teología escolástica de la Facultad, cuatro elogiaron públicamente el libro: Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara, Luis de León y Diego Rodríguez. Se trata de una muestra de apoyo excepcional<sup>20</sup>, nada habitual para un libro impreso y mucho menos para la obra de un autor poco conocido como, por aquel entonces, era Tomás de Mercado, cuya condición al imprimirse la primera edición de su obra no era la de catedrático, doctor ni maestro, sino la de Padre presentado por su orden en espera de ser designado maestro. El fuerte e inusual respaldo dado a los *Tratos y contratos* de Tomás de Mercado por tantos catedráticos universitarios nos permite considerar la obra como una iniciativa común de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca<sup>21</sup>.

En los años siguientes, la reputación de Mercado siguió aumentando. La Orden Dominicana le asignó responsabilidades cada vez más importantes. Poco después de terminar sus estudios obtuvo una cátedra de teología en el Colegio Santo Tomás de Sevilla, uno de los más prestigiosos centros de estudios superiores de la Orden de Predicadores en España<sup>22</sup>. Hacia 1571, cuando se publicó la segunda edición de su libro sobre el comercio transatlántico,

---

19 El largo proceso de revisión del libro concluyó el 13 de agosto de 1568. A la luz de las censuras aprobatorias que había recibido de diferentes maestros salmantinos y otros destacados teólogos residentes en la ciudad, el provincial de la Orden de los Dominicos en España, Alonso de Hontiveros, concedió a Mercado la licencia para imprimir y publicar su libro, “Licencia que dio el muy reverendo padre fray Alonso de Hontiveros, para que se imprimiese la presente obra”, en Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*

20 Barrientos García, José, *op. cit.*, 21–22.

21 Se trata de algo que el propio Mercado subrayó en la “Epistola nuncupatoria” que introduce su obra: “Por lo qual desseando la utilidad y honrra verdadera de essas gradas procure, que dado yo solo compusiesse la obra, muchos varones mas antiguos en dias, y letras, que yo casi fuessen autores della (conuiene a saber) todos los cathedraicos en Theologia desta universidad de Salamanca, y otros muchos maestros, de gran erudición, como abaxo van nombrados, examinándola ya compuesta, y aprobando su doctrina, cada uno de los quales la passo por si, y la censuro, de manera que se pueden asegurar con ella, y holgarse de tener resueltos y determinados sus contratos, por toda esta famosa universidad do al presente, y siempre se conserve, y florescio toda doctrina verdadera, ansi natural y moral, como diuina”, Mercado, Tomás de (1569), *op. cit.*, “Epistola nuncupatoria”, [s.p.].

22 Lagares Calvo, Manuel, *op. cit.*, 74.

Mercado ya había sido designado maestro<sup>23</sup>. La interesante carrera bicontinental de Mercado habría seguido prosperando, permitiéndole obtener cargos aún más prestigiosos y ricos beneficios eclesiásticos si la muerte no le hubiera sorprendido en su regreso al virreinato novohispano. En enero de 1575, tras un accidentado viaje de tres meses enfermó y murió poco antes de llegar a las costas mexicanas. Aunque no se han conservado documentos sobre las razones de este regreso a México, todo parece indicar que podría haberse debido a un inminente nombramiento como catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad de México o, incluso, con su promoción como obispo en una de las diócesis americanas vacantes<sup>24</sup>.

El giro experiencial que afectó en este período a los saberes jurídicos y teológicos, además de a otras muchas disciplinas, tuvo también importantes implicaciones en el funcionamiento del consejo encargado de la administración y gobierno de las Indias Occidentales, el llamado Consejo de Indias. Aunque muchos de los consejeros debían sus nombramientos a lazos familiares o a afinidades con grupos muy influyentes de la corte española, algunos de sus miembros más importantes y aclamados, llamados a jugar un papel decisivo en la historia de la institución, fueron juristas-viajeros con un perfil semejante al que en el ámbito teológico tenía Tomás de Mercado.

Podríamos hablar incluso de un perfil especial de “intelectual” indiano. Normalmente nacido en España, emigrado a América de niño o en su juventud, en un momento en el que contaba con una cierta formación académica, pero con ninguna experiencia práctica y profesional. Sin patronos ni grandes rentas, el potencial de estos jóvenes se veía frenado por las limitadas posibilidades de progreso profesional que la Castilla de su tiempo podía ofrecerles, circunstancia que hacía atractiva la partida a América para desempeñar oficios regios en alguno de los territorios de ultramar. Tras varias décadas en América, a diferencia del comerciante o encomendero que regresaba a España en su vejez con un importante patrimonio y dispuesto a mostrar a la sociedad española las riquezas acumuladas, estos personajes no debían su fortuna (exclusivamente) a la explotación de los naturales del Nuevo Mundo. Más que un capital económico, habían acumulado un “symbolic capital by

---

23 Algo que deja claro el mismo título de la segunda edición de la obra: Mercado, Tomás de, *Summa de tratos, y contratos. Compuesta por el muy Reverendo Padre Fray Thomas de Mercado de la Orden de los Predicadores, Maestro en sancta Theologia. Dividida en seis libros*, Sevilla, Hernando Díaz, 1571.

24 Lagares Calvo, Manuel, *op. cit.*, 75.

traveling, by keeping their distance to old and new temporary ‘homes’, and by manipulating, shaping and using information”. Hablamos de un tipo de *soft power* que les permitió alcanzar diferentes objetivos personales “by persuasion, arguments, networking or by his knowledge capital”<sup>25</sup>.

Dada la inmensidad de un imperio cuyas regiones más lejanas seguían siendo un misterio para muchas de las personas de la Corte encargadas de su administración, este tipo de personajes de condición baja o media se fue volviendo cada vez más importante. Como Polo y La Borda, Centenero o Bouza han mostrado en sus escritos sobre oficiales, corregidores y gobernadores que ejercían su autoridad a nivel regional o municipal, cuanto más crecía el imperio –en riesgo permanente de colapso por su misma extensión– más apreciado e indispensable se volvía el tipo de escolástico viajero al que hemos dedicado los capítulos precedentes. Mejor informados que otros colegas más sedentarios, estos ‘intelectuales’ de transición eran, de hecho, los hilos que permitían que las costuras del traje imperial, tan impresionante como frágil, siguieran manteniéndose unidas<sup>26</sup>.

En los casos excepcionales en que estos sabios experimentados y de nuevo cuño podían añadir a sus perfiles un título académico o la publicación de una obra impresa sobre la administración del imperio que acreditara tanto su singular y rico capital práctico como la posibilidad de ponerlo en diálogo con las autoridades más reconocidas en su campo específico de conocimiento, sus posibilidades de ascender a uno de los más altos cargos de la jerarquía administrativa crecía exponencialmente. Este fue, en concreto, el caso del escolástico viajero Juan de Solórzano y Pereyra, cuya *Política Indiana* hemos considerado en este capítulo como uno de los tratados que mejor ilustra el giro experiencial de los saberes jurídicos en la Modernidad Temprana. La

---

25 Zwielerlein, Cornel, “Introduction”, en Cornel Zwielerlein (ed.), *The Power of the Dispersed. Early Modern Global Travelers beyond Integration*, Leiden/Boston, Brill, 2022, 1-26.

26 Polo y La Borda, Adolfo, “La experiencia del imperio. Méritos y saber de los oficiales imperiales españoles”, *Historia Crítica* 73 (2019), 65–93; Centenero de Arce, Domingo, “¿Una monarquía de lazos débiles? Circulación y experiencia como formas de construcción de la Monarquía Católica”, en Juan Francisco Pardo Molero, Manuel Lomas Cortés (eds.), *Oficiales reales: los ministros de la Monarquía Católica. Siglos XVI–XVII*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, 137–161; Bouza, Fernando, “Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación”, en Antonio Feros, Roger Chartier (eds.), *Europa, América y el mundo: Tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006, 107–124.



trayectoria de su autor es también uno de los ejemplos más claros de cómo individuos procedentes de la nobleza media y baja, o incluso de familias de comerciantes y artesanos, podían ascender rápidamente en la jerarquía social y burocrática de la monarquía hispánica, tras varios años de marginación en algunas de sus regiones más remotas. Si, en lugar de adentrarse en el interminable rosario de quejas que solemos encontrar en los memoriales escritos por muchos de los oficiales indianos de la época, acertaban a describir los problemas más acuciantes de las nuevas tierras y divulgaban sus propuestas en escritos orientados al bien común de la República (un eufemismo filosófico empleado, por lo general, para referirse a los objetivos estratégicos de la corona), los años de “exilio” voluntario o involuntario podían ser, precisamente, el trampolín que les permitiera un retorno glorioso y bien remunerado a la patria.

Doctor en Derecho por la Universidad de Salamanca (1607), Solórzano había ocupado diversas cátedras antes de su marcha a América, al ser nombrado juez de la Audiencia de Lima en 1609<sup>27</sup>. Reacio a aceptar este oficio real, sólo aceptó embarcarse hacia América tras recibir la promesa del presidente del Consejo de Indias, Pedro de Castro, de que su estancia en Perú sería breve y no se extendería más allá del tiempo que durase en conseguir el principal objetivo propuesto: una recopilación de la legislación que la Corona había dictado para el virreinato del Perú desde el período de su creación, a rastrear principalmente en los archivos de la Audiencia de Lima. La misión explícitamente encomendada a Solórzano era la de recopilar, sistematizar y suavizar las flagrantes contradicciones existentes entre las distintas disposiciones legales que la monarquía había ido dictando para regular diversos asuntos jurídicos, políticos, económicos y eclesiásticos desde la década de 1540. Se trataba de una importante tarea, preliminar necesario para sistematizar una enorme cantidad de cédulas, provisiones y ordenanzas en una futura recopilación, un objetivo estratégico que diferentes presidentes del Consejo de Indias se venían proponiendo desde, al menos, las últimas décadas del siglo XVI<sup>28</sup>.

---

27 Perspectivas biográficas relativamente recientes sobre Solórzano y Pereira en: García Hernán, Enrique, *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575–1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007; Hierro Anibarro, Santiago, *Economía y derecho mercantil en la obra de Juan de Solórzano Pereira*, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Marcial Pons, 2008; Sánchez Maíllo, Carmen, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira*, Pamplona, Eunsa, 2010.

28 Manzano y Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1956; Andrés Santos, Francisco Javier, “Los proyectos de

De acuerdo a la promesa recibida, una vez realizado el acopio de cédulas concernientes a Perú y una ordenación preliminar, el Consejo de Indias premiaría a Solórzano con un puesto en el Consejo de Indias, facilitando su retorno a Castilla. Sin embargo, con el paso del tiempo, el mentor de Solórzano, Pedro de Castro fue nombrado virrey de Nápoles (1609) y se fue, poco a poco, desentendiendo de los asuntos indianos y de los viejos compromisos adquiridos. Mientras tanto, el otrora catedrático salmantino, relativamente olvidado y muy alejado de la “presencia real” –lo único que, en sus propias palabras, “vivifica las medras, y lucimiento”<sup>29</sup>–, tuvo que esperar dieciocho años en su exilio peruano para obtener el oficio prometido por Castro.

Aparte de su continuo trabajo en la citada compilación de leyes, Solórzano empleó el tiempo transcurrido en Perú en la resolución de diversos procesos judiciales en la Audiencia de Lima y en asesorar jurídicamente a varios virreyes sobre muchos asuntos complejos. En este período, Solórzano residió en diferentes lugares del Virreinato peruano. Llegó a pasar tres años supervisando y reformando las estratégicas minas de mercurio de Huancavelica (a 400 kilómetros de Perú, en la inhóspita cordillera andina), uno de los recursos financieros clave de la monarquía española en el siglo XVII.

Con el paso de los años, Solórzano fue llegando al convencimiento de que, esperando pacientemente en Perú, no podría obtener su tan esperado y merecido ascenso. Su irritación llegó a su punto álgido cuando, aún en Lima, le comunicaron que, a pesar de haber sido considerado el candidato más competente para una vacante como fiscal en el Consejo de Indias, el monarca había decidido dar el cargo a otro jurista rival, no tan talentoso, pero más cercano a

---

recopilación del derecho indiano en época de Felipe IV”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade de A Coruña* 11 (2007), 45–69.

29 “Y prometome, que dispuestos estos trabajos, se me haria merced de traerme al Supremo Consejo de las Indias, para que en èl se censurassen, y perfeccionassen con mi asistencia [...]. Lo qual se me vino a cumplir, aunque tarde, dexandome detenido, ò olvidado en aquella ocupacion, o destierro, diez y ocho años, en los quales por acà se acreditaron, y aventajaron mucho otros concurrentes, y oyentes mios, que tuvieron suerte de començar a servir mas cerca de la vista, y presencia real, que es la que vivifica las medras, y lucimiento, pudiendo al contrario darlos por muertos, quien olvidado, ò ausente los solicita”, Solórzano Pereira, Juan de, “Memorial ó discurso informativo juridico historico político de los Derechos, Honores, Preheminencias, y otras cosas, que se deben dár, y guardar á los Consejeros, Honorarios y Jubilados; y en particular si se les debe la pitanza que llaman de la Candelaria” [1642], en Solórzano Pereira, Juan de, *Obras posthumas*, [Zaragoza, Herederos de Diego Dormer, 1676], 221–222.

la Corte y en disposición, por tanto, de comenzar a acometer de inmediato las tareas correspondientes a tan importante oficio regio<sup>30</sup>.

Sólo en 1626, una cédula real ordenando su regreso a Castilla, ofreció a Solórzano una especie de compensación por tantos años pasados lejos de la patria y en lugares carentes de las comodidades que creía merecer por sus trabajos y estudios. A partir de este momento, su carrera experimentó un ascenso fulgurante: en 1627 fue nombrado procurador del Consejo de Hacienda; un año más tarde recibió el cargo de procurador del Consejo de Indias. En 1628 se le concedió, por fin, el puesto que se le había prometido veinte años antes, el ansiado cargo como miembro del Consejo de Indias. Teniendo a su disposición sus ricos archivos y su biblioteca, pudo terminar de redactar y hacer imprimir la primera parte de su exposición sistemática de las Leyes de Indias (*De indiarum iure*, 1629)<sup>31</sup>. Este libro encumbró rápidamente a Solórzano, que adquirió una reputación internacional como jurista erudito y experimentado. En 1636, la Universidad de Salamanca llegó a elogiarlo públicamente como uno de sus alumnos más eruditos y exitosos. En estas fechas, juristas criollos que ocupaban importantes cargos docentes y administrativos comenzaron también a dedicar sus escritos al autor que consideraban su maestro y que, sin duda alguna, se había convertido en una figura influyente capaz de influir en la promoción de jóvenes juristas peninsulares y americanos<sup>32</sup>. Para añadir a su lista de cargos una renta sustancial, Felipe IV, teniendo en cuenta “los importantísimos libros sobre el Derecho de las Indias y la Recopilación de sus disposiciones legales que, a petición mía, había escrito y está escribiendo”, acordó concederle una encomienda en Guatemala cuya renta anual se estimaba en 1000 ducados<sup>33</sup>.

Más de una década de nuevos servicios prestados al Consejo de Indias, junto con la publicación de la segunda parte de su tratado sobre la administración de los territorios americanos y asiáticos de la monarquía hispánica (*De Iusta Indiarum Occidentalium gubernatione*, 1639) favorecieron que el

---

30 “El año de 1624. Supe en Lima, que avia sido consultado para la Fiscalia del Consejo Real de las Indias, y que se me dexò de dar por hallarme en parte tan remota, y no poder estar una Plaça tan importante tanto tiempo sin dueño”, *Ibid.*, 227.

31 García Hernán, Enrique, *op. cit.*, 259.

32 Véanse las referencias de García Hernán a los tratados jurídicos escritos por Matías Guerra de Lara (nacido en el virreinato de Nueva Granada) y Sebastián Caballero de Medina (nacido en la Nueva España), *Ibid.*, 224–225.

33 *Ibid.*, 225–226. Merced real oportunamente comunicada al gobernador de Guatemala, Álvaro de Quiñones, el 7 de abril de 1637, AGI, Indiferente, 454, L.A20,71–72.

viejo Solórzano obtuviera nuevos nombramientos de carácter honorífico: desde finales de la década de 1630, tanto él como sus hijos ingresaron en las más prestigiosas órdenes militares españolas (Santiago, Calatrava, Alcántara)<sup>34</sup>. En 1542, a la edad de 67 años y estando ya a punto de jubilarse por problemas de audición, fue nombrado miembro *ad honorem* del Consejo Supremo de Castilla –el más prestigioso y de mayor rango en la España moderna–, a condición de que al jubilarse no abandonara completamente las tareas y proyectos bajo su supervisión en el Consejo de Indias. Como demuestran todos estos nombramientos y honores, a estas alturas Solórzano se había convertido en una indispensable e insustituible pieza del complejo engranaje de gobierno colonial<sup>35</sup>.

Consciente de su propia valía y traumatizado aún por las dos décadas de marginación y olvido en Sudamérica –décadas que, como subrayamos, fueron, de hecho, la clave de su posterior y merecido éxito–, Solórzano desarrolló en sus últimos años de vida una codicia insaciable. Disputó constantemente con la Corona y con otros colegas a propósito de asuntos aparentemente menores, como la distribución gratuita de velas a los oficiales regios honoríficos. Este curioso combate le impulsó a escribir un largo *Memorial acerca de los Derechos y Honores que se deben dar a los Consejeros Honorarios y Jubilados* (1642)<sup>36</sup>. Aunque su origen esté ligado a una motivación que, hoy en día, podemos considerar mezquina, el *Memorial* escrito por Solórzano representa una de las hojas de servicios más extensas y completas<sup>37</sup> jamás escrita por un oficial ‘transterrado’ en la monarquía hispánica.

En las palabras elegidas por Solórzano para redactar su autobiografía y describir su trayectoria académica y profesional encontramos una combinación de resentimiento por el hecho de haber tenido que esperar tanto tiempo para “remediar una fortuna adversa” y obtener un reconocimiento profesional

---

34 *Ibid.*, 244-246.

35 Algo que él mismo subraya con orgullo en su *Memorial ó discurso informativo* [1642], Solórzano Pereira, Juan de [1676], *op. cit.*, 239-240.

36 Solórzano protestaba por la falta de pago de la pitanza de la Candelaria a los oficiales regios honorarios, exigiendo la distribución gratuita de velas concedida al resto de oficiales reales cada 2 de febrero (con motivo de la festividad y procesión de la Virgen de la Candelaria). El asunto llegó a sacarle de quicio, Barrios, Feliciano, *La Gobernación de la Monarquía de España: Consejos, Juntas y Secretarios de la Administración de Corte (1556-1700)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, 383.

37 Información de méritos y servicios, según su denominación en el lenguaje burocrático de la época.

correspondiente a sus méritos<sup>38</sup>. Solórzano se queja especialmente del “haber sido detenido, ò olvidado en aquella ocupacion, o destierro, diez y ocho años”<sup>39</sup>, mientras que sus contemporáneos e incluso algunos de sus propios discípulos en Salamanca habían logrado entretanto obtener cargos y rentas importantes y ascensos meteóricos mucho antes que él. Solórzano muestra en estos pasajes un orgullo cercano a la arrogancia, presentándose como un hombre que había alcanzado los más altos honores sólo por su propio esfuerzo y por la paciente experiencia acumulada durante años de penurias como oficial de rango medio:

“En todas estas Plaças, demás de la estimación que hago, y devo hazer dellas, por averlas conseguido de la Real, y liberal mano de V. M. en cuya eleccion està la pompa, y Crisol de los Meritos , como dirè luego. No puedo dexar de hacer especial aprecio de que se me ayano dado sin pretenderlas, ni aver por mi parte precedido otra diligencia, inteligencia, favor, ò ayuda, mas que el procurar hacerme digno de merecerlas. [...], me contento con añadir, que no está el honor, y estimacion de las Plazas en conseguirlas presto, ò pasar por salto a ocupar las mayores sino en ir ascendiendo, como por grados *de vnas a otras, y disponer el merito de las grandes* en el loable exercicio, y acreditada experiencia de las medianas, como lo apuntò Cassiodoro *lib. I. epist. 4* [...]. Por lo qual, dixo tambien Cassiodoro *lib. I. epist. 13*. que en los promovidos por salto se ostenta la gracia, y favor; y en los que suben por grados, y á fuerza de su credito, y experiencia, se asegura el acierto, y se recompensa el merecimiento”<sup>40</sup>.

La elaboración de relaciones de méritos y servicios y su envío a la Corona era una especie de rutina periódica en la que todo funcionario real estaba obligado a participar para mantener su puesto y aspirar a cargos y oficios más

---

38 “Y aviendo entendido que se tratava de proveer algunas Placas en el Supremo Consejo de Castilla, tomé aliento de suplicar a V.M. me honrasse con vna dellas, no tanto para servirla, como para premio, honestamento, y consuelo de mis estudios, servicios, y trabajos, y que fuesse notorio a todos, que pude llegar a este puesto, que es como la Cátedra de Prima, que esperan, y aspiran los de mi profession. Y para que esta merced sirviesse de remediar, corregir, ò templar algo el daño, y desconsuelo de mi adversa fortuna [...]. Mi intento y mi suplica (como a V. M. le consta) solo se endereçò a retirarme, honrado, y jubilado con este titulo, y en aquel Supremo Consejo, cuya dignidad, y autoridad, acreditada con tan largas y repetidas experiencias de ciencia, prudencia, amor, y fidelidad a sus Reyes, le ha hecho tan respetable, y estimable a los nuestros, y a los extraños”, Solórzano Pereira, Juan de [1676], *op. cit.*, 235–236.

39 “Lo qual se me vino a cumplir, aunque tarde, dexandome detenido, ò olvidado en aquella ocupacion, o destierro, diez y ocho años”, *Ibid.*, 222.

40 *Ibid.*, 227-230.

altos y mejor remunerados. Los historiadores han utilizado este tipo de documentos, precedentes de los actuales géneros autobiográficos, para investigar diversos temas<sup>41</sup>. En el caso de juristas “desarraigados” y residentes largo tiempo en América como Solórzano, las informaciones y perspectivas contenidos en estos documentos, junto con los que se encuentran en cartas y memoriales –otro género específico en el que oficiales experimentados trataban de identificar o denunciar un determinado problema, proponiendo luego una o varias soluciones al mismo con la esperanza de que el rey o los consejeros reales dieran seguimiento a sus propuestas– resultaban aún más cruciales para obtener cualquier tipo de remedio y promoción. De hecho, cuanto mayor era la distancia a la Corte y a otros centros de poder, más detallada, insistente y exagerada debía ser la representación de los logros personales y colectivos alcanzados.

Otro rasgo distintivo de los testimonios aportados por agentes imperiales como Solórzano es el alto grado de autoconciencia que reflejan. Atestiguan, ante todo, el valor concedido por estos hombres a la experiencia personal y raros conocimientos adquiridos en la lejana América tras años de peligrosos viajes, esfuerzo, marginación e incontables penurias. Inaccesible para los hombres que nunca habían abandonado los cómodos centros de poder en el continente europeo, el patrimonio experiencial de los sabios ‘desarraigados’ se fue convirtiendo en un *sine qua non* para la correcta administración y gestión de un imperio tan colosal como frágil. ‘Transterrados’ ambiciosos como Solórzano eran plenamente conscientes del alto grado en que sus competencias resultaban necesarias y no dudaron en utilizarlas a su favor para impulsar su propia promoción personal. Ofreciendo sus servicios a los reyes y a los juristas y oficiales que trabajaban para el Consejo de Indias, acostumbrados a andar a tientas a la hora de juzgar sobre cada asunto en contextos que desconocían y de los que eran informados por un maremágnum de informes con-

---

41 Una interesante perspectiva de las relaciones de méritos y servicios como escritos historiográficos en los que los oficiales imperiales condensaban la experiencia acumulada durante años de viajes y estancias en el extranjero en Polo y La Borda, *op. cit.*, 83-87. Polo y La Borda subraya, sin embargo, que en estas relaciones escritas con fines de autopromoción, la información, el conocimiento y los testimonios empíricos suelen mezclarse con una gran dosis de ficción autocomplaciente. Se trata de una perspectiva compartida por Folger, Robert, *Writing as Poaching: Interpellation and Self-fashioning in Colonial Relaciones de Méritos y Servicios*, Leiden/Boston, Brill, 2011; Macleod, Murdo, “Self-promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and their Historical and Political Interpretation”, *Colonial Latin American Historical Review* 7:1 (1998), 25-42.

tradictorios e interesados, encontraron habitualmente un camino para la autorrealización y una vía de retorno a la Península en condiciones ventajosas.

Juristas-viajeros como Solórzano adquirieron un gran poder e influencia especialmente en el siglo XVII, una vez que el drástico descenso de las poblaciones indígenas del continente americano y el colapso financiero de la monarquía hispánica dejó claro que el gobierno de acuerdo a criterios tradicionales y eurocéntricos o las meras iniciativas aisladas de oficiales como el ya mencionado Juan de Ovando no resultaban suficientes para poder gobernar con eficiencia y unas mínimas dosis de justicia un imperio de tal vastedad. La conciencia de esta problemática está presente ya en los principales consejeros de los reyes españoles desde el mismo momento en que se decide crear un consejo, el de Indias, encargado exclusivamente de administrar los dominios americanos y asiáticos de la monarquía. Ya en la misma fecha de su creación, 1524, los nobles (obispos, condes y marqueses) que ocupan los principales cargos en el mismo, deciden valerse del consejo de un sabio relativamente experimentado como era Pedro Mártir de Anglería (Pietro Martire d'Anghiera). Aunque no llegó a desplazarse a América, este humilde profesor de latín en la Corte de los Reyes Católicos, había seguido los viajes de Colón y otros navegantes desde 1492, lo que, a la larga, fue decisivo para que, tres décadas más tarde, acabara recibiendo un puesto en el Consejo de Indias. Para Carlos V, este insólito nombramiento de un 'extranjero' en un puesto tan importante y prestigioso, era, sin duda alguna, una forma de recompensar en su vejez a uno de los sabios que había logrado convencer a sus abuelos (Isabel y Fernando) de la importancia de patrocinar una serie de navegaciones que muchos otros cortesanos habían visto con escepticismo y desdén<sup>42</sup>.

---

42 De hecho, mientras que otros consejeros y miembros de la Corte de los Reyes Católicos, pertenecientes a prominentes familias nobiliarias fueron cayendo rápidamente en desgracia y perdieron sus cargos, el siempre bien informado Pedro Mártir de Anglería llegó a la vejez con un increíble patrimonio de cargos eclesiásticos y seculares. Aunque escribía desde Castilla, D'Anghiera siguió recopilando información sobre los descubrimientos durante toda su vida (hasta su muerte en 1526). Desempeñó un papel clave en la recopilación, sistematización y difusión por toda Europa de las primeras noticias sobre el Nuevo Mundo, labor en la que actuó en nombre de la monarquía española, pero también sirviendo a sus propios fines como acaparador de oficios eclesiásticos en diversos principados italianos y como inversor en el comercio de especias, minerales y esclavos. Pretendiente también de la gloria eterna reservada a quienes cultivan las letras, logró imprimir en vida varias ediciones de sus "cartas" sobre las Indias: Anglería, Pedro Mártir de, *P. Martyris angli mediolanensis opera Legatio babylonica Oceani decas Poemata*

El nombramiento de Anglería constituye otra prueba de que el conocimiento derivado de la experiencia (aunque, en este caso, se tratara de una experiencia indirecta) podía llegar a ser incluso más importante que el linaje. El cortesano milanés obtuvo, de hecho, el mismo grado de reconocimiento profesional, social y económico alcanzado por Solórzano un siglo más tarde.

Llegó a obtener un reconocimiento semejante también el aún más oscuro sucesor de Solórzano, Antonio de León Pinelo, su auténtico reemplazo como motor intelectual de las actividades y proyectos del Consejo de Indias. Nacido en torno a 1595 en una familia de ascendencia judía, forzada a huir primero de Valladolid y luego de Lisboa, donde su abuelo, acusado de criptojudasmo, fue quemado en un auto de fe celebrado en 1596<sup>43</sup>, su marcha a América en la niñez fue, con toda probabilidad, el recurso extremo que debió emplear su familia para salvar la vida. En la vida de León Pinelo se reflejan una serie cambios de fortuna que rara vez advenían en las monarquías del Antiguo Régimen, ya que andando el tiempo llegó a convertirse en un respetado funcionario real que trabajó para el Consejo de Indias desde 1622 hasta su muerte en 1660. En 1629, León Pinelo fue nombrado relator del Consejo y, al igual que había ocurrido con Solórzano Pereira poco antes de su jubilación, obtuvo en su vejez otros nombramientos honoríficos como el cargo de juez en la Casa la Contratación de Sevilla (1655) y el de Cronista Mayor de Indias (1658).

El caso de León Pinelo representa incluso mejor que el de Solórzano cómo la experiencia de primera mano y el conocimiento teórico y práctico podían encumbrar dramáticamente a alguien de orígenes familiares extremadamente desfavorables. Partiendo del exilio religioso forzado, consiguió sobreponerse a la difícil situación a la que la intolerancia religiosa del siglo XVI había abocado a su familia y superar una de las peores adversidades que puedan imaginarse. Tras unos años de miserable vagabundeo entre las provincias de Buenos Aires y Tucumán, la estrategia adoptada por los padres de León Pinelo fue la de trasladarse a Lima para que Antonio y sus hermanos –hombres de letras también que, como el propio Antonio León Pinelo, lograron obtener, años después, importantes cargos eclesiásticos y reales– estudiaran en la Universidad de San Marcos. Tras realizar con brillantez estudios en Derecho

---

*Epigrammata*, Sevilla, Jakob Cromberger, 1511; Anglería, Pedro Mártir de, *De orbe novo decades, opus epistolarum*, Alcalá, Miguel de Eguía, 1530.

43 Fernández Carrasco, Eulogio, *La Inquisición: Procesos y autos de fe en el Antiguo Régimen*, Madrid, Sanz y Torres, 2018, 202.



Canónico y Teología, León Pinelo obtuvo una cátedra en la misma Universidad de San Marcos, donde enseñó el *Decretum Gratiani*. Informados de las capacidades intelectuales del catedrático León Pinelo, los virreyes del Perú no tardaron en facilitar su salida del ámbito universitario, destinándole a cargos y puestos muy próximos a los anteriormente ejercidos por Solórzano. Entre 1618 y 1622, el joven jurista fue procurador de la Audiencia de Lima, alcalde mayor en las minas de Oruro y consejero del corregidor de Potosí, cargos que le permitieron viajar y obtener información de primera mano sobre algunas de las regiones y problemáticas más estratégicas del virreinato peruano<sup>44</sup>.

Las trayectorias de Solórzano y León Pinelo, tan cercanas en muchos aspectos, difieren en un punto importante. En efecto, al contrario que el afamado autor de *De indiarum iure*, su estrecho colaborador y sucesor en el Consejo de Indias y en la selección y edición de materiales para la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*<sup>45</sup> no tuvo que esperar dos décadas para recibir una ‘llamada’ desde Madrid. Tras los varios años dedicados a la docencia y a importantes cometidos en la administración colonial, consiguió llamar la atención de Juan de Villela, Presidente del Consejo de Indias entre 1622 y 1626, que compartía con los oficiales que comenzó a reclutar para el Consejo una dilatada trayectoria al servicio de la Corona en los virreinos mexicanos y peruano<sup>46</sup>.

No resulta casual que el canónigo Juan Rodríguez de León, hermano de Antonio, destacara la experiencia indiana adquirida por Antonio como el principal provecho que un lector interesado en la política y la jurisprudencia colonial podía obtener leyendo los escritos de su hermano, en particular el *Tratado de Confirmaciones reales de Encomiendas, oficios i casos, en que se requieren para las Indias Occidentales*, que Juan Rodríguez se encargó de prologar. Publicado en Madrid en 1630, constituye junto al *De indiarum iure* de Solórzano una de las primeras exposiciones sistemáticas del llamado derecho indiano y una fuente de abundantes reflexiones epistemológicas. Ya

---

44 Sánchez Bella, Ismael, “Antonio de León Pinelo”, en Rafael Domingo (ed.), *Juristas universales. Juristas modernos, siglos XVI al XVIII: de Zasius a Savigny*, Madrid, Marcial Pons, 2004, 365–368.

45 Proyecto de larga duración que pudo concluir solo décadas después de la muerte de Solórzano y el propio León Pinelo, sus dos principales actores. León Pinelo, Antonio de, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, Julián de Paredes, 1680–81.

46 Como oidor de la Audiencia of Lima, Presidente de la Audiencia de Guadalajara y gobernador de Nueva Galicia, Carabias Torres, Ana María, “Los colegiales mayores salmantinos en el gobierno de las Indias (Siglo XVI)”, *Res Gesta* 13 (1983), 27.

desde el mismo “Prólogo”, escrito por el hermano clérigo de Antonio León Pinelo, encontramos pasajes como el siguiente:

“Para escribir assumptos deste semblante, es forçoso, no solo aver estudiado, sino aver visto; porque siempre fue mas acertada la experiencia remitida à los ojos, que la noticia preguntada à los testigos: Fælices illos, quorum fides, non per inter nuncios, sed ab ipso te, nec auribus, sed oculis probatur. Dixo Plinio en el Panegirico de Trajano. Escribir el Autor, con tan infalible verdad, de las Indias, sin averlas visto, pudierase afirmar ser impossible, pero digase, que es dificil: porque declarando tantos pedaços de historia, sin aver navegado los mares, ni caminado las tierras, no se como escusàra grandes yerros, que causa ignorar la navegacion, i notables absurdos, que ocasiona al que escribe de las Indias, no aver estado en ellas. I aunque la licion de los que enseñan con experiencia, puede enmendar la falta de los que hablan con noticia, aunque se conociera el estudio, siempre se temiera el escrupulo: porque el que ha oido, dize, i el que ha visto, sabe: i como siente Plauto, vale mas un testigo de vista, que diez de oídas”<sup>47</sup>.

El “Prólogo” escrito por Juan para recomendar el libro de su hermano Antonio constituye, sin duda, un paso más en la exitosa estrategia familiar que había catapultado a ambos al estrellato intelectual y a algunos de los más altos oficios seculares y eclesiásticos de su tiempo. Esta significativa introducción en el *Tratado de Confirmaciones reales de Encomiendas* subraya el valor intrínseco de un singular proceso de aprendizaje que, paradójicamente, ambos hermanos se vieron obligados a iniciar a resultas de un acto de hostil persecución religiosa acometido, precisamente, por las mismas instituciones a las que los León servirían con talento y fidelidad en su vida adulta, tras décadas dedicadas a borrar la memoria de su origen judío.

Juan Rodríguez de León presenta los escritos de Antonio como una perfecta y armoniosa combinación de las doctrinas teóricas y las autoridades tradicionales aprendidas en el medio universitario –una especie de patrimonio de conocimiento del que también Juan Rodríguez de León se sentía claramente orgulloso, introduciendo aquí y allá numerosas referencias eruditas y casi pedantes a poetas, filósofos e historiadores, así como sentencias encontradas en los escritos de Plauto, Virgilio, Varrón, Polibio y otros clásicos greco-romanos<sup>48</sup>, con conocimientos obtenidos de forma personal gracias a la obser-

---

47 Rodríguez de León, Juan, “Del Doctor Juan Rodríguez de León, al libro del Licenciado Antonio de León su hermano. Prólogo”, en León Pinelo, Antonio de, *Tratado de Confirmaciones reales de Encomiendas, oficios i casos, en que se requieren para las Indias Occidentales*, Madrid, Juan González, 1630, f. Xr.

48 “Con gala lo significo aquel antiguo Hieroglifico, en que se pintavan dos escrito-

vación directa de los problemas y fenómenos jurídicos objeto de evaluación en años dedicados a “la navegación de los mares y el caminar por las tierras”.

La situación de partida extremadamente desfavorable de la que ambos hermanos partían logró invertirse por completo gracias, en primer lugar, a la actuación estratégica de la familia y su apuesta por la formación universitaria. También y, sobre todo, a que en los años siguientes logró extraer de las mismas circunstancias de su exilio y desgracia, el caudal de conocimientos raros y valiosos en los que la saga de los León cimentó su éxito profesional. En la constante apelación de ambos a este conocimiento de base experiencial y en su insistencia de que esa clase de conocimientos de primera mano y como testigos de vista eran, precisamente, los que permitirían a la monarquía española administrar y sacar provecho a medio y largo plazo de sus inmensos territorios indianos, se observa una especie de estrategia de autopromoción o marketing. Los hermanos León lograron, en cierta forma, venderse a sí mismos como los sabios experimentados capacitados para guiar las decisiones políticas, sociales y económicas que los reyes españoles debían tomar en una época y contexto en el que ya no bastaba, ni muchos menos, con seguir los criterios de las autoridades clásicas y de patrones interpretativos y criterios normativos anticuados.

4. Conclusión. Escolásticos empoderados gracias a la experiencia, ¿un rasgo distintivo de los ‘intelectuales’ ibéricos de la Modernidad Temprana?

Sería demasiado idealista afirmar e incluso sugerir que las exitosas carreras profesionales de figuras como Tomás de Mercado, Juan de Solórzano Pereira o Antonio León Pinelo fueron la suerte común que correspondió a los escolásticos hispanoamericanos empoderados gracias a su conocimiento directo de las realidades indianas. Por supuesto, no todos los teólogos mo-

---

res, i por orla parte de un verso de Virgilio: *Experto credite*. Por esto diria Marco Varron: *Experientia, & usus dominantur in artibus*. Residenciandose esta falta en insignes historiadores, como de Zozomeno, el mas docto entre los de la historia Tripartita, lo juzga san Gregorio, lib. 6. epistol. 31. que no se reprehende en Polibio, por averse exercitado en lo militar i civil, caminando gran parte de Europa, Asia i Africa, i conociendo las costumbres de las gentes antes de escribirlas, siendo infatigable compañero de Scipion en los caminos, i en las guerras, para que se respetassen en su pluma las experiencias, i las peregrinaciones: porque es de prudente escritor, no solo declarar los sucessos, sino las causas dellos: *Cùm peudentis viri sit, non tantum adfirmare ita esse, sed. cur ita sit, dize Iuan Bernarto*”, *Ibid.*, f. Xv.

rales y juristas escolásticos de finales del siglo XVI y del XVII que partían de una situación de “desarraigo” similar y una falta semejante de patronos en Castilla y otros reinos peninsulares obtuvieron en la última parte de sus vidas tales grados de reconocimiento profesional y éxito. Se dan, de hecho, una gran diversidad de situaciones vitales entre estos “intelectuales viajeros” de la Primera Modernidad: algunos de ellos, como los arriba mencionados, obtuvieron en su vejez cómodos y bien remunerados cargos en la metrópoli; otros, como el jurista Alonso de Zorita, a pesar de gozar también de la condición de antiguo alumno de la Universidad de Salamanca y haber ejercido numerosos oficios reales de medio y bajo perfil en diversas regiones del imperio, no tuvieron tanto éxito. A falta de mecenas influyentes y de obras impresas relevantes que atestiguaran sus conocimientos teológicos, filosóficos o jurídicos, acabaron sus vidas enfrentándose a acusaciones de corrupción y mala gestión y sin recibir siquiera una pensión con la que poder sustentarse<sup>49</sup>.

Independientemente de sus circunstancias personales y de algunos giros caprichosos de la rueda de la fortuna, lo que distinguió a los “intelectuales” hispanoamericanos de los que nos hemos ocupado en este libro es su condición de escolásticos empíricos. Compartiendo con sus colegas peninsulares métodos semejantes para la discusión y resolución de casos y cuestiones problemáticas, lo que caracteriza los procesos de producción de conocimiento normativo acometidos por estos juristas y teólogos viajeros y los distingue de las perspectivas escritas por los principales ‘sabios de escritorio’ de su tiempo es su particular compromiso con las realidades singulares de los continentes americano y asiático. Mediante sus pioneras intervenciones en los dominios ultramarinos de la monarquía hispánica, facilitaron el ‘descubrimiento’ de muchos fenómenos inéditos en los que los autores europeos concentrarían más tarde su atención, así como la integración de las realidades indianas en los paradigmas de conocimiento preexistentes.

Los marcos conceptuales, metodológicos y técnicos del pasado no resistieron, sin embargo, incólumes el impacto de los descubrimientos modernos y no pudieron permanecer inalterados. A pesar de las similitudes formales entre la escolástica medieval y la de la Modernidad Temprana, los paradigmas y convenciones preexistentes tuvieron que enfrentarse a las importantes adaptaciones y reformulaciones que presenté en este artículo.

---

49 Ahrndt, Wiebke, “Introducción”, en Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 Vols. (eds. Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva), México, CONACULTA, 2011, 24-27.

Como en cualquier otra revolución científica, el cambio más importante tuvo que ver con la actitud: para todos los escolásticos confrontados directamente con unos fenómenos ultramarinos tan ‘exóticos’ como difíciles de interpretar, los viajes y la experiencia empírica se volvieron una fuente de conocimiento crucial. Por encima de las autoridades tradicionales y los *loci communes* del pasado, la experiencia se convirtió en la herramienta decisiva para la resolución de *quaestiones* poco claras y los procesos de toma de decisiones asociados a esos casos y situaciones complejas. Subrayando la nueva importancia de los viajes y de la experiencia empírica con la retórica de la virtud heredada de los clásicos greco-romanos, figuras como Mercado, Solórzano, León Pinelo y Zorita insistieron en sus sacrificios y penurias y presentaron sus carreras como oficiales regios como una sucesión ininterrumpida de actos de devoción al bien común y de fidelidad a la realeza. Tendieron a presentarse ante todo como los consejeros experimentados que una monarquía desorientada y frágil, al mando del más amplio y complejo imperio de la historia, necesitaba para sobrevivir.

Como mostramos en este capítulo, en algunos casos –no habituales, pero tampoco excepcionales– estas figuras ‘desarraigadas’ y relativamente marginadas durante un largo período de sus vidas, llegaron a alcanzar metas impresionantes y a superar con mucho sus propias expectativas de juventud. Solórzano o León Pinelo fueron capaces no sólo de integrarse en maquinarias burocráticas que reclutaban a la mayoría de su personal en función del linaje y las redes de patronazgo, sino también de ennoblecerse y obtener algunos de los cargos más prestigiosos en diferentes Consejos reales. En conclusión, en las obras y trayectoria de estos ‘intelectuales’ viajeros pueden encontrarse abundantes ejemplos de la forma en la que los viajes y la experiencia en tierras lejanas y poco conocidas se convirtieron a principios de la Edad Moderna en un capital epistémico utilizado para obtener reputación, reclamar y ejercer influencia en procesos de toma de decisiones jurídico-políticas o incluso, como muestra la contribución de Tomás de Mercado a la teología moral de su tiempo, para transformar los paradigmas metodológicos preestablecidos en los saberes cultivados en la época.



## NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

En este libro nos concentramos en tratados y memoriales escritos por ‘intelectuales’ activos en la América hispánica en los siglos XVI y XVII. Para evitar cualquier malentendido, interpretación nacionalista o panhispanista de las perspectivas expuestas en esta obra, nos gustaría subrayar que la apuesta de Mercado, Zorita, Vera Cruz o Solórzano por un conocimiento empírico, obtenido gracias al viaje, a la experiencia de primera mano sobre territorios y poblaciones y a una intervención práctica y directa en las problemáticas que analizan, juzgan y pretenden normar, puede observarse también en los métodos de producción de conocimiento normativo empleados por muchos otros sabios escolásticos y humanistas europeos desde mediados del siglo XVI. Nuestra impresión particular es que, como resultado de las importantes posiciones que ocupaban en la administración de un vasto imperio multicontinental, los filósofos, juristas y teólogos de los mundos ibéricos empezaron a dar muestras de este particular compromiso con la experiencia directa algunas décadas antes que otros colegas europeos. De esta forma, la actitud proto-empirista estaba ya profundamente arraigada en estos ‘intelectuales’ ibéricos cuando sabios polifacéticos de la generación a caballo entre la Modernidad temprana y la Ilustración como Hermann Conring empezaron a reflexionar sobre temáticas como la *prudentia peregrinandi*, es decir, la importancia de los viajes para la elaboración de perspectivas comparativas en distintas ciencias<sup>1</sup>.

Algunos textos integrados en este libro, partes de un proyecto de investigación de larga duración, fueron publicados previamente en inglés en las siguientes obras:

“From Castilian to Nahuatl, or from Nahuatl to Castilian? Reflections and Doubts about Legal Translation in the Writings of Judge Alonso de Zorita (1512–1585?)”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 24 (2016), 122 – 153.

---

1 Para una interesante perspectiva sobre como “der Wissensvermittlung durch Literatur wurde der Wissenserwerb durch Reisen – im eigentlichen Sinn des Wortes der “Er-fahrene” empirische Befund – zur Seite gestellt, der durch “Regeln” geordnet für die Ausbildung des Juristen und Politicus einen “Er-Fahrungs-Wert” darstellt“, en Conring y otros autores centroeuropeos de los siglos XVII y XVIII, ver Mohnhaupt, Heinz, “Reisen, vergleichen, erkennen. Zu Praktiken juristischer Erkenntnis durch Komparatistik”, en Gerald Kohl et al. (eds.), *Festschrift für Thomas Simon zum 65. Geburtstag. Land, Policey, Verfassung*, Wien, Universität Wien, 2020, 191–208, cit. 194–195.

“Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539–1547)”, en Thomas Duve, Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 243-281.

“Producing Normative Knowledge between Salamanca and Michoacán: Alonso de la Vera Cruz and the Bumpy Road of Marriage”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 335-398.

“Travelling Scholastics. The Emergence of an Empirical Normative Authority in Early Modern Spanish America”, en Cornel Zwierlein (ed.), *The Power of the Dispersed. Early Modern Global Travelers beyond Integration*, Leiden/Boston, Brill, 2022, 158 – 208.

Además de haber sido reescritos y traducidos al castellano con vistas a su inclusión en el libro *El siglo de la experiencia. Estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España*, todos los textos mencionados fueron revisados, actualizados y ampliados con nuevas secciones que no figuran en los textos originalmente publicados en inglés.



## BIBLIOGRAFÍA

### Archivos consultados

Archivo Casa Morelos, Morelia  
Archivo General de Indias (AGI), Sevilla  
Archivo General de la Nación (AGN), México  
Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid  
Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid  
Museo Regional Michoacano, Morelia  
Fondo Antiguo, Biblioteca Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia

### Fuentes impresas

*Catechismus Ex Decreto SS. Concilii Tridentini ad Parochos*, Roma, Paolo Manuzio, 1556.  
*Estatutos hechos por la muy insigne Vniuersidad de Salamanca*, Salamanca, Juan María de Terranova, 1561.  
Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, Lyon, Laurent Anisson, 1670 [ed. orig. 1588].  
Albornoz, Bartolomé de, *Arte de los contractos*, Valencia, Pedro Huete, 1573.  
Anglería, Pedro Mártir de, *P. Martyris angli mediolanensis opera Legatio babilonica Oceani decas Poemata Epigrammata*, Sevilla, Jakob Cromberger, 1511.  
Anglería, Pedro Mártir de, *De orbe novo decades, opus epistolarum*, Alcalá, Miguel de Eguía, 1530.  
Azpilcueta, Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1556.  
Azpilcueta, Martín de, *Capítulo veynte y ocho de las Addiciones del Manual de Confesores*, Valladolid, Adrián Ghemart, 1570.  
Azpilcueta, Martín de, *Comentario resolutorio de cambios*, Madrid, CSIC, 1965.  
Báñez, Domingo, *De iure et iustitia decisiones*, Salamanca, Jean y André Renaut, 1594.  
Basalenque, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Augustin*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1673.  
Beltrán de Heredia, Vicente, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de*

- Vitoria O.P.: *Estudio critico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Madrid / Valencia, Santo Domingo El Real, 1928.
- Calvino, Juan, *Instruction & confession de foy, dont on use en Leglise de Geneve*, [Genève, Köln], [Wygand], [1537].
- Calvino, Juan, *Institution de la religion Chrestienne*, Genève, Philbert Hamelin, 1554.
- Clavasio, Angelo, *Summa Angelica de casibus conscientiae*, Chivasso, Jacopo Suigo di San Germano Vercellese, 1486.
- Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de, *Doctrina cristiana para instruccion y información de los indios: por manera de historia*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1544.
- Córdoba, Pedro de; Zumárraga, Juan de; Betanzos, Domingo de, *Declaracion y exposicion de la doctrina christiana en lengua española y Mexicana, hecha por los religiosos de la orden de sancto Domingo*, México, [Juan Pablos], 1548.
- Coronel, Luis, *Physice perscrutationes*, Lyon, Simon Vincent, 1510.
- Durán, Juan Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI–XVIII)*, 3 vols., Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984.
- Erasmus, *Enquiridio o manual del cavallero cristiano* (trad. Alonso Fernández de Madrid), Alcalá de Henares, [Miguel de Eguía], 1529.
- Erasmus, *Enchiridion o Manual del Cauallero Christiano de D. Erasmo Rotterdamo en romance* (trad. Alonso Fernández de Madrid), Amberes, Martin Nuncio, 1555.
- Escobar, Matías de, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2008.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural*, 4 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1851–1855.
- Gerson, Jean, *Confesionario* (trad. Juan de Molina), Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, 1519.
- Gerson, Jean; Zumárraga, Juan de, *Tripartito del cristianísimo y consolatorio doctor Juan Gerson de doctrina cristiana: a qualquiera muy prouechosa*, México, [Juan Pablos], 1541.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de Nueva España: en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, [Juan Ruiz], 1624.
- Jerónimo de Estridón, “Letter to Pammachius [De optimo genere interpretandi]”, en Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, 3a ed., London / New York, Routledge, 2012, 21–30.

- Las Casas, Bartolomé de, *Aquí se co[n]tiene[n] treynta proposiciones muy jurídicas*, [Sevilla], [Sebastián Trugillo], [1552].
- León Pinelo, Antonio de, *Tratado de Confirmaciones reales de Encomiendas, oficios i casos, en que se requie-ren para las Indias Occidentales*, Madrid, Juan González, 1630.
- León Pinelo, Antonio de, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, Julián de Paredes, 1680–81.
- López de Gómara, Francisco, *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias*, Zaragoza, Miguel Capila, 1552.
- Lutero, Martín, *Der Kleine Catechismus. Fuer die gemeyne Pfarherr vnd Prediger*, Marburg, Rhode, 1529.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (ed.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM, 2004.
- Mazzolini da Prierio, Silvestro, *Summa summarum quae Silvestrina dicitur de casibus conscientiae*, Bologna, Benedictus Hectoris, 1515.
- Medina, Miguel Ángel, *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*, Salamanca, San Esteban, 1987.
- Mercado, Tomás de, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discidos y determinados, por el Padre Presentado Fray Thomas de Mercado, de la orden de los Predicadores*, Salamanca, Matthias Gast, 1569.
- Mercado, Tomás de, *Summa de tratos, y contratos. Compuesta por el muy Reverendo Padre Fray Thomas de Mercado de la Orden de los Predicadores, Maestro en sancta Theologia. Dividida en seis libros*, Sevilla, Hernando Díaz, 1571.
- Molina, Alonso de, *Doctrina christiana breve traduzida en lengua Mexicana*, México, [Juan Pablos], 1546.
- ‘Motolinía’, Toribio de Benavente, *Epistolario (1526-1555)*, México, Penta Com, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Consideraciones intempestivas II*, en Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Tecnos, 2016, 695-748.
- Olmos, Andrés de; Bautista, Juan, *Huehuetlatolli. Pláticas de los viejos*, México, Pedro Ocharte, 1600.
- Paz, Matías de, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios [1512]* (ed. y trad. Agustín Millares Carlo), México, FCE, 1954.
- Polo De Ondegardo, Juan, *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar á los indios sus fueros [1571]*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Tomo XVII, Madrid, Imprenta de M. Bernaldo de Quirós, 1872, 5–177.

- Ponce de la Fuente, Constantino, *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necessario que el hombre christiano deve saber y obrar*, Sevilla, Juan Cromberger, 1543.
- Porras Camúñez, José Luis (ed.), *Sínodo de Manila de 1582*, Madrid, CSIC, 1988.
- Puga, Vasco de, *Provisiones, cedulas, instrucciones, para el gobierno de la Nueva España*, México, Pedro Ocharte, 1563.
- Quiroga, Vasco de, *Información en derecho* (edición de Carlos Herrejón), México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- Rickel, Denis van; Zumárraga, Juan de, *Compendio breve que tracta dela manera de como se han de hazer las processiones: compuesto por Dionisio Rickel cartuxano*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1544.
- Ripalda, Jerónimo, *Doctrina christiana, con una exposición breve* [1591], Madrid, Imprenta Alemana, 1909.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Epistolarum Libri Septem*, Salamanca, Juan María de Terranova/Jacobo Liarcari, 1557.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *De ritu nuptiarum et dispensatione* (ed. José Manuel Rodríguez Peregrina), Granada, Universidad de Granada, 1993.
- Solórzano y Pereira, Juan de, *De Indiarum Iure, sive de Iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, Acquisitione, et Retentiones Tribus Libris Comprehensum*, Madrid, Francisco Martínez, 1629.
- Solórzano y Pereira, Juan de, *Tomum alterum De Indiarum iure siue De Iusta Indiarum Occidentalium gubernatione: quinque libris comprehensum*, Madrid, Francisco Martínez, 1639.
- Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Díaz de la Carrera, 1648.
- Solórzano Pereira, Juan de, “Memorial ó discurso informativo juridico historico político de los Derechos, Honores, Preheminiencias, y otras cosas, que se deben dár, y guardar á los Consejeros, Honorarios y Jubilados; y en particular si se les debe la pitanza que llaman de la Candelaria [1642], en Solórzano Pereira, Juan de, *Obras posthumas*, [Zaragoza, Herederos de Diego Dormer, 1676], 211–350.
- Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana* [1648], Madrid, Atlas, 1972.
- Soto, Domingo de, *De iustitia et iure, libri decem*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1553.
- Torquemada, Antonio de, *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theologia y geographia, con otras curiosas y apacibles*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1570.
- Urdaneta, Andrés de, “Pareceres sobre las Islas Filipinas”, en Isacio Rodríguez, *Historia de la provincia agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 13, Manila, Arnoldus Press, 1978, 547-560.
- Velasco, Luis de; Rodríguez de Quesada, Antonio, *Información sobre los tributos*

- que los indios pagaban a Moctezuma. Año de 1554, en France Scholes, Eleanor Adams (eds.), *Documentos para la historia del México colonial*, vol. IV, México, Porrúa, 1957.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Recognitio summularum*, México, Juan Pablos, 1554.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Dialectica resolutio*, México, Juan Pablos, 1554.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum aeditum per R. P. F. Illephosum a Vera Cruce Instituti Haeremitarum Sancti Augustini, artium ac sacrae Theologiae doctorem, cathedraeque primariae in inclita Mexicana academia moderatorem*, México, Juan Pablos, 1556.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Physica speculatio*, México, Juan Pablos, 1557.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum [...] Nunc secundo opus elaboratum, & ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limatum, & in multis locis auctum*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1562.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Physica speculatio [...] Nunc tertio ab eodem auctore edita, & in pluribus aucta, & innumeris repurgata mendis, & speculationibus integris locupletata, maxime in libro de coelo & mundo, ubi novi orbis descriptio per loca maritima omnia, ad austrum & aquilonem & alia quae desiderabantur*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1569.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Appendix ad Speculum coniugiorum [...] Iuxta diffinita in sacro universalis Concilio Tridentino, circa matrimonia clandestina*, Alcalá, Pierre Cosin, 1571.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum [...] Nunc tertio opus elaboratum, ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limitatum, & in multis locis auctum, & iuxta diffinita & declarata in sacro concilio Tridentino, per modum appendicis in fine scitu digna multa disputata*, Alcalá, Juan Gracián, 1572.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Physica speculatio [...] nunc quarto ab eodem auctore edita, & in pluribus aucta*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Speculum coniugiorum cum appendice. Nunc primum in Italia Typis excusum*, Milán, Pacifico Pontio, 1599.
- Vera Cruz, Alonso de la, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz. Vol. V, Spanish Writings II* (ed. Ernst J. Burrus), Roma/St. Louis, Jesuit Historical Institute, 1972.
- Vera Cruz, Alonso de la, *De decimis. Treatise on tithes. The Writings of Alonso de la Vera Cruz: IV Defense of the Indians: Their Priviledges* (ed. Ernst J. Burrus), Roma/St. Louis, Jesuit Historical Institute, 1976.
- Vera Cruz, Alonso de la, “La petición que hizo el Obispo de Chiapa (1566)”, en Alonso de la Vera Cruz, *De iusto bello contra indos* (ed. de Carlos Baciero), Madrid, CSIC, 1997, 100-103.
- Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello* (ed. Roberto Heredia Correa), México, UNAM, 2007.

- Vera Cruz, Alonso de la, *Del Cielo. Fray Alonso de la Vera Cruz* (ed. Mauricio Beuchot et al.), México, UNAM, 2012.
- Vera Cruz, Alonso de la, *Relectio de decimis. Tratado acerca de los diezmos 1555-1557* (ed. Luciano Barp Fontana), México, La Salle, 2015.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio De Indis*, en Francisco de Vitoria, *Relectiones theologicae*, Tomus I, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 282-374.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio De matrimonio*, en Francisco de Vitoria, *Relectiones theologicae XII*, Tomus I, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 426- 487.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio De indis*, Madrid, CSIC, 1989.
- Villalón, Cristóbal de, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1546.
- Witte, Nicolás de, “Carta a un ilustrísimo señor, Meztitlán, 21 de agosto de 1554”, en Mariano Cuevas (comp.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, colegidos y anotados*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, 221-228.
- Ximénez, Diego, *Enchiridion o Manual de doctrina christiana que tambien puede servir de confessorio: diuidido en cinco partes [...] hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina*, Lisboa, Germán Gallarde, 1552.
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. III, México, Porrúa, 1941 (1ª ed., 1891), 65-205.
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* (ed. Joaquín Ramírez Cabañas), México, UNAM, 1942.
- Zorita, Alonso de, *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain* (ed. Benjamin Keen), New Brunswick, Rutgers University Press, 1964.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 Vols. (eds. Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva), México, CONACULTA, 2011.
- Zorita, Alonso de, *Edición crítica de la Relación de la Nueva España y de la Breve y Sumaria Relación escritas por Alonso de Zorita* (ed. Wiebke Ahrndt), México/Bonn, INAH/Universität Bonn, 2001.
- Zumárraga, Juan de?, *Manual de adultos*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1540.
- Zumárraga, Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catolica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], [1543- 1544].
- Zumárraga, Juan de, [Ponce de la Fuente, Constantino], *Doctrina cristiana: en que en suma se contiene todo lo principal y necessario que el cristiano debe saber y obrar*, México, Juan Cromberger, [Juan Pablos], [1545-46].

- Zumárraga, Juan de, [Ponce de la Fuente, Constantino], *Doctrina cristiana: mas cierta y verdadera para gente sin erudicion y letras: en que se contiene el catecismo o informacion para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deve saber y obrar*, México, Juan Cromberger [Juan Pablos], 1546.
- Zumárraga, Juan de, *Regla christiana breve, para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta, para que Jesu-christo more en ella*, México, [Juan Pablos], 1547.
- Zumárraga, Juan de?, *Cartilla para la enseñanza de la doctrina cristiana en lengua zotzil, latina y castellana*, [México], [Juan Pablos], [1547?].
- Zumárraga, Juan de, “Insigne Memorial del Obispo de México Don Fray Juan de Zumárraga, presentado ante el Real Consejo de Indias, a fines del año 1533 con las minutas de las decisiones de dicho Consejo al margen”, en Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Tomo I, México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1921, 466-467.

#### Literatura secundaria

- Adeva Martín, Ildefonso, “Estudio preliminar”, en Zumárraga, Juan de, *Regla cristiana breve*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1994, i– cxvi.
- Adeva Martín, Ildefonso, “Fray Juan de Zumárraga: Regla Cristiana Breve”, *Hispania Sacra* 47 (1995), 109– 117.
- Agüero, Alejandro, “Derecho local y localización del derecho en la tradición jurídica hispana. Reflexiones a partir del caso de Córdoba del Tucumán”, en Víctor Tau Anzoátegui y Alejandro Agüero (eds.), *El derecho local en la periferia de la monarquía hispana Río de la Plata, Tucumán y Cuyo. Siglos XVI– XVIII*, Buenos Aires, INHIDE, 2013, 263-306.
- Ahrndt, Wiebke, “Análisis formal del segundo tomo de la *Relación de la Nueva Espana* y de la *Breve y sumaria relación*”, en Zorita, Alonso de, *Edición crítica de la Relación de la Nueva España y de la Breve y Sumaria Relación escritas por Alonso de Zorita* (ed. Wiebke Ahrndt), México/Bonn, INAH/Universität Bonn, 2001, 35-117.
- Ahrndt, Wiebke, “Introducción”, en Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 Vols. (eds. Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva), México, CONACULTA, 2011, 24-27.
- Albani, Benedetta, *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche della concessione di dispense ma-trimoniai tra la Nuova Spagna e la Santa Sede (1585–1670)*, Tesis doctoral en historia, Roma, Università di Roma Tor Vergata, 2009.
- Albani, Benedetta, “El matrimonio entre Roma y la Nueva España, historia y fuentes documentales (siglos XVI–XVII)”, en Berenice Bravo Rubio, Doris

- Bieñko de Peralta (eds.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI–XVIII*, México, Conaculta/ENAH/INAH/Promep, 2008, 167–184.
- Alejos-Grau, Carmen José, *Juan de Zumárraga y su “Regla Cristiana breve” (México 1547): autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.
- Almoína, José, “El erasmismo de Zumárraga”, *Filosofía y letras* 15 (1948), 93–117.
- Almoína, José, “Introducción”, en Almoína, José (ed.), *Juan de Zumárraga. Regla cristiana breve*, México, Editorial Jus, 1951.
- Andrés, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1977.
- Andrés Santos, Francisco Javier, “Los proyectos de recopilación del derecho indiano en época de Felipe IV”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade de A Coruña* 11 (2007), 45–69.
- Arce Gargollo, Pablo, *Biografía y guía bibliográfica Vasco de Quiroga: jurista con mentalidad secular*, México, Porrúa, 2007.
- Arregui Zamorano, Pilar, *La Audiencia de México según los visitantes. Siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Aspe Ansa, María Paz, *Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su lenguaje*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975.
- Aspe Armella, Virginia, “Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz”, *Euphyia. Revista de Filosofía* 10:19 (2016), 23–46.
- Aspe Armella, Virginia, “The Influence of the School of Salamanca in Alonso de la Vera Cruz’s *De dominio infidelium et iusto bello*”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 294–334.
- Aznar Gil, Federico, *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: Aportación Canónica (s. XVI)*, Lección inaugural del curso académico 1985–1986, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985.
- Aznar Gil, Federico, “El matrimonio en Indias: recepción de las Decretales X 4.19.7-8”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 11 (1986), 13–42.
- Aznar Gil, Federico, “La libertad de los indígenas para contraer matrimonio en las Indias (siglos XVI–XVII)”, *Ius canonicum* 32:64 (1992), 439–462.
- Badorrey Martín, Beatriz, “La Audiencia de México y el gobierno de Nueva España a través de las instrucciones y memorias de los virreyes (siglos XVI y XVII)”, *Anuario de Historia del Derecho Español LXXXVIII-LXXXIX* (2018-2019), 45–75.
- Barrera-Osorio, Antonio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- Barrera-Osorio, Antonio, “Empire and Knowledge: Reporting from the New World”, *Colonial Latin American Review* 15:1 (2006), 39–54.



- Barrera-Osorio, Antonio, "Empiricism in the Spanish Atlantic World", en James Delbourgo, Nicholas Dew (eds.), *Science and Empire in the Atlantic World*, New York, Routledge, 2008, 177–202.
- Barrientos García, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011.
- Barrios, Feliciano (ed.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004.
- Barrios, Feliciano, *La Gobernación de la Monarquía de España: Consejos, Juntas y Secretarios de la Administración de Corte (1556-1700)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015.
- Bataillon, Marcel, *Erasmé et l'Espagne*, Genève, Droz, 1937.
- Baudot, Georges, « Les premières enquêtes ethnographiques américaines. Fray Toribio Motolinía: quelques documents inédits et quelques remarques », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 17 (1971), 7-35.
- Baudot, Georges, "Felipe II frente a las culturas y a los discursos prehispánicos de América. De la transculturación a la erradicación", *Caravelle* 78 (2002), 37–56.
- Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional [1816-21]*, Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883, 3 vols.
- Bernal Rodríguez, Antonio Miguel, "Tomás de Mercado y las 'negociaciones' con las Indias", en Mercado, Tomás de, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, 43–70.
- Beuchot, Mauricio, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, UNAM, 1990.
- Beuchot, Mauricio, "Bartolomé de Ledesma y su Suma de sacramentos", *Estudios de historia novohispana* 11 (1991), 253-265.
- Beuchot, Mauricio, "Introducción", en Vera Cruz, Alonso de la, *Del cielo*, México, UNAM, 2012.
- Biersack, Martin, *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit: die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der Katholischen Könige*, München, Peter Lang, 2010.
- Blair, Ann, *Too much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven/London, Yale University Press, 2010.
- Borges, Pedro, "Métodos de persuasion", en Borges, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV– XIX), Vol. 1: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 573– 591.
- Borges, Pedro, "La nueva cristiandad indiana", en Borges, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV– XIX), Vol. 1: Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 593– 613.

- Bornstain, Daniel, “Administering the sacraments”, en Swanson, Robert (ed.), *The Routledge History of Medieval Christianity, 1050– 1500*, London, Routledge, 2015, 133– 146.
- Borobio, Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta: lecciones de ayer para hoy*, Murcia, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1992.
- Borobio, Dionisio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2006.
- Borobio, Dionisio, *Sacramentos en general: bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca: Fco. Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2007.
- Borobio, Dionisio, *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, UPSA, 2008.
- Borobio, Dionisio, *Eucaristía y penitencia en Francisco Suárez (1548-1617)*, Salamanca, UPSA, 2020.
- Borobio, Dionisio; Aznar Gil, Federico; García y García, Antonio, *Evangelización en América*, Salamanca, Caja de Ahorros de Salamanca, 1988.
- Bouza, Fernando, “Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación”, en Antonio Feros, Roger Chartier (eds.), *Europa, América y el mundo: Tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006, 107–124.
- Bragagnolo, Manuela, “Les voyages du droit du Portugal à Rome. Le ‘Manual de confesseurs’ de Martín de Azpilcueta (1492– 1586) et ses traductions”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 2018–13.
- Bragagnolo, Manuela, “Managing Legal Knowledge in Early Modern Times: Martín de Azpilcueta’s Manual for Confessors and the Phenomenon of Epitomisation”, en Thomas Duve, Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 187– 242.
- Brendecke, Arndt, “Das ‘Buch der Beschreibungen’. Über ein Gesetz zur Erfassung Spanisch– Amerikas von 1573”, en Arndt Brendecke, Markus Friedrich, Susanne Friedrich (eds.), *Information in der Frühen Neuzeit. Status, Bestände, Strategien*, Berlin, LIT Verlag, 2008, 335–358.
- Brendecke, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln, Böhlau, 2009.
- Brendecke, Arndt, *Imperio e información: funciones del saber en el dominio colonial español*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2012.
- Brendecke, Arndt, *The Empirical Empire. Spanish Colonial Rule and the Politics of Knowledge*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.

- Brufau Prats, Jaime, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, San Esteban, 1989.
- Brugger, E. Christian, *The Indissolubility of Marriage and the Council of Trent*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2017.
- Brunori, Luisa, “Late Scholasticism and Commercial Partnership: Persons and Capitals in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en Dave De Ruyscher, Albrecht Cordes, Serge Dauchy, Heikki Pihlajamäki (eds.), *The Company in Law and Practice: Did Size Matter? (Middle Ages-Nineteenth Century)*, Brill, Leiden/Boston, 2017, 49-62.
- Burke, Peter, “Cultures of Translation in Early Modern Europe”, en Peter Burke, Ronnie Po- Chia Hsia (eds.), *Cultural translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 7- 38.
- Burke, Peter; Ronnie Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Bustos Tovar, Eugenio de, “La introducción de las teorías de Copérnico en la Universidad de Salamanca”, *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 67:2 (1973), 235-252.
- Campo del Pozo, Fernando, “Fray Alonso de Veracruz y el compendio de todos los privilegios de los religiosos”, *Revista Española de Derecho Canónico* 73 (2016), 357-387.
- Campos y Fernández de Sevilla, Rafael, “Bibliografía de y sobre fray Alonso de Veracruz, OSA”, <http://www.javiercampos.com/files/BIBLIOGRAFIA%20de%20Fr%20Alonso%20de%20Veracruz.pdf>, publicación online, 2007.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, “Introduction”, en Daniela Bleichmar et al. (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800*, Stanford, Stanford University Press, 2009, 1–5.
- Carabias Torres, Ana María, “Los colegiales mayores salmantinos en el gobierno de las Indias (Siglo XVI)”, *Res Gesta* 13 (1983), 23–30.
- Caram, Gabriela de los Ángeles, “Martín de Azpilcueta: Aportes ético-económicos y su influencia en las teorías económicas posteriores”, *Cauriensi* 15 (2020), 201-220.
- Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- Castilla Urbano, Francisco, “The Debate of Valladolid (1550–1551): Background, Discussions, and Results of the Debate between Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de las Casas”, en Jörg Tellkamp (ed.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 222-251.
- Castro, Daniel, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous*

- Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham/London, Duke University Press, 2007.
- Castro Corona, Saraí, “Alonso de la Veracruz as an Aristotelian Natural Philosopher” en Daniel A. Di Liscia, Eckhard Kessler, Charlotte Methuen (eds.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature: The Aristotle Commentary Tradition*, Brookfield, Ashgate, 1997, 179-185.
- Centenero de Arce, Domingo, “¿Una monarquía de lazos débiles? Circulación y experiencia como formas de construcción de la Monarquía Católica”, en Juan Francisco Pardo Molero, Manuel Lomas Cortés (eds.), *Oficiales reales: los ministros de la Monarquía Católica. Siglos XVI–XVII*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, 137–161.
- Cerdá Farías, Igor, *El siglo XVI en el pueblo de Tiripetío*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2000.
- Cerezo, Prometeo, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.
- Chafuen, Alejandro, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lanham, Lexington Books, 2003.
- Christensen, Mark, *Translated Christianities. Nahuatl and Maya Religious Texts*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2012, 46-50.
- Clavero, Bartolomé, *Genocidio y justicia: la destrucción de las Indias, ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- Cline, Howard, “The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577–1586”, *Hispanic American Historical Review* 44:3 (1964), 341-374.
- Cordes, Albrecht, “Auf der Suche nach der Rechtswirklichkeit der mittelalterlichen *Lex mercatoria*”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 118 (2001), 168–184.
- Cuart Moner, Baltasar, “Juan Ginés de Sepúlveda: La impronta de Italia en un cronista del Emperador”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 46 (2011), 73-89.
- Cuena Boy, Francisco, “Don Vasco de Quiroga contra la esclavización de los indígenas. Una defensa jurídica”, en Cuena Boy, Francisco, *Escritos romanísticos de tema indiano*, Santiago de Compostela, Andavira, 2016, 487-535.
- Decock, Wim, “Capital Confidence. Updating Harold Berman’s Views on Mercantile Law and Belief System”, *Rechtsgeschichte-Legal History Rg* 21 (2013), 180–185.
- Decock, Wim, *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500–1650)*, Leiden/Boston, Brill, 2012.
- Décultot, Elisabeth; Daniel Fulda (eds.), *Sattelzeit. Historiographiegeschichtliche Revisionen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2016.
- D’Emic, Michael Thomas, *Justice in the Marketplace in Early Modern Spain:*

- Saravia, Villalón and the Religious Origins of Economic Analysis*, Lanham, Lexington Books, 2014.
- Diego-Fernández Sotelo, Rafael, “La visita al Consejo de Indias de Juan de Ovando y la Nueva España”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22:1 (2010), 445–457.
- Dougnac, Antonio, “Las Audiencias Indianas y su trasplante desde la metrópoli”, en Feliciano Barrios (ed.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2004, 539–586.
- Durán, Juan Guillermo, “La transmisión de la fe. Misión apostólica, catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)”, en José Escudero Imbert (ed.), *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 323–352.
- Durston, Alan, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- Duve, Thomas, “Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y Derecho en la América colonial*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, 131–145.
- Duve, Thomas, “Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 20 (2012), 18–71.
- Duve, Thomas, “European Legal History – Concepts, Methods, Challenges”, en Thomas Duve (ed.), *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2014, 29–66.
- Duve, Thomas, “El Tratado de Tordesillas ¿Una ‘revolución espacial’? Cosmografía, prácticas jurídicas y la historia del derecho internacional público”, *Revista de historia del derecho* 54 (2017), 77–107.
- Duve, Thomas, “Was ist ‘Multinormativität’? Einführende Bemerkungen”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 25 (2017), 88–101.
- Duve, Thomas, “Pragmatic Normative Literature and the Production of Normative Knowledge in the Early Modern Iberian Empires (16th–17th Centuries)”, en Thomas Duve, Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero–America*, Leiden/Boston, Brill, 2020, 1–39.
- Duve, Thomas, “What is global legal history?”, *Comparative Legal History* 8 (2020), 73–115.
- Duve, Thomas, “The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 1–42.

- Dworkoski, Robert John, *The Council of the Indies in Spain 1524-1558*, Ph.D., New York, Columbia University, 1979.
- Egío García, José Luis, “Matías De Paz and the Introduction of Thomism in the Asuntos De Indias: A Conceptual Revolution”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 26 (2018), 236–262.
- Egío García, José Luis, “Tomás de Mercado y la transfretación global de bienes y normas. Emergencia del probabilismo y una ética mercantil diferenciada”, *Cauriensia* 15 (2020), 169-200.
- Egío García, José Luis, “En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la *Summa sacramentorum* (1541). El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria *In IV Sent*”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 26 (2021), 75-106.
- Egío García, José Luis, “Producing Normative Knowledge between Salamanca and Michoacán. Alonso de la Vera Cruz and the Bumpy Road of Marriage”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca. A Case of Global Knowledge Production*, Leiden/Boston, Brill, 2021, 335-398.
- Egío García, José Luis, “Los manuales de Alonso de la Vera Cruz y la Universidad de México del siglo XVI: enseñando teología y artes desde una perspectiva misionera”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 22 (2022), 75-109.
- Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532– 1750*, Lima, Institut français d'études andines/Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fernández Carrasco, Eulogio, *La Inquisición: Procesos y autos de fe en el Antiguo Régimen*, Madrid, Sanz y Torres, 2018.
- Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914.
- Folch, Dolors, “From Fray Alonso de la Vera Cruz to Fray Martín de Rada: the School of Salamanca in Asia”, en Thomas Duve, José Luis Egío, Christiane Birr (eds.), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production?*, Leiden, Brill, 2021, 169-209.
- Folger, Robert, *Writing as Poaching: Interpellation and Self-fashioning in Colonial Relaciones de Méritos y Servicios*, Leiden/Boston, Brill, 2011.
- Foljanty, Lena, “Legal Transfers as Processes of Cultural Translation: on the Consequences of a Metaphor”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 2015-09.
- Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
- García Añoveros, Jesús María, “Bartolomé Frías de Albornoz”, en Ildefonso Murrillo (ed.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2007, 531-562.

- García Ayluardo, Clara; Rubial García, Antonio, *Iglesia y religión en Nueva España*, México, FCE, 2018.
- García Cárcel, Ricardo, “La identidad de los escritores del Siglo de Oro”, *Studia historica: Historia moderna* 6 (1988), 327–337.
- García Hernán, Enrique, *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575–1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, 4 Vols., México, Porrúa, 1947.
- García Icazbalceta, Joaquín; Millares Carlo, Agustín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954.
- García Pérez, Rafael D., “Revisiting the America’s Colonial Status under the Spanish Monarchy”, en Thomas Duve, Heikki Pihlajamäki (eds.), *New Horizons in Spanish Colonial Law. Contributions to Transnational Early Modern Legal History*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2015, 29–73.
- García Pinilla, Ignacio Javier, “Más sobre Constantino Ponce de la Fuente y el Parecer de la Vaticana (Ms. Ottob. Lat.789)”, *Cuadernos de investigación histórica* 17 (1999), 191– 226.
- García Prieto, Zenón, “Los tres primeros concilios de México”, *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989), 435–487.
- Gaudin, Guillaume, *Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVIIe siècle. L’empire de papier de Juan Díaz de la Calle, commis du Conseil des Indes*, Paris, L’Harmattan, 2013.
- Gaudin, Guillaume, “Los “proto-procuradores” de las Islas Filipinas en la Corte: el fraile, el escribano y el maestro de nao (1565–1572)”, en *56th International Congress of Americanists*, Julio de 2018, Salamanca (España), halshs-01882617v2f
- Giesen, Christine, “Audacia y precaución: Constantino Ponce de la Fuente, defensor del protestantismo”, *Res Publica* 20:2 (2017), 227– 241.
- Gil, Fernando, *Primeras “doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993.
- Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas. Vol. II (1517-1523)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1960.
- Gómez Mena, Diego, *Alonso de la Veracruz. La Exposición del Privilegio de Paulo III y los documentos de San Lorenzo del Escorial* (tesis doctoral en Derecho Canónico), Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.
- González de Echávarri y Vivanco, José María, *Una obra de derecho mercantil del*

- siglo XVI. El Vallisoletano Cristóbal de Villalon y su Prouehoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobacion de usura*, Valladolid, Imprenta Castellana, 1945.
- González González, Enrique; Gutiérrez Rodríguez, Víctor, “Los catedráticos novohispanos y sus libros. Tres bibliotecas universitarias del siglo XVI”, en Romano, Andrea (ed.), *Dalla lettura all'e-learning*, Bologna, Centro interuniversitario per la storia delle università italiane, 2015, 83– 102.
- González González, Enrique, “En busca de universidad. Santo Domingo, México y Lima en el siglo XVI”, *Universidades* 65 (2015), 23-40.
- González Sánchez, Carlos Alberto, “El comercio de libros entre Europa y América en la Sevilla del siglo XVI: Impresores, libreros y mercaderes”, *Colonial Latin American Review* 23:3 (2014), 439-465.
- Greenleaf, Richard, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536– 1543*, Washington, D.C, Academy of American Franciscan History, 1962.
- Greenleaf, Richard, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.
- Greenleaf, Richard; Kaveny, Neal, *Zumárraga and his family: letters to Vizcaya 1536– 1548*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1979.
- Grice-Hutchinson, Majorlie, *Early Economic Thought in Spain, 1177–1740*, London/Boston, Allen and Unwin, 1978.
- Guerrero, José Ramón, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1969.
- Gutiérrez Vega, Cristóforo, *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*, Roma, Centro de Estudios Superiores, 1991.
- Heers, Jacques, *Cristóbal Colón*, México, FCE, 1996 (1ª ed. 1981).
- Heredia Correa, Roberto, «Coacción para la fe. Una aproximación al tratado De dominio infidelium et iusto bello de fray Alonso de la Vera Cruz», *Tópicos: Revista de Filosofía* 34 (2008), 157-208.
- Hespanha, António Manuel, “As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos”, *Sequência: estudos jurídicos e políticos* 51 (2005), 47-106.
- Hierro Anibarro, Santiago, *Economía y derecho mercantil en la obra de Juan de Solórzano Pereira*, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Marcial Pons, 2008.
- Hoekstra, Rik, “A Different Way of Thinking. Contrasting Spanish and Indian Social and Economic Views in Central Mexico (1500-1600)”, en Arij Ouweneel, Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Indian Village Politics*, Amsterdam, CEDLA, 1990, 60-86.
- Householder, Michael, *Inventing Americans in the Age of Discovery: Narratives of Encounter*, Farnham, Ashgate, 2011.



- Jericó Bermejo, Ignacio, “¿Escuela de Salamanca y Pensamiento hispánico? Ante una propuesta”, *Salmanticensis* 59:1 (2012), 83-114.
- Kadens, Emily, “The Myth of the Customary Law Merchant”, *Texas Law Review* 90 (2012), 1153–1206.
- Kadens, Emily, “The Medieval Law Merchant: The Tyranny of a Construct”, *Journal of Legal Analysis* 7:2 (2015), 251–289.
- Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- Kinkaid, Joseph J., *Cristóbal de Villalón*, New York, Twayne, 1973.
- Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Kellogg, Susan; Ruiz Medrano, Ethelia (eds.), *Negotiation within Domination: Colonial New Spain’s Indian Pueblos Confront the Spanish State*, Boulder, University of Colorado Press, 2010.
- Lagares Calvo, Manuel, “Seis incógnitas y algunas respuestas sobre la vida de Fray Tomás de Mercado”, *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 3:1 (2016) 68–77.
- Langella, Simona, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, San Esteban, 2013.
- Latasa, Pilar, “Matrimonios clandestinos y matrimonios secretos (DCH)”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2019–11.
- Latasa, Pilar, “«If they remained as mere words»: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History* 73:1 (2016), 13–38.
- Latasa, Pilar, “Tridentine Marriage Ritual in Sixteenth– to Eighteenth Century Peru: From Global Procedures to American Idiosyncrasies”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 27 (2019), 105–121.
- Lazcano, Rafael, *Fray Alonso de Veracruz (1507–1584), misionero del saber y protector de indios*, Madrid, Editorial Revista Agustiniiana, 2007.
- León Portilla, Miguel, “Huehuetlahtolli. Antigua palabra. La retórica náhuatl”, en Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (comps.), *La palabra florida*, México, UNAM, 2004, 23-41.
- Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteen Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Luttikhuisen, Frances, *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain*, Göttingen/Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Macleod, Murdo, “Self-promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and

- their Historical and Political Interpretation”, *Colonial Latin American Historical Review* 7:1 (1998), 25-42.
- Manzano y Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1956.
- Martín Abad, Julián, *La imprenta en Alcalá de Henares: 1502– 1600, Vol. 3: Catálogo descriptivo (1578– 1600)*, Madrid, CSIC, 1991.
- Martín Hernández, Francisco, “Presencia universitaria salmantina en las primeras universidades americanas”, *Estudios de historia social y económica de América* 16-17 (1998), 9-42.
- Martínez, Hildeberto, “Calpulli, ¿Otra acepción de *teccalli*?”, en Antonio Escobar Ohmstede, Teresa Rojas Rabiela (coords.), *Estructuras y formas agrarias en México. Del pasado y del presente*, México, CIESAS, 2001, 25-43.
- Martínez López-Cano, María del Pilar; García Berumen, Elisa Itzel; García Hernández, Marcela Rocío, “El tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México/Puebla, UNAM/BUAP, 2005, 41-70.
- Mas Torres, Salvador, “Elementos clásicos en el pensamiento político de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Gerión. Revista de Historia Antigua* 37:2 (2019), 425-448.
- Mayer González, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el reflejo del reformador alemán*, México, FCE, 2008.
- Millares Carlo, Agustín, “Sobre el ‘Speculum Coniugiorum’ de Fray Alonso de la Veracruz”, *Filosofía y Letras* VIII:15 (1944), 69-74.
- Mira Mira, Enrique, *Estudio histórico-genético de la “Doctrina breve” (1543–44) de Juan de Zumárraga*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989.
- Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 2005 (1ª ed. 1952).
- Mohnhaupt, Heinz, “Reisen, vergleichen, erkennen. Zu Praktiken juristischer Erkenntnis durch Komparatistik”, en Gerald Kohl et al. (eds.), *Festschrift für Thomas Simon zum 65. Geburtstag. Land, Policey, Verfassung*, Wien, Universität Wien, 2020, 191–208.
- Monsalve, Fabio, “Scholastic just price versus current market price: is it merely a matter of labelling?”, *History of Economic Thought* 21:1 (2014), 4-20.
- Muñoz Machado, Santiago, *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2012.
- Muro, Luis Felipe, *La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas: 1557-1564*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Navarro Brotóns, Víctor, “The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of Diego de Zuñiga”, *Isis: Journal of the History of Science Society* 86:1 (1995), 52-78.

- Nesvig, Martin, *Ideology and Inquisition. The World of the Censors in Early Mexico*, New Haven/London, Yale University Press, 2009.
- Neusner, Josef; Dupuis, Jacques (eds.), *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York, Alba House, 1982.
- Nieto Olarte, Mauricio, "Scientific Practices in the Sixteenth-Century Iberian Atlantic", en Harald Braun, Lisa Vollendorf (eds.), *Theorising the Ibero-American Atlantic*, Leiden/Boston, Brill, 2013, 141-158.
- Owensby, Bryan, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Pabel, Hilmar, "Humanism and Early Modern Catholicism: Erasmus of Rotterdam's *Ars moriendi*", en Kathleen Comerford, Hilmar Pabel (eds.), *Early Modern Catholicism. Essays in Honour of John O'Malley, S.J.*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 26- 45.
- Pagden, Anthony, "Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of American Indians", en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 79-98.
- Pardo, Osvaldo, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth- Century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449- 1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- Pino Abad, Miguel, "El tratado de Zaragoza de 22 de abril de 1529 como anticipo a la conquista de Filipinas", en Manuela Fernández Rodríguez (coord.), *Guerra, derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2014, 25-44.
- Poole, Stafford, *Juan de Ovando: Governing the Spanish Empire in the Reign of Philip II*, Norman, University of Oklahoma Press, 2004.
- Pastor Llana, Marialba, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo. La visión española del indio americano*, México, Crítica, 2021.
- Pena González, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuelas de Salamanca»*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
- Pena González, Miguel Anxo, *La escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Pennington, Kenneth, "Bartolomé de Las Casas", en Rafael Domingo, Javier Martínez-Torrón (eds.), *Great Christian Jurists in Spanish History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 98-115.
- Pereira de Almeida, Bruno José M. G., *A Influência da Obra de Pedro Nunes na Náutica dos Séculos XVI e XVII: Um Estudo de Transmissão de Conhecimen-*

- to, Tesis de doctorado en Historia y Filosofía de las Ciencias, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2011.
- Pérez Herrero, Pedro, “Los cuestionarios y la política económica”, en Francisco de Solano (ed.), *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias Siglos XVI–XIX*, Madrid, CSIC, 1988, LI–LXIII.
- Polo y La Borda, Adolfo, “La experiencia del imperio. Méritos y saber de los oficiales imperiales españoles”, *Historia Crítica* 73 (2019), 65–93.
- Popescu, Oreste, *Studies in the History of Latin American Economic Thought*, London/New York, Routledge, 1997.
- Prévost, Xavier; Luigi-Alberto Sanchi (eds.), *L’Humanisme juridique. Aspects d’un phénomène intellectuel européen*, Paris, Garnier, 2022.
- Quijano Velasco, Francisco, “Las fuentes del pensamiento político de Alonso de la Veracruz. Autoridades en el tratado De dominio infidelium et iusto bello”, *Libro Anual del ISEE* 14 (2012), 13– 42.
- Quijano Velasco, Francisco, *La invención de la Nueva España*, México, UNAM, 2021.
- Ramírez González, Clara Inés, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis* 54 (2007), 635–652.
- Ramos, Gabriela; Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014.
- Reguera, Iñaki, “La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional”, *Clío & Crimen* 2 (2005), 237–255.
- Resines, Luis, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, 2 Vols., Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.
- Reynolds, Philip, *How Marriage Became One of the Sacraments: The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523– 1524 a 1572*, México, FCE, 2002.
- Rípodas Ardanaz, Daisy, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.
- Rodríguez, Pedro, *El Catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española: los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Madrid, Rialp, 1998.
- Rodríguez, Lucía, “El catecismo de los concilios provinciales mexicanos en el contexto de la evangelización novohispana”, en Wulf Österreicher, Roland Sch-

- midt-Riese (ed.), *Conquista y conversión: universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin, De Gruyter, 2014, 181-192.
- Rodríguez Cruz, Águeda, *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, 2 Vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.
- Rodríguez Cruz, Águeda, “El modelo universitario salmantino y su reconversión en Hispanoamérica”, en Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares, Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, 151-165.
- Rodríguez Sala, María Luisa; Ramírez, Verónica, *Alonso de Zorita, Vasco de Puga y Tomás López Medel sus trayectorias y obras como integrantes del estamento de los oidores de la Nueva España 1552-1565*, México, UNAM, 2019.
- Romero Galván, José Rubén, “Review of Sonia Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos: huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539–1547)*”, *Históricas. Boletín de información del Instituto de Investigaciones Históricas* 93 (2012), 15–17.
- Roulet, Éric, *L'évangélisation des Indiens du Mexique. Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Rubial García, Antonio, *Notas para el estudio del franciscanismo en Nueva España, 1523–1550*, México, UNAM, 1975.
- Rubial, Antonio (ed.), *La iglesia en el México colonial*, México/Puebla, UNAM/BUAP, 2013.
- Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991.
- Rumeu de Armas, Antonio, *La política indigenista de Isabel La Católica*, Valladolid, Instituto „Isabel la Católica“ de Historia Eclesiástica, 1969.
- Rumeu de Armas, Antonio, “El Almirante Don Cristóbal Colón en la Corte de los Reyes Católicos en 1497”, *Hispania* 203 (1999), 857–870.
- Sáenz de Haro, Tomás, “Franciscanismo y espiritualidad. Bibliografía”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar (eds.), *Espiritualidad, órdenes mendicantes y franciscanismo en la Edad Media. VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, 301–336.
- Sánchez Bella, Ismael, “Antonio de León Pinelo”, en Rafael Domingo (ed.), *Juristas universales. Juristas modernos, siglos XVI al XVIII: de Zasius a Savigny*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Sánchez Herrero, José, “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”, en Josep Ignasi Saranyana et al. (eds.), *Evangelización y*

- teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 1, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, 237-263.
- Sánchez Maíllo, Carmen, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira*, Pamplona, Eunsa, 2010.
- Santos Herceg, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, FCE, 2010.
- Sarabia Viejo, María Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España 1550-1564*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
- Saranyana, Josep Ignasi, “Métodos de catequización”, en Borges, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV– XIX)*, Vol. 1: *Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, 549–571.
- Saranyana, Josep Ignasi (ed.), *Teología en América Latina*, vol. 1: *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493– 1715)*, Frankfurt am Main/Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 1999.
- Sastre Varas, Lázaro, “Nuevas aportaciones a la biografía de Tomás de Mercado”, en Fundación Instituto Bartolomé de las Casas (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987, 675–688.
- Schäfer, Ernst, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 Vols., Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1935-47.
- Schumpeter, Joseph Alois, *History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Schüßler, Rudolf, *The debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden/Boston, Brill, 2019.
- Sierra de la Calle, Blas, “La expedición de Legazpi-Urdaneta (1564-1565). El tornaviaje y sus frutos”, *Cuadernos del Instituto de Historia y Cultura Naval* 58 (2009), 129-167.
- Soto Guerrero, Antonio, *La “Iglesia” en los catecismos mexicanos del siglo XVI editados en México*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1993.
- Tau Anzoátegui, Víctor, *El poder de la costumbre: estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2001.
- Tau Anzoátegui, Víctor, *El Jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento, mentalidad, doctrina*, Frankfurt am Main, MPIeR, 2016.
- Teubner, Gunther, “Legal irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends Up in New Differences”, *The Modern Law Review* 61:1 (1998), 11-32.
- Thomas, Hugh, *The Conquest of Mexico*, London, Hutchinson, 1993.

- Torales, Sergio Lucio, “Moral económica en ‘Suma de tratos y contratos’ de fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión”, *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico* 21 (1996), 14-15.
- Torales, Sergio Lucio, “La moral de compraventa en Tomás de Mercado”, *Caleidoscopio: revista semestral de ciencias sociales y humanidades* 24 (2008), 25-48.
- Toste, Marco, “Invincible Ignorance and the Americas. Why and How the Salamancan Theologians Made Use of a Medieval Notion”, *Rechtsgeschichte-Legal History* 26 (2018), 284-297.
- Tubau, Xabier, “Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara”, *Studia Aurea* 4 (2010), 17-43.
- Tutino, Stefania, *Uncertainty in post-Reformation Catholicism: a History of Probabilism*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Valdeón, Roberto, *Translation and the Spanish Empire in the Americas*, Amsterdam, John Benjamins, 2014.
- Valenzuela Márquez, Jaime, “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista Española de Antropología Americana* 37:2 (2007), 39-59.
- Valverde Abril, Juan Jesús, “Teología y humanismo: La correspondencia entre Juan Ginés de Sepúlveda y Melchor Cano”, *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad clásica* 17 (2006), 291-335.
- Vernet, Juan, “Copernicus in Spain”, en Jerzy Dobrzycki (ed.), *The Reception of Copernicus’ Heliocentric Theory*, Springer, Dordrecht, 1972, 271-291.
- Vicuña Guengerich, Sara, “[Por] haberme cabido en suerte ser de la familia y sangre de los incas”: linaje, lengua y limpieza de la sangre materna en la obra del Inca Garcilaso de la Vega”, *Philologia Hispalensis* 32:2 (2018), 117-130.
- Vigil, Ralph, *Alonso de Zorita. Royal Judge and Christian Humanist 1512-1585*, Norman-London, University of Oklahoma Press, 1987.
- Vigo, Abelardo del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el siglo de oro español*, Madrid, BAC, 1997.
- Vilaltella, Javier, “La historia y los intersticios: don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco. Estudio de las actas de un proceso inquisitorial”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Frankfurt / Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2010, 235-251.
- Villacañas, José Luis, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008.
- Villaverde Rico, María José; Francisco Castilla Urbano (eds.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

- Wilkinson, Alexander S. (ed.), *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*, Leiden/Boston, Brill, 2010.
- Yannakakis, Yanna, *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham/London, Duke University Press, 2008.
- Yannakakis, Yanna, “Indigenous People and Legal Culture in Spanish America”, *History Compass* 11:1 (2013), 931-947.
- Yannakakis, Yanna, “Making Law Intelligible: Networks of Translation in Mid-Colonial Oaxaca”, en Gabriela Ramos, Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014, 79-103.
- Zaballa Beascochea, Ana de, “Matrimonio (DCH)”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2018–15.
- Zaballa Beascochea, Ana de, “El matrimonio indígena antes y después de Trento. Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano en la Nueva España”, *Rechtsgeschichte – Legal History Rg* 27 (2019), 90–104.
- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1993 (3ª ed. revisada).
- Zwartjes, Otto (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI– XVII)*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000.
- Zwierlein, Cornel, “Introduction”, en Cornel Zwierlein (ed.), *The Power of the Dispersed. Early Modern Global Travelers beyond Integration*, Leiden/Boston, Brill, 2022, 1-26.



PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO  
PUBLICACIONES  
ISSN: 2255-5137

1. Luis Grau, *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe / Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12762>
8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13962>

12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13983>
13. Paola Miceli, *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid 2012, 298 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14294>
14. Ricardo Marcelo Fonseca, *Introducción teórica a la historia del derecho*, prefacio de Paolo Cappellini, Madrid 2012, 168 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14913>
15. Alessandra Giuliani, *Derecho dominical y tanteo comunal en la Castilla moderna*, Madrid 2012, 134 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/15436>
16. Luis Grau, *An American Constitutional History Course for Non-American Students*, Madrid 2012, xx + 318 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16023>
17. Antonio Ruiz Ballón, *Pedro Gómez de la Serna (1806-1871). Apuntes para una biografía jurídica*, Madrid 2013, 353 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16392>
18. Tamara El Khoury, *Constitución mixta y modernización en Libano*, prólogo de Maurizio Fioravanti, Madrid 2013, 377 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16543>
19. María Paz Alonso Romero/Carlos Garriga Acosta, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Madrid 2013, 337 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16884>
20. Pio Caroni, *Lecciones de historia de la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2013, 213 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17310>
21. Julián Gómez de Maya, *Culebras de cascabel. Restricciones penales de la libertad ambulatoria en el derecho codificado español*, Madrid 2013, 821 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17322>
22. François Hotman, *Antitriboniano, o discurso sobre el estudio de las leyes*, estudio preliminar de Manuel Martínez Neira, traducción de Adela Mora Cañada, Madrid 2013, 211 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17855>
23. Jesús Vallejo, *Maneras y motivos en Historia del Derecho*, Madrid 2014, 184 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18090>
24. María José María e Izquierdo, *Los proyectos recopiladores castellanos del siglo XVI en los códigos del Monasterio de El Escorial*, Madrid 2014, 248 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18295>

25. Regina Polo Martín, *Centralización, descentralización y autonomía en la España constitucional. Su gestación y evolución conceptual entre 1808 y 1936*, Madrid 2014, 393 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18340>
26. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti/Carlo Sotis (eds.), *Il lato oscuro dei Diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid 2014, 390 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18380>
27. María López de Ramón, *La construcción histórica de la libertad de prensa: Ley de policía de imprenta de 1883*, Madrid 2014, 143 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19296>
28. José María Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid 2014, 536 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19297>
29. Jorge Alberto Núñez, *Fernando Cadalso y la reforma penitenciaria en España (1883-1939)*, Madrid 2014, 487 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19662>
30. Carlos Petit, *Discurso sobre el discurso. Oralidad y escritura en la cultura jurídica de la España liberal*, Madrid 2014, 185 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19670>
31. Jean-Étienne-Marie Portalis, *Discurso preliminar sobre el proyecto de Código civil*, Madrid 2014, 53 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19797>
32. Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid 2015, 87 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20199>
33. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti (eds.), *Derecho en movimiento: personas, derechos y derecho en la dinámica global*, Madrid 2015, 256 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20251>
34. Alessandro Somma, *Introducción al derecho comparado*, traducción de Esteban Conde Naranjo, Madrid 2015, 193 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20259>
35. A. F. J. Thibaut, *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania*, Madrid 2015, 42 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21166>
36. J.-J.-R. de Cambacérès, *Discursos sobre el Código civil*, Madrid 2015, 61 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21254>
37. Ramon Llull, *Arte breve de la invención del derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2015, 233 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21406>

38. F. C. von Savigny, *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Madrid 2015, 130 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21520>
39. Joaquín Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, Madrid 2015, 40 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22079>
40. Rafael Ramis Barceló, *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid 2016, 250 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22197>
41. Emanuele Conte, *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, edición de Marta Madero, Madrid 2016, 194 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22261>
42. *Constituciones españolas: 1808-1978*, edición de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2016, 259 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22905>
43. Giacomo Demarchi, *Provincia y Territorio en la Constituyente española de 1931. Las raíces europeas del Estado integral*, Madrid 2016, 362 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22906>
44. Miguel Ángel Ladero Quesada/César Olivera Serrano (dirs.), *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, Madrid 2016, xx + 1446 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23015>
45. Gustavo César Machado Cabral/Francesco Di Chiara/Óscar Hernández Santiago/Belinda Rodríguez Arrocha, *El derecho penal en la edad moderna: Nuevas aproximaciones a la doctrina y a la práctica judicial*, Madrid 2016, 217 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23021>
46. Lope de Deza, *Juicio de las leyes civiles*, estudio preliminar de Víctor Tau Anzoátegui, edición de María José María e Izquierdo, Madrid 2016, 136 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23228>
47. Henrik Brenkman, *Historia de las Pandectas*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Lorenzo, Madrid 2016, 426 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23317>
48. Massimo Meccarelli (a cura di), *Diversità e discorso giuridico. Temi per un dialogo interdisciplinare su diritti e giustizia in tempo di transizione*, Madrid 2016, 287 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23792>
49. Beatrice Pasciuta, *El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV)*, Madrid 2017, 264 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24439>
50. Maximiliano Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley: legislación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII. Un modelo de Ilustración jurídica*, Madrid 2017, 184 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24488>

51. Eleonora Dell'Elicine/Paola Miceli/Alejandro Morin (comps.), *Artifícios pasados. Nociones del derecho medieval*, Madrid 2017, 307 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24514>
52. Eva Elizabeth Martínez Chavéz, *Redes en el exilio. Francisco Ayala y el Fondo de Cultura Económica*, Madrid 2017, 145 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24715>
53. Pierre de Jean Olivi, *Tratado de los contratos*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2017, 171 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25200>
54. Daniel Panateri, *El discurso del rey. El discurso jurídico alfonsí y sus implicaciones políticas*, Madrid 2017, 284 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25377>
55. Joaquín Costa, *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el estatus individual, el referéndum y la costumbre*, Madrid 2017, 85 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25578>
56. Massimo Meccarelli (ed.), *Reading the Crisis: Legal, Philosophical and Literary Perspectives*, Madrid 2017, 224 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25705>
57. Pablo Ramírez Jerez/Manuel Martínez Neira, *La historia del derecho en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Los concursos de derecho consuetudinario*, Madrid 2017, 322 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25809>
58. Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 2 vols., Madrid 2017, 1681 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25729>
59. Víctor Saucedo, *Conspiracy. A Conceptual Genealogy (Thirteenth to Early Eighteenth Century)*, Madrid 2017, 350 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26095>
60. Aurora Miguel Alonso (dir.), *Doctores en derecho por la Universidad Central. Catálogo de tesis doctorales 1847-1914*, Madrid 2017, 571 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26198>
61. François Hotman, *Francogallia, o la Galia francesa*, estudio preliminar y traducción de Tamara El Khoury, Madrid 2017.  
<http://hdl.handle.net/10016/26321>
62. Rafael Altamira, *Spain. Sources and Development of Law*, estudio preliminar y edición de Carlos Petit, Madrid 2018, lxxxvi + 126 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26322>

63. Jesús Delgado Echeverría, *Joaquín Costa, jurista y sociólogo. Derecho consuetudinario e ignorancia de la ley*, Madrid 2018, 174 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26335>
64. Rubén Pérez Trujillano, *Creación de constitución, destrucción de Estado: la defensa extraordinaria de la II República española (1931-1936)*, Madrid 2018, 367 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27108>
65. Eugenia Torijano Pérez, *Los estudios jurídicos en la universidad salmantina del siglo XIX*, Madrid 2018, 625 pp. + apéndices complementarios.  
<http://hdl.handle.net/10016/27392>
66. Laura Beck Varela/María Julia Solla Sastre (coordinadoras), *Estudios Luso-Hispanos de Historia del Derecho. Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*, Madrid 2018, 543 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27751>
67. Manuel Martínez Neira/Pablo Ramírez Jerez, *Hinojosa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid 2018, 279 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27810>
68. Rudolf von Jhering, *La lucha por el derecho*, estudio preliminar y edición de Luis Llorredo Alix, Madrid 2018, 137 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27845>
69. Enrique Roldán Cañizares, *Luis Jiménez de Asúa: Derecho penal, República, Exilio*, Madrid 2019, 406 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28236>
70. José María Puyol Montero, *Enseñar derecho en la República. La Facultad de Madrid (1931-1939)*, Madrid 2019, 486 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28286>
71. Pedro L. López Herraiz, *Formar al hombre de Estado. Génesis y desarrollo de la École libre des sciences politiques (1871-1900)*, Madrid 2019, 333 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28313>
72. Emiliano J. Buis, *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a.C.)*, Madrid 2019, 442 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28358>
73. Virginia Amorosi/Valerio Massimo Minale (ed.), *History of Law and Other Humanities: Views of the Legal World Across the Time*, Madrid 2019, 588 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28459>
74. Carlos Petit, *Un Código civil perfecto y bien calculado. El proyecto de 1821 en la historia de la codificación*, Madrid 2019, 409 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28678>

75. Eduardo de Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid 2019, 82 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28877>
76. Carlos Petit (ed.), *Derecho ex cathedra. 1847-1936. Diccionario de catedráticos*, Madrid 2019, 491 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28916>
77. Manuel Ángel Bermejo Castrillo (ed.), *La memoria del jurista español. Estudios*, Madrid 2019, 416 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29108>
78. Elisabetta Fiocchi Malaspina/Simona Tarozzi (ed.), *Historical Perspectives on Property and Land Law. An Interdisciplinary Dialogue on Methods and Research Approaches*, Madrid 2019, 236 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29290>
79. Daniel J. García López, *La máquina teo-antropo-legal. La persona en la teoría jurídica franquista*, Madrid 2020, 121 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29463>
80. Concepción Arenal, *Las colonias penales de la Australia y la pena de deportación*, Madrid 2020, 99 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29667>
81. Cristina Morales Segura, *Galeotes de mercurio. El caso de Mateo Alemán: la interacción entre el derecho y la literatura en el informe de la mina de mercurio de Almadén y El Guzmán de Alfarache*, Madrid 2020, 276 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29888>
82. Eduardo de Hinojosa, *La condición civil de la mujer en el derecho español antiguo y moderno*, Madrid 2020, 50 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30043>
83. Eduardo de Hinojosa, *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid 2020, 146 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30052>
84. Eva Elizabeth Martínez Chávez, *España en el recuerdo, México en la esperanza. Juristas republicanos del exilio*, Madrid 2020, 343 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30520>
85. Rafael de Ureña y Smenjaud, *Una tradición jurídica española: La autoridad paterna como el poder conjunto y solidario del padre y de la madre*, estudio preliminar y edición de Carlos Petit, Madrid 2020, 174 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30550>
86. Carlos Petit, *Derecho por entregas. Estudios sobre prensa y revistas en la España liberal*, Madrid 2020, 311 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30841>

87. Massimo Meccarelli/Cristiano Paixão/Claudia Roesler (ed.), *Innovation and Transition in Law: Experiences and Theoretical Settings*, Madrid 2020, 352 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31394>
88. Fernando Martínez-Pérez, *Posesión, dominio y Registro. Constitución de la propiedad contemporánea en España (1861-1944)*, Madrid 2020, 286 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31430>
89. Fernando Liendo Tagle, *Prensa jurídica española. Avance de un repertorio (1834-1936)*, Madrid 2020, 235 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31583>
90. Rafael Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*, Madrid 2021, 248 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31704>
91. Eugenia Torijano Pérez, *Ser (de nuevo) doctor por Salamanca. Las tesis doctorales de la Facultad de Derecho en el Sexenio Revolucionario (1868-1874)*, Madrid 2021, 441 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31694>
92. Víctor Saucedo, *The Poulterers' Case (1611): A Landmark in the History of Criminal Conspiracy*, Madrid 2021, 302 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31790>
93. Albert Venn Dicey, *¿Puede enseñarse el derecho inglés en las universidades?*, estudio preliminar y traducción de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2021, 134 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31912>
94. Cristina Nogueira da Silva/Margarida Seixas (coordinadoras), *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito. Estudos Luso-Hispanos de Historia del Derecho*, vol. II, Madrid 2021, 648 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32002>
95. Giacomo Demarchi, Francesco Di Chiara, Elisabetta Fiocchi Malaspina, Belinda Rodríguez Arrocha (eds.), *Las fronteras de la Ilustración. Itinerarios entre historia y derecho*, Madrid 2021, 313 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32201>
96. Manuel Ángel Bermejo Castrillo (ed.), *Temporalidades inter/disciplinares (Derecho, Filosofía, Política)*, Madrid 2021, 246 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32263>
97. Julius Hermann von Kirchmann, *La falta de valor de la jurisprudencia como ciencia*, Madrid 2021, 43 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32336>
98. Víctor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Madrid 2021, xi + 617 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32572>



99. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, Madrid 2021, 3673 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32581>
100. Jesús Bogarín Díaz, *Formación léxica y conceptualización jurídica: el vocablo «excepción»*, Madrid 2021, 193 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33149>
101. Eduardo Esteban Magoja, *La obediencia a la ley como coraza del pueblo: la defensa de las instituciones jurídicas en el texto del Anónimo de Jámblico*, Madrid 2021, 141 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33227>
102. Javier Carlos Díaz Rico, *El acceso a la cátedra. Inventario de oposiciones a cátedras jurídicas 1859-1983*, Madrid 2021, 1119 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33711>
103. Clara Álvarez Alonso, *Rafael del Riego. Una vida por la Constitución*, Madrid 2021, 232 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33721>
104. Rafael Jesús Vera Torrecillas, *Del escribano al secretario municipal. Antecedentes, origen y evolución de los cuerpos nacionales hasta la Ley de bases del régimen local*, Madrid 2021, 320 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33764>
105. José Luis Egío, *El siglo de la experiencia: estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España*, Madrid 2022, 239 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/34669>
106. César Olivera Serrano, *Las Cortes castellano-leonesas del siglo XV en sus documentos. El Registro o Libro de Cortes (1425-1502)*, Madrid 2022, 499 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/34998>
107. Manuel Cachón Cadenas, *Otras historias de procesalistas y del proceso*, Madrid 2022, 542 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35074>
108. Luis González Alvo, *Faros y pantanos. Una historia de las prisiones provinciales argentinas (Córdoba, Santa Fe y Tucumán, 1853-1946)*, Madrid 2022, 384 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35837>
109. Manuel Martínez Neira, *Revolución y fiscalidad municipal. La hacienda de la Villa de Madrid en el reinado de Fernando VII*, Madrid 2022, 296 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35877>
110. Víctor Saucedo (ed.), *Memoria del derecho y disciplinas jurídicas. Estudios*, Madrid 2022, 426 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35879>
111. Carlos Petit, *El Trienio y sus códigos. Estudios*, Madrid 2022, 199 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35953>

112. Matías Rosso, *Codificando el derecho desde la base. El Código Penal de la provincia de Córdoba en la génesis de la Codificación Nacional (1867-1887)*, Madrid 2022, 241 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/35977>
113. Elisa Speckman Guerra, *Penalistas españoles y ciencias penales en el México de mediados del siglo XX*, México/Madrid 2022, 363 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/36165>
114. Fernando Martínez-Pérez, "Gubernativas e insuplicables". *Competencias de jurisdicción entre Monarquía judicial y Estado administrativo*, Madrid 2022, 347 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/36217>
115. Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Derecho procesal: una disciplina en construcción (1800-1940)*, Madrid 2022, 963 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/36275>
116. Fernando Liendo Tagle, *Disciplinas jurídicas en revistas españolas: un repertorio bibliográfico (1836-1935)*, Madrid 2023, 214 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/36663>
117. Carlos Petit, *Otros códigos. Por una historia de la codificación civil desde España*, Madrid 2023, 641 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/36878>
118. *La Historia del Derecho en la Universidad del siglo XIX. I Congreso de la Sociedad Española de Historia del Derecho*, Madrid 2023, 294 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/37215>