

Sergio Raúl **Castañó**  
José Antonio **Calvo Gómez**  
Georgina María **Abbate**  
David **Sánchez Sánchez**

(Directores)

# ISABEL LA CATÓLICA Y AMÉRICA



**UNSTA**  
UNIVERSIDAD DEL NORTE  
SANTO TOMÁS DE AQUINO



editorial  
UNSTA

# Isabel la Católica y América

*Sergio Raúl Castaño*

*José Antonio Calvo Gómez*

*Georgina María Abbate*

*David Sánchez Sánchez*

(Directores)



**editorial**  
UNSTA

Isabel La Católica y América :  
Sergio Raúl Castaño ... [et al.]. - 1a ed - Tucumán : Universidad  
del Norte Santo Tomás de Aquino. UNSTA, 2024.  
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: online  
ISBN 978-987-8421-22-3

1. Historia. I. Castaño, Sergio Raúl  
CDD 907.2

Primera edición: junio de 2024

ISBN 978-987-8421-22-3

Editorial UNSTA  
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

## Contenido

Presentación: Isabel la Católica y América .....	5
--	---

### Parte I: Los reinos peninsulares en el siglo XV

La Iglesia en Castilla en el siglo XV .....	9
<i>José Antonio Calvo Gómez</i>	
Panorama cultural y literario en el contexto emergente hacia un nuevo mundo.....	31
<i>Anna Peirats</i>	
La imagen pública de la monarquía en el Siglo de Oro .....	47
<i>María Lelia García-Calderón</i>	
El Municipio en la época de los Reyes Católicos.....	61
<i>Francisco Trullén Galve</i>	
Aspectos de la evangelización en América y su proyección en el norte del Río de la Plata .....	71
<i>Eliana Jazmin Homssi</i>	

### Parte II El descubrimiento de América y la conquista

Influjo salmantino en América. La proyección de un modelo .....	93
<i>Cristo José de León Perera</i>	
La forma política de la monarquía indiana como modo sui generis de unión real .....	121
<i>Sergio Raúl Castaño</i>	
La Gesta de Castilla en Indias Consideraciones sobre los “justos títulos” de la Conquista y Evangelización a propósito del pensamiento de Enrique Díaz Araujo.....	145
<i>Ricardo von Büren</i>	

El concepto de persona: el legado de la evangelización.....	169
<i>Oscar Raúl Lotero – Andrés Salvador</i>	

### PARTE III El trasvase de saberes entre los territorios

“Estudia la Reina; somos ahora estudiantes”.	
Proyecciones del humanismo isabelino en América .....	185
<i>Juan Héctor Fuentes</i>	
<i>Aurum et argentum do in Templum Dei</i> . La orfebrería religiosa en el intercambio cultural entre España y América .....	205
<i>David Sánchez Sánchez</i>	
La pena como concreción del fin justiciero de la monarquía hispánica.....	227
<i>Juan Bautista Fos Medina</i>	
Consecuencias de las Reformas Borbónicas en el vínculo entre América y España .....	241
<i>Pablo Yurman</i>	
El papel de los franciscanos en el trasvase de saberes entre España y América: el ejemplo de Nueva España en el siglo XVI.....	251
<i>Francisco Javier Rojo Alique, ofm</i>	

### PARTE IV La obra de Castilla en América

El gobierno de los territorios interiores, entre tradiciones políticas y expectativas revolucionarias. El caso de Tucumán en el juntismo rioplatense .....	267
<i>Georgina Abbate</i>	
Un tradicionalista en el Plata. Religión y fidelidad argentina, de Francisco Bruno de Rivarola (1809).....	291
<i>Sebastián Sánchez</i>	
La figura del vecino: de la tradición indiana a los debates en la implementación del régimen municipal en la Provincia de Buenos Aires (segunda mitad del siglo XIX).....	315
<i>María Rosario Polotto</i>	
Radiografía del perfil psicológico y humano de la reina Isabel y su legado...	329
<i>Alberto Barea Vera</i>	

# Presentación

## *Isabel La Católica y América*

Entre el 23 y el 26 de octubre del pasado año 2023 tuvo lugar el Congreso Internacional sobre “Isabel la Católica y América”, organizado por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), de Argentina, y por la Universidad Católica de Ávila, de España. En esa ocasión los especialistas seleccionados recalaron en la figura de la reina Isabel de Castilla, una de las más egregias personalidades de la historia hispánica, y figura central en la conformación de una monarquía universal que fue como el renacimiento de Roma durante la temprana modernidad. Y, desde Isabel, los participantes convocados se concentraron también en la empresa civilizatoria más grande cumplida en toda la Historia de la Humanidad: la conquista del territorio americano, la evangelización de sus habitantes y la constitución política, jurídica y cultural de un abanico de sociedades que han sido el origen concreto y directo de las patrias hispanoamericanas, patrias legítimamente venidas a la existencia a comienzos del s. XIX.

Se trata de una empresa no sólo misional sino, asimismo, política –y política en el más peraltado y clásico sentido del término “político”: significando la obra más perfecta que se pueden proponer mancomunadamente los hombres en este mundo; e incluyendo en esa noción, en la misma línea de plenitud de lo natural, la consecución de un modo de vida acorde con la dignidad del ser humano (tal la acepción profunda de la locución castellano-indiana *reducción a la vida política*: reconducción a un modo de existencia auténticamente humano). Como impulso conquistador y poblador, esta obra surge de los entresijos de la Castilla de la Reconquista, y se consume -más que simbólicamente- bajo la égida de quien, además de la corona de Castilla, ciñe la del Sacro Imperio Romano, Carlos de Habsburgo, nieto de Isabel y Fernando.

Como prueba de ese carácter integralmente civilizatorio de la obra castellana podemos recurrir a lo que ya es un lugar común a la hora de representar su sentido y su valor: el hecho de la fundación de las 32 Universidades a lo largo del territorio de los reinos indianos –y 3 de ellas, ya bajo el Emperador.

En el congreso de marras comparecieron, junto con la Historia, también el Arte y las Letras. Es que en esa reunión académica se buscó reflejar una cultura en la que la historia de los sucesos y de las instituciones se halla inextricablemente entrelazada con todas las manifestaciones superiores del espíritu.

Tomemos, como cifra y síntesis de esta acabada amalgama humana y, por qué no, como una suerte de alegoría del propósito de esa reunión académica, unos versos del mayor poeta de Argentina, Leopoldo Lugones. Lugones descendía de conquistadores, evangelizadores, encomenderos y guerreros de la Independencia, que estaban “guardando la tierra”, como dicen las Leyes de Indias, desde hacía siglos (reparemos en la extraordinaria expresión: “guardar la tierra”). Pues bien, el poeta, aunando la tradición católica, política y familiar con el estro sublime de su arte, exclama en *Poemas Solariegos*:

“que nuestra tierra quiera, salvarnos del olvido, por estos cuatro siglos, que en ella hemos servido”.

Sean estas líneas una modesta presentación de las contribuciones que integran el presente volumen, surgidas a partir de algunas de las ponencias leídas en aquella ocasión.

*Sergio Raúl Castaño*

CONICET – UNSTA - UNCOMA

## **Parte I**

# **Los reinos peninsulares en el siglo XV**



# La Iglesia en Castilla en el siglo XV

*José Antonio Calvo Gómez*

## 1. Introducción

En este ensayo, trataremos de identificar e interpretar los principales proyectos de renovación de las estructuras y de las personas de la Iglesia en la península ibérica al final de la Edad Media. Analizaremos cómo articularon sus esfuerzos los agentes de la reforma de los reinos hispánicos para ordenar la vida y el ministerio de los obispos a los principios evangélicos, suscitar la virtud del clero, ratificar la necesaria santificación del pueblo cristiano y restaurar la vida religiosa. No cabe duda de que esta renovación de la Iglesia a finales del siglo XV determinó la actuación de la obra de evangelización del Nuevo Mundo, que se analiza con cierto detalle a lo largo de esta monografía colectiva.

Hernando de Talavera, Pedro González de Mendoza o el cardenal Cisneros, sostenidos por la confianza de los Reyes Católicos, se enfrentaron a graves dificultades, singularmente evidentes después de las cortes de Toledo de 1480. El empeño personal de los protagonistas y la ganada conciencia colectiva de la necesidad de renovación empezaron a germinar a principios del siglo XVI<sup>1</sup>. Esta reforma, al inicio de la Modernidad, impulsó un programa especialmente creativo en España e Iberoamérica: en la universidad y las bellas artes, el derecho de gentes y las nuevas relaciones sociales, la literatura

---

<sup>1</sup> José García Oro, “La reforma de la Iglesia en España durante el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517),” en *Hispania-Austria: Die Katholischen Könige, Maximilian I, und die Anfänge der Casa de Austria in Spanien. Akten des historischen Gespräches* (Wien: Oldenbourg Verlag, 1993), 115-125; Id., “La reforma de la Iglesia y la monarquía española,” en *El tratado de Tordesillas y su época* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1995), 661-680; Id., “Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo XVI,” en *La hora de Cisneros* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995), 23-33.

mística y la religiosidad popular, entre otros; que señalaron los siglos XVI y XVII, a uno y otro lado del Atlántico, con trazos verdaderamente dorados<sup>2</sup>.

Hemos tenido ocasión de trabajar ya estos temas en otras ocasiones. El primer intento de comprensión de esta problemática tuvo lugar con motivo de los estudios de grado, en que analizamos el sínodo de Ávila de 1481, presidido por Alonso de Fonseca, de innegables resonancias isabelinas<sup>3</sup>, y su secuela en el sínodo de 1556, de la mano de Diego de Álava<sup>4</sup>. Nos guiaron respectivamente los profesores, de feliz memoria, Ángel Barrios, en la Universidad de Salamanca; y José Ignacio Tellechea, en la Universidad Pontificia de Salamanca.

En Italia, tuvimos ocasión de profundizar en el conocimiento sobre las cortes de Toledo de 1480<sup>5</sup>. Más adelante, con motivo del quinto centenario del nacimiento de santa Teresa, en 2015<sup>6</sup>; y de las tesis de Lutero, en 2017<sup>7</sup>, tratamos de enfrentar la aparente precedencia cronológica de la reforma protestante en el horizonte europeo con la evidencia de una reforma católica en la península ibérica que la adelantaba en más de cuarenta años, lo que intentamos explicar también en Alemania en este mismo marco interpretativo<sup>8</sup>.

El penúltimo trabajo, publicado como apertura de la prometedora revista *Specula*, del Instituto Isabel de Villena de Estudios Medievales y Renacentistas,

---

<sup>2</sup> Salvador Rus Rufino & Eduardo Fernández García, *Un mundo en transformación. Biografía política de Isabel I de Castilla (1451-1504)* (Madrid: Ediciones Cinca, 2023).

<sup>3</sup> José Antonio Calvo Gómez, “Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481,” *Studia historica. Historia medieval* 22 (2004): 189-232.

<sup>4</sup> Id., “Un obispo reformador: Diego de Álava y Esquivel,” *Abula* 6 (2004): 133-177; Id., “El episcopado abulense de Diego de Álava y Esquivel (1549-1559). La reforma católica y el sínodo de 1557,” *Abula* 7 (2005): 139-180.

<sup>5</sup> Id., “La transición del reino medieval castellano al estado moderno peninsular: Isabel la Católica en las cortes de Toledo de 1480,” *Mater Clementissima* 1 (2010): 123-144.

<sup>6</sup> Id., *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses* (Ávila: Universidad Católica de Ávila, 2014); Id., “¿Santa Teresa contra Lutero? Una lectura histórica de la reforma del Carmelo en la primera Modernidad,” en *Santa Teresa al habla con el hombre de hoy. Preparando un centenario* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2014), 139-192.

<sup>7</sup> Id., “Una reinterpretación de la reforma católica después de 1417, a propósito del centenario de las tesis de Wittenberg de 1517,” *Studium Ovetense* 45 (2017): 269-295.

<sup>8</sup> Id., “Wesentliche Grundzüge der Katholischen Reforma uf der Iberischen Halbinsel (1480-1516),” en *Teresa von Ávila. Lehrmeisterin des lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen* (Münster: Aschendorff Verlag, 2016), 155-191.

de la Universidad Católica de Valencia<sup>9</sup>, es el más elaborado que tenemos sobre la reforma católica en el que tratamos de analizar, sobre todo, el problema de la *confesionalización* ligado a la radicalización de las posiciones cuando la ruptura de la comunión en Europa se dio por definitiva a mediados del siglo XVI. Este artículo científico tuvo una secuela en la publicación del homenaje a Antonio de Nebrija en Salamanca en la que, después de una agradable conferencia, tuvimos ocasión de exponer por escrito algunos argumentos que ahora retomamos<sup>10</sup>.

La palabra que unifica todos estos trabajos es la reforma católica de la Iglesia en la península ibérica cuyo núcleo presentamos en este ensayo. Se trata, en definitiva, de recuperar algunos de los datos fundamentales del movimiento general de restauración de la Iglesia española protagonizada por los Reyes Católicos, sobre todo después de la celebración de las cortes de Toledo de 1480, con la colaboración del monje jerónimo Hernando de Talavera (1428-1507), del cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), canciller del reino, y sobre todo del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina desde 1492 y regente de Castilla tras la desaparición de Isabel, entre 1506 y 1507, y de Fernando, entre 1516 y 1517<sup>11</sup>.

Su actuación sobre la vida y el misterio de los obispos se mantuvo al abordar el problema de la santidad del clero y del pueblo cristiano. La restauración de la vida religiosa encontró algunas dificultades específicas que vamos a analizar. Como expresó Tarsicio de Azcona, “no eran iglesias eremíticas, alejadas de la cristiandad. Habían intervenido en los concilios generales y conocían los movimientos de renovación y de reforma que surcaban la piel y las entrañas de las iglesias europeas”<sup>12</sup>. Veamos cómo se desarrolló este ambicioso programa.

---

<sup>9</sup> Id., “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

<sup>10</sup> Id., “La reforma de la Iglesia que conoció Antonio de Nebrija (1444-1522) a finales del siglo XV,” en *La época de Nebrija en Salamanca: ciclo de conferencias* (Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 2022), 103-114.

<sup>11</sup> Melquíades Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975); José García Oro, “Cisneros y la Castilla precomunera,” en *Monarquía y revolución: entorno a las Comunidades de Castilla* (Valladolid: Fundación Villalar, 2010), 53-94.

<sup>12</sup> Tarsicio de Azcona, “Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558),” en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 115-210.

## 2. La vida y el ministerio de los obispos

La ansiada renovación eclesial se inició con la atenta selección de los candidatos al episcopado. La reforma exigía pastores diligentes, alejados de las estructuras de poder, que protagonizaran la renovación de las iglesias particulares *in capite et in membris*. Fray Hernando de Talavera redactó una declaración programática de criterios para la provisión de obispados en la que exigía cuatro condiciones fundamentales: que fuesen naturales de estos reinos, honestos, de la clase media y letrados<sup>13</sup>.

Los Reyes Católicos evitaron, en lo posible, eclesiásticos extranjeros, con el disgusto consiguiente de los agentes de la curia romana<sup>14</sup>. La nueva conformación del estado centralizado y la economía del territorio impusieron este criterio que fortaleció los proyectos de reforma. Los obispos tenían a su cargo fortalezas y vasallos que debían estar en manos de personas fieles a la corona. Las rentas del territorio no debían salir a espuestas hacia titulares allende las fronteras nacionales. Pero, sobre todo, la condición de *naturales de estos reinos* era fundamental para exigir la residencia en las diócesis y la reforma de sus fieles y de sus estructuras.

La *honestidad* de los obispos iba, en la mente de los Reyes Católicos, mucho más allá de la mera moralidad y la observancia del celibato. El obispo debía ser ejemplo para el pueblo, ni licencioso ni profano, signo del perfeccionamiento personal en el proceso de la reforma de la Iglesia. La reina, con cuidado, discernimiento y vigilancia, evitó la promoción de hombres que no ofreciesen seguridad en esta exigencia, aunque tuvo que afrontar, más adelante, algunos desatinos de la debilidad humana en aquellos que elevó con tanto interés.

---

<sup>13</sup> Jesús R. Folgado García, "Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores regios en el Reino de Granada," *Toletana: cuestiones de teología e historia* 34 (2016): 51-77; Isabella Iannuzzi, "Fray Hernando de Talavera (1428-1507): sabio, longevo y poderoso," *Archiletras científica: revista de investigación de lengua y letras* 1 (2019): 171-179; Isabel Sánchez Sánchez, "Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria," *Scripta theologica* 10 (1978): 467-518; José Ignacio Tellechea Idígoras, "Francisco de Vitoria y la reforma católica. La figura ideal del obispo," *Revista Española de Derecho Canónico* 12 (1957): 65-110; Id., *El obispo ideal en el siglo de la reforma* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1963).

<sup>14</sup> Vicente Pons Alós, "Valencianos en la curia de Alejandro VI," *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 2 (2021): 191-227.

Tarsicio de Azcona describió cómo, aunque se trataba de capítulos que con dificultad pasaron a los documentos, resultaba patente que, al inicio del reinado de Isabel y Fernando, los prelados más encumbrados de Castilla, como los de Toledo, Santiago o Sevilla; y los de Aragón, como el Zaragoza, no guardaban la castidad y entregaban a sus hijos las mejores rentas de sus iglesias particulares<sup>15</sup>.

Joaquín Luis Ortega recogió el dictamen de Pascual de Ampudia, enviado al consejo real con motivo de la participación española en el V concilio de León (1512-1517), en el que denunció los escándalos de algunos prelados que “tenían mancebas y traían los hijos públicamente por las cortes, y procuran de sublimarlos y de ponerlos en estado aun en sus iglesias y viviendo ellos”<sup>16</sup>. El emperador Carlos V tuvo probablemente más éxito en este capítulo al poder contar para la provisión de las sedes con buenos clérigos, formados en verdaderas escuelas de perfección episcopal, como la del cardenal Mendoza, en el último tramo de su vida, o la de Hernando de Talavera, que ofrecieron un episcopado verdaderamente afecto a la reforma de la Iglesia.

La asignación de obispados a hombres de *clase media*, asumiendo que utilizamos este término de forma impropia, más desde nuestra sociedad contemporánea que desde una Edad Media sin clases sociales, evitó a los eclesiásticos de familias nobles, de raíz feudal, sometidos a los intereses de las oligarquías castellanas, sus banderías y reivindicaciones. El nuevo estado exigió el brío de un episcopado remozado, que controlara resortes importantes, religiosos y sociales, sin el apremio de sus exigencias de cuna, sino sometido al bien superior del reino y de la Iglesia. En pocos años, los Reyes Católicos contaron con un conjunto de prelados dispuestos a dar la batalla a las antiguas prerrogativas que limitaban cualquier acción reformadora.

Al hablar de *letrados*, los monarcas se refirieron a los prelados formados en las aulas universitarias, alejados de las armas, de acuerdo con las nuevas

---

<sup>15</sup> Azcona, “Reforma del episcopado,” 115-210; Álvaro Fernández de Córdoba Millares, “Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la Modernidad,” *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 563-571.

<sup>16</sup> Joaquín Luis Ortega Martín, “Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos,” *Anthologica annua* 19 (1972): 185-556; Id., *Un obispo reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1973).

disciplinas del humanismo renacentista. Estos nuevos agentes de la reforma serían, a continuación, los encargados de la promoción cultural del clero y de los fieles cristianos. El obispo tenía que predicar, santificar y regir; publicar textos propios y editar los clásicos y los litúrgicos; atender a las nuevas necesidades arquitectónicas de los templos parroquiales y a la renovación de las bellas artes y el decoro de las iglesias<sup>17</sup>.

Los colegios mayores de las universidades de Alcalá, Valladolid y, sobre todo, de Salamanca, dieron a la reina verdaderas huestes de clérigos preparados para la reforma<sup>18</sup>. Fernando, en Aragón, se nutrió de los sacerdotes formados en la universidad de Lérida y, con frecuencia, en los colegios y universidades del reino castellano. Avanzado el siglo XVI, los consejeros regios hicieron constar al monarca católico la escasez de eclesiásticos letrados y virtuosos, nativos de Aragón.

En tiempos del Emperador, este criterio no solo no decayó, sino que, en virtud del crecimiento de los años anteriores, se hizo más efectivo. El problema que surgió entonces fue el debate entre la necesidad de nombrar teólogos o canonistas en las sedes españolas. El cardenal Jiménez de Cisneros, apoyado por los fundadores de los distintos colegios mayores, apostó fuerte por la teología desde la Universidad de Alcalá<sup>19</sup>. Sin embargo, el criterio se perdió hacia 1530 cuando el consejo real prefirió la provisión de las sedes españolas con obispos juristas, al tiempo que reservó las sedes americanas para los obispos teólogos, que explicaran el credo a las nuevas naciones de ultramar<sup>20</sup>.

La virtud y las letras suplieron, con creces, la nobleza y la alta alcurnia en las sedes de los reinos hispánicos, cuyos resultados fueron evidentes desde pri-

---

<sup>17</sup> David Sánchez Sánchez, “Mecenazgo y promoción artística en la Catedral de Ávila durante el siglo XVI,” en *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica. I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017), 572-585.

<sup>18</sup> Germán Scalzo & Antonio Moreno Almárcegui, “La Escuela de Salamanca según José Barrientos. Origen, difusión e impacto intelectual en Europa,” *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiológicas* 15 (2020): 279-299.

<sup>19</sup> Folgado, “Fray Francisco Jiménez de Cisneros,” 51-77.

<sup>20</sup> Melquiades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976); Id., “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600),” en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 269-362.

mera hora. En última instancia, la autoridad estaba llamada al servicio de una Iglesia reformada y más evangélica. Desde este orden, al obispo le resultó más sencillo cumplir con sus deberes de residencia, de visita pastoral, de celebración de los sínodos diocesanos y de predicación al pueblo cristiano, necesitado cada día de conversión<sup>21</sup>.

### 3. La virtud del clero

No podemos abordar el hecho relativamente importante que, hacia 1478, diferenciaba el alto clero, denominado también hospicios de la nobleza, y el clero inferior, que servía los beneficios con algunas dificultades. La acusación a esta altura de la historia se centraba sobre todo en los primeros, a los que el *Libro de los clérigos pobres de ciencia* denunció por “llevar perros y andar de caza, frecuentar la corte y las casas grandes, viajar con boato de gente y de bestias, gastar con parientes y señores las rentas eclesiásticas, cargar las manos en las tasas, dar beneficios a sobrinos y parientes, ser codiciosos y meter la codicia en los clérigos”<sup>22</sup>.

Pueden verse, en este sentido, las acusaciones de Juan de Mena y Alfonso de Valdés<sup>23</sup>. Los textos de Tomás de Villanueva y Juan de Ávila para el siglo XVI no son menos expresivos<sup>24</sup>. El capuchino de Azcona<sup>25</sup> explicó que

---

<sup>21</sup> Ralph Dekoninck & Michel Lefftz, “Et arbor et ara. Culte des arbres et culte de la Vierge dans les anciens Pays-Bas catholiques,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 2 (2021): 67-86; Clemente López González & José Ignacio Ruiz Rodríguez, “Riqueza y cultura económica en la España del siglo XVI: La predicación de Tomás de Villanueva en tiempos de Francisco de Vitoria,” *Cauriensiá. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020): 139-168; David Sánchez Sánchez, “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 3 (2022): 171-191.

<sup>22</sup> Tarsicio de Azcona, “Cuestiones en torno al clero secular,” en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 169-182.

<sup>23</sup> Francisco Abad Nebot, “El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés,” *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas* 6 (1987): 445-454; Xavier Tubau, “Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara,” *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 4 (2010): 17-43.

<sup>24</sup> Rogelio García Mateo, “La contemplación en Ignacio de Loyola y Juan de Ávila,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 241-261; López & Ruiz, “Riqueza y cultura,” 139-168; Christoph Strosetzki, “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León,” *Cauriensiá. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 16 (2021): 5-17.

<sup>25</sup> Azcona, “Reforma del episcopado,” 115-210.

todavía está por hacer la vida real del clero bajo, el de las parroquias ciudadanas y el de las aldeas, el que no llegaba a los beneficios parroquiales, sino que servía en beneficios menores de escaso rendimiento. Llevaba el peso de la residencia en los mismos, con mínimas comodidades y pesados gravámenes.

La situación del clero de los beneficios más humildes fue complicada sobre todo por la necesidad que tenía de trabajar en oficios manuales, como las tierras o la mendicidad, para poder alcanzar un mínimo de recursos para su propia supervivencia.

Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, incluyó en su formulario de visita algunas preguntas sobre la vida del clero<sup>26</sup>. Pidió al visitador que inquiriese y corrigiese la práctica de algunos trabajos, como la medicina, la abogacía y otros oficios seculares; y le indicara si los clérigos ejercían de taberneros, carniceros y otros trabajos impropios y les impidiese ejercer de jueces, notarios ni administradores de bienes. La reforma del sacerdocio ministerial en el bajo Medioevo peninsular estuvo dirigida por la corona, con el impulso de los sínodos diocesanos y, al final del período, por la propia y espontánea acción renovadora del clero.

La corona quiso un clero santo, sometido a los intereses de una monarquía restaurada, fortalecida, centralizada, aunque todavía ajena al regalismo teórico de los siglos posteriores. Desde la primera embajada protagonizada por Diego de Muros en 1479, en nombre de los Reyes Católicos, no hay intervención española ante la curia romana que no registre alguna noticia sobre la solución del problema del clero de estos reinos.

La curia romana, que acogió al conde de Tendilla (1485), a Diego López de Haro (1493), a Francisco de Rojas (1501), entre otros, no aceptó de buen grado la injerencia. La sistemática petición de los embajadores de cierto documento pontificio que excluyera a los extranjeros de toda dignidad, canonjía o beneficio en los reinos hispánicos fue siempre denegada. Fernando el Católico, entonces, publicó una pragmática contra la provisión de beneficios

---

<sup>26</sup> Roberto López Vela, "El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia," *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* 9 (2018): 451-482; José Ignacio Tellechea Idígoras, "El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo," *Anthologica annua* 4 (1956): 385-437.

en extranjeros, lo que le valió un breve condenatorio de León X, *Nunquam non modo*, del 17 de julio de 1514, en el que protestaba enérgicamente contra la injerencia laica al tiempo que recordaba que los españoles recibían sin problema beneficios en otras naciones extranjeras. Los Reyes Católicos no vieron en esta resistencia sino un nuevo aliento para continuar la renovación.

Esta reforma se centró, sobre todo, en tres aspectos: la cuestión moral, la formación cultural y el sistema benefical. Al igual que hicieron en el caso de los obispos, los Reyes Católicos buscaron, frente a los intereses de la curia romana, un clero natural de sus reinos, célibe y honesto, soporte eficiente de los intereses renovadores de la corona y con un alto grado de formación cultural. Las asambleas del clero de 1478, 1482, 1491 y 1505 fueron sintomáticas en este sentido.

La reforma del clero promovida por los prelados tuvo varios instrumentos importantes. Destacaron los sínodos diocesanos y provinciales, a través de los que se analizaron todos los problemas de este colectivo. Entre 1475 y 1558, se celebraron más de 150 sínodos a lo largo y ancho de la geografía hispánica. Destacaron Calahorra, con 16 asambleas diocesanas, y Orense, con 11. En Aragón, Zaragoza celebró 9 sínodos y Gerona 14. A pesar de las dificultades de aplicación, no faltaron voces que condenaran la situación del clero. Los obispos de muchos territorios, marcados por los ideales de la renovación, con la que sintonizaban sin dificultad, se convirtieron en cajas de resonancia y en nuevos promotores de la misma reforma y la desplegaron a través de numerosos ordenamientos canónicos más o menos atendidos<sup>27</sup>.

Junto a los sínodos, los obispos contaron con la visita pastoral de las iglesias. Por encima del derecho canónico, fue concebida como una acción pastoral de consuelo, santidad, corrección, redención, custodia y promoción. Como indicó Tarsicio de Azcona<sup>28</sup>, “esta presencia del obispo sería una gracia cuasi sacramental que no podía ser sustituida por ninguna otra acción pastoral”. Los teóricos de la visita pidieron que los prelados apacentaran por sí mismos la grey y no a través de clérigos delegados.

---

<sup>27</sup> Miguel Navarro Sorní, “Sínodos Valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos?,” *Anales Valencinos* 13 (2020): 21-64; Casimiro Sánchez Aliseda, “Precedentes toledanos de la reforma tridentina,” *Revista Española de Derecho Canónico* 3 (1948): 457-495.

<sup>28</sup> Azcona, “Cuestiones en torno al clero secular,” 178.

La corona y los prelados elevaron el techo de crecimiento moral y doctrinal del clero hispano. Junto a ellos, algunos espíritus más cultivados, de actuación espontánea, elaboraron numerosos textos sobre la perfección sacerdotal. La imprenta facilitó la elevación moral del clero. La obra sobre las confesiones de Marín Pérez, que alcanzó numerosas ediciones, es un ejemplo ya clásico<sup>29</sup>.

Los encuentros ordinarios de clérigos comarcanos y las cofradías de clérigos fueron una buena ocasión para el crecimiento espiritual de este estado. Los ejemplos podrían multiplicarse. Elegimos solo uno.

El cabildo de clérigos del cuarto de arriba de la Sierra de Béjar, en el arciprestazgo de Becedas, tuvo su origen en 1234, según se explicó en las nuevas constituciones de 1479, que ampliaron las del siglo XIII, y las que más tarde se redactaron, a mediados del siglo XVI<sup>30</sup>. Todos los sacerdotes que formaron esta asociación protagonizaron la segregación de la diócesis de Plasencia, que se creó a costa de la abulense en 1189<sup>31</sup>.

El rey Alfonso VIII, presionado por las exigencias de Béjar, que pretendió controlar unas tierras en disputa, impuso el paso de la comarca de Becedas a la nueva diócesis placentina. Los sacerdotes temieron las repercusiones de este cambio tan brusco y elaboraron ciertos mecanismos de protección para permanecer unidos, asegurar su independencia y su talante sacerdotal frente a la injerencia del nuevo clero placentino.

Hubo en el origen interés por defender ciertos beneficios, pero también las razones espirituales, y “su santo deseo de servir a Dios y de tener por abogada a nuestra gran señora santa María”. Se sintió también la necesidad de estimular a los sacerdotes para residir en las parroquias y que, en la muerte, “fuesen honradamente enterrados y se les hiciesen por el cabildo y hermandad sus oficios y exequias cumplidamente”.

Las reuniones tuvieron lugar en Becedas, al principio solo el día de la Natividad de Nuestra Señora y luego más a menudo para dar cumplimiento a los testamentos que se hicieron a favor de las iglesias, que aseguraron un

---

<sup>29</sup> Antonio García García, *Estudios sobre canonística portuguesa medieval* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 201-217.

<sup>30</sup> Tomás Sobrino Chomón, *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1988).

<sup>31</sup> José Sendín Blázquez, *Becedas* (Salamanca: Kadmos, 1990).

digno sustento. La autoridad del cabildo recayó en el abad y la administración se encomendó a un escribano que dio cuenta puntual del ejercicio anual. Aquellas primeras ordenanzas, selladas en 1234, se ampliaron en 1476 y se mandaron copiar en 1556 para evitar las consecuencias de un deterioro importante del manuscrito.

En estas circunstancias, la reforma de la corona, la promoción de los preladados y la búsqueda espontánea de la santidad clerical facilitaron la creación de una nueva imagen del clérigo secular, de la imagen del sacerdote ideal, en relación con el obispo ideal en el siglo de la reforma<sup>32</sup>. Como concluyó Azcona<sup>33</sup>,

la Iglesia hispánica tuvo en aquel momento, sin salir de sus fronteras, elementos y dimensiones suficientes para delimitar esta imagen. Contribuyeron la teoría de algunos escritores privilegiados y la práctica de muchos pastores, obispos y sacerdotes con cura de almas, al unísono con religiosos reformados.

En este orden, los teóricos acertaron al presentar la reforma del clero unida a la función pastoral del obispo, de quien se fortaleció la imagen de verdadero colaborador.

La realidad de la reforma del clero, a pesar de la decisión indiscutible de los preladados, fue parca en resultados. Pero esta afirmación no cambia el hecho de la misma reforma, el descubrimiento de la necesaria renovación sacerdotal que en nada tuvo relación con la pretensión de los protestantes alemanes, llegados años después de este ya largo camino regenerador.

#### **4. La restauración de la vida religiosa**

Los trabajos sobre la reforma de la vida religiosa a finales del siglo XV y las primeras décadas del XVI son relativamente numerosos<sup>34</sup>. El reinado de los

---

<sup>32</sup> Tellechea, *El obispo ideal*.

<sup>33</sup> Azcona, "Reforma del episcopado," 115-210.

<sup>34</sup> Andrés, "Pensamiento teológico"; José García Oro, "La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico," en *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007), 1107-1113; David Sánchez

Reyes Católicos fue un período extraordinario también en este orden. Con su gobierno efectivo, trasladaron un territorio sumido en la anarquía política y social a la senda de la restauración moral y religiosa. Las instituciones eclesiásticas retomaron la vía de la regularización jurídica y el espacio para la promoción y el crecimiento de las órdenes nuevas y renovadas, muchas de ellas conformadas en el agitado siglo que les precedió<sup>35</sup>.

El concilio nacional de Sevilla de 1478, como en muchos órdenes, supuso un antes y un después en la reforma católica hispánica<sup>36</sup>. José García Oro, después de analizar los precedentes de la reforma de la Iglesia en los siglos XIV y XV, expresó que<sup>37</sup>, “en este año tan temprano de su reinado, los reyes demostraron su voluntad de instaurar un nuevo orden eclesiástico”. Entre otras actuaciones,

convocaron a los representantes de las iglesias castellanas para exponerles sus criterios y escuchar sus propuestas; la madeja beneficiar, la anarquía institucional, el enmarañado mundo de los privilegios clericales, la honestidad pública y privada de la clerecía, la delincuencia pública y sus subterfugios, la convulsión existente en el lejano reino gallego y, en menor escala, las reformas monásticas encontraron el foro más apropiado para su tratamiento.

---

Sánchez, “El Cristo de las Batallas y el convento de dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz,” *Cuadernos abulenses* 44 (2015): 145-167.

<sup>35</sup> Vicent Josep Escartí, “Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena,” *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* 22 (2016): 57-76; Anna Isabel Peirats Navarro, “Sant Vicent Ferrer i el recurs a l’Auctoritas,” en *El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización* (Valencia: Generalitat Valenciana, 2005), 163-182; Id., Isabel. “Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer,” *Revista Valenciana de Filologia* 3 (2019): 345-362.

<sup>36</sup> Tarsicio de Azcona, “Asamblea del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media,” en *Miscelánea José Zunzunegui*, vol. I (Vitoria-Gasteiz: Editorial Eset, 1975), 203-247; Fidel Fita Colomé, “Concilios inéditos españoles,” *Boletín de la Real Academia de la Historia* 22 (1983): 209-257; José Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV* (San Cristóbal de la Laguna: Universidad de La Laguna, 1976), 7-24.

<sup>37</sup> José García Oro, “Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI,” en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III.1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), 211-349.

No cabe duda de que, “desde entonces, el propósito renovador de los soberanos fue haciéndose patente y potenciándose, hasta convertirse, en el decenio final del siglo XV, en una campaña general de reforma”.

La reforma de las distintas instituciones religiosas se inició a finales del siglo XIV, pero la consolidación incipiente quedó interrumpida en el fragor de la guerra civil y de otras contiendas periféricas que asolaron la península ibérica<sup>38</sup>. Solamente los jerónimos, orden eminentemente peninsular aprobada formalmente por Gregorio XI en 1373 en la sede de Aviñón, y la observancia franciscana, podían presentarse a finales del siglo XV con un bagaje suficientemente consolidado, tanto la rama masculina como, en cierta medida, también la femenina<sup>39</sup>.

Las congregaciones del Císter y de San Benito entraban de lleno en los planes de reforma de los Reyes Católicos cuya afirmación en la ortodoxia católica supuso la consolidación de los cimientos de la nueva Iglesia hispánica en la que se forzó la eliminación del paganismo, se procuró la erradicación de la herejía y se propuso la reforma de la vida religiosa. El sínodo sevillano de 1478 inició esta renovación, afrontando la exención de que gozaban muchos religiosos, ocasión de graves quebrantos de la disciplina regular. El papa franciscano Sixto IV acababa de incrementar los privilegios de los mendicantes, lo que no facilitó, inicialmente, los planes reformadores isabelinos.

La decisión del jerónimo Hernando de Talavera, con el apoyo de los monarcas, no cejó en un empeño que inicialmente se encontró con cierta resistencia de la curia romana, que veía en ella una amenaza a la independencia de la Iglesia. Las embajadas de 1478, 1485 y 1493 insistieron ante el papa en

---

<sup>38</sup> Emanuele Carletti, “Hagiografía, culto y frailes mendicantes en el siglo XIV entre la hegemonía de los modelos y las tensiones locales,” *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 7 (2023): 67-97; José Marcos García Isaac, “Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de Manueles y Fajardos (1391-1399),” *Carthaginensia. Revista de estudios e investigación* 36 (2020): 209-227; Germán Navarro Espinach, “Benedicto XIII, el Papa Luna (1394-1423). Nuevas perspectivas 600 años después de su muerte,” *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 7 (2023): 135-179.

<sup>39</sup> Escartí, “Sobre la voluntad”; Anna Isabel Peirats Navarro, “Literatura i espiritualitat en els textos valencians del segle XV,” *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* 14 (2019): 160-162; Id., “La Vita Christi d’Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació,” *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* 14 (2019): 205-228.

la necesidad de la reforma. José García Oro recogió el mandato que Diego de Muros, Juan Arias y Rodrigo de Calzada llevaron al papa en nombre de los Reyes Católicos en 1478<sup>40</sup>:

Otrosí, porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casa de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos e desordenados en su vivir e en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos, e inconvenientes, e disoluciones, e cosas de mal ejemplo en los lugares donde están las tales casas e monasterios de que nuestro Señor es muy deservido, e a nos se podría imputar de dar asaz cargo; e si los tales monasterios e casas de religión fueren reformados e puestos en la honestidad que deben, sería gran servicio de Dios nuestro Señor e cosa muy provechosa e de gran edificación para la vida e conciencias de los pueblos donde están, suplicaréis a su santidad que dé poder e facultad a cualquier prelado de nuestros reinos que fuere elegido por nosotros o cualquiera de nos para que pueda reformar los tales monasterios e casas de religión, e después así reformados, el tal prelado pueda elegir personas de las mismas órdenes para los visitar e corregir, como viere que más cumple al servicio de Dios e a la honestidad de su vida e religión e conservación de los bienes espirituales e temporales de las tales casas e monasterios. Hágase bula con todas las cláusulas e non-obstancias necesarias e oportunas; e que sea prohibido a los seculares el ingreso de los monasterios de las mujeres.

Las cartas de licencia llegaron finalmente en 1493 de mano del nuevo papa Alejandro VI<sup>41</sup>. Los Reyes Católicos emprendieron entonces la reforma sistemática de los religiosos españoles, empezando por Cataluña, donde residieron casi todo aquel año de 1493. Después llegó el momento de los conventos y monasterios de Aragón, que siguieron el mismo programa que los catalanes. Las religiosas de Cerdeña fueron encomendadas a visitadores

---

<sup>40</sup> García, "Conventualismo y observancia," 270-271.

<sup>41</sup> Pons, "Valencianos en la curia," 191-227.

seleccionados entre los observantes franciscanos. Sin embargo, el caso castellano se retrasó por motivos todavía no aclarados del todo<sup>42</sup>.

En Castilla, los observantes franciscanos visitaron e iniciaron la reforma de las franciscanas y dominicas del reino. Luego les llegó el turno a las benedictinas, cuyo encargo asumió fray Juan de San Juan de Luz. El agustino fray Juan de Sevilla abordó la reforma de las religiosas de su orden. El provincial de los observantes franciscanos, Jiménez de Cisneros, protagonizó nuevas reformas en las franciscanas castellanas, al igual que fray Juan de Vitoria en la custodia de Burgos<sup>43</sup>. Después de abordar la reforma de la congregación cisterciense de Valladolid, fray Juan de Cifuentes y el prior de San Benito de Valladolid, fray Juan de San Juan de Luz, fueron designados reformadores de las religiosas cistercienses.

A continuación, la obra de reforma de las órdenes masculinas, a pesar de las importantes exenciones de las que gozaban muchos monasterios, fue continuada con decisión por Cisneros, provincial observante de los franciscanos, que envió numerosos religiosos reformados a los antiguos monasterios y conventos para preparar la renovación global de las comunidades y evitar, así, las razonables resistencias.

Franciscanos y cistercienses fueron transformados hasta que la rama conventual quedó casi extinguida, con preeminencia global de la reforma observante, consagrada por la bula *Ite vos*, de León X, de 29 de mayo de 1517. En esta reforma, aunque retrasada, se insertó la renovación de la orden del Carmen, protagonizada, no sin resistencia, por santa Teresa, monja en la Encarnación y primera de la observancia, junto a las compañeras que abrieron casa en Ávila en la fiesta de san Bartolomé de 1562.

## 5. Conclusión

En definitiva, la actuación de los Reyes Católicos a finales del siglo XV y las primeras décadas del XVI introdujo la península ibérica, en todos sus

---

<sup>42</sup> Alfonso Marini. "Clarisse scrittrici dell'Osservanza tra XV e XVI secolo. Valeria Campanazzi," *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 7 (2023): 207-226.

<sup>43</sup> Francisco Juan Martínez Rojas, *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero* (Madrid: Universidad San Dámaso, 2016).

órdenes, en un proyecto general de renovación de las estructuras y de las personas. La radical imbricación de la Iglesia y la sociedad, y el permanente trasvase de recursos y personas hicieron más efectiva su obra, que se consolidó durante generaciones.

En este orden, la reforma de la Iglesia española en tiempo del emperador Carlos V fue, sobre todo, de consolidación del proyecto iniciado por los Reyes Católicos, con especial intensidad sobre dos órdenes todavía irredentas: los mercedarios y los trinitarios de san Juan de Mata<sup>44</sup>. Los benedictinos, cistercienses y premonstratenses avanzaron, a la vez, en su programa de renovación.

Las pautas de Trento, como cabrá estudiar en otro momento, no hicieron sino incidir en un proyecto ya consolidado en España, iniciado muchos años atrás<sup>45</sup>. Con Felipe II, los decretos del concilio se convirtieron en ley para todos sus reinos y señoríos<sup>46</sup> desde Manila en las Islas Filipinas hasta Lima, en el virreinato del Perú; desde las tierras del señorío de Vizcaya hasta los límites meridionales del continente africano.

## 6. Referencias Bibliográficas

Abad Nebot, Francisco. “El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés.” *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas* 6 (1987): 445-454.

Andrés Martín, Melquiades. *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.

Andrés Martín, Melquiades. *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

---

<sup>44</sup> Melquiades Andrés Martín, “La espiritualidad española en tiempo de Carlos V,” en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001), 157-180.

<sup>45</sup> Fermín Labarga García, ed., *Para la reforma del clero y pueblo cristiano. El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico* (Madrid: Sílex, 2020); María Elisa Martínez de Vega, “Significado del concilio de Trento en la historia de Occidente: la reforma de la orden de San Francisco, paradigma del mensaje tridentino,” *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* 213 (2019): 289-314.

<sup>46</sup> Melquiades Andrés Martín, “Felipe II y los movimientos reformadores,” en *Felipe II y su época* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998), 411-546.

- Andrés Martín, Melquíades. "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)." En *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, 269-362. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Andrés Martín, Melquíades. "Felipe II y los movimientos reformadores." En *Felipe II y su época*, 411-546. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998.
- Andrés Martín, Melquíades. "La espiritualidad española en tiempo de Carlos V." En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, 157-180. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Azcona, Tarsicio de. "Asamblea del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media." En *Miscelánea José Zuzunegui*, vol. I, 203-247. Vitoria-Gasteiz: Editorial Eset, 1975.
- Azcona, Tarsicio de. "Cuestiones en torno al clero secular." En *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, 169-182. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Azcona, Tarsicio de. "Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)." En *Historia de la Iglesia en España*, vol. III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, 115-210. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481." *Studia historica. Historia medieval* 22 (2004): 189-232.
- Calvo Gómez, José Antonio. "Un obispo reformador: Diego de Álava y Esquivel." *Abula* 6 (2004): 133-177.
- Calvo Gómez, José Antonio. "El episcopado abulense de Diego de Álava y Esquivel (1549-1559). La reforma católica y el sínodo de 1557." *Abula* 7 (2005): 139-180.
- Calvo Gómez, José Antonio. "La transición del reino medieval castellano al estado moderno peninsular: Isabel la Católica en las cortes de Toledo de 1480." *Mater Clementissima* 1 (2010): 123-144.
- Calvo Gómez, José Antonio. *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses. Ávila*: Universidad Católica de Ávila, 2014.

- Calvo Gómez, José Antonio. “¿Santa Teresa contra Lutero? Una lectura histórica de la reforma del Carmelo en la primera Modernidad.” En *Santa Teresa al habla con el hombre de hoy. Preparando un centenario*, 139-192. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2014.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Wesentliche Grundzüge der Katholischen Reforma auf der Iberischen Halbinsel (1480-1516).” En *Teresa von Ávila. Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen*, 155-191. Münster: Aschendorff Verlag, 2016.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Una reinterpretación de la reforma católica después de 1417, a propósito del centenario de las tesis de Wittenberg de 1517.” *Studium Ovetense* 45 (2017): 269-295.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización.” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La reforma de la Iglesia que conoció Antonio de Nebrija (1444-1522) a finales del siglo XV.” En *La época de Nebrija en Salamanca: ciclo de conferencias*, 103-114. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 2022.
- Carletti, Emanuele. “Hagiografía, culto y frailes mendicantes en el siglo XIV entre la hegemonía de los modelos y las tensiones locales.” *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 7 (2023): 67-97.
- Dekoninck, Ralph & Lefftz, Michel. “Et arbor et ara. Culte des arbres et culte de la Vierge dans les anciens Pays-Bas catholiques.” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 2 (2021): 67-86.
- Escartí, Vicent Josep. “Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena.” *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* 22 (2016): 57-76.
- Fernández de Córdoba Millares, Álvaro. “Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la Modernidad.” *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 563-571.
- Fita Colomé, Fidel. “Concilios inéditos españoles.” *Boletín de la Real Academia de la Historia* 22 (1983): 209-257.

- Folgado García, Jesús R. "Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores regios en el Reino de Granada." *Toletana: cuestiones de teología e historia* 34 (2016): 51-77.
- García García, Antonio. *Estudios sobre canónica portuguesa medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976.
- García Isaac, José Marcos. "Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de Manueles y Fajardos (1391-1399)." *Carthaginensia. Revista de estudios e investigación* 36 (2020): 209-227.
- García Oro, José. "Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI." En *Historia de la Iglesia en España*, vol. III.1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, 211-349. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- García Oro, José. "La reforma de la Iglesia en España durante el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517)." En *Hispania-Austria: Die Katholischen Könige, Maximilian I, und die Anfänge der Casa de Austria in Spanien. Akten des historischen Gespräches*, 115-125. Wien: Oldenbourg Verlag, 1993.
- García Oro, José. "La reforma de la Iglesia y la monarquía española." En *El tratado de Tordesillas y su época*, 661-680. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1995.
- García Oro, José. "Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo XVI." En *La hora de Cisneros*, 23-33. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995.
- García Oro, José. "La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico." En *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional*, 1107-1113. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.
- García Oro, José. "Cisneros y la Castilla precomunera." En *Monarquía y revolución: entorno a las Comunidades de Castilla*, 53-94. Valladolid: Fundación Villalar, 2010.
- García Mateo, Rogelio. "La contemplación en Ignacio de Loyola y Juan de Ávila." *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 241-261.
- Iannuzzi, Isabella. "Fray Hernando de Talavera (1428-1507): sabio, longevo y poderoso." *Archiletras científica: revista de investigación de lengua y letras* 1 (2019): 171-179.

- Labarga García, Fermín, ed. *Para la reforma del clero y pueblo cristiano. El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid: Sílex, 2020.
- López González, Clemente & Ruiz Rodríguez, José Ignacio. “Riqueza y cultura económica en la España del siglo XVI: La predicación de Tomás de Villanueva en tiempos de Francisco de Vitoria.” *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020): 139-168.
- López Vela, Roberto. “El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia.” *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* 9 (2018): 451-482.
- Marini, Alfonso. “Clarisse scrittrici dell’Osservanza tra XV e XVI secolo. Valeria Campanazzi.” *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 7 (2023): 207-226.
- Martínez de Vega, María Elisa. “Significado del concilio de Trento en la historia de Occidente: la reforma de la orden de San Francisco, paradigma del mensaje tridentino.” *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* 213 (2019): 289-314.
- Martínez Rojas, Francisco Juan. *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero*. Madrid: Universidad San Dámaso, 2016.
- Navarro Espinach, Germán. “Benedicto XIII, el Papa Luna (1394-1423). Nuevas perspectivas 600 años después de su muerte.” *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 7 (2023): 135-179.
- Navarro Sorní, Miguel. “Sínodos Valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos?” *Anales Valentinos* 13 (2020): 21-64.
- Ortega Martín, Joaquín Luis. “Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos.” *Anthologica annua* 19 (1972): 185-556.
- Ortega Martín, Joaquín Luis. *Un obispo reformador pretridentino: don Pascual de Ampuria, obispo de Burgos (1496-1512)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1973.
- Peirats Navarro, Anna Isabel. “Sant Vicent Ferrer i el recurs a l’Auctoritas.” En *El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*, 163-182. Valencia: Generalitat Valenciana, 2005.
- Peirats Navarro, Anna Isabel. “Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer.” *Revista Valenciana de Filologia* 3 (2019): 345-362.

- Peirats Navarro, Anna Isabel. "Literatura i espiritualitat en els textos valencians del segle XV." *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* 14 (2019): 160-162.
- Peirats Navarro, Anna Isabel. "La Vita Christi d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació." *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* 14 (2019): 205-228.
- Pons Alós, Vicente. "Valencianos en la curia de Alejandro VI." *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 2 (2021): 191-227.
- Rus Rufino, Salvador & Fernández García, Eduardo. *Un mundo en transformación. Biografía política de Isabel I de Castilla (1451-1504)*. Madrid: Ediciones Cinca, 2023.
- Sánchez Aliseda, Casimiro. "Precedentes toledanos de la reforma tridentina." *Revista Española de Derecho Canónico* 3 (1948): 457-495.
- Sánchez Herrero, José. *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. San Cristóbal de la Laguna: Universidad de La Laguna, 1976.
- Sánchez Sánchez, David. "El Cristo de las Batallas y el convento de dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz." *Cuadernos abulenses* 44 (2015): 145-167.
- Sánchez Sánchez, David. "Mecenazgo y promoción artística en la Catedral de Ávila durante el siglo XVI." En *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica. I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores*, 572-585. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017.
- Sánchez Sánchez, David. "Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval." *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 3 (2022): 171-191.
- Sánchez Sánchez, Isabel. "Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria." *Scripta theologica* 10 (1978): 467-518.
- Scalzo, Germán & Moreno Almárcegui, Antonio. "La Escuela de Salamanca según José Barrientos. Origen, difusión e impacto intelectual en Europa." *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020): 279-299.
- Sendín Blázquez, José. *Becedas*. Salamanca: Kadmos, 1990.
- Sobrino Chomón, Tomás. *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1988.

- Strosetzki, Christoph. “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León.” *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 16 (2021): 5-17.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. “El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo.” *Anthologica annua* 4 (1956): 385-437.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. “Francisco de Vitoria y la reforma católica. La figura ideal del obispo.” *Revista Española de Derecho Canónico* 12 (1957): 65-110.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1963.
- Tubau, Xavier. “Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara.” *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 4 (2010): 17-43.

# Panorama cultural y literario en el contexto emergente hacia un nuevo mundo

*Anna Peirats*

## 1. Introducción

Si nos situamos en el tiempo en que la sede pontificia fue trasladada de Roma a Aviñón, ocasionando el llamado Cisma de Occidente (1378-1417), que se originó con la elección de Urbano VI en Roma y la contraelección de Clemente VII en Aviñón, nos hallamos inmersos en unas consecuencias perjudiciales para todo el occidente cristiano. Una situación que produjo reacciones por parte de muchos sectores de la Cristiandad, para purificarse y renovarse espiritualmente. De este deseo se hacen portavoces no solamente predicadores, sino gobernantes, teólogos, cronistas, literatos. Ya en el concilio de Vienne, inaugurado en octubre de 1311, comienzan a presentarse programas y medios de reforma.<sup>47</sup>

Hay que subrayar que en este contexto los laicos se dejan sentir con iniciativas cada vez mayores; surgen autoridades civiles –legistas, abogados, humanistas, literatos– que aconsejan a gobernantes y desempeñan cargos públicos. Hasta las mujeres (las distinguidas) reciben educación literaria y actúan en la vida pública; sobresale la reina Isabel I de Castilla y Aragón. Es decir, con el reinado de los Reyes Católicos tuvo lugar un auge del panorama cultural, así como en la producción literaria, antes de la imprenta, a fin de responder a las necesidades culturales de la época. Hay que tener en cuenta, además, la admiración que sentía la reina Isabel por el latín y la cultura clásica, que propició la labor de los humanistas como Alonso de Palencia o Antonio de Nebrija.

---

<sup>47</sup> Ricardo García-Villoslada, “Rasgos característicos de la *devotio moderna*,” *Manresa* 28 (1956): 513-539; José Antonio Calvo Gómez, “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

Enmarcados en una línea latinizante destacan Juan de Mena, el Marqués de Santillana o Enrique de Villena. A pesar de la artificiosidad y el carácter a veces ampuloso de sus escritos, la producción literaria de la época de los RRCC reivindica la sencillez del lenguaje artístico. Por ejemplo, esta reivindicación la encontramos en Jorge Manrique con sus *Coplas a la muerte de su padre* (1476), que intenta volver a la ausencia de artificiosidad y a la sencillez del mensaje poético.

Otra obra importante en la literatura española es la *Celestina*, cuya novedad es la introducción de un diálogo prosístico. Su precursor es el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera (1498).

Isabel de Villena, autora de la *Vita Christi* en 1490,<sup>48</sup> marca un cambio en el contexto de las *vitae* escritas en latín, desde un estilo narrativo que remarca las escenas de la vida de Cristo que más podían incitar a la devoción. En el prólogo redactado a título póstumo por la abadesa sucesora a Isabel de Villena, Aldonça de Montsoriu, se sintetizan las claves imprescindibles para interpretar la obra de Isabel de Villena: la autora ha compuesto una vida de Jesucristo con un estilo emotivo. Y concluye sor Aldonça haciendo referencia a la real majestad Isabel la Católica, a la que envía la obra, a la vez que remarca el carácter de servidora de la reina Isabel, con indicación de la fecha de 29 de marzo de 1497.

Otras obras literarias representativas de la literatura del siglo XV son el *Tirant lo Blanch*, de Joanot Martorell, de 1490, que es una obra que marca un cambio en los libros de caballerías para introducir la novela caballeresca, un género en el que el protagonista principal, entre otras características, actúa como un personaje humano, que no muere en acto de batalla y que experimenta un debate interno entre honor, fama y amor. Esta es una obra que el propio Cervantes en el *Quijote* muestra en gran consideración, y salvará de la quema de los libros del ilustre Alonso Quijano.

Asimismo, en el siglo de oro de las letras valencianas, el siglo XV, sobresalen los poemas de Ausiàs March, poeta del amor espiritual, Jaume Roig, con el *Spill* o *llibre de les dones*, una obra perteneciente a la literatura de carácter enciclopédico, a mitad camino entre la moralidad y la comicidad, que encuentra intertextualidades con la *Celestina*, el *Corbacho* del Arcipreste de

---

<sup>48</sup> Isabel de Villena, *Isabel de Villena (Elionor d'Aragó i de Castella)*. *Vita Christi*, ed. Vicent Josep Escartí (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2011).

Talavera, así como de las *Lamentaciones de Matheolus*, obra escrita en francés en el siglo XIV por Jean Lefèvre.

En el ámbito lingüístico el primer tratado sobre nuestra lengua es el *Arte de Trobar* de Enrique de Villena (1433) y en 1490, por mandato de la reina Isabel, Alonso de Palencia publica en Sevilla el *Universal vocabulario en latín y en romance*, que más que un simple diccionario en latín es una obra enciclopédica que recoge la tradición humanística.

Antonio de Nebrija es el iniciador de un intento de estabilizar la lengua y dotarla de pensamiento humanístico, a la vez que marca como objetivo la necesidad de estudiar los clásicos, así como la defensa del estudio de las lenguas vulgares, cuyo estudio podía fomentar el aprendizaje del latín. En 1481 data su gramática latina, *Introductiones latinas*, de la que realizó una versión castellana por encargo de la reina Isabel que se publicó en 1486.

En el ámbito religioso, Clara de Asís fue redescubierta en el siglo XV por los reformadores que querían volver la orden franciscana a sus orígenes en cuanto a espiritualidad. Mientras muchos conventos en Italia eran regidos por la regla promulgada por el papa Urbano IV en 1263, las variaciones locales prevenían a la orden para mantener una observancia estándar. En las primeras décadas del siglo XV algunas clarisas buscaban volver a la forma de vida de Santa clara, que empezó a llamarse como regla de Santa Clara. La primera orden fue asociada a los franciscanos de la Observancia, que aceptaron modificaciones papales, como la pobreza. Los frailes de la Observancia tenían una vocación activa: eran predicadores apostólicos, perseguidores de herejías, y sirvieron como jerarquía eclesiástica para reformar la Iglesia.

Respecto a las clarisas de la Observancia, la segunda orden, fue más problemático solucionar la tensión entre los principios de la reforma observante y la orden de Santa Clara. En 1431 el papa Eugenio IV hizo su última llamada a la reforma universal de la orden de Santa clara. La bula *Ad statum singulorum* remarcaba un estado de relajación en algunos conventos de clarisas, pues se lamentaban de escándalos en algunas comunidades. La bula comprometía a realizar visitas a las comunidades, reforzar la clausura y renovar la disciplina monástica. También Juan de Capistrano en 1430 tuvo un papel importante para la jerarquía eclesiástica, y sirvió como legado papal a los hermanos heréticos.

La regla de Santa clara tuvo mayor interés entre las clarisas durante el Quattrocento que en el siglo XIII, y circuló, escrita en latín; se realizaron traducciones a las lenguas románicas para ser más cercana la obra a las receptoras. Desde inicios del siglo XV se produjo la reforma de los monasterios de clarisas por toda Europa, donde había unos 400 monasterios con más de 15 000 monjas, que siguieron en su mayoría las directrices de Urbano IV.

La producción literaria floreció en los conventos franciscanos del tardo-medioevo. Las clarisas de la Observancia escribieron crónicas sobre sus comunidades, las *vitae* de sus hermanas y una amplia variedad de obras devocionales, desde breves oraciones a ejercicios espirituales o tratados de su vida interior. También tradujeron textos y escribieron obras, algunas influidas por tratados devocionales, como San Buenaventura, de la tradición patristica y monástica, con influencias de San Agustín y de San Bernardo de Claraval.

A pesar de que algunos textos como comentarios a la regla, manuales de confesión, etcétera reflejan un deseo entre los clérigos de controlar la formación espiritual, las hermanas estaban inclinadas a relatar sus experiencias religiosas en sus escritos, con temas que también eran de interés para los autores masculinos; por ejemplo, trabajos cortos sobre la Pasión, que era un tema de mucho interés para los reformadores de la Observancia.

Así, la prolífica Battista da Varano (1458-1524) hija del duque del duque Julio Cesare da Varano, señor de Camerino, tuvo una educación culta, según los principios humanistas. En 1499 fue elegida abadesa. Compuso más de 10 obras, entre ellas la *vida espiritual* o la *autobiografía*. También escribió la obra *I dolori mentali di Gesù nella sua Passione*, un tratado de la Pasión escrito desde una perspectiva femenina que presenta un diálogo entre la clarisa y Cristo.<sup>49</sup> Este trabajo es una muestra de fuerte cultura de la devoción existente en estos conventos.

Otra de las obras más conocidas de autoría clarisa es la autobiografía de Caterina Vigri con *las 7 armas espirituales* dedicado a una vida de oración (“doctrina”). Con sentimientos sinceros, se centraba en la contemplación y la separación del mundo, al estilo de San Buenaventura y el tratado sobre la Perfección de la vida. En 1456 con Caterina Vigri como abadesa en Bologna,

---

<sup>49</sup> Alfonso Marini, “Monache di area francescana: qualche riflessione non soltanto lessicale,” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 5 (2023): 33-56.

se realiza una traducción vernácula del tratado de San Buenaventura en el intento de llegar a la perfección espiritual.

Los estatutos y los inventarios de los conventos evidencian que la oración del breviario y otros libros religiosos formaba parte de los ejercicios devocionales. Las clarisas con frecuencia escribían sus propios manuscritos en el *scriptorium* del convento- La capilla, el coro y los oratorios servían como espacios propicios a la oración colectiva.

En otra vertiente, destacan las llamadas beatas, denominación que se daba a mujeres piadosas que vivían apartadas de la vida pública, solas o en pequeñas comunidades (beaterios), vinculadas en ocasiones a la tercera orden franciscana o dominica.

Consideradas a veces con fama de santidad, gozaban de prestigio en ambientes populares. Dinzelbacher<sup>50</sup> trata los casos de pesudomísticas, es decir, de mujeres que simulaban alcanzar un éxtasis y recibían premoniciones o realizaban curaciones, es decir, que cumplían con los atributos que determinaban la fama de santidad (visiones, apariciones, etc.), de manera que Dinzelbacher subraya una notoria desconfianza de las autoridades eclesiásticas con relación a las “santas vivas” a partir del siglo XIII. La tendencia al escepticismo se corrobora en el concilio de Trento (1545-1563) con la nueva reglamentación de control que respondía a las críticas protestantes. En una época de rigor de análisis y control de la espiritualidad femenina, en un contexto en el que influyó también el Cisma de Occidente (1378-1417) que determinó una lucha de facciones en que aparecieron profetisas que fueron consideradas como simuladoras.

Ante los muchos interrogantes que surgían en la época, las vidas de las místicas verdaderas se enmarcan en unas coordenadas en las que se necesita la reflexión sobre la vida de estas mujeres. También estuvieron bajo la protección de personalidades importantes, como el cardenal Cisneros o el duque de Alba. Una de las primeras beatas conocidas fue sor María de San Domingo, beata de Piedrahíta, a la que acudían muchas personas a aconsejarse. Incluso fue llamada por el rey Fernando el Católico.

En Italia cabe destacar la figura de Santa Catalina de Siena (1347-1380), laica, que tanto se empeñó por la vuelta de los papas a Roma y por la reforma

---

<sup>50</sup> Peter Dinzelbacher, *Santa o strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed età moderna* (Génova: ECIIG, 1999).

de la Iglesia, en particular del clero. En ella influyó la piedad dominica, pero también la franciscana. En contraste con otras mujeres de su época, en Catalina no son frecuentes las experiencias de visiones.

En el ámbito de Flandes y los Países Bajos surgen ya en el siglo XII grupos de mujeres que se asocian para vivir el Evangelio en el servicio a Dios y hacia los más necesitados: enfermos incluso de lepra, niños y ancianos; pero no según las organizaciones existentes entonces en la Iglesia, como las Órdenes religiosas; por ello, no pueden ser consideradas monjas, ya que fieles a sí mismas, aunque viven generalmente en común, no tienen votos públicos que les obliguen, ni están bajo ninguna regla o disciplina conventual. Llamadas Beguinas, no tenían ningún apoyo económico fuera del propio, vivían de su trabajo manual con materiales textiles y se dedicaban al cultivo del huerto. Muchas practicaban la música, la pintura y la literatura. Pronto se extendieron por el norte de Francia y por la Alemania occidental.

En toda Europa circulaban manuales de meditación en latín, como es el caso de las *Meditationes Vitae Christi* o el *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* de Ubertí de Casale, así como las *Meditationes Vitae Christi* del pseudo-Bonaventura, que a modo de manual o devocionario se tradujeron a la mayor parte de las lenguas de Europa; este fue el origen de un nuevo movimiento espiritual: la *devotio moderna*, que surgió en el siglo XIV en los Países Bajos.

El espíritu devoto no se redujo solo al foco de origen, en los Países Bajos y Alemania, sino que, en Francia, Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, escribió *De mystica theologia, speculativa et practica*, un libro que trata la perfección para todos los fieles (1402). En la abadía de san Víctor cabe destacar la influencia que, de esta nueva corriente espiritual, experimentó Antoni Canals, dominico valenciano, discípulo de san Vicente Ferrer. Canals fue quien introdujo la *devotio Moderna* en la Corona de Aragón<sup>51</sup> e influyó en la transformación de una nueva forma de entender la espiritualidad en la vida activa, en la sociedad y en la literatura, caracterizada más por el mensaje afectivo, interior, que incita a conmover y a despertar la emoción en las escenas de la vida de Jesucristo y de los personajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento que más podían incitar a la contemplación o “mover

---

<sup>51</sup> García-Villoslada, “Rasgos,” 315-358.

la piedad,” como las escenas dramáticas de la Pasión de Cristo, sobre todo, sobre todo, así como la descripción de los aspectos de la vida cotidiana de Jesucristo desde la niñez, la conmiseración con el total arrepentimiento de María Magdalena..., escenas cuyo lirismo retórico difícilmente se podrían encontrar ni en los textos canónicos ni en los evangelios apócrifos.

La influencia ejercida por Antoni Canals, que desde la motivación por los textos escritos en latín sobre materia espiritual tradujo al valenciano varios textos, se evidencia en una obra representativa de la devotio moderna como la *Scala de contemplació*, influido, por supuesto, por las obras de Mombaer (el llamado Mauburnus, que escribió en 1494 el *Rosetum exercitiorum spiritualium*), en el que se reconocen los escalones que debe seguir quien medita hasta llegar a la unión espiritual con Dios.<sup>52</sup>

Hasta tal punto la introducción de una nueva espiritualidad por parte de Antoni Canals fue culminante en el cambio de la espiritualidad y de la literatura mística, que las características presentes en toda la corriente de la devotio moderna influyeron en la *Vita Christi* de Eiximenis, a finales del siglo XIV, centrada en un cristocentrismo práctico como modelo a imitar y norma de vida.

La literatura fue una continua fuente de inspiración para el desarrollo de las artes visuales, y viceversa. Los textos devocionales acompañaron a las imágenes sagradas; así, pues, los textos de perfeccionamiento espiritual y contemplación devocional se centraron en la vida de Cristo, la Virgen y los santos, que ahora se humanizaron y se representaron cada vez más cercanos al mundo terrenal. Concretamente, se detectan una serie de argumentos que, de forma recurrente, incitaron la devoción de los fieles a partir de la representación de sentimientos, entre las cuales destacan, especialmente, las de la Piedad de Cristo (*imago pietatis*.) Desde principios del siglo XIV, principalmente en Alemania, y desde finales de esta centuria en toda Europa, además, el tema de la Piedad de la Virgen sosteniendo el cuerpo muerto de su hijo se vincula a los textos místicos de san Buenaventura y a la predicación franciscana por territorios alemanes y franceses, principalmente, en las corrientes espirituales y contemplativas europeas.

Las narraciones aludían a la contraposición de imágenes y sentimientos, como, por ejemplo, la ternura de la Virgen ante su recién nacido y el dolor ante

---

<sup>52</sup> Roig Gironella, *Antoni Canals, Scala de contemplació* (Barcelona: Fundació balmesiana-Biblioteca Balmes, 1975), 1-57.

la muerte de su hijo. La imagen acompañaba a unos textos muy próximos, conmovedores e incluso turbadores. Estos textos empleaban un lenguaje cercano a la población, repleto de anécdotas, hechos de la vida cotidiana de Cristo y de la Virgen, pero también de cuestiones dogmáticas y verdades doctrinales. Y era importante que en estas obras literarias se pudiera percibir cada uno de los episodios de la vida de Cristo y de la Virgen, sin recurrir en ningún caso a la imaginación, por lo que el acompañamiento con pequeñas tablas de devoción primero, y con estampas o grabados posteriormente, era una parte significativa del proceso contemplativo. Estas actuaban como “recuerdo” para activar la “memoria”, y el siguiente paso del proceso eran las propias “imágenes sagradas.”

Los pensadores, literatos y teóricos emplearon los sucesos históricos como modelos de vida cristiana a lo largo del siglo XV, en el que pudieron extraer prototipos de virtud (o vicio) a partir de hechos conocidos del pasado. En Castilla se pueden citar diferentes géneros narrativos, escritos por distintos personajes del momento y con los más variados objetivos, en los que a través de pasajes históricos acaecidos o contemporáneos se extraen arquetipos de vida cristiana. Algunos de estos textos castellanos son: el *Doctrinal de Privados* (1453) del Marqués de Santillana, construido como una metafórica reflexión protagonizada por Álvaro de Luna con valor de *exempla* moral; el *Valerio de las estorias escolásticas e de España* (1484) de Diego Rodríguez de Almela; o los *Claros Varones de Castilla* (1486) de Fernando de Pulgar, entre otros muchos.

En Castilla el auge de la densa y amplia tratadística religiosa del reinado de los Reyes Católicos, que se inicia pocos años antes, define un periodo rico en misceláneas devocionales centradas en la vida de Cristo (y la Virgen). La vinculación de la reina Isabel con su confesor Francisco Jiménez de Cisneros muestra el interés por los tratados de espiritualidad.<sup>53</sup> Es el caso del libro de las revelaciones de la beata Angela de Foligno en 1505 (en su versión latina) y en 1510 (en lengua castellana); la solicitud a Alonso de Ortiz de la traducción del *Arbor Vitae Crucifixae Jhesu Christi* de Ubertino da Casale.<sup>54</sup> El estudio de la fortuna y la tradición textual del *Arbor* (1305) puede considerarse, junto con las

---

<sup>53</sup> José Antonio Calvo Gómez, “Ceciderunt in terram bonam. La recepción de los espirituales europeos en la Península Ibérica (siglos XV-XVI),” en *Isabel de Villena i l’espiritualitat europea tardomedieval*, ed. Anna I. Peirats (Valencia: Tirant lo Blanch, 2022), 65-88.

<sup>54</sup> Ubertino da Casale, *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* (Venecia: Andrea de Bonettis de Papia, 1485).

*Meditationes vitae Christi* más breves, atribuido a Giovanni da San Gimignano, el progenitor del género floreciente de la *Vita Christi* medieval tardía.

Pero, además, resulta conveniente valorar los textos dedicados a narrar la vida de Cristo y la Virgen, con el interés de proporcionar un discurso religioso consagrado en la vida contemplativa. Se pueden recordar dentro de esta temática las cartas devocionales de Teresa de Cartagena<sup>55</sup> la traducción de la *Imitatio Christi* (1441) de Thomas Kempis en la imprenta de Pablo Hurus entre 1488-1490, el *Tesoro de la Pasión* de Andrés de Li en 1494,<sup>56</sup> la *Contemplació de la Passió de Nostre Senyor*.

Con este trasfondo, cabe destacar la influencia de las *Meditationes Vitae Christi*, atendiendo al estilo, de una mística intimista, en la *Vita Christi* de Eiximenis, el Tomás de Kempis, o la *vita* de Ludolfo de Sajonia, traducida en estilo de valenciana prosa por Roís de Corella, o en *Lo Cartoixà* (1495-1500), coetánea, prácticamente, a la traducción al castellano del mismo manual, llevada a cabo por Hernando de Talavera (1496), obras que fueron aprovechadas por la abadesa de la Trinidad.<sup>57</sup> Este estilo piadoso y afectivo se caracteriza por el uso de una prosa pensada para conmover, imaginar y meditar, desde un propósito devoto y catequético.<sup>58</sup>

La consolidación de la *devotio moderna* y el cambio de espiritualidad promovieron que el otoño de la Edad Media se caracterizase por la profusión de escenas e iconografías en torno a la Virgen y, especialmente, a su Hijo y al ciclo de la Pasión. Las representaciones del Cristo doliente se convirtieron en una constante en el arte visual bajomedieval, que buscaba humanizar y acercar el Dios escolástico a sus fieles. De este modo, se gestaron imágenes en las que no solamente aparecía el cuerpo del Salvador ultrajado en el madero, sino también golpeado, flagelado y atormentando, en aras de recrudescer y remarcar los pade-

---

<sup>55</sup> Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dei*, ed. Lewis Joseph Hutton (Madrid: RAE, 1967).

<sup>56</sup> Joan Eiximenis, *Contemplació de la Passió de Nostre Senyor. Quarantena de Contemplació*, ed. Albert Hauf (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986).

<sup>57</sup> Albert Hauf, *La Vita Christi de sor Isabel de Villena (s. XV) como arte de meditar. Introducción a una lectura contextualizada* (Valencia: Biblioteca Valenciana, 2006).

<sup>58</sup> Rafael Alemany, "Dels límits dels feminisme d'Isabel de Villena," en *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), 301-313; Vicent Josep Escartí, *Lobra literària d'Isabel de Villena. Estudi introductorio a Isabel de Villena, Vita Christi* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2011), 15-42.

cimientos de Cristo antes de su muerte colgado en la cruz. El *Speculum Animae* (Esp. 544, Bibliothèque Nationale de France), un manuscrito valenciano entre finales del siglo XV y principios del XVI, sigue esta línea y es uno de los mejores ejemplos a la hora de plasmar la agonía y el sufrimiento de la Pasión.

Desde mediados del siglo XV asistimos, en la producción artística de toda Europa, a un juego de estimulación visual, en el que se entremezcla la realidad con la ficción; principalmente, se plasma el pasado religioso de la vida de Cristo, la Virgen, o hechos del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista religioso, las invenciones enlazadas a la cultura visual nacieron unidas a una espiritualidad que pretendía exaltar la devoción y la religiosidad de los fieles, combinando la imagen y el texto, acercando el mundo de la divinidad a la sensibilidad terrenal.

La *devotio moderna*, como un movimiento cristiano que defendía la oración íntima y piadosa en espacios privados, desde finales del siglo XIV fomentó esta meditación y conocimiento de los hechos de la vida de Cristo, la Virgen y los santos, reforzó esta combinación de narratividad y visualidad y afianzó la humanización de Cristo.

## 2. Lecturas para mujeres como receptoras

Teniendo en cuenta los destinatarios de las obras espirituales, conviene señalar que las propuestas de lectura para mujeres a partir del siglo XIV están todas escritas en romance. Tanto en las bibliotecas conventuales como en las nobiliarias no suele faltar una *Vita Christi* de Isabel de Villena, uno de los textos más influyentes en la espiritualidad franciscana tardomedieval<sup>59</sup> y un repertorio de vidas de santos, especialmente el *Flos sanctorum*, casi obligatorio entre los libros de la nobleza femenina<sup>60</sup> y de amplísima difusión en la imprenta de los siglos XV y XVI<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Pedro Cátedra, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 2005).

<sup>60</sup> Isabel Beceiro, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval* (Murcia: Nausicaä, 2007), 287-319.

<sup>61</sup> José Aragüés, "Los *Flores sanctorum* medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico," en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, ed. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (Salamanca: Semyr, 2012), 349-361; José Aragüés, *La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista*, *Memorabilia* 18 (2016): 133-187.

Así, para la lectura conventual: vidas de santos, los *Morales y Diálogos* de san Gregorio, la *Vita Christi*, *el Libro de las donas* y *De natura angelica* de Eiximenis, o el *Espejo de los legos*.<sup>62</sup> Frente a estos libros recomendados, en los inventarios de libros de conventos femeninos del siglo XV nos encontramos algunas obras de meditación para la lectura individual (la *Doctrina cordis*, *el Espejo de la cruz* de Domenico Calvalca) u obras para la lectura comunitaria en el refectorio como santorales y reglas monásticas, fundamentalmente.<sup>63</sup> Las lecturas propuestas de los directores espirituales a las damas nobles son fundamentalmente religiosas. En la biblioteca de doña Leonor Pimentel se encuentran casi en exclusiva de textos religiosos<sup>64</sup> y lo mismo podemos decir de los libros de uso privado que se encontraban en la cámara de la reina Isabel.<sup>65</sup>

### 3. Origen de la imprenta y literatura

Respecto a la producción de libros será a partir de 1450 cuando se aumente el número de talleres de impresión. Así, Mainz será la cuna de la impresión, desde donde se imprimirán grandes tiradas del *Ars Gramatica* de Donato; un calendario en lengua vernácula alemana; el Salterio, que por primera vez lleva el nombre del editor en la ciudad donde se imprimió; el *Catholicon* (*Summa Grammaticalis*) de Giovanni Balbi, escrita en los años setenta del siglo XIII. En un primer momento se empezó imprimiendo con objetivos industriales, más tarde impresión de carteles hasta la impresión de obras. Y a medida que se iba perfeccionando en la impresión y los discípulos de los primeros impresores explicaban este nuevo modo de editar libros, la imprenta se convirtió en el medio más eficaz de difusión del pensamiento y de las ideas en la historia.

Tuvo prioridad la edición de incunables sobre temas religiosos: libros de horas, biblias ilustradas como la *Biblia pauperum*, que contenían grabados

---

<sup>62</sup> Cécile Codet, “Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV-29),” *Memorabilia* 14 (2012): 33-34.

<sup>63</sup> Cátedra, *Liturgia*, 75-100.

<sup>64</sup> Arturo Jiménez Moreno, *Devoción y cultura escrita en el entorno de doña Leonor Pimentel, I duquesa de Plasencia (c. 1435-1486)* (London: Queen Mary and Westfield College, 2019).

<sup>65</sup> Elisa Ruiz, “El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII),” en *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*, ed. María del Val González de la Peña (Gijón: Trea, 2005), 97-115.

xilográfico; libros como el *Ars moriendi*, el *Speculum Humanae Salvationis*, relacionados con las ideas de la *devotio moderna*. Además, hay que tener en cuenta el éxito de la *Legenda aurea*, de Jacobo da Varazze, en cuanto al compendio de santos que fueron traducidos a diferentes lenguas y adaptados a diferentes tradiciones textuales.

En este contexto, podemos afirmar que la relación entre imprenta y Humanismo es más que evidente y fue la manera de difundir las ideas del pensamiento, mediante la difusión de obras de gramática, retórica, literatura, filosofía moral, historia, es decir, disciplinas asociadas al ámbito de las Humanidades.

En España los focos de impresión se situaban en los talleres de Segovia, Salamanca, Gerona, Barcelona, Valencia, Zaragoza, Valladolid, Burgos y Granada.

Los primeros impresores que llegaron a España fueron, sobre todo, alemanes, flamencos y centroeuropeos como Jacobo Cromberger, a Sevilla; Pedro Hagembach, a Toledo; Palmart, Rosenbach, Hagenbach, Cofman, Hutz y Juan Jofre de Besançon, a Valencia; a Zaragoza, Pablo y Juan Hurus; a Barcelona Spindeler y Rosenbach, entre otros.

*Les Obres e trobes en llaor de la Verge Maria* es el primer incunable, primera obra literaria impresa en España, escrita en valenciano. Taller de Lambert Palmart, 1474 en Valencia. Se conserva en la biblioteca Histórica de la Universitat de València. Las obras que se imprimieron en España en el último tercio del siglo XV fueron biblias, breviarios, misales, libros de confesiones, vidas de santos y obras de los santos Padres, como San Jerónimo, San Agustín, San Basilio, y libros de espiritualidad de autores medievales, como San Buenaventura, San Alberto Magno, San Bernardo de Claraval, Santo Tomás de Aquino, entre otros. Las obras de Ramon Llull, en latín y también en catalán, se imprimieron en talleres de Barcelona, Valladolid y Sevilla, entre 1482 y 1497. Traducciones de Boecio, del *De consolacione philosophiae*, editada en Sevilla y Valencia

De otros autores castellanos, la *Cárcel de amor*, de Diego de San Pedro, con seis ediciones; el *Cancionero*, de Íñigo López de Mendoza; y las *Coplas*, de Juan de Mena.

Desde 1480 hasta 1499 el arte de imprimir en Zaragoza señalaba primordialmente a los hermanos Hurus, siendo Juan el que se hizo cargo de la dirección del taller durante las prolongadas ausencias de su hermano Pablo de 1488 a 1490. Pablo Hurus fue un impresor alemán que en 1474 se documenta que estuvo en

Valencia, en 1475 en Barcelona y, finalmente, en 1476, en Zaragoza, donde creó un importante taller de impresión, comenzando con la edición de los *Fori aragonum*; firmó un contrato de edición de 79 biblias en 1478. Un prestigio adicional que consiguió es que introdujo técnicas de edición de grabados procedentes de diversos talleres europeos, por lo que los trabajos de Pablo Hurus representan un referente para el estudio de la imprenta en la Península Ibérica.<sup>66</sup>

Pablo Hurus fue impresor de las traducciones de García de Santamaría, en Zaragoza, que fue un jurista y erudito aragonés de los siglos XV-XVI, con carácter polifacético, que sintió siempre pasión por la lengua y la literatura y contribuyó a impulsar el mercado editorial español con sus traducciones de obras, sobre todo latinas. Tuvo muy buena relación con Hurus, como se evidencia en el prólogo de la traducción<sup>67</sup> de *El Catón en latín y en romance* (BNE, INC/401).

Asimismo, en Zaragoza, Juan Hurus se encargó de la impresión de la versión castellana del *Ars moriendi* “Cum de praesentis exilii miseria mortis” (1479-1483), versión de la cual se conserva un ejemplar en la Biblioteca del Escorial (signatura 32-V-19)<sup>68</sup>. De esta versión castellana partirá Bernardí Vallmanya<sup>69</sup> (Valencia, finales del siglo XV). Escribano de profesión, ejerció el cargo de secretario de Serafí Centelles, segundo conde de Oliva, y cultivó la poesía de circunstancias en los certámenes marianos, celebrados en Valencia entre 1474 y 1486. Tradujo en valenciano tres obras castellanas y las sometió a una sistemática reescritura, según el modelo de prosa culta, compleja y latinizada, *La càrcer d'amor* de Diego de San Pedro y el *Cordial del alma* o *Libro de las cuatro últimas y más últimas cosas*, impresa por Pere Hagenbach y Leonard Hutz, en Valencia, elaborada a partir de la versión de Gonzalo García de Santamaría, *Cordial del alma* o *Libro de las cuatro cosas postrimeras*,<sup>70</sup> impreso en los talleres de Pablo Hurus.

---

<sup>66</sup> Leonardo Romero, “Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y Pablo Hurus,” *Aragón en la Edad Media* 8 (1989): 561-574.

<sup>67</sup> Ana Mateo, “Gonzalo García de Santa María. Vida y obra de un erudito aragonés en la Zaragoza de 1500,” *Archivo de Filología Aragonesa* 73 (2017): 99-124.

<sup>68</sup> Francisco Gago-Jover y Enrique Lázaro, *Arte de bien morir y breve confesionario. Anónimo en edición facsímil basado en la edición de Zaragoza publicada en el siglo XV por Pablo Hurus (c. 1479-1484) según el incunable que se conserva en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial* (Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 1990).

<sup>69</sup> Anna Peirats, “Les artes moriendi, manuals per a una bona mort a l'occident europeu dels segles XV-XVI,” *TranScript* 2 (2023): 251-278.

<sup>70</sup> *Cordial del alma* o *Libro de las cuatro cosas postrimeras* (1494, Inc. 522 de la BNE),

Cabe apuntar que los primeros incunables dedicados a la vida contemplativa combinaron las partes narrativas con las ilustraciones, con los ya conocidos objetivos de enseñar al iletrado, servir de recordatorio de la fe y estimular los sentimientos devocionales. Uno de estos manuscritos hispanos es el *Tesoro de la Pasión*, escrito por el converso aragonés Andrés de Li, publicado por Pablo Hurus en Zaragoza en 1494 y dedicado a los Reyes Católicos. Todos los volúmenes editados por Hurus y Cromberger incluían ilustraciones, y no únicamente para facilitar su venta y difusión, sino por el éxito de la experiencia devocional.<sup>71</sup> Estos textos se combinaban con plegarias o cánticos de las Sagradas Escrituras, a la vez que favorecían la construcción de fórmulas oracionales tendentes a la repetición por los fieles, que se insertaban como acciones y gestos de piedad.

#### 4. Conclusión

Con todo, y después de esta panorámica de la cultura, la historia, la espiritualidad, la literatura, la espiritualidad que desde Europa llega a establecerse en España, es momento de ir concluyendo, en primer lugar, teniendo presente que la inclinación de los Reyes Católicos en este contexto es fundamental, por su implicación con el Humanismo y con los valores del ser humano que se difunden en el quinientos. Los movimientos sociales, las crisis y el ímpetu de la sociedad en general por ser receptivos a cambios en el pensamiento y en la cultura provocaron que a fines del siglo XV España se encuentre en el punto de efervescencia de la producción y recepción de textos humanísticos. Y este es el germen, el contexto cultural, religioso y literario que emerge en España previo a la conquista del Nuevo Mundo, en 1492.

#### 5. Referencias bibliográficas

Alemany, Rafael. “Dels límits dels feminisme d’Isabel de Villena.” En *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. I., 301-313. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1993.

---

<sup>71</sup> Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, vol. 2 (Madrid: Cátedra, 2012), 903-919.

- Aragüés, José. “La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista.” *Memorabilia* 18 (2016): 133-187.
- Aragüés, José. “Los Flores sanctorum medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico.” En *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, editado por Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, 349-361. Salamanca: Semyr, 2012.
- Beceiro, Isabel. *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia: Nausicaä, 2007.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Ceciderunt in terram bonam. La recepción de los espirituales europeos en la Península Ibérica (siglos XV-XVI).” En *Isabel de Villena i l’espiritualitat europea tardomedieval*, editado por Anna I. Peirats, 65-88. Valencia: Tirant lo Blanch, 2022.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización.” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.
- Cartagena, Teresa de. *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dei*, editado por Lewis Joseph Hutton. Madrid: RAE, 1967.
- Casale, Ubertino da. *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*. Venecia: Andrea de Bonettis de Papia, 1485.
- Cátedra, Pedro. *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2005.
- Codet, Cécile. “Edición de la suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV-29).” *Memorabilia* 14 (2012): 33-34.
- Dinzelbacher, Peter. *Santa o strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed età moderna*. Génova: ECIG, 1999.
- Eiximeno, Joan. *Contemplació de la Passió de Nostre Senyor. Quarantena de Contemplació*, editado por Albert Hauf. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1986.
- Escartí, Vicent Josep. *Lobra literària d’Isabel de Villena. Estudi introductorio a Isabel de Villena, Vita Christi*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2011.
- Gago-Jover, Francisco y Enrique Lázaro. *Arte de bien morir y breve confesionario. Anónimo en edición facsímil basado en la edición de Zaragoza publicada en el siglo XV por Pablo Hurus (c. 1479-1484) según el incunable que*

- se conserva en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial.*  
Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 1990.
- García-Villoslada, Ricardo. “Rasgos característicos de la *devotio moderna*.”  
*Manresa* 28 (1956): 315-358.
- Gironella, Roig. *Antoni Canals, Scala de contemplació*. Barcelona: Fundació  
balmesiana-Biblioteca Balmes, 1975.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el um-  
bral del Renacimiento*, 2 vols., Madrid: Cátedra, 2012.
- Hauf, Albert. *La Vita Christi de sor Isabel de Villena (s. XV) como arte de  
meditar. Introducción a una lectura contextualizada*. Valencia: Biblioteca  
Valenciana, 2006.
- Jiménez Moreno, Arturo. *Devoción y cultura escrita en el entorno de doña  
Leonor Pimentel, I duquesa de Plasencia (c. 1435-1486)*. London: Queen  
Mary and Westfield College, 2019.
- Marini, Alfonso. “Monache di area francescana: qualche riflessione non soltanto  
lessicale.” *Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad* 5 (2023): 33-56.
- Mateo, Ana. “Gonzalo García de Santa María. Vida y obra de un erudito aragonés  
en la Zaragoza de 1500.” *Archivo de Filología Aragonesa* 73 (2017): 99-124.
- Peirats, Anna. “Les artes moriendi, manuals per a una bona mort a l’occident  
europeu dels segles XV-XVI.” *TranScript* 2 (2023): 251-278.
- Romero, Leonardo. “Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y  
Pablo Hurus.” *Aragón en la Edad Media* 8 (1989): 561-574.
- Ruiz, Elisa. “El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII).” En *Mujer y  
cultura escrita. Del mito al siglo XXI*, editado por María del Val González  
de la Peña, 97-115. Gijón: Trea, 2005.
- Villena, Isabel de. *Isabel de Villena (Elionor d’Aragó i de Castella). Vita Christi*, edi-  
tado por Vicent Josep Escartí. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2011.

## La imagen pública de la monarquía en el Siglo de Oro

*María Lelia García Calderón*

El presente trabajo constituye un avance en el desarrollo de una investigación en curso cuya preocupación gira en torno a cómo se hacía presente el Rey en latitudes tan distantes de sus dominios como era la ciudad de San Miguel de Tucumán en el periodo del Siglo de Oro y cuáles eran los instrumentos para la construcción de su imagen y estrategias de control social y legitimación política.

Estos tópicos han sido abordados ya especialmente para centros políticos virreinales<sup>72</sup> en la época que nos ocupa y también para el Río de la Plata para períodos posteriores al que estudiamos. Sin embargo, estas perspectivas abordaron distintos aspectos de la iconografía -en algunos casos- y en otros plantearon el análisis del poder reflejado en el funcionamiento de las élites locales dentro del juego de los intercambios con la autoridad lejana del Rey y de sus representantes. Para el Tucumán aún esos asuntos no están desarrollados acabadamente y se pretende lograr aportes al respecto.

Partimos de contribuciones desplegadas a partir de los años setenta del siglo XX<sup>73</sup> aunque, en realidad, el origen del estudio de las manifestaciones simbólicas del poder, de su capacidad de influencia social e ideológica y sus efectos se puede situar en 1924 por el interés de Marc Bloch en las representaciones colectivas de la realeza<sup>74</sup>, que sigue siendo de consulta significativa para el asunto que nos ocupa.

---

<sup>72</sup> Víctor Mínguez Cornelles, *Los reyes distantes. imágenes del poder en el México virreinal* (Castellón: Universitat Jaume I, 1995)

<sup>73</sup> Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del Rey (Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1992)

<sup>74</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*. (Buenos Aires; FCE, 1988).

Asimismo, tomamos como referencia nuevas líneas de investigación que abrevan de miradas historiográficas renovadas y enriquecidas por el acercamiento entre la Historia, la Antropología, la Semiótica, la Historia del arte, la Literatura y la nueva Historia socio política, entre otras. Teniendo en cuenta estos aportes hemos propuesto acercarnos a los mecanismos de construcción de la imagen del poder en sus aspectos teóricos, simbólicos y pragmáticos, tanto del monarca como de sus representantes, apelando a un enfoque cultural de la representación, buscando el signo *semiótico* y *el símbolo ritual* que nos ayude a interpretar la imagen de la realeza.<sup>75</sup>

La difusión de la imagen -tanto iconográfica como simbólica- del Rey y su poder, se hizo ineludible para el mantenimiento de las estructuras socioeconómicas y políticas instaladas en el Nuevo Mundo a lo largo de tres siglos en los que nunca fue visitado por un príncipe heredero o por monarca reinante.<sup>76</sup> Allí entonces es donde cobró esencial importancia el uso de las ceremonias y rituales como herramientas para consolidar su poder y soberanía. A través de ellos se hacía presente el Rey ausente y se unía a sus vasallos en un pacto recíproco que necesitaba del ritual para hacerlo verdadero.<sup>77</sup>

El Rey encarnaba dos dimensiones, una como señor secular y temporal que desarrollaba acciones políticas y era cabeza del gobierno y otra que implicaba una fuente ideal mítica y mágica de poder, bienestar y magnificencia inagotables que es la que se manifestaba visiblemente a través, por ejemplo, de las ceremonias públicas. Este es el conjunto formado por celebraciones como las proclamaciones regias, bodas, natalicios y bautismos, onomásticas, exequias, entradas solemnes, celebraciones de éxitos políticos y militares, y cualquier otra que sirviese para hacer presente de forma simbólica la persona y el poder del monarca o sus representantes.

---

<sup>75</sup> Silvina Smietniansky, “De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, núm. 2, 2010, pág. 379-408.

<sup>76</sup> Víctor Mínguez, “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de “La práctica del poder” en Rodríguez Moya, Inmaculada y Mínguez, Víctor (Dir.) *Visiones de un imperio en fiesta* (Valencia: F. Carlos Amberes, 2016), 31 - 61.

<sup>77</sup> Alejandra Osorio, *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos Ed, 2004), 20.

Por consiguiente, las ceremonias -en todos sus tipos- nos aproximan a los mecanismos de construcción de la imagen del poder y, vistas desde esta perspectiva simbólica, también pueden abordarse como instrumentos de la generación y difusión de determinadas ideas e imágenes sobre la sociedad, su estructura estamental, y más concretamente sobre la naturaleza del poder real y las consecuentes relaciones entre éste y sus súbditos. Asimismo constituyen un reflejo y puesta en escena de los entramados sociales y de sus redes de relación.<sup>78</sup> En este sentido se revelan como expresiones que favorecieron a sostener y legitimar en el imaginario del reino, el gobierno político de los monarcas y de sus élites sociales.

Proponemos situarnos en el Siglo de Oro siguiendo al historiador hispanista francés Bartolomé Bennassar que caracteriza el periodo desde una acepción amplia teniendo en cuenta la influencia que España ejerció en el mundo entre 1492 a 1659<sup>79</sup> y que no concierne exclusivamente a los modelos literarios o artísticos. Es una época en que España mantuvo un papel dominante, ya se tratara de la política, de las armas, de la diplomacia, de la moneda, de la religión, de las artes o de las letras. En efecto, es la época de la monarquía que nació en 1479 de la unión dinástica por el matrimonio de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón. A sus iniciales patrimonios fueron añadiendo diversos territorios en la península ibérica, en el resto de Europa y en América hasta convertirse bajo los reyes de la Casa de Austria o Habsburgo, en la Monarquía más poderosa de su tiempo.<sup>80</sup> Estos dominios y reinos tenían como lazo de unión la persona de un soberano único a los que se sumó el reino de Indias, todos con sus instituciones propias.

Podemos rastrear las raíces de esta monarquía y del poder del Rey en la edad media. Fue entonces tomando cuerpo una estructura política basada en la idea romana de poder absoluto del monarca junto a la idea germánica de

---

<sup>78</sup> Osorio, *El rey en Lima*, 16-19.

<sup>79</sup> La fecha de inicio es también la del final de la Reconquista, la del primer viaje de Cristóbal Colón a América y la de la publicación de la Gramática castellana de Antonio de Nebrija, la primera en estudiar el castellano y fijar sus reglas; es también la primera de una lengua románica. El 1659 marca el final del Siglo de Oro político, aunque como manifestación artística suele retrasarse la fecha a 1681, año de la muerte del escritor y dramaturgo Calderón de la Barca.

<sup>80</sup> Bartolomé Bennassar, *La España del Siglo de Oro* (Barcelona: Crítica, 2004), 10

la monarquía popular, resultando un modelo de poder absoluto encarnado en el Rey pero mitigado. Ciertamente la concepción política de la Iglesia fundamentada en la doctrina de los Santos Padres y en el pensamiento de San Isidoro de Sevilla inspiró el concepto de monarquía visigoda, que concibió al poder como emanado de Dios y depositado en la persona sagrada del Rey pero limitado por la justicia y la rectitud de su actuación. Era un poder que no debía ejercerse para la opresión y el daño sino para el bien común y la utilidad pública y debía estar sometido a las leyes y a las normas morales y no situarse por encima de las mismas. La *dignitas* constituyente de la realeza que alcanzó notable esplendor teórico en las elucubraciones de los filósofo-teólogos de la edad media, influyó decisivamente en el protocolo oficial de las cortes europeas (con sus juras, unciones, consagraciones y coronaciones).<sup>81</sup>

El Rey era dueño de la tierra y padre de la patria, podía repartir premios, mercedes y oficios de la administración entre sus súbditos para que colaboraran con él en alcanzar la justicia del buen gobierno y recompensarlos por sus servicios. Además de ello, para el caso de España tratándose de una monarquía católica, la figura del Rey cobró un matiz especial. Allí aparece un arquetipo de monarca que los tratadistas de la época denominarían el “Príncipe Cristiano”<sup>82</sup> un celoso administrador de la justicia, que debía mirar por la fe de sus súbditos, defendiendo la religión católica. Era el “Delegado de Dios en la Tierra”, de ahí que su majestad fuera inviolable.

Estos antecedentes nos llevan a observar en el Siglo de Oro esta monarquía hispana con una organización articulada a través de un sistema de cortes (y cortes virreinales) cuyo origen institucional y soberano fue la “casa real”.<sup>83</sup> Este sistema permitía a los nobles ocupar posiciones en el servicio cortesano valiéndose de ello para afirmar su poder. Por otro lado, el ejercicio de gobierno por parte de los ministros y oficiales reales en los distintos reinos de la monarquía contó en todo momento con la práctica de la negociación. Dicha característica es particularmente significativa cuando se analiza el gobierno

---

<sup>81</sup> Lisón Tolosana, *La Imagen del rey*, 64 y ss.

<sup>82</sup> Por ejemplo, los escritos de Pedro de Rivadeneira, Juan Márquez y Andrés Mendos, entre otros muchos.

<sup>83</sup> José Martínez Millán, “Corte y casas reales en la monarquía hispana: la imposición de la casa de Borgoña” (Alicante: *Obradoiro de Historia Moderna*, N. ° 20, 2011,) 13-42.

de los territorios indianos, un espacio en el que se ha reconocido el peso de las élites locales como mediadoras sumamente influyentes.

Es así que, al pensar la cuestión de las manifestaciones del poder de la monarquía y su distribución, nos acercamos a la perspectiva relacional de las sociedades de los tiempos modernos. Una mirada que nos permite percibir los vínculos de patronazgo, amistad y clientelismo que caracterizan a la monarquía hispánica, donde el Rey ejercía su poder en colaboración con poderosas cortes y poderosas elites. En otras palabras, estamos en presencia de un soberano que gobernaba mediante el compromiso, la negociación y la distribución de recursos para poder mantenerse en la cima y sostener las diferencias jerárquicas.

Para nuestro propósito la corte como sede política desde donde se articula la relación Rey-reino y súbditos adquiere relevancia en función de la elaboración de instrumentos para construir una imagen del poder y utilizarla. Así también es el centro de referencia de las relaciones y conductas que se transmiten a toda la sociedad. En este sentido la etiqueta y el ceremonial ayudaban a expresar la noción y sofisticación que encarnaban la imagen del Rey y el conjunto de sus cortesanos. Además reforzaban e imponían un orden que iba más allá del desarrollo de los servicios y oficios ya que desplegaban un simbolismo y estrategias destinadas a realzar la autoridad monárquica a través del acceso, la distancia, la preeminencia, la distinción personal, el lujo y la suntuosidad.<sup>84</sup> Por su parte, el protocolo traducía mediante la comunicación no verbal el mensaje de la monarquía que apelaba a la puesta en escena y a la percepción de los sentidos.

El carácter de la casa real, de sus ceremonias y la rigidez de la etiqueta estuvieron de acuerdo con el estilo personal de cada reinado. Esta rigidez se tensaba o relajaba dependiendo del monarca o de la época. Para analizar esto, tienen especial relevancia las fuentes y la ponderación de ellas, dado que tanto los cronistas como los historiadores posteriores plasmaron interpretaciones que oscilan entre considerar las ceremonias como un capítulo menor, o proporcionar de ellas imágenes exageradas y panegíricas.<sup>85</sup> Eso ha generado

---

<sup>84</sup> María Encarnación López Rodríguez, "Etiqueta y ceremonial: aproximaciones a la imagen del rey en la Corte de los Austrias" (Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2016).

<sup>85</sup> Ana Isabel Carrasco Manchado, "Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía," *e-Spania* En línea, 1, 2010.

muchas veces impropiedad y errores. En el caso de Isabel la Católica, estudiado por Carrasco Manchado, se han desestimado o tratado de forma errada la cuestión de las ceremonias de la monarquía dando como resultado ideas distorsionadas sobre el comportamiento ceremonial de la reina Isabel, y, en general, han sido, paradójicamente, el origen de las inexactitudes que se han transmitido acerca de las ceremonias de la monarquía, de su tipología y de sus funciones. En este sentido, como expresa la autora es importante tener en cuenta que las crónicas, en general, no estaban interesadas en reflejar las ceremonias de la monarquía en un plano simbólico, sólo les interesaba éstas cuando implican lujo, brillo, magnificencia, efectos sensoriales que suelen acompañar las fiestas y celebraciones palaciega (pero) el abanico de las ceremonias públicas es más amplio y no siempre lo más rico y espectacular es lo más efectivo a los fines políticos que persigue la monarquía.<sup>86</sup>

La exaltación de la realeza y la representación del poder absoluto del monarca eran las finalidades del ceremonial. No obstante hubo ocasiones en que el protagonismo en esas mismas ceremonias se cedió al reino para reflejar una imagen integradora de la comunidad, la necesaria concordia del Rey y del reino fruto de un pacto implícito que conseguía hacerse explícito de un modo ritual.<sup>87</sup>

En esta construcción de la imagen del monarca hay muchos aspectos que pueden ser considerados en el plano de significados simbólicos y que han sido analizados en estudios recientes en España como por ejemplo la “comunicación verbal y corporal. Las palabras, los gestos, los movimientos, las posturas, así como la disimulación. Todo codifica la imagen de Rey y la muestran en ocasiones, envuelta en una impenetrable reserva de doble naturaleza divina y humana.”<sup>88</sup>

Más allá de las variadas interpretaciones de lo simbólico, hay ciertos consensos que podríamos considerar y uno de ellos es que desde la introducción en 1548 de la etiqueta borgoñona en la corte española, la forma de vida, la apariencia y la conducta de la monarquía cambiaron la forma de ver al Rey y el modo de rendirle culto con la creación de una barrera física y simbólica

---

<sup>86</sup> Carrasco Manchado, “Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía”2010.

<sup>87</sup> Carrasco Manchado, “Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía”2010.

<sup>88</sup> López Rodríguez, *Etiqueta y ceremonial. Aproximaciones a la imagen del rey en la Corte de los Austrias*, 4.

que envolvía a sus personas.<sup>89</sup> El propio Carlos I, en el momento de ser proclamado emperador, creyó conveniente incrementar su lujo y boato. Para ello recuperó ciertas fórmulas de las antiguas ordenanzas familiares de la Casa de Borgoña como estrategia para equiparar sus glorias y su persona a las del emperador Carlo Magno. Fue así que el estilo Habsburgo-Borgoñón establecido en Viena y Madrid se extendió durante el reinado de Felipe II y disfrutó de la preeminencia europea, en parte avalada por la hegemonía política que los Habsburgos gozaban en ese momento. Sin embargo, cabe mencionar que este estilo no permaneció ajeno a otras influencias y, que algunas de las tradiciones castellanas, aragonesas y portuguesas convivieron junto a esta etiqueta. Hubo que sumar, además, las costumbres y usos que venían con el matrimonio de los reyes con princesas extranjeras.

Felipe II, siguiendo este derrotero, elaboró una puesta en escena teatralizada de su propia imagen corporal que se caracterizaba por la inaccesibilidad. Para Elliott (Elliot, 1991) esta será la principal característica distintiva de la monarquía hispánica bajo el gobierno de los Austrias, con respecto a otras cortes de la Europa occidental. En contraste con la exhibición del Rey francés, el Rey hispánico se “exhibía escondido”. Esto implicaba cubrir su cuerpo de ropajes oscuros y de una sobria indumentaria. Así los Austrias, adoptaron un estilo austero y ascético que se extendió hacia la nobleza y luego a los circuitos de la administración estatal.

La tez pálida, las ropas de paño negro, una gestualidad mínima, la contención total de las emociones, una corporeidad domesticada y la rigidez de su figura completaban la exhibición de *gravedad* y *majestad* alimentada por la Contrarreforma. El principio partía de la idea de establecer un dominio sobre las pasiones, lo cual se manifestaba a través de una actitud corporal impasible. En el rostro y en los gestos, el rey debía exhibir dignidad, autoridad y carácter.

Por consiguiente, la corte madrileña de los Habsburgo generó una variada gama de ceremonias y de fiestas públicas y privadas que incluían cortejos, teatro musical, mascaradas y procesiones callejeras en las que desfilaban carros alegóricos con danzantes y músicos. Estos espectáculos estaban destinados

---

<sup>89</sup> M. Albaladejo Martínez, “Fasto y etiqueta de la casa de Austria. Breves apuntes sobre su origen y evolución”. (Murcia, *Imafronte*, 21-22, 2010), 9–19.

a mostrar una imagen del Rey, resaltar sus virtudes y hacer conscientes a los espectadores del lugar que les cabía ocupar en esa sociedad. Cualquier manifestación festiva propiciaba la diversión, pero, en clave política, servía para mostrar la riqueza, el poder y la influencia de los participantes, el poder de los validos y la competencia inter nobiliaria. Para los cortesanos era imprescindible figurar y aparecer tan es así que los listados de caballeros, títulos y grandes con los detalles de sus atavíos, monturas y cortejos, el lugar que ocupaban y la función que representaban en ceremonias y festejos, son instrumentos que -más allá de lo anecdótico- nos permiten escrutar la organización del poder dentro de la corte. Sólo a través de estos signos ceremoniales podemos apreciar la escala de honor y poder que corresponde y marca al soberano y a cada uno de los cortesanos y precisar con exactitud la posición de estos últimos en ella; ritual y poder son inseparables en todos y cada uno de estos espectáculos culturales. A propósito de ello, el diplomático y escritor Saavedra Fajardo decía que “lo precioso y brillante en el arreo de la persona causa admiración y respeto, porque el pueblo se deja llevar de lo exterior, no consultándose menos el corazón con los ojos que con el entendimiento”.<sup>90</sup>

La fiesta, en definitiva, fue en la Alta Edad Moderna, formó parte sustancial de las estrategias de legitimación del poder para la corona y la preeminencia de las instituciones, tanto eclesiásticas como temporales. Así, en ocasiones festivas la ornamentación de edificios, limpieza de calles, colgaduras en balcones, vestimentas especiales, y arquitectura efímera -arcos triunfales, obeliscos- ingenios pirotécnicos, túmulos, esculturas y juegos de agua, eran demostraciones portadoras de mensajes representativos. De tal manera, propaganda y legitimación aparecen unidas en todas las celebraciones. Aun en coyunturas de debilidad política el esplendor festivo y el boato presente en sus rituales, difundía de la imagen del Rey como juez y como cabeza militar del reino, colocándolo en el lugar destacado de lo sagrado y promoviendo las muestras de sumisión y lealtad del reino.

Del mismo modo todas las expresiones artísticas dieron a conocer la imagen de la monarquía y sus relaciones con su corte. En el caso del teatro, como muestra, vemos que el triunfo de la comedia estuvo dado por la repercusión

---

<sup>90</sup> Lisón Tolosana, *La Imagen del rey*, 153.

popular que tuvo llevando a escena las convicciones políticas y religiosas del momento.<sup>91</sup>Fue este concepto de monarquía que fraguó entre los siglos XIV y XV, y se consolidó posteriormente con las nuevas ideas surgidas tras el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma. Los Reyes mantuvieron y potenciaron la visión del monarca español como el rey más poderoso de la Cristiandad y defensor de la fe católica. Sin embargo, Lope de Vega -por ejemplo- diferenciará entre personalidad humana y personalidad institucional. En otras palabras, el Rey como ser humano podrá ser cruel, feroz e incluso desalmado, pero, aun teniendo estas características en su temperamento, el monarca no las empleará al regir e impartir justicia, pues los atributos de la institución monárquica permanecen. El Rey siempre es Rey y no admite censura, “debe sacrificarse en su interioridad e idiosincrasia, modos y maneras privadas, por su pueblo, por su reino; al ser rey se convierte en una figura pública, y detrás de ella hay solamente agazapado un hombre de carne mortal, un ser corriente.”<sup>92</sup>

Acercándonos a la América hispana, el interés por estos temas es relativamente reciente, pero contamos con las aportaciones pioneras y las actuales de los historiadores del arte y de la literatura, que investigaron sobre la fiesta barroca, en especial lo referente al efímero arquitectónico y a la emblemática. En otro plano de análisis el acercamiento a las celebraciones cívicas indianas ha constituido un punto de partida para analizar el posicionamiento de distintos actores en el juego del poder en las sociedades indianas alejadas de los centros políticos, entre otras cuestiones.

Lo importante es que, en una monarquía como la hispánica el hecho de que los Reyes respetaran las jurisdicciones territoriales de sus dominios no impedía un refuerzo de la autoridad y poder regio en cada reino en particular. ¿Cómo se hacía esto posible?

La respuesta viene de los autores que han trabajado sobre el poder de la representación y la representación del poder del “Rey distante” en las Indias (Mínguez Cornelles, 1995). Se han focalizado en las distintas fiestas celebra-

---

<sup>91</sup> Miremos el caso de Lope de Vega (1562-1635) quien consiguió mostrar la sociedad de su época y contribuyó en la defensa del régimen. En sus obras interviene el personaje del rey como figura institucional e impartidora de la justicia.

<sup>92</sup> Lisón Tolosana, *La Imagen del rey*, 154.

das en los principales núcleos urbanos y centros virreinales, así como sobre las similitudes con los cortejos fúnebres, rituales y programas iconográficos de las ceremonias organizados en los otros reinos de la Monarquía Hispánica.

La conclusión es que en todos los dominios, se reprodujo el modo de vida cortesano alrededor del virrey. La etiqueta y el ceremonial peninsulares se convirtieron en herramientas hábiles para unificar y uniformar las celebraciones de actos organizados en distintos territorios de la dinastía hispánica. Aun cuando las fiestas fueron diseñadas siguiendo los modelos de la metrópoli, había un amplísimo margen para incorporar elementos propios y tradiciones de la estructura social local, como desfile de caciques y de cofradías de negros. Participaban las instituciones públicas (ayuntamientos, cabildos, universidades, colegios y hospitales) y privadas (cofradías y hermandades).

Existían actividades cívicas que se cumplían normalmente en un calendario establecido, pero hubo ocasiones en que se celebraron ceremonias no previstas, relacionadas al soberano y su familia, como defunciones, asunciones, visitas distinguidas que llegaban a la ciudad y algún triunfo militar en Europa. Sirva como ejemplo el caso de las ceremonias fúnebres en las que en todos los dominios, aun los más lejanos, el deceso del monarca era conmemorado con toda solemnidad reafirmando con ello la pertenencia al Imperio. Estas ceremonias no solo se hacían en honor al Rey, sino también ante el fallecimiento de cualquier miembro de la familia real, como así también virreyes, obispos, arzobispos y particulares de alta posición económica. A través del simbolismo y el ritual que las envolvía, se buscaba construir consensos, promover la lealtad fidelidad hacia la dinastía reinante y proyectar una imagen de estabilidad y continuidad monárquica <sup>93</sup>.

Las exequias eran actos cívicos, en el sentido de ser ceremonias cuya celebración fue competencia de las ciudades, por eso el cabildo era el encargado de llevar a cabo toda la organización. Pero además fueron acciones que reflejaron expresiones colectivas de religiosidad en todo Hispanoamérica por la presencia indiscutida no sólo de los representantes eclesiásticos sino también porque tanto el ámbito sagrado de la Iglesia Mayor como el

---

<sup>93</sup> Alejandra Osorio, *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*.

de los conventos fueron los espacios excluyentes en donde se desarrollaban los principales actos.”<sup>94</sup>

En el orden local, la intervención del cabildo expresa la manera en que en el orden cotidiano ciertas prácticas o lenguajes formalizados contribuían a crear o reafirmar un determinado orden social que provocaba muchas veces enfrentamientos en el ámbito capitular y fuera de él. El cabildo se hallaba sujeto a una serie de normas, muchas de orden consuetudinario, que orientaban la manera en que sus miembros debían comportarse y la forma en que las tareas diarias y celebraciones debían ser llevadas a cabo.

A propósito hemos tomado como muestra el proceso del traslado de la ciudad de San Miguel para escudriñar en las fuentes la referencia al ritual que corporiza la imagen del Rey y hacer una sencilla mención: La primera fundación de la ciudad de *San Miguel de Tucumán y Nueva Tierra de Promisión* se hizo el 31 de mayo de 1565 por Diego de Villarroel en el llamado sitio de los Campos de Ibatín (unos 60 km al suroeste del centro de la actual ciudad). Un siglo después fue trasladada -el 29 de septiembre de 1685- al sitio llamado entonces por los españoles *La Toma* debido a múltiples causas como los permanentes ataques indígenas y la mala calidad de las aguas del río, entre otras. Esta ciudad se hallaba ubicada en un área periférica en el marco del dominio hispánico y alejado de los centros de poder peruanos y aun así se hacía presente el Rey mediante el Real Estandarte, el árbol de la justicia y las cajas, símbolos que recordaban sus atributos y virtudes, no solamente del soberano reinante en ese momento, sino de la institución monárquica en sí misma.

En las actas capitulares que dan cuenta del traslado de la ciudad<sup>95</sup> podemos observar la relevancia simbólica de *mudar* el Estandarte Real hacia la nueva ciudad, el paseo y la celebración una misa en honor a San Miguel patrono de Tucumán con la solemnidad *acostumbrada veneración y rendimiento debido*. A partir de ese año de 1685 en que el alférez real propietario era Don Felipe García de Valdés, cada año sería enarbolado en la misma fecha por los distintos alféreces que se fueron sucediendo.

---

<sup>94</sup> Hilda Raquel Zapico, “El poder monárquico y la imagen de la monarquía en el Buenos Aires de fines del siglo XVI”. (Las Palmas, Casa de Colón, 1998).

<sup>95</sup> Archivo Histórico de Tucumán. Actas Capitulares. Vol. II. Fol. 158 y v.

El paseo del Estandarte, fue una ceremonia que demandó a lo largo de los siglos mucho interés por parte de los cabildantes, como muestra de sumisión real: brindaba gran prestigio a su poseedor e implicaba grandes erogaciones monetarias porque el alférez tenía entre sus funciones la de organizar las fiestas como las del patrono de la ciudad. Cuanto más ostentosos fueran los festejos más brillaría el nombre de quien los organizaba. Aquí nos interesa subrayar que las fuentes dan cuenta del lenguaje simbólico utilizado en la portación del Estandarte y los gestos realizados con este elemento que llevaba implícita la representación de ese Rey distante y ausente, y se corporizaba en el momento de las ceremonias.

Para concluir retomamos algunas ideas para entender la exteriorización de la imagen del poder en la España moderna: Se trataba de una Monarquía pensada como una unión -en la persona de su Rey- de reinos y comunidades territoriales regidos por los mismos nexos de pertenencia: ley, religión, lengua y costumbres, e integrantes de la misma comunidad política donde el elemento unificador fue la figura del monarca agente de cohesión y símbolo la unidad aun en la diversidad de dominios.<sup>96</sup> En este contexto las ceremonias y rituales públicos -además de visibilizar al Rey- contribuyeron a la elaboración de relaciones políticas nuevas, instauraron una renovación de los lazos sociales entre individuos o entre grupos e implicaron un juego de roles.

Hemos mencionado el ceremonial del cual la monarquía hispánica no podía prescindir ya que, en el orden de lo simbólico, le permitía controlar y ordenar a la sociedad en tanto y en cuanto era una vidriera de filiación política y de reconocimiento de las jerarquías. Así la monarquía hispánica se valió de herramientas persuasivas, entre las que se encuentra la puesta en escena del Rey y su poder, la escenificación expresada en la ritualidad con pompa y ostentación. Desde allí se originó -en buena medida- la percepción de consenso cultural dentro un vasto imperio transatlántico.

Monarquía y Rey forman parte de una estructura simbólico-moral que va mucho más allá de la organización pragmática político-administrativa, del habitual regir y mandar.<sup>97</sup> En cuánto totalidad trascendente, representa a la

---

<sup>96</sup> Lisón Tolosana, *La imagen del rey*, 54.

<sup>97</sup> Lisón Tolosana, *La imagen del rey*, 55.

sociedad en su conjunto, sin distinción de pueblos, gentes o reinos. La idea abstracta de totalidad implica continuidad en tiempo y ubicuidad; en cuanto a la primera, ya sabemos que la dinastía se perpetúa, que el Rey no muere, que trasciende al tiempo. En cuanto a espacio, el Rey estaba en todas partes a través de documentos, insignias, banderas, leyes, normas, expresiones, grabados, estatuas, pinturas y virreyes que lo duplicaban y lo representaban, instrumentos y elementos simbólicos que nos proponemos desentrañar en el ámbito local.<sup>98</sup>

## Bibliografía

- Albaladejo Martínez, M. “Fasto y etiqueta de la casa de Austria. Breves apuntes sobre su origen y evolución”. Murcia, *Imafronte*, 21-22, (2010): 9–19. <https://revistas.um.es/imafronte/article/view/200791>
- Carrasco Manchado, Ana Isabel, “Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía”, *E- Spania En línea*, (junio 2010), URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/308>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.308>
- Elliot, John H. España, *España y su mundo*. E book Madrid: Taurus, 1991
- Garavaglia, Juan Carlos. “El Teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial”. *Boletín Instituto de Historia Argentina y americana “Dr. Emilio Ravignani”* Tercera serie núm. 14, (2º semestre 1996).
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La imagen del Rey (Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- López Rodríguez, M<sup>a</sup>. Encarnación. *Etiqueta y ceremonial: aproximaciones a la imagen del rey en la Corte de los Austrias*. Tesis doctoral, Madrid. Universidad Complutense, 2016.
- Martínez Hernández, Santiago. “Cultura festiva y poder en la monarquía hispánica y su mundo. Convergencias historiográficas y perspectivas de análisis”. Ediciones Universidad de Salamanca. *Stud. Hist. Mod.*, 31 (2009):127-152.

---

<sup>98</sup> Lisón Tolosana, *La imagen del rey*, 100.

- Martínez Millán, José. “Corte y casas reales en la monarquía hispana: la imposición de la casa de Borgoña.” *Obradoiro de Historia Moderna*, N° 20:13-42 (2011) <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1221363>.
- Mínguez Cornelles, Víctor *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*. Universitat Jaume I. Castellón, 1995.
- Mínguez Cornelles, Víctor. “Un imperio simbólico. Cuatro décadas de estudios sobre la escenificación de “La práctica del poder”. En Rodríguez Moya, Inmaculada y Mínguez, Víctor (Directores). *Visiones de un imperio en fiesta*. Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016.
- Osorio, Alejandra. *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- Page, Carlos. “Las proclamaciones reales en Córdoba del Tucumán.” *Revista complutense de Historia de América*. Vol. 30 77-94. Madrid, (2004).
- Salazar Baena, Verónica “El cuerpo del rey: poder y legitimación en la monarquía” *Revista Fronteras de la Historia*. Vol. 22, N. 2:140-168. Colombia (2017).
- Smietsniansky Silvina S. “De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, núm. 2 (2010): 379-408. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105020003006>.
- Zapico, Hilda Raquel “El poder monárquico y la imagen de la monarquía en el Buenos Aires de fines del siglo XVI”. Las Palmas: Casa de Colón, 1998.

## El Municipio en la época de los Reyes Católicos

*Francisco Trullén Galve*

El municipio durante el reinado de los Reyes Católicos es una realidad sumamente compleja y diversa. La numerosa bibliografía existente que se ha acercado a su estudio desde diversos enfoques (social, político, ...) y con diferentes ámbitos, más o menos amplios, así lo constatan. No podemos hablar de la existencia de un único tipo de municipio generalizado por todo el territorio, sino que se constata el desarrollo de diversas realidades municipales en la Corona Castellana durante el reinado de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón.

El profundo y riguroso estudio realizado por la Dra. Regina Polo Martín que fue objeto de su Tesis Doctoral nos muestra perfectamente la existencia de cinco zonas o áreas territoriales con peculiaridades y singularidades concretas en las que existe una distinta realidad del órgano supremo de organización municipal, cual es el Cabildo o Ayuntamiento, y en las que tienen un distinto régimen jurídico los diversos oficiales concejiles que en cada una de ellas existen<sup>99</sup>.

Dados los objetivos y límites de este trabajo, nos detendremos en realizar una primera aproximación al estudio de los diversos y principales oficiales concejiles existentes en el municipio durante el reinado de Isabel y Fernando, los Reyes Católicos<sup>100</sup>. A continuación, abordaremos el análisis del Ayuntamiento o Cabildo, como órgano pluripersonal de funcionamiento y organización de la vida municipal. Por último, trataremos de señalar algunas ideas

---

<sup>99</sup> Regina Polo, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos (Organización, funcionamiento y ámbito de actuación)* (Madrid: Colex, 1999), 831.

<sup>100</sup> José María García, *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media* (Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública, 1987), 399. Gonzalo Martínez, "Los oficiales públicos: de las Partidas a los Reyes Católicos", en *Actas del II Symposium de Historia de la Administración* (Madrid: Escuela Nacional de Administración Pública, 1971), 121-136.

sobre las principales aportaciones del reinado de los Reyes Católicos en la configuración del municipio en el Corona de Castilla.

A la hora de acercarse al estudio de los principales oficiales municipales, y partiendo de la premisa de que fueron muy diversos y de que no todos se extendieron por todos los municipios ni tuvieron la misma naturaleza ni régimen jurídico, debemos distinguir entre los oficios capitulares y los oficios no capitulares, dependiendo de que formen parte o no como miembros del cabildo o ayuntamiento.

Los principales oficios municipales capitulares fueron el corregidor, los regidores, los jurados y los escribanos del concejo.

El corregidor es un oficial que tuvo una importancia trascendental en la vida ordinaria de los municipios castellanos durante esta etapa histórica en la que su presencia se generalizó principalmente a partir de las Cortes de Toledo de 1480, y cuya reglamentación quedó consagrada a través de los Capítulos para corregidores y jueces de residencia establecidos por Real Pragmática de 9 de julio de 1500<sup>101</sup>.

Este oficial constituía la máxima jerarquía del gobierno local y a él correspondían funciones tan importantes como la presidencia de los cabildos o ayuntamientos, la impartición de la justicia, la dirección de la hueste concejil; o la emisión, revisión y modificación de las ordenanzas concejiles, entre otras.

El corregidor va a ser el instrumento principal de intervención y control por parte de los monarcas de las villas y las ciudades, tratando a la vez de asegurar la buena convivencia de sus habitantes. En no pocas ocasiones este oficial se alineó con los intereses de otros miembros preferentes del cabildo municipal, los regidores, desvirtuando su razón de ser, siendo este comportamiento denunciado por los vecinos de los municipios.

Los regidores son otra pieza clave en la oficialía municipal de estos momentos. Superado ya hacía tiempo el régimen del concejo abierto de los albores medievales, a partir del reinado de Alfonso XI se estableció el regimiento

---

<sup>101</sup> Agustín Bermúdez, *El corregidor en Castilla durante la Baja Edad Media (1348-1474)* (Murcia: Universidad de Murcia, 1974), 354. Benjamín González, *El corregidor castellano (1348-1808)* (Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, 1970), 436.

como órgano de gobierno de villas y ciudades, que ahora se encuentra perfectamente institucionalizado<sup>102</sup>.

Estos oficiales, que podían ser nombrados por el concejo a través de distintos sistemas (elección o sorteo por los vecinos, cooptación o insaculación) o por los monarcas (o bien directamente o bien de entre una serie de candidatos presentados por las fuerzas locales o bien limitándose a confirmar la elección realizada por otras instancias (concejo, linajes, propios particulares) y cuyo número fue muy variable, tenían competencias fundamentales para el desarrollo de la vida municipal en distintos órdenes y ámbitos de actuación: normativo, jurisdiccional, económico, obras públicas, orden público, asistencial, ...

Durante el reinado de los Reyes Católicos estos oficiales, que a pesar de tener la obligación de residir en el lugar donde ejercían el oficio y asistir a las reuniones del cabildo no siempre lo hacían, planteaban principalmente dos grandes problemas: la prolongación de la duración de su oficio hasta convertirse en oficios perpetuos, y el aumento excepcional de su número, a través del otorgamiento de cartas expectativas y del acrecentamiento de la oficialía. Ante tal situación los monarcas trataron de poner freno al problema de la perpetuidad en los oficios del regimiento a través de la ley 84 de las Cortes de Toledo de 1480 que establece que aquellas personas que tuvieran en dicho año un oficio perpetuo podían seguir usándolo pero perdiendo su carácter perpetuo, y al tiempo delimita que aquella persona que hubiera hecho renuncia de su oficio pero reteniendo el derecho al ejercicio o la quitación, debería optar en el plazo de 90 días entre usar todo el oficio (con lo cual queda sin efecto la renuncia) o bien ceder completamente el oficio al renunciatario, de manera que cuando quede vacante se provea de la forma normal establecida.

A través de la ley 85 de las Cortes de Toledo los Reyes Católicos trataron de luchar contra el otro problema indicado, el acrecentamiento, estableciendo que los oficios acrecentados se consuman cuando queden vacantes, y que los oficios antiguos, los anteriores a 1440, cuando vaquen sean los reyes quienes puedan proveerlos. Ambas normas fueron aplicadas si bien no siempre se logró acabar con los problemas enunciados.

---

<sup>102</sup> Regina Polo, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos*, 34-234.

Estos oficiales constituían sin ningún género de dudas la élite de la oligarquía urbana y gozaban de una posición social predominante, más allá de por la retribución económica que obtenían (salario no elevado y dietas, presentes, ...) por las exenciones y privilegios de los que disfrutaban en el ámbito tributario y militar, especialmente (exención de aposentamiento; tenencia de castillos y fortalezas). La actuación de estos oficiales no fue correcta en numerosas ocasiones en las que se dejaron guiar por sus intereses más personales en detrimento del bien común. Así su responsabilidad podía ser controlada a lo largo del desempeño de su oficio, principalmente a través del mecanismo de la pesquisa, coincidiendo o no con la celebración del juicio de residencia al corregidor.

En algunos lugares de la Corona de Castilla, especialmente en la zona centro y el sur peninsular, existieron otros oficiales concejiles capitulares con un importante peso en la vida municipal cuales eran los Jurados<sup>103</sup>.

Estos oficiales, Jurados o Jurados parroquiales, cuya designación fue pasando de las manos de los vecinos de las collaciones a la instancia de la Corona, y cuyo número fue generalmente de dos por casa parroquia o collación, tenía como misiones o funciones principales la representación y defensa de los intereses de los vecinos de la parroquia o collación; la información a la Corona de la realidad de la vida municipal; el control de otros oficios concejiles, especialmente los regidores; el nombramiento de algunos oficiales concejiles menores, la elaboración de los padrones municipales con fines tributarios, militares o electorales, y, la recaudación de contribuciones, derramas y servicios.

Durante el reinado de los Reyes Católicos, estos oficiales, al igual que en el caso de los regidores, no solo plantearon el problema de su duración y, en mucha menor medida, del crecimiento de su número, ya que para que se produjera el acrecentamiento era necesario que se produjera un aumento de la población, sino que además, debido también a su ausencia de los municipios, designaban para el ejercicio de su oficio a unos lugartenientes, denominados *sotojurados*, con el importante perjuicio que ello conllevaba al entrar a formar parte también ellos del grupo de privilegiados, exentos de pechar.

---

<sup>103</sup> Regina Polo, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos*, 235-318.

Los monarcas lucharon contra estas actuaciones a través de las leyes de las cortes de Toledo de 1480 ya referenciadas y a través de la Pragmática de 30 de mayo de 1501 que prohibía el nombramiento de *sotojurados* y determinando la obligación de pechar para los existentes.

Estos oficiales, durante este periodo histórico, formaban parte de la oligarquía urbana dominante por lo que no representaban fidedignamente a los colectivos de estas collaciones o parroquias, sus intereses y sus anhelos. No es seguro que por el ejercicio de su oficio los Jurados recibieran un sueldo o salario, pero lo que si está contrastado es el disfrute de un status privilegiado en el ámbito tributario (exención del pago de pechos y tributos), militar (exención de ir a la hueste y del hospedaje militar), jurisdiccional (enjuiciamiento por sus propios alcaldes de pleitos civiles y criminales; exentos de la jurisdicción ordinaria), así como del privilegio del que gozaban, en algunos territorios, de poder constituirse en su propia asamblea: el cabildo de jurados, con el objetivo primordial de defender los intereses de los vecinos de las collaciones frente a los abusos que se cometieran contra ellos, pudiendo en última instancia, acudir ante los monarcas. Todo ello dotaba a este oficial de una posición social muy interesante.

Otro oficial concejil capitular es el escribano del concejo, que podía recibir distintas denominaciones como escribano del cabildo, escribano del ayuntamiento, escribano del consistorio e de los *fechos* del concejo o escribano mayor, pero siempre debía ser desempeñado por un vecino del lugar donde iba a desempeñar su oficio<sup>104</sup>.

Este oficio capitular, que podía ser elegido por el concejo (por los propios vecinos, por sorteo entre ellos, por cooptación, por insaculación u otras formas más particulares) o por los reyes (bien mediante simple confirmación regia del nombramiento realizado por otras instancias como el concejo, los linajes o los propios particulares, o bien a través de la libre designación regia) y solía ser desempeñado por una persona (hay supuestos constatados de la existencia de dos escribanos del concejo), desempeñaba importantes funciones entre las que sobresalían el ser titular de la fe público, lo que de-

---

<sup>104</sup> Esteban Corral, *El escribano de concejo en la Corona de Castilla (siglos XI al XVII)* (Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 1987), 101.

termina su asistencia a las sesiones del cabildo para dar fe de lo que en ellas sucedía y /así como actuar como un auténtico secretario judicial cumpliendo los mandamientos del alcalde; el ser encargado de la guardia y custodia de los documentos concejiles y la tenencia de los dos libros que por mandato de los Reyes Católicos debían hacer: uno de papel mayor encuadernado en el que copian cartas y ordenanzas, y otro de pergamino encuadernado en el que recogían los privilegios y las sentencias; y, principalmente, la acreditación de los principales asuntos económicos y fiscales, estando presente al arrendamiento de las rentas concejiles, elaborando los padrones de los pecheros y extendiendo órdenes de pago y cobro.

Respecto de este oficial, a diferencia de lo ocurrido con otros oficiales concejiles capitulares ya analizados, no se produjeron problemas de acrecentamiento dada la singularidad del mismo, ni tampoco de adopción del carácter de perpetuidad tras la celebración de las Cortes de Toledo de 1480, pero sí está constatado que acudieron a la designación de sustitutos o lugartenientes.

El escribano del concejo, que en estos momentos recibía una retribución mixta por el ejercicio de su cargo consistente en un salario bastante elevado y la llevanza de derechos por la realización de sus diferentes actuaciones, también gozaba de un elenco importante de privilegios en la medida en que tenían muchas posibilidades para enriquecerse y desempeñaba una posición preferente en las reuniones del cabildo. Por todo ello debía ejercer su labor responsablemente, pudiendo ser controlados constante oficio, bien a través de juicio de residencia, bien a través de pesquisa<sup>105</sup>.

Junto a los oficios concejiles capitulares (corregidor, regidores, jurados, escribanos del concejo) analizados, estaban presente en los municipios castellanos de este momento histórico una pléyade de oficiales que no pertenecían al cabildo o ayuntamiento, lo cual no impide que en determinados lugares y ciertos momentos puedan asistir a él. Estos oficiales concejiles no capitulares eran imprescindibles para que se pudiera desarrollar la compleja política municipal si bien no tenían tanta importancia en tanto en cuanto no tenían poder de decisión sobre los asuntos del gobierno del municipio.

---

<sup>105</sup> Regina Polo, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos*, 318-361.

El análisis minucioso de la naturaleza y del régimen jurídico de este elevado y diverso número de oficios no capitulares excedería los límites del presente trabajo por lo que tan solo me limitaré a hacer una somera referencia de los mismos, que no existían en todos los lugares ni en todos los momentos, y teniendo presente algunos rasgos generales que comparten como pueden ser su nombramiento concejil, su duración anual, la llevanza de un sueldo por su ejercicio y el hecho significativo de que algunos de ellos sean desempeñados por miembros permanentes del cabildo.

De este modo podemos encontrarnos con oficios no capitulares en el ámbito de la justicia, tales como alcaldes y alguaciles, encargados de administrar y ejecutar la justicia, y merinos y prebostes con una singularidad más clara; otros volcados en actividades de gobierno concejil como fieles, almotacenes y veedores, inspectores del mercado que entendían/intervenían en la vida económica y mercantil del municipio; oficiales hacendísticos, tal es el caso de mayordomos y contadores, encargados respectivamente de ejecutar las decisiones del concejo sobre economía y finanzas y de supervisar las cuentas de la hacienda concejil; oficios de representación y asesoramiento, como letrados y procuradores, que asumían por una parte el asesoramiento y la defensa de los municipios en los pleitos, y de otra, funciones de representación ante distintas instancias y para materias diferentes; oficios con competencias militares y de defensa, entre los que sobresalen el alférez y los alcaides, encargados del mando militar en la milicia concejil y de la jefatura militar de un castillo o fortaleza, respectivamente; y una gran diversidad de oficiales, algunos profesionales (físico, bachiller de gramática, relojero,...) y otros que no exigen conocimientos especiales (porteros del cabildo, campanero, pregoneros, verdugos,...)<sup>106</sup>.

Una vez analizada la naturaleza y el régimen jurídico básico de los distintos oficios concejiles existentes en el municipio, debemos centrar nuestro estudio en el análisis del Ayuntamiento como órgano supremo de gobierno de villas y ciudades en el que se trataba todo lo relativo a su gobierno y a su administración<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Esteban García, *El mayordomo de concejo en la Corona de Castilla (XIII-XVIII)* (Madrid: El consultor de los Ayuntamientos y de los Juzgados, 1991), 197.

<sup>107</sup> Regina Polo, *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos, 560-735*.

Las reuniones del Ayuntamiento se realizaban en distintos lugares antes de que los Reyes Católicos promulgasen en las Cortes de Toledo de 1480 la obligación de que los municipios construyeran una casa de cabildo o ayuntamiento en el plazo de dos años, medida que fue difícil de cumplir por el desempeño económico que ello conllevaba.

A las reuniones del ayuntamiento acudía el corregidor, que lo convocaba, lo presidía y dirigía las sesiones; los regidores que a pesar del deber que tenían de acudir fue frecuente su ausencia en este periodo histórico; los jurados, que no siempre fueron convocados; los escribanos del concejo, cuya asistencia era obligatoria para dar fe y recoger en acta lo que allí sucedía; otras personas que sólo acudían al ser requeridos por el ayuntamiento (mayordomos, procuradores, letrados...) y otras personas que, en determinados momentos y en ciertos lugares, podían acudir, tales como merinos, alcaldes mayores, alguaciles, alcaldes, fieles ejecutores, y sobre todo, por su singularidad política, los representantes de los intereses del grupo de los pecheros: los procuradores pecheros o sexmeros, cuya intervención en estos años fue muy reivindicativa para lograr su asistencia a estas reuniones y en defensa de sus propios derechos e intereses. Así mientras el corregidor y los regidores tenían no solo el derecho de voz sino también de voto, el resto de los asistentes estaban generalmente privados del derecho de voto.

Las reuniones del ayuntamiento, que podían ser ordinarias, generalmente dos o tres a la semana en horario de mañana, y/o extraordinarias, por alguna circunstancia excepcional, solían ser convocadas por los porteros del cabildo o bien mediante el repique de campana. Tras el rezo de una oración o la celebración de la misa, comenzaban las sesiones con la exposición por parte de los regidores diputados, de las comisiones constituidas, o de los demás asistentes de los asuntos por ellos gestionados. Tras la discusión o deliberación de los temas, se procedía a la votación, siguiendo el orden jerárquico establecido (corregidor y regidores), sin presión ni coacción, pudiendo tener en algunos lugares voto de calidad el corregidor, debido adoptarse los acuerdos por mayoría generalmente. Los acuerdos adoptados en estas reuniones, cuyos miembros tenían el deber de guardar secreto, eran recogidos por el escribano del concejo en los libros de actas que se custodiaban en el arca del concejo con varias llaves.

A través de estos oficiales concejiles y del ayuntamiento o cabildo analizados, se desarrollaron especialmente como materias o temas de actuación la potes-

tad normativa (facultad de elaboración de ordenanzas municipales y adopción de otras disposiciones normativas en las reuniones del cabildo o ayuntamiento, principalmente), el ámbito de la justicia (sobresale el hecho de que los regidores a partir de la ley 69 de las Cortes de Toledo de 1480 pueden actuar como tribunal de apelación de las sentencias dadas por el corregidor, alcaldes o lugartenientes en asuntos de cuantía de tres mil maravedís o menos), asuntos de gobierno municipal (organización institucional y funcionamiento de la villa o ciudad, vecindad y población, asuntos económicos, urbanismo, patrimonio municipal, orden público, policía urbana, beneficencia, salud, moral pública,...) y el ámbito de la guerra (organización, reclutamiento y dirección de la milicia concejil).

Durante el reinado de los Reyes Católicos, y como una de sus principales aportaciones, podemos señalar que se dejó sentir claramente la intervención regia en los distintos ámbitos de actuación municipal<sup>108</sup>. De este modo se intervino principalmente en la potestad normativa (a través de la necesidad de respetar la legislación general, la emisión de ordenanzas y cartas por parte de los monarcas, necesidad de autorización previa o confirmación posterior regia de las ordenanzas concejiles, necesidad de aprobación por el Consejo Real de las ordenanzas concejiles,...), en la actividad judicial (señalar la instauración y generalización del corregidor, intervención de los oficiales de justicia del monarca, el rey y sus órganos eran la última instancia de apelación de todas las causas,...), en la organización institucional y funcionamiento del gobierno concejil (dado que hay que respetar siempre el marco normativo regio establecido), en la obtención de ingresos y el control de las cuentas concejiles (no debemos olvidar que el rey debía autorizar la concesión de ingresos extraordinarios superiores a una determinada cuantía y la Corona era quien aprobaba definitivamente las cuentas municipales), y la defensa de la integridad territorial (en este ámbito de actuación el apoyo de la Corona era imprescindible para lograr el éxito).

Esta intervención se llevó a cabo por los corregidores, el Consejo Real y la propia Corona, no solo a instancia de esta última sino también, en muchas ocasiones, ante la petición formulada por las propias villas y ciudades por su

---

<sup>108</sup> Miguel Ángel Ladero, *Los Reyes Católicos: la Corona y la unidad de España* (Valencia: Asociación Francisco López de Gomara, 1989), 322. Luis Suárez, *Los Reyes Católicos. Los fundamentos de la monarquía* (Madrid: Rialp, 1989), 312.

necesidad de sentirse apoyadas, de dotar de más fuerzas a sus normas o de solucionar conflictos que son incapaces de resolver.

De este modo podemos concluir señalando que el reinado de los Reyes Católicos tuvo una importancia muy singular en la configuración institucional de las villas y ciudades, no a través de la existencia o puesta en aplicación de un política previamente por ellos concebida y diseñada, sino a través de actuaciones concretas que fueron activando en función de las circunstancias y de su poder efectivo, tratando de mantener siempre la paz, para lo cual habitualmente mantuvieron un juego de equilibrios con la oligarquía y con el común de los vecinos, logrando hábilmente un mayor control e intervencionismo regio.

## **Bibliografía**

- Bermúdez Aznar, Agustín. *El corregidor en Castilla durante la Baja Edad Media (1348-1474)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1974.
- Corral García, Esteban. *El escribano de concejo en la Corona de Castilla (siglos XI al XVII)*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 1987.
- El mayordomo de concejo en la Corona de Castilla (XII-XVIII)*. Madrid: El consultor de los Ayuntamientos y de los Juzgados, 1991.
- García Marín, José María. *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media*. Sevilla: Instituto Nacional de Administración Pública, 1974.
- González Alonso, Benjamín. *El corregidor castellano (1348-1808)*. Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, 1970.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los Reyes Católicos: la Corona y la unidad de España*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara, 1989.
- Martínez Diez, Gonzalo. "Los oficiales públicos: de las Partidas a los Reyes Católicos". *Actas del II Symposium de Historia de la Administración*. Madrid: Escuela Nacional de Administración Pública, 1971: 121-136.
- Polo Martín, Regina. *El régimen municipal de la Corona de Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos (Organización, funcionamiento y ámbito de actuación)*. Madrid: Colex, 1999.
- Suárez Fernández, Luis. *Los Reyes Católicos. Los fundamentos de la monarquía*. Madrid: Rialp, 1989.

# Aspectos de la evangelización en América y su proyección en el norte del Río de la Plata

*Eliana Jazmin Homssi*

## **La Iglesia y la difusión de la Religión. Problemas y soluciones**

Desde sus inicios, el gobierno español se avocó a la tarea de evangelizar a los pueblos americanos.

La primera Bula otorgada por el papa Alejandro VI en 1493, la *Inter Caetera*, establecía la obligación que tenían los reyes cristianos de adoctrinar a los indígenas en la fe católica y las “buenas costumbres”.

América casi en su totalidad era cristiana a finales del Siglo XVI. El evangelio había llegado hasta lo más recóndito del continente americano. La religión cristiana fue penetrando en todas las capas sociales del Nuevo Mundo. (...) Pero no les fue fácil plegarse a la austeridad de la moral cristiana. (...) La rápida difusión del cristianismo, por obra principalmente de la Nueva Iglesia y de sus misioneros, pudo cambiar radicalmente la imagen social del Nuevo Mundo.<sup>109</sup>

Esta tarea no fue nada sencilla; se presentaron múltiples obstáculos en su camino - no fueron solamente los relacionados con las propias costumbres y creencias de los naturales - sino también con comportamientos y actitudes de los mismos españoles que no siempre eran las mejores.

José Acosta sostenía, ya desde el principio, que los propios españoles eran dados a la bebida y a los comportamientos indecorosos. Más que nada, no predicaban con el ejemplo, siendo crueles con los naturales y entre ellos mismos.

---

<sup>109</sup> Luciano Pereña. “Proceso a la evangelización de América”. En *Inculturación del Indio* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988), 9

Esto no se limitaba a los simples conquistadores, sino que se extendía a algunos religiosos. Como menciona Guillermo Furlong “Desgraciadamente los soldados, cristianos sólo en el nombre, (...), eran un escándalo continuo en cuanto al desenfreno de sensualidad, y los indios bien lo sabían...”<sup>110</sup>

Por otro lado, tanto los misioneros como la mayoría de los españoles carecían de la educación y los conocimientos necesarios para la tarea. Por eso, el fracaso se debía, para algunos

... a la falta de formación de los indios en la fe, por la escasez de misioneros auténticamente evangélicos, (...) y por la falta de pedagogía catequética. La nación india, (...), no ha recibido el evangelio con sinceridad y libertad, sino bajo coacción y fraude, puesto que se ha pretendido persuadir más con la espada que con la palabra, no con la inocencia y doctrina de los predicadores, sino con la crueldad y terror de los soldados.<sup>111</sup>

El mismo López Medel concluía que:

De hecho la Nueva Cristiandad de las Indias está en peligro por la codicia y malos ejemplos de los viejos cristianos, por los crímenes y delitos que no son castigados, por los obstáculos y los impedimentos que se ponen a la predicación del evangelio, por el miedo de los jueces que están atemorizados sin osar hacer lo que deben, por el afán y desmesurada ambición de clérigos y seculares que quieren volver pronto ricos a la patria y por la falta de iglesias y templos en una manera más devota y cristiana que suntuosa y costosa.<sup>112</sup>

¿Qué consecuencias trajeron estas actitudes?... entre otras, que los nativos sólo recibían en apariencias la fe cristiana, por lo que retornaban fácilmente a sus antiguas tradiciones. El comportamiento de los españoles provo-

---

<sup>110</sup> Guillermo Furlong *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*. (Buenos Aires: San Pablo, 1941), 54

<sup>111</sup> Luciano Pereña. “Proceso a la evangelización de América”, 12

<sup>112</sup> Luciano Pereña. “Proceso a la evangelización de América”, 15

caba muchas veces temor, y ello se traducía en odio a la nueva religión y a sus emisarios, lo que limitaba no poco la acción misionera.

En cuanto a la idiosincrasia y problemas inherentes a los nativos, los primeros misioneros encontraron en ellos – desde su óptica – valores y anti-valores. Entre los últimos, sostenían que eran politeístas, llenos de ídolos y templos paganos, afectos a los sacrificios humanos, a la vez que tímidos, inconstantes, dados a la bebida y a la poligamia. Por ello, los españoles estaban convencidos de que la llegada del cristianismo y la palabra de Dios, una ley mansa, justa y toda agradable los había liberado de la tiranía de sus falsas y bárbaras creencias.<sup>113</sup>

Sin embargo, no todo era negativo en ese mundo. También se los definía como simples y mansos, humildes, sencillos y pacientes, proclives a la pobreza y al perdón. No eran ambiciosos, ni egoístas, y estaban en buena disposición para salvarse. El mismo Colón se extrañaba por estas actitudes, ya que entregaban objetos de oro y piezas de algodón a cambio de objetos considerados por los españoles como chucherías sin valor.<sup>114</sup>

Respondían a las autoridades, respetaban las leyes y eran buenos artistas e intelectuales, como lo demostraron desde un principio tanto en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (1536) como en la Universidad de México (1551).

Los comienzos de la evangelización fueron difíciles y tortuosos, sobre todo por el desconocimiento mutuo de las diferentes lenguas y, a la vez, la ingenuidad o falta de conciencia de la diversidad lingüística por parte de los europeos.<sup>115</sup>

Si bien en los primeros tiempos se hicieron bautismos masivos, este no parecía ser el método adecuado porque no cumplía el objetivo de inculcar realmente la religión en los corazones de los nativos.

Por ello la primera dificultad que se les presentó a los españoles fue el idioma. Este hecho obligó a los misioneros a utilizar su imaginación y a desarrollar los pocos recursos con los que contaban para lograr sus objetivos.

---

<sup>113</sup> Joseph Acosta. *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los Indios y de las personas, que han de fer enfeñados en nuestra fanta fe.* (Lima, 1584), 57

<sup>114</sup> Joan Bestardy Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología.* (Barcelona: Barcanova, 1987), 36

<sup>115</sup> Joan Bestardy Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología,* 50

Una práctica habitual consistió en enseñarles la lengua de los españoles para que actuaran de intérpretes. Sin embargo, no era un método muy eficaz, debido a las imperfecciones de las traducciones y a la falta de comprensión o equivalencias de algunos conceptos.

La técnica más lógica y efectiva era el que los religiosos aprendieran las lenguas nativas. Así se dedicaron a elaborar diccionarios y vocabularios a medida que aprendían, aunque esto llevaba implícito mucho tiempo y esfuerzo.

Al comienzo, la Corona insistía en que los indios aprendieran el castellano. En las Leyes de Brugos (1512) y en las Instrucciones a los padres jerónimos se repite la misma preocupación. Se quería hispanizar a los indios mediante el idioma. La conquista implicaba también la conversión, la extirpación de las idolatrías y la sustitución de todo el sistema de creencias de los naturales americanos. Por eso, hispanizar y cristianizar eran una misma empresa. Los misioneros utilizaron diferentes métodos, pero llegan a la conclusión de que para misionar y penetrar en la interioridad indígena era necesario aprender la lengua autóctona.<sup>116</sup>

Por ello, el aprendizaje del idioma fue tan importante, y el mismo Felipe II establecía en dos Reales Cédulas de 1580 la enseñanza de las lenguas indígenas tanto en México como en Lima y en el Tercer Concilio Provincial, Lima 1583, se resolvió la publicación de un Catecismo Único, que debía redactarse en castellano y en las diferentes lenguas autóctonas. Para completarlo, se publicaron posteriormente: el Catecismo y Doctrina Cristiana en los idiomas castellano, quichua y aymará (1584); y el Confesionario para los curas de indios, compuesto y traducido también a esas lenguas (1585).

Los misioneros, en este proceso de aprendizaje, debieron recurrir a otros métodos que, si bien no fueron los más indicados, a pesar de sus limitaciones resultaron bastante eficaces.

---

<sup>116</sup> Pedro Santos Martínez. "Características, métodos y procedimientos de la evangelización en América Hispana". *Separata de Investigaciones y Ensayos N°44*. (1994): 51

En un primer momento, los evangelizadores trataron de explicar sus conceptos a través de señas y mímicas, aunque esto no se mantuvo mucho tiempo debido a las confusiones que generaba.

Por ello, agudizaron el ingenio y utilizaron otros recursos. Así, trataron de adaptar a las costumbres y mentalidad nativas los conceptos cristianos y europeos sin alterar las formas clásicas de comportamiento locales.<sup>117</sup>

Aprovechando las inclinaciones naturales de los indios, los misioneros recurrieron a las expresiones artísticas más corrientes, el canto, el baile, el teatro y la pintura, para evangelizar. La utilización de las representaciones gráficas, denominado “método audiovisual”, fue bastante común y a la vez, y se tradujo en tres tipos de imágenes: los lienzos, las estampas y los pequeños catecismos.

### **La evangelización llega al sur: el Tucumán**

A partir de 1530 se extiende por el sur de América la leyenda del capitán Francisco César, que habría llegado con un grupo de españoles a una ciudad maravillosa, edificada en mármol y oro, donde la existencia transcurría tan placentera que nadie había querido volverse.

Así comenzó a hablarse de la fabulosa ciudad de César o de los Césares situada al oeste del Río de la Plata. Fábula que, curiosamente, los mismos indios corroboraban, pues aseguraban haber conocido españoles que vivían allí.

En noviembre de 1542 el licenciado Vaca de Castro, gobernador del Perú, escribe a Carlos I sobre la tierra de los Césares, donde se decide enviar en mayo del año siguiente al capitán Diego de Rojas para que encontrase esa ciudad.

Parte Rojas de Cuzco en 1543 con doscientos hombres, atraviesan la actual Bolivia y entran en territorio argentino. En Chicoana, donde termina la puna y empieza el valle de Santa María, ven asombrados gallinas “de Castilla” en poder de los indios, que éstos decían provenir de la ciudad de españoles situada al este.

Convencido de estar cerca de los Césares, Rojas toma rumbo a Tucumán; atravesando Aconquija, y llega a los fértiles bosques del Salí. En Santiago del Estero, son atacados por los juríes y Diego de Rojas muere.

---

<sup>117</sup> Pedro Santos Martínez. “Características, métodos y procedimientos de la evangelización en América Hispana”: 38

Con la expedición de Rojas llegan los primeros misioneros a la zona, los Padres Francisco Galán y Juan Cedrón, que serán los encargados de recorrer, junto a los demás españoles, todo el noroeste argentino, cumpliendo la doble función de satisfacer las necesidades espirituales de los conquistadores, y, a su vez evangelizar a los nativos de la región.

Toma entonces el mando el capitán Francisco de Mendoza y sigue hacia las actuales sierras de Córdoba y desde allí llega al Paraná en las proximidades del fuerte *Sancti Spiritus*. La marcha es dificultosa y debe regresar a Córdoba donde muere por lo que el resto de los expedicionarios vuelve al Perú, terminando así la primera entrada al Tucumán.

Lejos de acabar con la leyenda, los relatos de los sobrevivientes de la expedición de Rojas y Mendoza dieron mayor asidero a la credulidad. Poco le costó al licenciado La Gasca, presidente de la Audiencia de Lima, formar otra expedición hacia los Césares y de paso poblar una ciudad en la tierra que ya empezaba a llamarse Tucumán.

La Gasca tenía necesidad, no sólo de ocupar el Tucumán, sino de descongestionar el Perú, cultivar la tierra y asegurar con una ciudad la defensa del camino. Así, encarga la tarea a Juan Núñez del Prado, alcalde de minas de Potosí el 19 de junio de 1549 y cuyo principal mandato "...es la fundación de un pueblo de cristianos en dicha provincia."<sup>118</sup>

Entran al Tucumán y encuentran un sitio aceptable junto al río Salí (se supone el mismo lugar donde después de funda San Miguel de Tucumán) y allí Núñez del Prado emplaza la Ciudad del Barco, llamada así en homenaje a Barco de Ávila, villa nativa de La Gasca.

La fundación de este pueblo en Tucumán era, en primer término –según lo expresa varias veces la Audiencia– para que, desde él, se procure traer a los indios “a que oigan la predicación y enseñamiento de nuestra fe católica”, extendiéndose ésta con la conversión de ellos, pues lo que principalmente se pretendía era el servicio de Dios nuestro Señor.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Manuel Lizondo Borda. *Historia de Tucumán (siglo XVI)*. (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1942), 92

<sup>119</sup> Manuel Lizondo Borda. *Historia de Tucumán (siglo XVI)*, 93

Para ello, los indios de la comarca debían ser pacíficamente convertidos a la religión y repartidos en encomiendas. Pero se establecía claramente que dicho reparto

... se haga en personas buenas y de conciencia; que sean ... “tratados con humildad y mantenidos en justicia y razón”; que la división y entrega de las tierras a los pobladores españoles se hagan “sin perjuicio de los naturales”; que se disponga, en fin, lo más conveniente al buen estado y conservación de los mismos, etc.<sup>120</sup>

Para el siglo XVI ya se habían fundado doce ciudades históricas con las que se desarrollará toda la región del antiguo Virreinato del Río de la Plata: Santiago del Estero (1533); Córdoba de la Nueva Andalucía (1558); Mendoza (1561); San Juan (1562); San Miguel de Tucumán (1566); Santa Fe (1573); Buenos Aires (1580); Salta (1582); San Juan de la Vera de las Siete Corrientes (1588); Todos los Santos de la Nueva Rioja (1591); San Salvador de Jujuy (1593); y San Luis (1594). Se trataba de una red de ciudades que asegurara las comunicaciones y el comercio entre ellas y el Alto Perú.

Fueron asentamientos puntuales y establecidos en una red urbana, orientada en los antiguos caminos indígenas y convertidos en centros de organización del espacio y polos de atracción para la población.<sup>121</sup>

Por 1561 tenemos noticia de los primeros religiosos que se establecen definitivamente: son los Mercedarios fray Luis Valderrama, fray Cristóbal de Albarrán y fray Hernando de Almenares, que fundan su primer convento en Talavera en 1567. En 1566 llegan los primeros Franciscanos a la región, y a partir de entonces, estarán presentes junto a los Mercedarios en todas las fundaciones posteriores, en cada una de las cuales se destinará un solar para la erección del convento respectivo. En general, hasta entrado el siglo XVII, con la llegada de los Jesuitas, la evangelización del Tucumán recayó casi exclusivamente en los Franciscanos. La

---

<sup>120</sup> Manuel Lizondo Borda. Historia de Tucumán (siglo XVI), 94

<sup>121</sup> Lucía Bortagaray. “Las etapas de la ocupación del territorio argentino.” En *La Argentina. Geografía y los marcos regionales*, editado por Juan Roccatagliata (Buenos Aires: Planeta, 1988), 150

organización de los indios en doctrinas daba la posibilidad de un trabajo apostólico de resultados seguros, mientras los españoles constituían normalmente un apoyo para la actividad del misionero.<sup>122</sup>

Por otra parte, la llegada del español y, particularmente, la de los religiosos se traducía necesariamente en una nueva organización territorial que implicaba, para los primeros, administrar mejor los nuevos dominios y, para los segundos, mejorar el proceso de evangelización e incorporación de los nativos al mundo occidental.

La mayoría de las veces existió un alto grado de colaboración entre las autoridades civiles y eclesiásticas, como lo demuestra el alzamiento de pueblos de indios en la zona del fuerte de Valbuena, en donde el padre Machón, a principios del siglo XVIII, junto con los soldados de la guarnición, se dedicaron a levantar casas para los nativos, no sólo con el objeto de reducir y cristianizar a la población, sino porque las moradas anteriores eran consideradas tan miserables que "...ni la moralidad ni la higiene más rudimentaria podían avenirse con ellas."<sup>123</sup>

Así, vemos que las preocupaciones de la Iglesia no se limitaban al mero hecho de evangelizar, sino en inculcar, en este caso, normas de salud e higiene, sobre todo en un momento en donde las enfermedades estaban a la hora del día, como el caso de la viruela, que azotó con fuerza a la población de la región.

Esta nueva organización se basaba en dos instituciones: las misiones, conversiones o reducciones; y las doctrinas o parroquias de indios.

A) Las misiones, conversiones o reducciones. Consistían en una reunión de naturales o de familias indígenas, dirigidos por un misionero y sujetos a un régimen político – religioso que posibilitaban su evangelización y civilización. Se resolvió también la dispersión de los aborígenes, haciéndolos vivir en un lugar estable (sedentarización), que facilitaba su

---

<sup>122</sup> "Historias de la Evangelización en Salta". Consultado el 25 de febrero de 2004 <http://www.geocities.com/eamarqsalta/evsalta.htm>

<sup>123</sup> Guillermo Furlong. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*, 152

conversión y la adquisición de nuevos hábitos político – sociales, mediante el contacto diario con los misioneros. Este esfuerzo estaba destinado a suscitar y nutrir la fe con la predicación, catequesis, administración del bautismo y demás sacramentos. Esta labor se debía realizar por el término de autoridad episcopal y gozaban de especiales privilegios.

B) Las doctrinas o parroquias de indios. De acuerdo con las Leyes de Indias, si al término de diez años la conversión se consideraba realizada, las misiones se convertirían en doctrinas o parroquias y los misioneros en doctrineros o párrocos.<sup>124</sup>

La ordenación de los poblados, ya sean de españoles o de indios, favoreció el proceso de evangelización.

Las reducciones donde los indios, antes muy dispersos, eran agrupados en poblados y educados para vivir en familia y a trabajar mejor la tierra constituían un lugar para la evangelización a cargo del misionero, que compartía su vida con ellos. Fueron, pues conjuntas la tarea civilizadora y la iniciación de una nueva vida cristiana. (..)La separación entre las poblaciones indias y las españolas, que se estableció principalmente por razones prácticas, sobre todo para delimitar y respetar las propiedades de uno y otros, no impedía la convivencia de los dos grupos y del trato de indios con españoles. La doctrina católica sobre la unidad del género humano y la universalidad de la redención, inspiraban la legislación al tiempo que fundaban la evangelización.<sup>125</sup>

Además, las ciudades actuaban como polo de atracción para los indígenas y de fijación. Más aun; la zona del Noroeste Argentino, debido a su proximidad con el Potosí, la convertía en el área más dinámica del territorio en el período hispánico.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Pedro Santos Martínez. “Características, métodos y procedimientos de la evangelización en América Hispana”: 41

<sup>125</sup> Rafael Gamba. *La Cristianización de América: Selección de testimonios y textos*. (Madrid: MAPFRE, 1992), 90

<sup>126</sup> Lucía Bortagaray. “Las etapas de la ocupación del territorio argentino”: 151

Era, pues, imprescindible mantener a la población nativa agrupada y bajo la tutela del encomendero o del religioso porque, como mencionaba Ramírez de Velazco en 1586 "... estando vn rrepartimiento vn mes sin dueño se pierde porque los yndios se aussentan y echan a perder con el vicio e como no ay tassa no ay orden..."<sup>127</sup>

En 1571 el virrey del Perú mandaba expresamente Gerónimo Luis de Cabrera a encomendar a los indios de la zona "... para que los enseñen y hagan enseñar en las cosas de nuestra fe catolica ley natural y buena pulicia haciendoles todo buen tratamiento y procurando su conversión, multiplicación y aumento..."<sup>128</sup>

En cuanto a la región del Tucumán -como mencionamos- ya en 1543 Diego de Rojas había traído a los dos primeros sacerdotes capellanes: Francisco Galán y Juan Cedrón, y con Núñez del Prado llegarán en 1549 los Dominicos.

El Papa San Pío V crea el 14 de mayo de 1570 la Diócesis del Tucumán que incluía: Tarija, Salta, Bolivia, Tucumán, Jujuy, Salta, Santiago, Catamarca, Córdoba y La Rioja y en 1599 se realiza el Primer Sínodo del Tucumán en la ciudad de Salta.

Fue nombrado primer obispo, en esa fecha, fray Jerónimo Villacarrillo, pero falleció antes de ser consagrado. Le sucedió fray Jerónimo de Albornoz, quien muere en 1574 en Lima sin llegar a destino. Entonces el dominico fray Francisco de Victoria fue designado para obispo. Felipe II lo presentó en 1576 al Papa Gregorio XIII y en 1581 tomó posesión del obispado.<sup>129</sup>

Como menciona Pablo Cabrera, el obispo "... ocupose, no de cosas inconvenientes, sino de cosas de suma importancia y de oportunidad indiscutible que refluirían, sin duda, en beneficio y en pro de la grey a él encomendada."<sup>130</sup> En pocas palabras, su principal preocupación era el bienestar de su congregación.

---

<sup>127</sup> Roberto Leviller. *Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*. (Madrid: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1920), 181

<sup>128</sup> Roberto Leviller. *Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*, 313

<sup>129</sup> Ricardo Levene. *Historia de la nación argentina: Desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862* (Buenos Aires: El Ateneo, 1961), 330

<sup>130</sup> Ernesto Muñoz Moraleda y Stella Maris Molina. "José de Acheta y la presencia jesuítica en el Tucumán (1585 - 1587)". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán* (1997), 2

A partir del amplio conocimiento que tuvo fray Francisco de Victoria de la extensa diócesis, de los problemas políticos generados con el gobernador Hernando de Lerma, que dieron lugar a la salida de varios religiosos, agudizando la escasez de ellos, en los planes del obispo surge la solución recurriendo a la flamante orden religiosa de la Compañía de Jesús.<sup>131</sup>

Los primeros misioneros jesuitas llegaron del Perú al Tucumán en 1585; dos años después arribó un grupo desde Brasil. La necesidad de religiosos había sido planteada desde el comienzo al Superior de los Jesuitas en Brasil, el Padre José de Anchieta, a quien le solicitaban, como menciona Cayetano Bruno, "... si oviese algún clérigo, canonista de vida loable, hombre de madura edad para provisor y administrador desde obispado, le suplicareis de mi parte lo envíe."<sup>132</sup>

Su acción fue de singular importancia, ya que comenzaron el proceso de evangelización en el territorio de los indios calchaquíes.

Por su parte, la organización de la iglesia, con relación a los indios, se basaba en la repartición en diferentes curatos.

Cada pueblo encomendado era una estancia y el encomendero era el encargado. Se bautizaba a los indios, se les daba un nombre español, incluso un apellido, se los casaba y confesaba.

Es allí donde se revelaba otra de las grandes funciones de la Iglesia: el registro en actas de todos los casamientos, nacimientos y defunciones; sumando, así, a su rol evangelizador y educacional las labores propias del cuerpo civil, que se mantendrán durante mucho tiempo en el territorio.

Incluso, eran los mismos religiosos los que interponían pleitos frente al incumplimiento de alguno de los sacramentos o la violación de los preceptos de la Iglesia.

Encontramos, por ejemplo, un pleito judicial en Tucumán iniciado por las autoridades eclesiásticas contra el indio Juan Ignacio, acusado de bigamia,

---

<sup>131</sup> Ernesto Muñoz Moraleda y Stella Maris Molina. "José de Anchieta y la presencia jesuítica en el Tucumán (1585 - 1587)": 117

<sup>132</sup> Ernesto Muñoz Moraleda. *Presencia de Santa Fe en la apertura comercial del Tucumán: la primera expedición de fray Francisco de Victoria (1585 - 1587)* (Rosario: Noveno Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, 1996), 8

pues se había casado tanto con Lucía Posada, natural de la zona, como con una esclava llamada Gregoria.<sup>133</sup>

A su vez, el control que ejercían los religiosos se plasmaba en los múltiples procesos penales en contra de los nativos que seguían practicando – o se creía– los antiguos ritos, ceremonias, etc.

Son frecuentes los casos en los que se acusa a los indios de “hechiceros”, y son las mujeres las principales enjuiciadas: a principios del siglo XVIII Doña Josefa Román acusaba a la India Clara por “embruja” a Salvador Pérez de Valdez<sup>134</sup>; mientras, en 1721, la India Magdalena fue imputada por “maleficio y encantamiento”<sup>135</sup>, y seis años después a la India Ana por la “muerte por encantamiento”<sup>136</sup> de Gerónima González.

También eran ellos los que defendían los derechos de los indios frente a los españoles y, por, sobre todo, ante los encomenderos, que en la mayoría de los casos abusaban de su autoridad. Durante el gobierno de Urizar de Arespacochaga a inicios de 1700 se reiteraban las órdenes del Consejo de Su Majestad ordenaba que “... se les pongan doctriñeros que atiendan la conversión de los infieles y los defiendan de las vejaciones de los españoles...”<sup>137</sup> lo que evidencia claramente cuan estrechamente ligada estaba la corona a la Iglesia.

El gobernador Ramírez de Velasco (1586–1590) normalizó las relaciones entre los encomenderos e indios poniendo énfasis en la evangelización. Mandó a los “...sacerdotes y frailes para la evangelización porque, muy devoto o no, advirtió que, en ese trozo de tierra, el factor “indio” condicionaba el progreso posible y hasta la vitalidad de lo existente.”<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> A.H.T. (*Archivo Histórico de Tucumán*). 2 de mayo de 1745. Expediente 7. Caja 3. Sección Judicial. Juzgados del crimen, instrucción y correccional. Cajas 1 a 11 inclusive.

<sup>134</sup> A.H.T. 14 de abril de 1700. Expediente 7. Caja 2. Sección Judicial. Juzgados del crimen, instrucción y correccional. Cajas 1 a 11 inclusive.

<sup>135</sup> A.H.T. 15 de Julio de 1727. Expediente 29. Caja 1. Sección Judicial. Juzgados del crimen, instrucción y correccional. Cajas 1 a 11 inclusive.

<sup>136</sup> A.H.T. 15 de Julio de 1727. Expediente 29. Caja 1. Sección Judicial. Juzgados del crimen, instrucción y correccional. Cajas 1 a 11 inclusive.

<sup>137</sup> Guillermo Furlong. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*, 50

<sup>138</sup> Roberto Leviller. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*. (Buenos Aires: Nosotros, 1926), 170

Así, actuó como intermediario entre los indios, que debían ser evangelizados, y los españoles, que necesitaban mano de obra. Daba así

... al encomendero una gran relevancia. Sus responsabilidades y obligaciones con respecto a los indígenas de su encomienda abarcaron el terreno de lo económico, administrativo, religioso y defensivo; en otras palabras, se le hacía responsable no sólo de la supervivencia del indio, sino además de su aculturación.”<sup>139</sup>

Éste, implementando las Ordenanzas de Abreu (1576), se propuso retirar a los yanaconas dispersos y reunirlos en pueblos para adoctrinarlos y para que viviesen bajo la vigilancia de las autoridades civiles pero, por sobre todo, religiosas. Se construirían iglesias y se llevaría un cura y un alguacil para que los cuidase. Incluso se ordenaba que los niños menores de diez años viviesen con los religiosos. El alguacil, por su parte, debía llevar a los indios a misa los días domingo y festivos.

Los nativos encomendados por más de cuatro años no podían ser echados, aunque tampoco podían abandonar la encomienda.

Sin embargo, se les debían dar tierras e implementos de labranza, que se trabajarían en su día libre.

En suma, lo que había que hacer era

... sacarlos de las cuevas, sierras o bosques donde gozaban de salvaje libertad, y agruparlos en pueblos situados en la vecindad de sus encomenderos, donde eran sometidos a la regla del corregidor, al trabajo en los campos y a la prédica del doctrinero.<sup>140</sup>

De estas Ordenanzas podemos destacar:

- Reunir a las personas en pueblos, donde el edificio más importante sería, sin duda, la iglesia.

---

<sup>139</sup> Teresa Cañedo-Arguelles. *La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII. Un modelo de colonización en el Alto Paraná*. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), 1988), 104

<sup>140</sup> Roberto Levillier. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, 174

- Incrementar los esfuerzos para la evangelización.
- Hacer que los indios no trabajasen los días reservados para el culto.
- Controlar que los nativos trabajasen sus tierras. Además, se debían tener depósitos de comida para los tiempos de malas cosechas, y destinar cierta cantidad de tierras para el sostenimiento de viudas y huérfanos.
- Ordenar el registro y bautismo de todos los niños en las iglesias.
- Prohibir que se lleve en mita a más del 10% de los nativos.
- Evitar que los indios fuesen utilizados como cargadores, a excepción de las zonas a las que las carretas no podían llegar.

Sin embargo, y como sucedió en muchos otros lugares, la mayoría de las veces estas Ordenanzas no fueron cumplidas, entre otras razones, porque la economía y riqueza de los encomenderos de la región del Tucumán, se sostenía en base a la mano de obra nativa.

La vida diaria de los religiosos de la zona en los primeros tiempos no fue muy diferente a la de otros misioneros en el continente. Rescatamos el testimonio del padre José Tiruel quien, en 1602, destacaba la labor de los jesuitas pioneros en la región, los Padres Barzana y Angulo:

... fue el Señor servido que aprendiesen los padres de la compañía las lenguas (kakana, tonocoté o lule) con mucha brevedad, en las cuales andan siempre predicando y enseñando por toda la provincia. Han tomado por medio poner escuelas de indiecitos que, aprendiendo en ellas la ley de Dios, vayan después enseñándola en sus casas y en otros pueblos, disponiendo las gentes para que los padres puedan con más brevedad perfeccionarles y pasar adelante en otras provincias<sup>141</sup>.

Barzana, por ejemplo, se levantaba antes del amanecer y oraba. Luego daba misa y predicaba a los indios y se dedicaba a catequizar, y a dar los sacramentos. Por ello "...fueron tantos lo que se movieron estos indios por medio de los sermones, pláticas y catecismos, que en lengua tonocoté les pre-

---

<sup>141</sup> Guillermo Furlong. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*, 10

dicaban (...) que centeneras y aun miles de ellos se convirtieron a la vida cristiana y ordenada.”<sup>142</sup>

A pesar de todo esto, el proceso de evangelización no fue tan sencillo. Se recomendaba que, cuando se hiciese difícil, se separase a los menores de quince años de los adultos y se los encomendase a algunos cristianos viejos y sacerdotes para que los instruyeran, no sólo en los principios de la fe, sino en el cultivo de la tierra y otras actividades.<sup>143</sup> De esta manera, no solo formarían a estos niños en la religión y las costumbres, sino que también se convertirían en agentes difusores dentro de sus propias comunidades.

Así, a lo largo del tiempo, la presencia de la Iglesia se fue plasmando en la vida diaria de los pueblos originarios, a la vez que configuraba una nueva realidad no sólo religiosa sino también social en todo el territorio.

### **A modo de cierre**

La religión estuvo presente desde la llegada de los españoles a América no sólo porque sus nuevos gobernantes –los Reyes Católicos– eran fervorosos devotos, sino también porque la misma se encontraba íntimamente entrelazada a la vida diaria.

Los principales pensadores del momento fueron – en muchos casos - los mismos religiosos, y de ellos emanaron las respuestas para los interrogantes y los múltiples conflictos que surgieron a raíz de la llegada a las Indias.

Sus ideas, revolucionarias en muchos casos para la época, se convirtieron en la base para las disposiciones legales emanadas desde la corona castellana, siendo una de las más importantes la que prohibía que sean reducidos a la esclavitud.

En cuanto a la evangelización, fueron en gran medida los propios españoles los que causaron más inconvenientes a la tarea misional, al incumplir

---

<sup>142</sup> Guillermo Furlong. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*, 15

<sup>143</sup> Guillermo Furlong. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*, 49

los mandatos del evangelio y, como mencionaban muchos “no predicar con el ejemplo”.

La labor de los religiosos estuvo, pues, condicionada por este elemento, y sumada al desconocimiento mutuo con los indígenas, a los problemas de comunicación, al relativo aislamiento, a la falta de evangelizadores y de ministros, etc.

A pesar de todo ello, los misioneros siguieron adelante y, recurriendo a todo su ingenio y conocimientos, lograron progresar adaptándose a la dura vida en América. Aprendieron las lenguas nativas a la vez que enseñaban el castellano; idearon sistemas audiovisuales para enseñar el evangelio; adaptaron las fiestas nativas hasta casi convertirlas en cristianas; etc. Pero, además, se erigieron como sus máximos defensores frente a los abusos de los encomenderos y demás españoles, que la mayoría de las veces, aprovechando la distancia con las autoridades de la metrópoli, hacían de estas tierras lo que querían.

La región del Río de la Plata y el Noroeste Argentino no fue un caso aislado dentro de este contexto. Sin embargo, en algunos aspectos nos ofrece un panorama singular que hace aún más destacada la acción misionera en la colonia.

La región era una de las más incomunicadas y alejadas en el continente con respecto a los centros de poder y la Península, caracterizándose por ser un terreno difícil de transitar. A la vez, la población nativa era abundante pero perteneciente a muchos grupos étnicos, lo que significaba una mayor fragmentación y a la vez una gran diversidad cultural y siendo insuficiente el número de misioneros en una zona tan amplia.

Así, en la mayoría de los casos, el único elemento de cohesión y educación con el que contaban los nativos era el del sacerdote, quien actuaba tanto como catequizador; médico; abogado y juez; maestro; etc. Era una autoridad y a la vez un miembro de la comunidad de confianza y respeto.

Fueron, en muchos casos, los mayores artífices de la nueva realidad del continente, cumpliendo tanto los objetivos de la Iglesia como los de la monarquía española. Ambas se habían fijado un plan que bien puede resumirse en un viejo proverbio que dice: “Si quieres hacer planes para un año, siembra granos, si quieres hacer planes para diez años, planta un árbol, pero si quieres hacer planes para cien años, enseña a un pueblo.”

## Bibliografía

- Acosta, Joseph. *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los Indios y de las personas, que han de fer enfeñados en nuestra fanta fe*. Lima, 1584.
- Acosta, Joseph. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 6ª ed. Sevilla: Hispanoamericana de Publicaciones, 1986.
- Ares Queija, Berta. “El oidor Tomás López Medel y sus discursos sobre el indio y la civilización”. En *Humanismo y visión del otro lado en la España moderna*, 139–244. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Ávila, Federico. *Los descubridores de Tarija y el Tucumán*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1967.
- Baciero, Carlos. “a primera evangelización, medio de inculturación indígena”. En *Inculturación del Indio*, 201–63. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Bestard, Joan y Jesús Contreras. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Barcelona: Barcanova, 1987.
- Bortagaray, Lucía. “Las etapas de la ocupación del territorio argentino.” En *La Argentina. Geografía y los marcos regionales*, editado por Juan Roccatagliata, 145–68. Buenos Aires: Planeta, 1988.
- Brading, David. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla 1492 - 1867 - 1. ed.* Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Bruno, Cayetano. *La evangelización del aborigen americano: Con especial referencia a la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, El Derecho, 1988.
- Cabrera, Pablo. *Introducción a la historia eclesiástica del Tucumán, 1535 a 1590*. Buenos Aires: Librería Santa Catalina, 1934.
- Cañedo-Arguelles, Teresa. *La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII. Un modelo de colonización en el Alto Paraná*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), 1988.
- Cazarre Brufao, Luis. *El indio en la América español*. Montevideo: CEP, 1986.
- Cortés, Justino. “La primera evangelización, medio de inculturación indígena”. En *Inculturación del Indio*, editado por Luciano Pereña, 19–83. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

- Duran, Juan Guillermo. “El Tercero Catecismo como medio de transmisión de la fe”. En *Inculturación del Indio*, editado por Luciano Pereña, 83–191. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Furlong, Guillermo. *Entre los lules de Tucumán: según noticias de los misioneros jesuitas Antonio Machoni, Pedro Lozano, Pedro Juan Andreu, Pedro Artigas, José Solís, Pedro Francisco Charlevoix, José Peramas, y Francisco Barnechea*. Buenos Aires: San Pablo, 1941.
- Furlong, Guillermo. *Alonso Barzana S.J. y su Carta a Juan Sebastián, 1594*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1968.
- Furlong, Guillermo. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación: Biblos, 1994.
- Gabriela, Ramos y Alberro Solange, eds. *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1994.
- Gambra, Rafael. *La Cristianización de América: Selección de testimonios y textos*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Guerin, Miguel Antonio. “Consecuencias de la conquista en el Territorio Nacional de la Pampa”. Educ.ar. Consultado el 7 de mayo de 2023. <https://www.educ.ar/recursos/128658/ley-de-ocupacion-de-tierras/download/inline>.
- Hernández, Ángel Santos. *Los Jesuitas en América*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Levene, Ricardo. *Historia de la nación argentina: Desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862*. Vol. 4. 3ª ed. Buenos Aires: El Ateneo, 1961.
- Leviller, Roberto. *Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*. Vol. 1. Madrid: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1920.
- Leviller, Roberto. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*. Buenos Aires: Nosotros, 1926.
- Lisi, Francesco Leonardo. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Lizondo Borda, Manuel. *Historia de Tucumán (siglo XVI)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1942.

- Lizondo Borda, Manuel. *Descubrimiento del Tucumán: El pasaje de Almagro, la entrada de Rojas, el itinerario de Matienzo*. Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 1943.
- Luque Alcaide, Elisa y Josep-Ignasi Saranyana. *La Iglesia Católica y América*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Martinelli Gifre, Emma. *La Comunicación entre españoles e indios: Palabras y gestos*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Martínez, Pedro Santos. “Características, métodos y procedimientos de la evangelización en América Hispana”. En *Separata de Investigaciones y Ensayos N°44*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1994.
- Muñoz Moraleda, Ernesto. *Presencia de Santa Fe en la apertura comercial del Tucumán: la primera expedición de fray Francisco de Victoria (1585 – 1587)*. Rosario: Noveno Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, 1996.
- Muñoz Moraleda, Ernesto y Stella Maris Molina. “José de Achieta y la presencia jesuítica en el Tucumán (1585 – 1587)”. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, 1997.
- Oggier, Gabriel. *La evangelización de los indios del Tucumán*. Esperanza [Santa Fe, Argentina]: [s.n.], 1998.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista. “Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio”. *Revista Española de Derecho Canónico* 24, n.º 69 (1 de enero de 1968): 489–514. <https://doi.org/10.36576/summa.4860>.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza editorial, 1988.
- Pereña, Luciano. “Proceso a la evangelización de América”. En *Inculturación del Indio*, 9–19. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Tucumán. Descubrimiento y conquista. Tucumán*. Tucumán: Archivo Histórico de Tucumán, 1967.



## **Parte II**

# **El descubrimiento y la conquista de América**



# Influjo salmantino en América. La proyección de un modelo

*Cristo José de León Perera*

## 1. Introducción

Somos conscientes de que esta proyección histórica posee la suficiente potencia para que sea imposible recogerla, de manera minuciosa, en la brevedad de las páginas que siguen. Igualmente, como conocedores de la multiplicidad de prismas desde los cuales podemos acercarnos a la temática, lo que aumenta la osadía y complejidad al plantear el influjo salmantino en América. Esperamos que el sabio lector sea benévolo.

A continuación, nos proponemos presentar el tema historiográfico de la proyección de la Universidad de Salamanca en América, en Hispanoamérica<sup>144</sup>. Una temática que parece haber surgido a mediados de los años cincuenta del pasado siglo xx, vinculado a la reunión de rectores hispanoamericanos, celebrada el año 1956 en Salamanca. Con posterioridad, el rector de la Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia, impulsó la idea de proyección transoceánica<sup>145</sup>.

En este contexto Águeda Rodríguez Cruz<sup>146</sup> comienza sus investigaciones, que se desarrollarían, en un segundo período, en el Grupo de Investigación

---

<sup>144</sup> Florentino Pérez-Embid y Francisco Morales Padrón, *Acción de España en América (20 naciones)* (Barcelona: AHR, 1958).

<sup>145</sup> Enrique González González, “Por una historia de las universidades hispánicas en el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVIII)”, *Revista Iberoamericana de Educación Superior* 1, no. 1 (2010): 77-101. José María Hernández Díaz, “Sobre la universidad en Iberoamérica. Estudios históricos”, en *La universidad en Iberoamérica. Estudios históricos*, coord. José María Hernández Díaz (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022), 9-16.

<sup>146</sup> Águeda M. <sup>a</sup> Rodríguez Cruz, *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1973). Águeda M. <sup>a</sup> Rodríguez Cruz, “Proyección

Reconocido “Historia Cultural y Universidades Alfonso IX” (CUNALIX) de la Universidad de Salamanca<sup>147</sup>. Con sus exploraciones, Rodríguez Cruz analizará todas las referencias localizadas sobre la Universidad de Salamanca en los textos fundacionales y jurídicos de las universidades hispanoamericanas, mostrándose, como señala Ballesteros en el prólogo a la publicación de la tesis doctoral de Rodríguez Cruz, “una historia total y documentada de cada una de las universidades en sus líneas principales”<sup>148</sup>.

Posteriormente, en 1985, Mariano Peset presentó las modificaciones que sufrió el modelo salmantino en México a consecuencia de las influencias realizadas por el virrey y la audiencia en la nueva fundación<sup>149</sup>. Peset intentaba demostrar que, al ser fundada en una sociedad diferente y en otro momento, la Universidad de México poseía características propias y muy dispares de las salmantinas. Una idiosincrasia propia daría como resultado una institución distinta.

Al otro lado del Atlántico, los investigadores mexicanos Enrique González y Armando Pavón, se ocuparon de las relaciones de las distintas universidades españolas con las hispanoamericanas<sup>150</sup>. Debe resaltarse a Clara Ramírez, quien también ha participado en este esfuerzo<sup>151</sup>. De manera general, han aceptado

---

en América: una perspectiva española”, en *Historia de la Universidad de Salamanca. III-2 Saberes y confluencias*, coord. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006), 1229-1325.

<sup>147</sup> En este sentido debe señalarse la *Miscelánea Alfonso IX* del Centro de Historia Universitaria de la Universidad de Salamanca, con sección monográfica sobre “La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas”.

<sup>148</sup> Águeda M. <sup>a</sup> Rodríguez Cruz, *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico I* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1973), ix.

<sup>149</sup> Mariano Peset Roig y José Luis Peset Roig, *La universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal* (Madrid: Taurus, 1974). Mariano Peset Roig, *Obra dispersa. La Universidad de México* (México: IISUE, 2011). Mariano Peset Roig y Margarita Menegus, “Espacio y localización de las universidades hispánicas”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 3 (2000): 189-232.

<sup>150</sup> Armando Pavón Romero, “Sobre la fundación de la universidad mexicana”, *Estudis. Revista de Historia Moderna* 21 (1995): 45-61. Armando Pavón Romero, *El gremio docto. Organización corporativa y gobierno de la universidad de México en el siglo XVI* (Valencia: Universidad de Valencia, 2010).

<sup>151</sup> Clara Inés Ramírez González, “Dos Universidades del siglo XVI, Salamanca y México, Perspectivas de investigación”, en *Colegios y Universidades I. Del Antiguo régimen al liberalismo*, coords. Enrique González y Leticia Pérez (México: CESU-UNAM, 2001), 39-48. Clara Inés Ramírez González y Armando Pavón Romero, “Historiografía de las universidades iberoamerica-

que, para el caso mexicano, la Universidad de Salamanca constituyó una referencia constante, no solo como arquetipo o modelo de su organización, sino también porque la mayor autonomía salmantina fue invocada como un ideal que protegía a la corporación de la constante influencia virreinal<sup>152</sup>.

Nosotros intentaremos presentar cómo Salamanca entendió esta proyección desde el prisma de una misión histórica. Una manera de extender la construcción cultural existente en el territorio peninsular, dando lugar a una nueva España. En América se modificarán las costumbres, se reconvertirá el *modus salmanticense*. No se asimilarán las leyes, el idioma, la religión, el estilo, etcétera, a modo de duplicado, cierto es, sino que serán matizadas y adaptadas según la idiosincrasia del Nuevo Mundo.

Nos preguntaremos qué es lo que España lleva a América y cómo América lo recibe y, con originalidad, adapta. Por lo tanto, a continuación, no señalaremos las diferencias localizadas, sino que, nos parece más útil, indicar las semejanzas.

## 2. La Universidad de la Monarquía Católica

Al analizar la influencia de Salamanca en América, como ya ha podido intuirse, es necesario presentar el papel que ejerció la academia universitaria salmantina<sup>153</sup>. Una de las instituciones más importantes de España en el período moderno es la Universidad de Salamanca. Sobre ella se fundamentaba la burocracia del Estado, en sus ámbitos civil y eclesiástico. Servía de articulación gubernamental para las monarquías católicas. De esta manera, debe comprenderse que para poder realizar la proyección cultural en América, decidieron llevar el estilo salmantino para la fundación de las universidades entre 1538 -Santo Domingo- y 1812 -León de Nicaragua-

---

nas”, en *Historia de la Universidad de Salamanca. IV Vestigios y entramados*, coord. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009), 501-533.

<sup>152</sup> Gregorio Weinberg, *Modelos educativos en la Historia de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 1984).

<sup>153</sup> Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, “La Universidad de Salamanca en la monarquía hispánica: la fascinación de un nombre”, en *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, coords. Miguel soto y Ambrosio Velasco Gómez (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 25-46.

De esta forma, si lo que se pretendía era una *implantatio*, se percatarán que Salamanca era una herramienta fundamental para lograrlo. A continuación, observamos alguno de los rasgos más fundamentales de la institución salmantina. No pretendemos realizar un repaso de su historia y evolución, pues no tendría sentido. Optamos por señalar aquellos aspectos en los que observamos mayor influencia en la construcción universitaria hispanoamericana.

Con una naturaleza medieval, la Universidad de Salamanca surge en 1218 gracias al patrocinio don Alfonso IX de León, en un entorno catedralicio. De esta manera, hablamos de la universidad más antigua en el ámbito hispano puesto que, Palencia decae a los pocos años de su creación. En 1254, don Alfonso X, “el Sabio”, realizará diversas dotaciones financieras y establecerá sus normas de organización. En 1255 el pontífice Alejandro IV promulgará la *licentia ubique docendi* mediante bulas pontificias, reconociéndose la validez universal de los grados en ella otorgados y, a su vez, dotará a la institución de sello propio. Las *Constituciones* de 1422 de Martín V serán la base de su estructura y organización. Mediante los estatutos de 1538 y la Reforma de Covarrubias de 1561 se regulará su funcionamiento. Debemos recordar que entre 1538 y 1625 se aprobaron, por lo menos, cinco estatutos que convivían con las constituciones; la flexibilidad de la norma obligaba, en ocasiones, a que el claustro hiciera interpretaciones diversas de una determinada constitución.

Como característica debe señalarse que los estudiantes ocupaban una posición activa en el gobierno universitario. Tanto la figura del rector<sup>154</sup> como la de los ocho consiliarios era ostentada por estudiantes, es decir, aquellos que habían realizado la matrícula. Dicha matrícula comportaba obediencia al rector, mediante juramento; una actitud modélica en lo que refiere a la compostura, a la honestidad y a la indumentaria, así como el goce de distintos privilegios.

---

<sup>154</sup> El primer rector hispanoamericano de la Universidad de Salamanca fue Diego de Castilla, natural de la ciudad de México. Fue electo en noviembre de 1571, siendo estudiante de Cánones. Como las *Constituciones* de 1422 señalaban que el rector debía ser de los reinos de León o de Castilla se dio cierta polémica, solventándose al explicar sus partidarios que las Indias pertenecían a la Corona de Castilla. Daniel Sánchez Sánchez, *Un alumno mejicano rector de Salamanca en el Siglo de Oro* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987). Miguel González Guerra, *Seis rectores americanos de la Universidad de Salamanca* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992).

Cada uno de los consiliarios era representante de las diversas diócesis españolas, con el añadido lusitano. El claustro de diputados, lugar en el que se resolvían los problemas ordinarios de índole económica, también poseía una composición estudiantil. Es decir, una atmosfera democrática y de convivencia en la que se observa una verdadera convivencia entre los distintos grupos del gremio estudiantil.

Mediante el voto de los escolares se elegía quién ostentaría la cátedra. Este privilegio de los estudiantes producía no pocos conflictos, razón por la cual, a mediados del siglo xvii, la Corona les retiró tal derecho, quedando reservada la elección de los catedráticos para el Consejo.

La pedagogía universitaria se fundamentaba en la *lectio*, la *questio* y la *disputatio*. El catedrático debía explicar *in voce* y sin detenimiento o “arreo”. Igualmente, tenía obligación de asistir al poste, es decir, a las puertas de los generales para atender a los estudiantes.

Pero no toda la vida académica acontecía en el Patio de Escuelas. Debemos recordar que la Universidad de Salamanca estaba conformada por un amplio sistema de colegios y conventos vinculados a su fuero gremial. Entre los colegios deben destacarse los cuatro mayores (San Bartolomé, Cuenca, Oviedo y Arzobispo Fonseca) y, entre los conventos destacar a los domicilios de los dominicos, agustinos y jesuitas. Recuérdese que gran parte de los salmantinos que fueron a América para proyectar el “modo” salmantino, en favor de la evangelización, de la educación, de la cultura o del gobierno, salieron de estos colegios universitarios, fundamentalmente de los conventuales.

El estudiante debía probar su asistencia mediante las pruebas de cursos en las que, bajo juramento, sus compañeros testificaban la asistencia. Esta condición era importante puesto que, por ejemplo, el grado de bachiller exigía no solo aptitudes en Gramática, sino que se necesitaba cursar determinados años dependiendo de la facultad.

Otro aspecto a resaltar es que, en claustro pleno del 2 de mayo de 1618, la Universidad de Salamanca se posicionaba en la disputa entre maculistas e inmaculistas, implantando el estatuto salmantino de defender el culto a la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Mediante este estatuto, graduandos y catedráticos debían defender este misterio.

Hacemos referencia, por tanto, a una universidad clásica; al denominado modelo hispánico, heredero de la universidad del medioevo y con aires reno-

vadores propios de tiempos renacentistas. Un estilo concreto de universidad: una corporación de tradición medieval, con un determinado equilibrio de poderes internos y externos representados en la dualidad Monarquía-Papado<sup>155</sup>. De sus aulas se extenderán normas humanitarias y cristianas en lo que refiere a la relación con los indios; las enseñanzas y doctrinas salmantinas favorecerán la construcción de madurez social y cultural de América.

### 3. Las primeras universidades en la América Hispánica

Después de lo señalado, podría pensarse que lo normal era que se realizase esta proyección cultural y que, en su desarrollo, se fundasen universidades, pero no es así. Nos situamos ante una acción cultural que debe ser valorada y reconocida.

Si ya de por sí debe reconocerse la fundación de universidades, debe pensarse en que este influjo comienza en tiempos muy tempranos, incluso cuando aún no había concluido el proceso de conquista e implantación virreinal. El siglo XVI sería, por tanto, el período en el que se fundan las primeras universidades; el siglo XVII corresponde con la expansión institucional y, el siglo XVIII es el correspondiente a la consolidación del sistema<sup>156</sup>.

Si nos preguntamos por la tipología de las instituciones universitarias americanas localizamos una oficiales -mayores- que se desarrollan de manera exponencial y unas privadas -menores- que se muestran insipientes. En ambos casos, si observamos la organización y la historia de estas instituciones se puede entrever una influencia salmantina. A pesar de lo cual, algunos documentos jurídicos hacen referencia a otra institución española, la Universidad de Alcalá en los casos de Santo Domingo y de La Habana. La influencia de Salamanca través de Alcalá es realmente escasa y no debe olvidarse las diferencias existentes entre ambas instituciones universitarias. Pero, como

---

<sup>155</sup> José María Hernández Díaz, coord., *Formación de élites y educación superior en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012).

<sup>156</sup> José María Hernández Díaz, “La Universidad de Salamanca e Iberoamérica. Una secular y fecunda historia compartida”, en *La universidad en Iberoamérica. Estudios históricos*, coord. José María Hernández Díaz (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022), 131-183.

observamos, esto no significa que, en instituciones de aparente influencia alcalaína, no se diese influjo salmantino.

De esta manera, lo que más abunda es una filiación salmantina “directa”, es decir, se señala al modo de proceder en Salamanca, al menos, en algunos aspectos.

### **3.1 Universidad de Santo Domingo**

La fundación más antigua de América es la Universidad de Santo Domingo, en la Isla Española, actual República Dominicana. Esta se produce en el convento de los padres predicadores, hijo directo del convento salmantino de San Esteban. El 28 de octubre de 1538, mediante la bula fundacional *In apostolatus culmine* se evoca a las universidades de Salamanca y de Alcalá como modelo, rigiéndose por la *ratio studiorum* dominicana.

Debe recordarse que la fundación de Cisneros nace en un ámbito colegial. El rector del colegio mayor de San Ildefonso lo sería también de la Universidad de Alcalá. Las cátedras se encontraban en San Ildefonso, el resto de las instituciones colegiales dependían de este y, todos, formaban la Universidad. *A priori*, podría parecer mayor la influencia de Alcalá en Santo Domingo, pero recuérdese que cuando Cisneros funda su universidad recibe influjo de Salamanca.

Santo Domingo servía de nexo entre Salamanca y el resto del territorio americano<sup>157</sup>. Era el primer lugar americano al que llegaban los dominicos formados en Salamanca. En este lugar se ocupaban de la docencia hasta pasar a tierra firme. Un ejemplo podría ser fray Bartolomé de Ledesma. Discípulo de Francisco de Vitoria, tras impartir docencia en Santo Domingo pasó a la Universidad de México y de ahí a Lima<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Pedro Alonso Marañón, “El fenómeno universitario colegial en Hispanoamérica. La representatividad del Colegio de San Fernando de Quito y del Colegio Mayor del Rosario de Santa Fe de Bogotá”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX*, eds. José Barrado Barquilla (Salamanca: Editorial San Esteban, 1993), 231-250. Miguel Ángel Martín Sánchez, “Los colegios universitarios en Hispanoamérica y sus influencias salmantinas: el caso del Colegio Mayor de San Ildefonso de México”, en *Historia de la Educación en América. Once estudios*, eds. José María Hernández Díaz e Isabel Ramos Ruíz (Salamanca: Globalia Ediciones Anthea, 2010), 131-149.

<sup>158</sup> Mariano Peset Roig, *La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002).

Posiblemente por su vinculación con San Esteban y con la doctrina de Francisco de Vitoria (y más concretamente con *De indis* y *De iure belli*), serán los primeros en denunciar los abusos de los encomenderos en defensa de los indios. Figuras como fray Antonio de Montesinos, fray Pedro de Córdoba o fray Bernardo de Santo Domingo deben ser destacadas.

### **3.2 Universidad de Lima**

En el Virreinato del Perú se observa cómo el modelo salmantino se encuentra presente desde los comienzos de la Universidad de Lima, en Ciudad de los Reyes, capital del virreinato. Esta sería la segunda de América, pero la primera del continente<sup>159</sup>.

El 23 de enero de 1550 se envió a la Corte con poderes plenos el regente del Estudio General de los dominicos, fray Tomás de San Martín, junto con el capitán Jerónimo de Aliaga. Cuando este último enfermó fue suplido por Pedro de La Gasca<sup>160</sup>. Portaban la petición al monarca para que fundase una universidad con los privilegios de la Universidad de Salamanca pretextando la lejanía de esta con América.

Debemos recordar que el pacificador La Gasca había sido estudiante en Salamanca, pero, aún más, había sido el rector de su universidad. Esto explica que fuese el sustituto de Aliaga. Conocería bien la Academia salmantina para así, poder apoyar en lo posible los intentos fundacionales del regente del Estudio General.

El 12 de mayo de 1551 obtuvieron una real cédula, con fecha en Valladolid, donde se concede licencia a la Ciudad de los Reyes para fundar un Estudio General en el convento de la orden de los predicadores. Esto era provisional hasta que se realizase en otra parte y con los privilegios de Salamanca, salvo en lo referido a la jurisdicción y a la exención tributaria. De esta manera el virreinato del Perú ya tenía su fundación universitaria conforme al modelo salmantino.

---

<sup>159</sup> Águeda M. <sup>a</sup> Rodríguez Cruz, “Diego de León Pinelo, universitario de Salamanca y de San Marcos de Lima”, *Historia de la Educación* 11 (2010): 49-72.

<sup>160</sup> Manfredi Merluzzi, “Mediación política, redes clientelares y pacificación del reino en el Perú del siglo XVI. Observaciones a partir de los papeles “Pizarro-La Gasca””, *Revista de Indias* 66 (2006): 87-106.

En su primer claustro de profesores, aparecen nombres de estudiantes de Salamanca. Fray Antonio de Hervias, uno de los primeros que se incorporó a la Universidad de Lima, llegó a ser catedrático de Prima de Teología y rector entre 1565-1566 y en 1571. Otros estudiantes de Salamanca que llegaron a ser catedráticos de Prima de Teología en Lima fueron fray Bartolomé de Ledesma -discípulo de Vitoria en Salamanca- que pasará a Lima tras ser catedrático en México y fray Juan de Lorenzana -discípulo de Báñez en Salamanca- que llegó a ser provincial tras ser prior del convento de Lima.

El licenciado Lope García de Castro, antiguo alumno de Salamanca, presidente de la real audiencia de Lima, sugirió al monarca en 1566 y en 1567 la importancia de fundar de forma definitiva la universidad para así, otorgar vida propia e independiente a la institución, separándola del ámbito conventual. Es decir, le recuerda la real cédula que quince años antes señalaba la fundación universitaria al estilo de Salamanca, para lo que el modelo colegio-universidad de Alcalá no era útil puesto que estaba dando lugar a distintas rivalidades entre regulares y seculares.

El virrey Francisco de Toledo, tras llegar al virreinato en 1567, intervino en la vida académica. Reorganizó la institución, la dotó de rentas y del derecho universitario, inspirándose en la tradición salmantina. Otorgaría a la universidad tres cuerpos legislativos, recopilando todas las órdenes emanadas de la Corona y las reformas adicionales de los virreyes marqués de Montesclaros y príncipe de Esquilache. Su principal finalidad era lograr independencia institucional separando la rectoría de la orden de los predicadores. Tras aprobación regia, el 11 de mayo de 1571, se autorizaría al claustro universitario para que nombrase a un rector laico.

Los hijos de Santo Domingo recurrirían a Pío V. La respuesta del Pontífice, mediante un breve del 25 de julio de 1571, fue la confirmación de la fundación universitaria con los privilegios de Salamanca y el recuerdo de que esto ya lo había realizado el monarca. El papado confirma la erección real y señala que la fundación universitaria posee los mismos privilegios y las mismas facultades que Salamanca.

De esta manera, se elaboraron las primeras constituciones. Parece que hasta el momento funcionaba, al igual que la de Santo Domingo de Isla Española, según la *ratio studiorum* dominicana. Este primer cuerpo jurídico se

inspiraba en el modelo salmantino, insistiéndose en que la fundación regia era voluntad de la Corona. Si se realiza un análisis comparativo, se observa que, en la composición de estas primeras constituciones de la Universidad de Lima, se recurre a las *Constituciones* de Martín V de 1422, a los estatutos de 1538 y a las reformas de Covarrubias de 1561; es decir, en su base está todo el derecho universitario salmanticense.

Por si esto nos pareciera poco, en real cédula de 21 de febrero de 1575, don Felipe II nombraría canciller de la universidad al maestrescuela catedralicio. A su vez, ordenaba que los grados universitarios se diesen en la catedral, replicando en Lima la tradición salmantina de la Capilla de Santa Bárbara.

Tres años más tarde, el 23 de enero de 1578, Francisco de Toledo perfeccionaría las constituciones tras realizar consulta a las salmantinas. Este nuevo corpus legislativo es mucho más amplio y posee mejor estructura. Se realiza una aproximación más completa a Salamanca. Al poco tiempo, estas serían derogadas por las *Constituciones* de 1581, últimas realizadas por el virrey Toledo, culminando así su continua inspiración en la legislación salmantina.

Para este proceso nombró para visitantes y reformadores al doctor fray Pedro Gutiérrez Flores, formado en Salamanca y rector entre 1580 y 1581, y al doctor Diego de Zúñiga. Aunque estas fueron promulgadas el 22 de abril de 1581 no serían impresas hasta 1602, llevando a muchos investigadores a confusión. Aunque el virrey Enríquez propuso otro marco legislativo, los partidarios del virrey Toledo impusieron su propuesta.

Lo que observamos es una constante preocupación por parte de la Monarquía para que la nueva universidad se fundamente según el espíritu y los métodos salmantinos. Antes de dar paso a la nueva centuria, la Universidad de Lima, el 31 de diciembre de 1588, pretextando la concesión monárquica a la Universidad de México, obtendrá la plenitud de los privilegios de la Universidad de Salamanca.

La influencia salmantina en América ya poseería una proyección plena. Lima quedaba igualada con Salamanca en lo que a privilegios se refiere; solo las diferenciaría la tradición. La Corona escribió a Salamanca el 1 de marzo de 1589 para que se enviase a Lima una copia de todos sus privilegios y supiese en la Universidad limense aquellos beneficios de los que gozaba.

Los virreyes Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, y Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, añadieron nuevas constituciones

denominadas, en la edición de 1735, como constituciones añadidas, aprobadas junto a las de 1581 el 7 de junio de 1624 en el real consejo de Indias. Será este el momento en el que se incorpore la tradición salmantina relativa al juramento de creer y enseñar el misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

En 1665, el doctor Juan Cornejo, antiguo catedrático de Leyes en la Universidad de Salamanca, tras ser nombrado fiscal de la audiencia de Lima y visitador de los tribunales, se ocupó de las cátedras e intentó evitar los sobornos en su provisión, problemática que se replicó en Hispanoamérica al igual que en Salamanca, realizando la reforma que quedaría recopilada en 1735.

En 1735 se realizaría una nueva edición del corpus de 1581, junto con las añadidas y la legislación posterior (disposiciones reales, leyes pertinentes de la Recopilación de Indias, autos del real acuerdo, decretos del Consejo de Indias y capítulos de visita). A lo largo de los años el influjo salmantino seguía presente. Esta nueva publicación daba respuesta a la necesidad de ejemplares. Incluso, cuando el virrey Manuel de Amat tuvo que implementar la reforma impuesta por Carlos III a las universidades y demás centros de enseñanza tuvo presente el Plan de estudios salmantino de 1771 para la realización de la *Constitución* de dicho año.

La Universidad de Lima, junto con la de México que veremos a continuación, es una de las principales universidades hispanoamericanas. En ella se observa cómo se recibe la influencia de Salamanca desde la misma fundación y cómo, a lo largo de su trayectoria, se va matizando, incorporando y adaptando su praxis. Salamanca lograba transmitir su idiosincrasia en el Nuevo Mundo mediante la influencia directa de Lima y México. De Lima brotaron los directores intelectuales de la gesta emancipadora siguiendo el espíritu democrático de Salamanca.

### **3.3 Universidad de México**

Como ha podido intuirse en lo señalado hasta el momento, en la Universidad de México también estuvo muy presente la Universidad de Salamanca<sup>161</sup>. Los colegios y estudios superiores conventuales organizados en Nueva España

---

<sup>161</sup> Renate Marsike, *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente* (México: UNAM, 2001).

durante la primera mitad del siglo XVI poseyeron la ambientación cultural de la creación de la Universidad de México, de la Real Universidad de México.

Al igual que en Salamanca, dominicos y agustinos poseyeron una notable importancia en la labor docente. Esto es consecuencia, fundamentalmente, gracias a dos discípulos de Vitoria: el dominico fray Bartolomé de Ledesma y el agustino fray Alonso de la Veracruz<sup>162</sup>.

Cierto es que los primeros en llegar a Nueva España fueron los franciscanos, entre ellos destaca fray Bernardino de Sahagún. Otro franciscano destacable es fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la sede, quien realizó la primera petición de institución universitaria para el virreinato de Nueva España. Esta solicitud se respaldaba en la necesidad de formación del clero<sup>163</sup>, pidiendo que sean de Salamanca y seleccionados por el mismo Vitoria, aquellos que se enviasen para la realización de apostolado educativo, lo cual recibió el apoyo del emperador don Carlos V.

El virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, se opuso inicialmente a la fundación universitaria. Entendía que sería demasiado prematuro. Con el tiempo, cambió de parecer, sumándose a la solicitud del cabildo catedralicio, interviniendo con fuerza en el proyecto de fundación. Incluso, llegaría a nombrar a los primeros docentes indicándoles que el emperador aprobará la universidad con los mismos privilegios, constituciones y cátedras que poseen Salamanca y Alcalá.

Al igual que presentamos para el caso de Lima, se observa que en México se invoca a Salamanca como modelo institucional<sup>164</sup>. La Corona fundaría la Universidad de México con dotación y conforme a la imagen de Salamanca. El futuro Felipe II, siendo príncipe heredero, firmó en Toro una real cédula el 21 de septiembre de 1551, dirigida a los oficiales reales de Nueva España para que hiciesen efectiva la dotación de mil pesos de oro anuales para la institución universitaria<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Clara Inés Ramírez González, "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.

<sup>163</sup> Clara Inés Ramírez González, *El clero regular y la universidad novohispana. Siglo XVI* (México: TESIUNAM, 1993).

<sup>164</sup> Armando Pavón Romero, *El gremio docto. Organización corporativa y gobierno en la Universidad de México en el siglo XVI* (Valencia: Universidad de Valencia, 2010).

<sup>165</sup> John Tate Lanning, *Reales cédulas de la real y pontificia universidad de México, de 1551 a 1816* (México: Imprenta universitaria, 1946), 293-294.

El mismo día dirigió otra cédula al virrey ordenándole que proceda a la fundación y anunciándole una provisión donde le concedería los privilegios de la Academia salmantina. Igual que la real cédula, esta provisión fue firmada por el príncipe heredero, en la misma fecha y localidad. Esta cédula posee un recuento de todas las solicitudes “de los preladados e religiosos della e de don Antonio de Mendoça, nuestro visorrei”, es decir, serán los religiosos, antiguos alumnos de Salamanca, quienes quieren implantar en Nueva España el modelo salmantino con el apoyo de la Corona.

Esta provisión regia incorporaba la Universidad de México a la Universidad de Salamanca. La institución mexicana comenzaba a funcionar con todos los privilegios charros que le otorgaban un rango académico a nivel internacional, situándola en mejores condiciones que las anteriores mencionadas de Santo Domingo y Lima gracias a los mil pesos de oro de renta anual.

Aunque el 21 de septiembre de 1551 es fecha clave para la historia de la institución mexicana no será hasta el 25 de enero de 1553 cuando se realice su inauguración, con asistencia del virrey y de la audiencia. El primer rector fue el oidor don Antonio Rodríguez de Quesada, estudiante de Salamanca. El inicio de las lecciones tuvo lugar el 3 de junio de dicho año, ocupándose de impartir la inaugural el humanista Francisco Cervantes de Salazar, también antiguo alumno salmantino y primer catedrático de Retórica.

Entre los miembros del primer claustro de catedráticos, sin olvidarnos de Francisco Cervantes de Salazar, debe destacarse a fray Alonso de la Veracruz, catedrático de Sagrada Escritura y de Santo Tomás; el licenciado Bartolomé Frías y Albornoz, de Instituta que pasaría a denominarse de Prima de Leyes; el doctor oidor Mateo Arévalo Sedeño, sucesor del doctor Morones en la cátedra de Prima de Cánones, que también sucedió al doctor Bartolomé de Melgarejo en la de Decreto; fray Bartolomé de Ledesma, antiguo alumno de Salamanca que ocuparía en Nueva España la cátedra de Prima de Teología tras quedar vacante<sup>166</sup>.

Si hacemos mención de los incorporados o graduados en los primeros años de trayectoria académica debemos nombrar, nuevamente, a varios hijos de Salamanca: el oidor Antonio Mejía; el oidor y primer rector Antonio Ro-

---

<sup>166</sup> Clara Inés Ramírez González y Armando Pavón Romero, *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida académica* (México: ISSUE, 1996), 84-95.

dríguez de Quesada; Pero López; Francisco Cervantes de Salazar, catedrático de Retórica; Bartolomé Frías y Albornoz, catedrático de Prima de Leyes; Bernardo López, vicario general del obispado de Oaxaca; Mateo Arévalo Sedeño, catedrático de Prima de Cánones y de Decreto.

Esta presencia notable de antiguos estudiantes salmantinos hace que, desde los comienzos de la vida universitaria mexicana, exista una constante preocupación para que se adecue a la praxis charra. Rápidamente, aparecen normas disciplinarias referentes a los grados, a las ceremonias y sus requisitos, a las cátedras, al lugar de celebración de los claustros, a los cursos en las distintas facultades, al inicio de las lecciones o a las fechas de los exámenes, etcétera, todas ellas inspiradas en las normas salmantinas.

El 12 de diciembre de 1553, la Universidad de México solicita a la Corona un aumento de las cátedras, así como un fortalecimiento de la concesión de los privilegios salmantinos puesto que en la provisión real se le otorgaron con limitaciones. Se buscaba recibir las prebendas y los beneficios de Nueva España, así como ayuda económica por parte del virrey.

Esto se debe a que, a pesar de la fundación en Nueva España, muchos continuaban enviando a sus hijos a Salamanca. El Monarca accedía, mediante real cédula del 17 de octubre de 1562, a reconocer, sin límites, los privilegios de Salamanca a la Universidad de México. Comenzarían a graduarse en la institución mexicana, siendo respaldado en 1595, de manera definitiva, cuando el Pontífice invoque el modelo salmantino para la Academia mexicana, tal y como lo había solicitado la Corona, señalando que debe regirse por sus estatutos<sup>167</sup>. Es decir, tal y como veremos a continuación, los documentos reales y los pontificios señalan que la Universidad de México debía estructurarse igual que la Universidad de Salamanca; eso sí, una Salamanca adaptada al entorno de Nueva España.

El 22 de abril de 1577, don Felipe II encarga al virrey Enríquez como visitador de la Universidad de México, buscando que se reestablezca la disciplina y se cumpla con los estatutos salmantinos. En esta labor destaca la figura de

---

<sup>167</sup> Clara Inés Ramírez González, “La autoridad papal en la Real Universidad de México. El conflicto con los jesuitas en el siglo XVI”, en *Historia y universidad*, coord. Enrique González (México: CESU, 1996), 413-434.

Pedro Farfán, nombrado por el virrey, puesto que su labor como visitador y reformador tuvo, incluso, mayor importancia que como rector. El claustro del 16 de septiembre de 1579 mostraría agradecimiento al oidor Farfán por su visita. Fruto de la labor de Pedro Farfán son los *Estatutos* de 1580, primeros propiamente dichos, fundamentados en su totalidad en la jurisprudencia salmantina. Debe recordarse que Pedro Farfán se encontraba estudiando en Salamanca cuando tiene lugar la reforma de Covarrubias de 1561.

El 24 de mayo de 1597 el Rey nombró canciller de la Universidad de México al maestrescuela catedralicio, según lo había solicitado la institución académica mediante su procurador, replicándose lo establecido para la Universidad de Lima, al estilo salmantino<sup>168</sup>. El desarrollo en Nueva España continuaba y, de manera simultánea, seguía la incorporación de antiguos miembros del gremio salmantino: el oidor Vasco de Puga; Gerónimo de Orozco; Rodrigo de Barbosa, chantre de la catedral y rector de la Universidad; García Rodríguez; Pedro Farfán, rector, visitador y legislador universitario; el maestro Juan Cervantes, tesorero de la catedral de Puebla; el oidor Eugenio de Salazar, rector de la institución mexicana y, finalmente, el fiscal Gasco de Velasco.

Como puede observarse, antiguos alumnos de Salamanca fueron ocupando diversos cargos académicos de la Universidad de México. Ya hemos mencionado a los rectores: el oidor Rodríguez de Quesada, el primero, Rodrigo de Barbosa, Francisco Cervantes de Salazar, Pedro Farfán, Mateo Arévalo Sedeño, Eugenio de Salazar. Recuérdese que, los dos rectorados del doctor Farfán se distinguen por las prácticas introducidas, con fuerte impronta salmantina. Entre los que ocuparon la dignidad de maestrescuela catedralicio, institución a la que, siguiendo Salamanca, estaba aneja la cancelaría universitaria, debe destacarse al hijo de santo Domingo, fray Bartolomé de Ledesma, catedrático de Prima de Teología.

De los cuatro legisladores que tuvo la Universidad de México en su historia antigua, tres fueron miembros del gremio salmantino: Pedro Farfán y los preladados Pedro Moya de Contreras y Juan de Palafox y Mendoza. Entre los oficiales con trayectoria salmantina debe nombrarse al bachiller canonista Cristóbal de

---

<sup>168</sup> Mariano Peset Roig y Margarita Menegus Bornemann, "Rey propietario o rey soberano", *Historia mexicana* 43, no. 4 (1994): 563-599.

la Plaza, secretario, síndico y maestro de ceremonias; Cristóbal Bernardo de la Plaza y Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, hijo y nieto de Cristóbal de la Plaza, respectivamente. Cristóbal de la Plaza comenzó la *Crónica* de la Universidad de México, continuada por su descendencia y sucesores.

En la *Crónica* se observa que, hasta la visita de Palafox y Mendoza a mediados del siglo xvii, la Universidad de México se regía por los *Estatutos* salmantinos de 1538 o por la reforma de Covarrubias de 1561 más que por los estatutos propios. La legislación académica salmantina animó la vida universitaria durante todo el período hispánico puesto que, los legisladores mexicanos, la copiaban y adaptaban a la institución de Nueva España.

El 22 de mayo de 1583 fue nombrado como visitador el arzobispo de México, el doctor Pedro Moya de Contreras, formado en la Facultad de Cánones de Salamanca. Felipe II le ordena que investigue y le informe sobre la renta y gastos de la Universidad de México, así como las cátedras que posee y si los catedráticos realizan su oficio como les corresponde. Resultado de esta visita son los nuevos estatutos propuestos al claustro pleno el 28 de mayo de 1586.

Durante todo el siglo xvii continúan los grados y las incorporaciones de antiguos alumnos salmantinos a la Universidad de México. Lo mismo ocurre con los nombramientos para ocupar la rectoría, la cancelaría y otros oficios. Por ejemplo, señalamos a Juan Ruiz de Alarcón, doctor en Leyes, y también el licenciado Pedro de Vega Sarmiento. El ya mencionado Cristóbal de la Plaza, incorpora su grado en bachiller en Cánones por Salamanca. En la misma facultad se incorpora el doctor Blas de Velasco, fiscal del Santo Oficio; el doctor don Juan de Canseco, rector y oidor de la Real Audiencia; el licenciado Pedro Barrientos, canónigo; el doctor Manuel de Villargoitia, alcalde de Corte. El doctor Pedro de Vega de Sarmiento, se incorpora en Leyes, promovido de la maestrescolía de Tlaxcala a la de México, recibiría la cancillería universitaria. Finalmente, el oidor Juan de Canseco, rector, antiguo colegial salmantino, también realiza su incorporación.

Tras lo señalado no es extraño pensar que casi todas las visitas del siglo xvii son realizadas por salmantinos. En 1606, Felipe III encarga al licenciado Diego de Landeros de Velasco, consejero de Indias, la visita de la Universidad de México, al igual que le había confiado la visita a la audiencia y hacienda de Nueva España. Dos años más tarde le mandó suspenderla, encargándosela al licenciado Juan de Villela, presidente de la audiencia de Nueva Galicia.

El 13 de diciembre de 1610 aceptó el claustro la primera medida de Vega Sarmiento, antiguo miembro del gremio salmantino. En ella se señalaba la necesidad de recopilar los distintos estatutos, realizando una nueva formulación, evitando su multiplicidad y manteniendo intacto el espíritu salmantino. Para esta tarea encomienda al rector Juan de Salamanca.

La visita del virrey marqués de Cerralvo (1626), tras ser comisionado por Felipe IV en 1625, fue más efectiva. La misma Universidad de México había solicitado la compilación de unos estatutos que fundamenten el futuro funcionamiento según el modelo salmantino. El virrey nombró una comisión, donde destaca el rector Juan de Canseco, formado en Salamanca, que presentaría los *Estatutos* del marqués de Cerralvo, puestos en vigor el 23 de octubre de 1626.

El ya mencionado obispo Juan de Palafox y Mendoza realizará las constituciones definitivas, expedidas por Felipe IV el 19 de diciembre de 1639. En epístola privada al Monarca, señala Palafox que los principales fallos de esta universidad es la abundancia de estatutos y la inobservancia de los preceptos de los mismos, especialmente por parte de los virreyes. Unas veces, dirá, se observan los de Salamanca, otros los de Lima, otros los de Pedro Moya Contreras. Dependiendo de la situación, ponían la mirada en uno u otro estatuto.

El virrey conde de Salvatierra suspendió la ejecución de los *Estatutos* el 28 de noviembre de 1645. Esto se realizaba a petición del maestro agustino fray Luis de Herrera y lo realizaba en nombre de otros maestros y doctores de la Universidad, disgustados por la situación ante la que se encontraban. Las órdenes religiosas veían por la implantación del modelo salmantino al ser garante de su experiencia centenaria. El virrey decidió que, mientras se esperaba la resolución del Consejo de Indias, la Universidad debía continuar rigiéndose como hasta el momento.

Finalmente, las *Constituciones* serían aprobadas, con reformas, por real cédula del 1 de mayo de 1649. Felipe IV ordenaba su cumplimiento. El claustro prestó obediencia, tal y como lo imponía el Monarca. Este es el contexto en el que la Universidad de Nueva España publique la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (1680). En 1668 se realizó la primera edición de las *Constituciones*, acompañada de una reseña histórica de la institución educativa realizada por el rector Solís. A partir de este momento, comienza a regir la vida académica mexicana hasta finales del período hispánico. La segunda edición se realizaría en 1775, dedicándola a Carlos III.

Parece más que evidente que Palafox utilizó en su trabajo legislativo un ejemplar de las constituciones y estatutos de Salamanca de 1625. En ellas se incluía las distintas reformas y modificaciones estatutarias, realizadas a lo largo del siglo XVI y a principios del siglo XVII. Es decir, existe un continuo recurso de la Universidad de México a los estatutos salmantinos, como a su norma capital.

Mientras se está realizando toda esta reforma, en 1617, la Universidad de México aceptó la creación de una cátedra de Teología exclusiva para la orden de los predicadores. Al hacerlo, adoptaba una medida que se había tomado en Salamanca once años antes. La cátedra salmantina para una orden religiosa, fundada en 1606 al amparo de la Corona, fue la primera de esta tipología, por lo menos en el ámbito de la Monarquía Hispánica, y sirvió como modelo para la creación de muchas otras en diversas universidades y para distintas órdenes regulares.

Se marcaba el final de un proceso de presión por parte de los universitarios sobre los frailes, que había comenzado al poco tiempo de la fundación de la Universidad de México. Los dominicos habían ido cediendo espacio a los estudiantes, clérigos seculares en su mayoría, quienes pugnaban por ocupar las cátedras universitarias. Hacia el año 1586, los frailes abandonaron las cátedras de Artes y concentraron su atención en Prima de Teología. Pero también allí siguieron las presiones por parte de los clérigos seculares aspirantes a ella.

Ante la más que posibilidad de quedar fuera de las cátedras universitarias mexicanas, la orden de santo Domingo recurrió a una medida ideada antes en la Universidad de Salamanca: la creación de una cátedra exclusiva para sus religiosos. Pero en México, la nueva fundación no funcionó en primera instancia y, finalmente, la orden permaneció fuera de las cátedras universitarias hasta la reorganización de la Universidad a mediados del siglo XVII.

El problema enfrentado por los dominicos en Salamanca y en México parece similar: los frailes estaban a punto de perder las cátedras teológicas por la presión de sus opositores. Sin embargo, entre ambas realidades existía una diferencia fundamental: en Salamanca las presiones venían por parte de otros frailes o algún secular apoyado por ellos; la lucha se daba entre órdenes regulares. En México, en cambio, los dominicos se enfrentaban, además de a agustinos y a mercedarios, a un fuerte grupo de clérigos seculares. A pesar de lo cual, la orden de los Predicadores decide proyectar el modelo salmantino

en México como solución, aunque hablemos de dos facultades distintas en cuanto a la fuerza que dentro de ellas tenían los seculares.

A lo largo de estos párrafos hemos presentado la labor de cuatro reformadores y legisladores. De los cuales, tres fueron miembros del gremio salmantino (Pedro Farfán, Moya de Contreras y Palafox y Mendoza). Aunque es cierto que el marqués de Cerralvo no había estado en las aulas salmantinas, en su comisión sí que estuvo un hijo de la Academia charra, el rector de la Universidad Juan de Canseco, favoreciendo que se trabajase fundamentalmente en los estatutos salmantinos.

Resulta evidente que los legisladores universitarios llevaron en su experiencia su trayectoria salmantina. Inevitablemente, esta fue proyectada en América. Por ejemplo, Pedro Farfán, tras pasar quince años en el gremio salmantino, elaboraría los primeros *Estatutos* de la Universidad de México según lo conocido, según Salamanca.

El devenir del curso académico mexicano, al igual que en Salamanca, se acompasaba con la solemnidad de sus fiestas, disipando el rigor académico. En México se dio mucha importancia a la celebración de san Lucas, apertura de curso, y a la de santa Catalina mártir, igual que en la ciudad del Tormes. Desde la primera mitad del XVII aparece la fiesta de la Inmaculada Concepción, implantándose, cómo no, el juramento obligatorio para los graduados y catedráticos de defender y enseñar el pensamiento inmaculista, tal y como se realizaba en Salamanca desde 1618. Tampoco faltaban en sus celebraciones máscaras, lidias taurinas, carrozas, comedias o autos, certámenes literarios y, entre otros, torneos.

La Universidad de México se convirtió en impulsora y madre de otras universidades, transmitiendo la tradición salmantina, incluso, en lo que respecta a los vitores<sup>169</sup>. Por ejemplo, fue consultada para la fundación de Guatemala (1656), que, desde su nacimiento, siempre mantuvo la mirada en Salamanca; o la fundación de la Universidad de La Habana (1685), excepto en lo que respecta a las facultades de Derecho y Medicina. Otro ejemplo puede ser la Universidad de Santo Tomás de Manila que, desde sus principios quiso tener como modelo

---

<sup>169</sup> Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, “Vitores académicos en el mundo hispánico”, en *Historia universitaria de España y América*, coords. José Manuel Calderón Ortega, Manuel Casado Arboniés y Alejandro Díez Torre (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016), 661-673.

a la Universidad de México. De la misma manera que la Universidad de México en el virreinato de la Nueva España, la Universidad de Lima fue modelo y herramienta de proyección de la vida salmantina en el virreinato del Perú.

Exalumnos salmantinos se incorporaron en las aulas hispanoamericanas. Varios de los profesores de las instituciones americanas fueron salmantinos. El Papado y la Corona favorecieron la adaptación de las costumbres de las nuevas instituciones a lo realizado en Salamanca<sup>170</sup>. Continuaría Charcas (Sucre) aunque solo tuvo real cédula fundacional el 11 de julio de 1552 -eso sí, con los privilegios salmantinos-, por lo que habría que esperar a 1622 para que el provincial de la Compañía de Jesús, el padre Juan de Frías Herrán, lograra su puesta en marcha, realizando la proyección salmantina mediante la Universidad de Lima.

### ***3.4 Universidad de Santiago de la Paz***

Santiago de la Paz, también en la Isla Española, será el cuarto de los ejemplos que analizaremos. Como es de esperar, su ubicación hizo que entrara en conflicto con la Universidad de Santo Domingo.

Nace dentro de la línea salmantina, lo que se le concedió, con limitaciones, mediante cédula fundacional. La evolución fue compleja, pasando de colegio, a universidad, a seminario conciliar y, por último, a colegio-universidad en manos de la Compañía de Jesús.

El 23 de febrero de 1558, Felipe II firmaba en Valladolid la erección de la Universidad con la dotación del legado de Gorjón, concediéndole los privilegios de Salamanca, excepto los relativos a la jurisdicción, fundamentalmente en lo que refiere a la exención de la jurisdicción civil y el pago de tributos.

El licenciado Rodrigo de Ribero, visitador en 1580, otorgó a la Universidad estatutos para el régimen interno y administrativo, ordenando su cumplimiento por auto del 5 de mayo de 1583. Es cierto que estas ordenanzas poseen elementos propios de una vida colegial, siguiendo el modelo de los domicilios jesuitas y, como no, los colegios seculares donde, el colegio del Arzobispo Fonseca, fue modelo.

---

<sup>170</sup> Águeda M. <sup>a</sup> Rodríguez Cruz, *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico 1* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1973), 514-543.

A pesar de lo cual, debe señalarse que varias de sus prescripciones nos recuerdan claramente las prácticas salmantinas, donde el sistema universitario hispánico se perfiló y adquirió fisonomía propia.

Como hemos podido observar, América fue la oportunidad para que se diese una proyección inusitada de la Universidad de Salamanca. La monarquía muestra verdadera insistencia en que las universidades hispanoamericanas deben asemejarse a la Academia salmantina y, a su vez, las instituciones tienden hacia el modelo peninsular.

A las fundaciones señaladas podría añadirse, en el virreinato del Nuevo Reino de Granada<sup>171</sup>, hoy Colombia, la Universidad Tomista de Santafé (1626); la Universidad agustiniana de San Fulgencio (1586, 1603). Ya en el siglo XVII tenemos la Universidad de Nuestra Señora del Rosario, (1619) en Santiago de Chile<sup>172</sup>; la Universidad de Córdoba (1621), en Argentina, hija de la Universidad de Lima y con impronta jesuita; la Compañía de Jesús y su *ratio studiorum* también estuvieron presente en la Universidad de San Miguel de Santiago de Chile (1621), donde Diego de Torres, antiguo habitante del Colegio Real del Espíritu Santo de Salamanca se encargó en importar el pensamiento de Suárez, Toledo o, incluso para el estudio de la Gramática el de Antonio de Nebrija; la Universidad de San Gregorio Magno de Quito (1622) estuvo impulsada por el obispo fray Luis López de Solís, agustino<sup>173</sup>; la Universidad de San Ignacio de Loyola del Cuzco (1648); el colegio de San Francisco Javier de Mérida de Yucatán donde los jesuitas conferirán grados desde 1624 gracias a los privilegios pontificios de la orden<sup>174</sup>; etcétera<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> José Abel Salazar, ed., *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)* (Madrid: CSIC, 1946).

<sup>172</sup> José Toribio Medina, *Historia de la real universidad de San Felipe de Santiago de Chile* (Santiago: Imp. y Lit. Universo, 1928).

<sup>173</sup> Moncayo de Mongue, *La Universidad de Quito. Su trayectoria en tres siglos. 1551-1930* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1944).

<sup>174</sup> Enrique González González, "Jesuitas y universidades en el Nuevo Mundo", en *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, coords. Paolo Bianchini, Perla Chinchilla y Antonella Romano (México: Universidad Iberoamericana-Universidad del Pacífico-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana de Puebla, 2013), 95-124.

<sup>175</sup> Esta aproximación de la cartografía universitaria colonial de Hispanoamérica se sustenta en las obras citadas de Rodríguez-San Pedro, Rodríguez Cruz, Peset, Ramírez González, Pavón, González González, Weinberg y, entre otros, Hernández Díaz.

En el marco gubernamental observamos que los legisladores encargados de realizar las constituciones y estatutos hispanoamericanos se habían formado, mayoritariamente, en Salamanca. Esto explicaría la constante referencia que se realiza a su normativa y funcionamiento.

Al igual que en Salamanca se observa una participación estudiantil en el gobierno, aunque es cierto que esta se muestra más limitada. Posiblemente, como consecuencia de la experiencia salmantina, se tendió hacia una mayor preparación para ostentar cargos académicos.

El método de enseñanza en las universidades hispanoamericanas también es práctico. Se controla la asistencia mediante las pruebas de curso y la aptitud en las disciplinas sería verificada de manera similar a lo realizado en Salamanca.

#### **4. Conclusiones**

Se ha comprobado que agustinos, dominicos y jesuitas impulsaron las fundaciones universitarias de Ultramar según el modelo salmantino, donde la mayoría había cursado estudios.

A lo largo de nuestra exposición hemos tratado las universidades de primera generación, pero, aquellas nacidas al calor de las corrientes nacionalistas como las de El Salvador, Costa Rica, Honduras, Uruguay o Puerto Rico -segunda generación-, y las correspondientes al siglo xx -tercera generación- también poseen influencia salmantina.

Salamanca serviría de garante institucional. Su larga y consolidada trayectoria garantizaba el buen resultado en el proceso. Por esta razón, la Monarquía Hispánica y el Pontífice señalarán a la Academia charra como modelo e inspiración. Se corresponde con un marco general que en su desarrollo sería matizado e innovador, pero del cual debía partirse.

Numerosos fueron los alumnos formados en Salamanca que terminarían en alguna academia americana ocupando algún puesto en su funcionamiento interno. En los casos de México y Lima se observa la importancia de estos salmantinos en la proyección del modelo, en la realización de ese trasvase cultural que dio origen a la primera globalización con la transmisión de ideas de libertad, democracia, fraternidad o, entre otras, respeto a los derechos humanos. A través de algunos de los primeros maestros, rectores y dirigentes y oficiales en general,

formados en el gremio salmantino y, en un alto porcentaje, vinculados a alguna orden religiosa, se realizó la proyección. Solicitaron esta igualación en los documentos reales y pontificios, en los privilegios y en su funcionamiento pedagógico.

También se ha observado que, la proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica podía ser directa, directamente tomando como modelo la Academia charra, o indirecta, realizada mediante Lima, México, Caracas, Santo Domingo e, incluso, Alcalá. En líneas generales, podría señalarse que los influjos a través de Lima son México, Charcas, Cuzco, Huamanga, Quito, Santafé de Bogotá, Caracas, Santo Domingo, La Habana, Guatemala, Mérida de Yucatán, Concepción, Santiago de Chile-Concepción, Córdoba-Concepción, Panamá, Quito-Panamá, Guadalajara, León de Nicaragua, Mérida de Venezuela, Córdoba-Buenos Aires y Córdoba-Asunción. Los influjos desde México se encuentran en Lima, Guatemala, Mérida de Yucatán, Guadalajara, Santafé de Bogotá, La Habana, Santo Domingo y Guatemala-León de Nicaragua.

Las universidades de Lima y de México se convirtieron, como lo fue Salamanca, en centro cultural desde el cual, la Monarquía dotaría a sus reinos de gobierno y de justicia puesto que de estas instituciones saldrían los cargos más importantes del gobierno civil y eclesiástico. Para ello fueron imprescindibles las órdenes religiosas, los colegios y conventos vinculados a la Academia salmantina. Incluso, en la misma metrópoli española se estimaban los grados conferidos en Lima y en México.

El régimen académico de las universidades hispanoamericanas, su trayectoria y vivencia histórica, se inspiraron con mayor o menor intensidad, en la estructura y organización de la Universidad de Salamanca. Esta proyección salmantina en Hispanoamérica se vislumbra, fundamentalmente, en que se convierte en verdadero modelo institucional y educativo. De esta manera, forma parte de la identidad de los pueblos hispanoamericanos, donde la raíz educativa es uno de los principales cimientos de su historia cultural.

En definitiva, se observa la construcción de una Salamanca en miniatura que, con el paso de los años, fue desarrollándose hasta tener carácter propio, aunque, en ningún caso, se perdiese el horizonte salmantino<sup>176</sup>. A pesar de lo

---

<sup>176</sup> Carmen García Guadilla, ed., *Pensadores y forjadores de la universidad Latinoamericana* (Venezuela: IESALC, 2008).

cual, como hemos visto en la Universidad de México, la adopción de una norma no implica su cumplimiento. Las universidades hispanoamericanas fueron receptoras, acogedoras, propulsoras y desarrolladoras de los principios de las ideas de libertad que irradiaron de la Escuela de Salamanca. Incluso, la independencia de los pueblos de Hispanoamérica con la metrópoli encuentra sus raíces en profesores de Salamanca como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan de la Peña o Francisco Suárez y, como no, de sus discípulos<sup>177</sup>.

## 5. Bibliografía

- Abel Salazar, José. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)* (Madrid: CSIC, 1946).
- Alonso Marañón, Pedro. “El fenómeno universitario colegial en Hispanoamérica. La representatividad del Colegio de San Fernando de Quito y del Colegio Mayor del Rosario de Santa Fe de Bogotá”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX*, eds. José Barrado Barquilla (Salamanca: Editorial San Esteban, 1993), 231-250.
- De Mongue, Moncayo. *La Universidad de Quito. Su trayectoria en tres siglos. 1551-1930* (Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1944).
- García Guadilla, Carmen. *Pensadores y forjadores de la universidad Latinoamericana* (Venezuela: IESALC, 2008).
- González González, Enrique. “Jesuitas y universidades en el Nuevo Mundo”, en *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, coords. Paolo Bianchini, Perla Chinchilla y Antonella Romano (México: Universidad Iberoamericana-Universidad del Pacífico-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana de Puebla, 2013), 95-124.
- González González, Enrique. “Por una historia de las universidades hispánicas en el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVIII)”, *Revista Iberoamericana de Educación Superior* 1, no. 1 (2010): 77-101.
- González Guerra, Miguel. *Seis rectores americanos de la Universidad de Salamanca* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992).

---

<sup>177</sup> Ricardo Robledo, Irene Castells y María Cruz Romero, eds., *Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003).

- Hernández Díaz, José María. “La Universidad de Salamanca e Iberoamérica. Una secular y fecunda historia compartida”, en *La universidad en Iberoamérica. Estudios históricos*, coord. José María Hernández Díaz (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022), 131-183.
- Hernández Díaz, José María. “Sobre la universidad en Iberoamérica. Estudios históricos”, en *La universidad en Iberoamérica. Estudios históricos*, coord. José María Hernández Díaz (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022), 9-16.
- Hernández Díaz, José María. *Formación de élites y educación superior en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012).
- Marsike, Renate. *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente* (México: UNAM, 2001).
- Martín Sánchez, Miguel Ángel. “Los colegios universitarios en Hispanoamérica y sus influencias salmantinas: el caso del Colegio Mayor de San Ildefonso de México”, en *Historia de la Educación en América. Once estudios*, eds. José María Hernández Díaz e Isabel Ramos Ruíz (Salamanca: Globalia Ediciones Anthema, 2010), 131-149.
- Merluzzi, Manfredi. “Mediación política, redes clientelares y pacificación del reino en el Perú del siglo XVI. Observaciones a partir de los papeles “Pizarro-La Gasca””, *Revista de Indias* 66 (2006): 87-106.
- Pavón Romero, Armando. “Sobre la fundación de la universidad mexicana”, *Estudis. Revista de Historia Moderna* 21 (1995): 45-61.
- Pavón Romero, Armando. *El gremio docto. Organización corporativa y gobierno de la universidad de México en el siglo XVI* (Valencia: Universidad de Valencia, 2010).
- Pérez-Embíd, Florentino y Morales Padrón, Francisco. *Acción de España en América (20 naciones)* (Barcelona: AHR, 1958).
- Peset Roig, Mariano y Menegus Bornemann, Margarita. “Espacio y localización de las universidades hispánicas”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 3 (2000): 189-232.
- Peset Roig, Mariano y Menegus Bornemann, Margarita. “Rey propietario o rey soberano”, *Historia mexicana* 43, no. 4 (1994): 563-599.

- Peset Roig, Mariano y Peset Roig, José Luis. *La universidad española (siglos XVI-II y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal* (Madrid: Taurus, 1974).
- Peset Roig, Mariano. *La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551)* (Salamanca, 2002).
- Peset Roig, Mariano. *Obra dispersa. La Universidad de México* (México, 2011).
- Ramírez González, Clara Inés y Pavón Romero, Armando. “Historiografía de las universidades iberoamericanas”, en *Historia de la Universidad de Salamanca. IV Vestigios y entramados*, coord. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009), 501-533.
- Ramírez González, Clara Inés y Pavón Romero, Armando. *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida académica* (México: ISSUE, 1996), 84-95.
- Ramírez González, Clara Inés. “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nomilanismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis* 54 (2007): 635-652.
- Ramírez González, Clara Inés. “Dos Universidades del siglo XVI, Salamanca y México, Perspectivas de investigación”, en *Colegios y Universidades I. Del Antiguo régimen al liberalismo*, coords. Enrique González y Leticia Pérez (México: CESU-UNAM, 2001), 39-48.
- Ramírez González, Clara Inés. “La autoridad papal en la Real Universidad de México. El conflicto con los jesuitas en el siglo XVI”, en *Historia y universidad*, coord. Enrique González (México: CESU, 1996), 413-434.
- Ramírez González, Clara Inés. *El clero regular y la universidad novohispana. Siglo XVI* (México: TESIUNAM, 1993).
- Robledo, Ricardo; Castells Irene y Cruz Romero, María. *Orígenes del liberalismo. Universidad, política, economía* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003).
- Rodríguez Cruz, Águeda M<sup>a</sup>. “Diego de León Pinelo, universitario de Salamanca y de San Marcos de Lima”, *Historia de la Educación* 11 (2010): 49-72
- Rodríguez Cruz, Águeda M. <sup>a</sup> “Proyección en América: una perspectiva española”, en *Historia de la Universidad de Salamanca. III-2 Saberes y confluencias*, coord. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006), 1229-1325.

- Rodríguez Cruz, Águeda M. <sup>a</sup> *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1973).
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. “La Universidad de Salamanca en la monarquía hispánica: la fascinación de un nombre”, en *Imperio, nación, Estado y diversidad cultural en Iberoamérica. Del orden colonial a las independencias*, coords. Miguel soto y Ambrosio Velasco Gómez (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 25-46.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. “Víttores académicos en el mundo hispánico”, en *Historia universitaria de España y América*, coords. José Manuel Calderón Ortega, Manuel Casado Arboniés y Alejandro Díez Torre (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016), 661-673.
- Sánchez Sánchez, Daniel. *Un alumno mejicano rector de Salamanca en el Siglo de Oro* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987).
- Tate Lanning, John. *Reales cédulas de la real y pontificia universidad de México, de 1551 a 1816* (México, 1946), 293-294.
- Toribio Medina, José. *Historia de la real universidad de San Felipe de Santiago de Chile* (Santiago: Imp. y Lit. Universo, 1928).
- Weinberg, Gregorio. *Modelos educativos en la Historia de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 1984).



# La forma política de la Monarquía Indiana como modo *sui generis* de unión real

Sergio Raúl Castaño

## I. Delineamiento del tipo de la unión real

Hoy no se ve que el jefe de gobierno de España sea presidente de Argentina y primer ministro de Gran Bretaña. Pero en la modernidad se ha visto al rey de Gran Bretaña ser rey de Hannover, o al emperador de Austria ser rey apostólico de Hungría, o al rey de Castilla ser rey de Portugal. Tal el fenómeno de la “monarquía múltiple”.

En 1992, el historiador oxoniense John H. Elliot –de acuerdo con los planteos de H. G. Koenigsberger en su lección inaugural en el King’s College de Londres (1975), cuando introdujo la categoría de *composite State*- tematiza y de alguna manera lanza al ruedo la crucial cuestión de las monarquías compuestas de Europa en la primera modernidad <sup>178</sup>. Enseguida la terminología y los conceptos se irán afinando, y ya se distinguirá *monarquía (o Estado) compuesto de monarquía múltiple* <sup>179</sup>.

La historia de esta figura era más que secular. Los estándares jurídicos del derecho canónico (ya con la *Summa Aurea* del Ostiense) eran portadores de categorías fundamentales referidas a la unión entre reinos o entidades políticas, de entre las cuales dos (unión *accessoria* y *aeque principaliter*) resultarán clave para la tipificación de los modelos en que sea dable encuadrar jurídicamente a

---

<sup>178</sup> John Elliot, “A Europe of composite Monarchies”, *Past and Present*, n° 137-1 (1992): 48-71.

<sup>179</sup> Conrad Russell, “Gran Bretaña a comienzos del s. XVII: monarquía compuesta y reino múltiple”, en Conrad Russell y J. Andrés-Gallego (eds.), *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?* (Madrid: Complutense, 1996), 31-43. Russell entiende “reino múltiple” como el modo típico de la unión *aeque principaliter*, al decir de la tradición de Solórzano; o “lo que los ingleses llamaron una unión imperfecta”: o sea, las uniones personales (Russell, “Gran Bretaña a comienzos ...”, 36).

las Indias, desde Juan de Solórzano hasta la historiografía del derecho indiano actual. El derecho común recepciona esas mismas categorías, y las reviste con una autoridad que impactará con fuerza en los siglos posteriores, como puede constatarse en Solórzano y en sus fuentes -precedentes o contemporáneas.

Esbozemos en breves líneas esas dos figuras políticas involucradas en nuestra temática específicamente indiana. La primera, la de *accesión*, implica -en principio y en general- anexión política (incorporación) al reino principal; y una consecuencia considerada propia de esta forma: la consiguiente extensión del derecho del reino principal a la comunidad incorporada. Tal derogación del orden jurídico de la sociedad incorporada, en el caso americano, podía deberse al derecho de conquista, o al paganismo de la entidad política sujeta, a sus prácticas contrarias a la ley natural -o, en general, a una diversidad ético-jurídica cuya compatibilidad total o parcial con el orden del reino aglutinante dependía de la decisión de su príncipe<sup>180</sup>. La segunda categoría es la de unión *aeque principaliter*, en la cual los reinos involucrados quedan sujetos de modo en principio paritario bajo un mismo príncipe; esto se corresponde con las formas de uniones monárquicas estudiadas por el derecho político bajo los nombres de *unión personal* y *unión real*. Ambas uniones se grafican con la paradigmática expresión de Solórzano, retomada en nuestros días por John Elliot. Se trata de una expresión no aplicada por Solórzano a las Indias, sino afirmada por el gran jurista para Aragón, Navarra, etc. respecto de Castilla; hela aquí: “los reinos se han de regir y gobernar como si el rey que los tiene juntos lo fuera solamente de cada uno de ellos”. J. H. Elliot, comentando el paso respectivo, agrega a esta categoría de reinos los de Flandes, Sicilia y Nápoles<sup>181</sup>.

Bosquejemos entonces ahora según el derecho político contemporáneo -fundamentalmente los grandes tratadistas alemanes- el tipo político-constitucional de la unión real -la cual pervivió hasta bien entrado el s. XX-. La *unión*

---

<sup>180</sup> Estas causas derogatorias, que podían eventualmente acumularse, comparecían en la respectiva doctrina del derecho común que venía de los grandes juristas medievales y, para la época de la conquista, aparecían asimismo en la jurisprudencia de todo el orbe occidental (cfr., por ejemplo, el célebre caso “Calvin” fallado por el juez Coke al comienzo del reinado de Jacobo VI de Escocia como Jacobo I de Inglaterra: vide John Coke, *The seventh Part of the Reports of Sir Edward Coke* (Londres: s/d de la editorial, 1608), especialmente 17a-18b).

<sup>181</sup> Cfr. Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana*, ed. de Francisco Ramiro de Valenzuela (Madrid: Mateo Sacristán, 1736), L. IV, cap. XIX, nn. 31 y ss..

*real* configura un tipo algo más complejo que la *unión personal*. Aunque en ella hay una comunidad de monarca de coronas que permanecen distintas, como en la unión personal, sin embargo, al contrario de ésta, la causa del vínculo entre ambos reinos no es el casual o fortuito entrecruzamiento de líneas dinásticas; o un matrimonio –o la elección, en el caso del Emperador romano-germánico. Se trata de uno o varios actos jurídicos intencionalmente realizados, con una voluntad de permanencia que se refleja en el establecimiento de órdenes sucesorios concordantes –y, asimismo, productores de consecuencias constitucionales en los reinos involucrados-. Este último rasgo resulta significativo. Entonces, por un lado, la unión suele descansar en un tratado entre dos reinos o entidades políticas <sup>182</sup>; y este pacto no afecta la independencia de las comunidades respectivas, pues el monarca único es rey de cada uno de los reinos y cuando gobierna sus actos se refieren separadamente a uno o a otro reino (en otros términos, la corona no constituye un órgano común a la unión: *no existe, por debajo del monarca, un órgano supremo común a los reinos*. En efecto, la unión real supone la no incorporación política a un reino, sino distinción entre los reinos y la corona, cuyo titular físico posee tantas personalidades políticas cuantos reinos encabeza. Por otro lado, el instrumento jurídico sinalagmático que establece la unión sí puede acarrear la conformación de algunos órganos comunes en materias particulares (ministerios, delegaciones) consagrados a conducir políticas concertadas –en general en el ámbito de las relaciones internacionales, guerra y defensa y asuntos financieros: tal fue el caso de la “monarquía dual” austrohúngara. Ejemplos de estas uniones, todavía en el s. XX, lo han sido la de Noruega y Suecia y, paradigmática por su envergadura política y simbólica, la *monarquía dual*, i.e., del Emperador de Austria y Rey Apostólico de Hungría, con más algunos casos oscilantes o dudosos, como el de Rusia y Finlandia y el de Hungría y Croacia. Así como algunos casos curiosos, como el del reino de Prusia y el ducado de Lauenburg <sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> Si bien Brie ofrece el ejemplo de una unión real compuesta por más de dos reinos: la unión de Kalmar de 1397, integrada por los tres reinos nórdicos bajo el mismo soberano: Sigfried Brie, *Theorie der Staatenverbindungen* (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1886), 79.

<sup>183</sup> Sobre este tema en general, cfr. Sergio R. Castaño, “La naturaleza política de la unión personal y de la unión real como formas políticas durante la modernidad”, *Historia Constitucional*, 21 (2020), 574-606.

## II. Un interludio con los principios del orden político y jurídico

El poder social y el ordenamiento jurídico ni existen, ni se explican ni se legitiman sino por referencia a la sociedad política y, en última resolución, al bien común político de esa sociedad (que es específica y definitivamente *autárquica* –en terminología latina, *societas perfecta*<sup>184</sup>). En efecto, la jerarquía de los poderes y la extensión de las competencias jurídicas se fundan en la naturaleza de las realidades sociales y de los fines que las convocan. El poder ni funda el fin social ni crea la sociedad, sino que la potestad suprema es una propiedad de la sociedad política, es decir, que emana necesariamente de su esencia. Y el ordenamiento jurídico de tal sociedad no es parte de un ordenamiento jurídico mayor. Entonces, si el poder de un grupo social “A” es jurídicamente superior al poder de otro grupo “B” (entiéndase: de modo de que los órganos de la sociedad “A” resultan por principio y *de jure* última instancia de decisión y última alzada de cualquier asunto que afecte la vida de la sociedad “B”); si esto es así, es porque este grupo “B” se *integra* –por lo menos de alguna manera– como una parte de la sociedad “A”. Tal es el fundamento por el cual el poder de “B” se subordina *de jure* al de “A”. Por el contrario, si la sociedad posee un órgano propio de conducción; y si su orden jurídico no es parte de un orden jurídico-político mayor y depende exclusivamente en su establecimiento y conservación de la potestad de la propia comunidad y no de una autoridad extraña a la propia comunidad, entonces esa sociedad es política: precisamente porque ella y su derecho no son parte de otra. *En los términos de Vitoria: “[e]st ergo perfecta respublica aut communitas quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos”*<sup>185</sup>. *El fundamento de la supremacía de su potestad consiste en que la comunidad es un todo socio-político-jurídico, y no parte de un todo mayor de tal naturaleza.* Tal es el ‘signo’ de la autarquía, decía, por su parte, Suárez en lograda expresión<sup>186</sup>. Y conste que no se trata de los

---

<sup>184</sup> Nos hemos referido al concepto de autarquía en *El Estado como realidad permanente* (Buenos Aires: La Ley, 2005), cap. V, VI y VII.

<sup>185</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio posterior De Indis*, en *Relecciones Teológicas*, ed. Luis G. Alonso Getino (Madrid: La Rafa, 1934), &7 (el subrayado es nuestro).

<sup>186</sup> Cfr. Francisco Suárez, *Disputatio XII De Bello*, ed. de L. Pereña como *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Madrid: CSIC, 1954), secc. IIa., n° 4.

principios según una escuela (para el caso, la escolástica aristotélica) o de un momento histórico; porque esos mismos principios objetivos de la realidad política se constatan y reafirman en fallos señeros de la época actual, como la sentencia “Maastricht”, del *Bundesverfassungsgericht* (12/10/1993).

Ésos son los principios que se aplican a una comunidad política *simpli-citer*. La situación institucional de las Indias tal vez no fuera, *sensu stricto*, la de una comunidad política independiente a secas, con perfiles nítidamente recortados. Pero en tanto los principios rigen a toda organización humana, ellos permitirán echar luz sobre el *status* político-jurídico indiano, el cual se mide necesariamente por esos principios. A partir de ellos es dable comenzar a columbrar la respuesta a la cuestión de si una comunidad de raigambre socio-política podría *formar parte* de un todo mayor y, no obstante, *no* hallarse sujeta a un órgano de poder de ese todo, en el que se la supone integrada; porque, en efecto, esa misma comunidad posee un órgano propio de conducción; y porque, además, dicha comunidad se rige por un derecho también *propio*, cuyo origen potestativo radica en el órgano supremo *propio* de poder que conduce a esa comunidad; el cual órgano supremo, si aplica normas de otro reino, lo hace por *propia* decisión. La respuesta, desde ya, debe ser negativa: la sociedad en cuestión no es parte de otra sociedad.

### **III. Las marcas propias de la politicidad en Indias: órgano supremo propio y orden jurídico que no es parte de otro y que depende del órgano supremo**

A pesar de que la mayoría de los historiadores de Indias se inclinan por reconocer alguna forma de unión paritaria, desde el punto de vista jurídico y político, entre los reinos de Indias y el reino de Castilla <sup>187</sup>, una autoridad como la de Juan de Solórzano, el gran teórico del Estado y del Derecho de Indias, sostenía a la accesión como el modo de vinculación operado con Castilla. En efecto, la posición de Solórzano, en sí misma considerada, interpreta y afirma que se opera una accesión al reino de Castilla, que extiende así su

---

<sup>187</sup> Como Alfonso García-Gallo, Clarence H. Haring, Francisco Trusso, Richard Konetzke, Otto Stoetzer, Enrique Díaz Araujo, Jaime Eyzaguirre, Alberto de la Hera, Antonio Dougnac Rodríguez, Rafael Gómez Pérez, Bernardino Bravo Lira.

orden normativo a las Indias –lo cual supone la incorporación como parte del reino<sup>188</sup>. Es verdad que los supuestos *supra* mencionados de la accesión (conquista, paganismo, prácticas contrarias a la ley natural) se verificaban en el caso indiano. Junto a ello -o a más de ello-, se echaba de ver una flagrante asimetría civilizatoria entre el reino conquistador y los pueblos conquistados, dispersos además en un inmenso territorio. Sea como fuere, la posición de Solórzano deja en un cono de sombra, sin explicación satisfactoria, las dos notas mayores del sistema político y jurídico indiano.

La primera nota mayor: que el órgano supremo de Indias, así como el encargado de entender en la aplicación de las leyes que regirían en Indias -cuerpo normativo que se consumará en la *Recopilación* de 1680, del cual Solórzano sería uno de sus principales artífices- era el Consejo de Indias. Este Consejo (objeto de pormenorizado tratamiento por parte del mismo Solórzano -quien además también lo integró- (Lib. V, cap. XV y ss.), órgano supremo de gobierno, legislación y jurisdicción en asuntos tanto políticos como eclesiásticos -inmediatamente sujeto al monarca, e independiente del Consejo de Castilla-, era el órgano propio de conducción de los reinos indianos. En el juicio de Solórzano, si se atendía a “la muchedumbre, grandeza, riqueza, frutos, rentas y otras utilidades de las Provincias”, entonces el Consejo de Indias debía preceder protocolarmente a todos los demás Consejos, puesto que ninguno se le igualaba (Lib. V, cap. XV, n. 5). Además, era “tan supremo como el de Castilla” (cap. XVII, n. 16 -en idénticos términos, el n. 21-) y representaba a la misma persona real (cap. XVII, n. 25)<sup>189</sup>. La presencia y vigencia de tal institución (mientras sus facultades fueron respetadas, hasta el tiempo de los borbones), con ésas sus notas definitorias de última, propia, e independiente de los órganos del otro reino (para el caso, Castilla), puede fundamentar la tesis de que las Indias, aunque unidas en un primer momento (tras la conquista) *accessorie* a Castilla como

---

<sup>188</sup> Cfr. Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana*, cit. nota 5, L. II, cap. XXX, n. 17; L. II, cap. XXX, nn. 2 y 3; L. III, cap. XXXII, n. 23; Juan de Solórzano Pereira, *De indiarum iure* (Madrid: Victoriano Suárez, 1629), Libro III, cap. I, nn. 43-47 (651-653). Para esta cuestión en el gran jurista de Indias cfr. Sergio R. Castaño, “El problema de las Indias en la corona de Castilla. Una exégesis de la *Política Indiana*, de Juan de Solórzano”, *Revista de Historia del Derecho*, 56 (2018), 1-39.

<sup>189</sup> Sobre el Consejo en general cfr. Ernesto Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias* (Madrid: Marcial Pons, 2003).

reino, con todo -en el momento de la cristalización definitiva de la monarquía indiana bajo los Austria- ya no se hallaban incorporadas al reino de Castilla en tanto tal <sup>190</sup>.

Punto importante lo constituye el principio de autonomía política como nota típica de las uniones *aeque principaliter*. Veamos un ejemplo, tomados de los reinos europeos de la monarquía. El Consejo Supremo de la Corona de Aragón, en consulta del 6 de mayo de 1621, establece que las Coronas de Castilla y de Aragón tratan sus asuntos en el Consejo que a cada reino le es propio “sin que el uno tuviera género alguno de dependencia del otro de la propia manera que cuando estaban bajo diferentes reyes, y esto no sin muy grande razón”. Ya cien años antes, Mercurino de Gattinara recibía un informe en semejantes términos: “que el [Consejo] de Aragón no se entromete en las [cuestiones] de Castilla ni el de Castilla en las de Aragón” <sup>191</sup>. Ahora bien, esto mismo fue lo que ocurrió entre los Consejos de Indias y de Castilla. *En uno de los muchos testimonios autorizados que sostienen la sujeción al rey sin incorporación al reino entre 1554 y 1809*, el connotado tratadista y miembro de la audiencia de Lima, Pedro Frasso, afirma que, en cuanto a la cosa misma (*quantum ad rem*), los reinos americanos deben ser considerados como separados (*separata*) o unidos *aeque principaliter*. Pero debe remarcarse la razón que fundamenta tal tesis de Frasso. Ella no es otra sino el hecho de que los reinos americanos poseen, por debajo del monarca y con carácter de propio y exclusivo, un Consejo supremo que no se subordina al de otro reino de la monarquía <sup>192</sup>. Este *factum*, que Frasso constata como indubitable, es

---

<sup>190</sup> Josef Kunz sostiene la tesis de que, aun sin ser esenciales a esta forma política, en la unión real se han hallado habitualmente, junto al monarca de ambos reinos, órganos comunes subordinados, encargados de atender asuntos también comunes por medio de actos jurídicos válidos para ambos reinos. Sólo que tales órganos -importante señalamiento éste- han tenido funciones administrativas y no legislativas: Josef Kunz, *Die Staatenverbindungen* (Stuttgart: Kohlhammer 1929), 433-435. Ejemplos de tales órganos comunes para materias particulares los tenemos en Indias en la Junta de Guerra o la Junta de Hacienda.

<sup>191</sup> Jon Arrieta, “Formas de unión de reinos: tipología y casuística en perspectiva jurídico-política (ss. XVI-XVIII)”, en Alfredo Floristán (coord.), *1512 Conquista e incorporación de Navarra* (Barcelona: Ariel, 2012), 89-125 -aquí, 112.

<sup>192</sup> Cfr. Pedro Frasso, *De regio patronatu ac aliis nonnullis regaliis Regibus Catholicis in Indiarum Occidentalium imperio pertinentibus. Quaestiones aliquae desumptae, et disputatae, in quinquaginta capita partitae* (Madrid: José Fernández de Buendía, 1677), t. I, cap. VII, 53.

expresión de un principio fundamental que constituye el fundamento objetivo para presuponer carácter ya político en una comunidad: la existencia de un órgano propio y supremo de conducción, legislación y jurisdicción. Y en el caso de una monarquía múltiple, tal órgano, sin dejar de ser supremo, se hallará bajo la persona pública común del monarca. Los reinos de Indias –prosigue nuestro autor– se juzgan y se tienen como distintos (*discreta*) dado que conservan sus privilegios y tribunales propios, y a ellos el soberano los gobierna independientemente de los otros reinos<sup>193</sup>. De allí que si el rey quiere hacer uso de su derecho a gobernar un reino vinculado *aeque principaliter* (como las Indias), debe recurrir al órgano supremo propio de ese reino, so pena de restarle carácter imperativo a sus disposiciones, las cuales pasarían a ser meras indicaciones deprecatorias. Impresiona la proposición con la que Frasso remata su argumento, apoyado en el tratadista Gabriel Pereyra: el rey que pretendiera gobernar con prescindencia del órgano supremo del reino actuaría en tal caso como lo haría un príncipe ajeno al reino<sup>194</sup>.

Un segundo gran objetor de la monarquía múltiple indiana, éste contemporáneo, el gran historiador argentino Ricardo Zorraquín Becú, sostiene que las Indias eran *de Castilla*, aunque no eran gobernadas *por Castilla*<sup>195</sup>. Se debe responder que, por los principios mismos del orden político, *si no eran gobernadas por (un órgano del reino de) Castilla, es que no eran de Castilla*.

La segunda nota mayor le corresponde al Derecho. En efecto, las Indias, pasados los primeros tiempos de la conquista, fueron acrisolando un orden normativo propio, distinto e independiente de las leyes de Castilla, las cuales sólo tendrían carácter subsidiario en Indias. Es verdad que, salvo remanentes o marginales zonas de supervivencia del derecho indígena (vigencia admitida por la Corona), el derecho vigente en Indias era de matriz europea y cristiana. Pero sobre todo es un hecho que las Indias tuvieron un ordenamiento jurídi-

---

“Non potest unum Consilium in alterius iurisdictione quidquam decernere, nisi proprio Consilio vocato”, había sintetizado en el sumario del capítulo (47).

<sup>193</sup> Cfr. Pedro Frasso, *De regio patronatu*, t. I, cap. VII, 54. En este lugar Frasso cita copiosísima doctrina de respaldo.

<sup>194</sup> Cfr. Pedro Frasso, *De regio patronatu*, t. I, cap. VII, 54-55.

<sup>195</sup> Ricardo Zorraquín Becú, “La condición política de las Indias”, *Revista de Historia del Derecho*, 2 (1974) 285-380; aquí, 335-336.

co propio, que sólo en los casos en que faltara provisión habilitaba para acudir subsidiariamente a las leyes castellanas (así, por ejemplo, en materia de familia, sucesiones, derechos reales, obligaciones, derecho penal). Ahora bien, sea lo que fuere de la presencia de legislación castellana en América, lo fundamental está en que, incluso en ese caso, *quien en última instancia habilitaba la aplicación de la ley castellana era el órgano de gobierno temporal y espiritual, de legislación y de jurisdicción, propio de las Indias: el Consejo de Indias* (cfr., Ley II, título I, Libro II de la *Recopilación*). Y aquí –reiteramos, una vez más– radica un elemento clave, anclado en los principios objetivos mismos de la realidad social e institucional, para afirmar la existencia de una entidad social de carácter ya político: se trata, precisamente, de la posesión de un órgano *propio* de conducción política y jurídica (también eclesiástica, dadas las amplias facultades espirituales ejercidas por el monarca castellano en razón del patronato); el cual, por la naturaleza de la cosa política, era el *custos iusti* (el custodio del orden jurídico <sup>196</sup>) en Indias.

### ***Primera conclusión parcial***

Resumamos lo más esencial espigado hasta aquí, en una criba que atienda a los datos más relevantes en términos de los principios del orden político: hay un reino principal que adquiere otros reinos o provincias o pueblos en situación de flagrante asimetría civilizatoria. Pero provincias que no son absorbidas ni ingurgitadas, sino que *paulatinamente van constituyendo una suerte de contraparte del reino aglutinante*. Se trata de una sujeción/vinculación entre el reino principal y sociedades extracontinentales para la Cristiandad europea, con las cuales -tras unos primeros años de conquista y ocupación en los que hubiera resultado imposible que el reino castellano no controlase directamente y a través de sus propios órganos y leyes los territorios y los hombres sujetos- se va conformando un peculiar *status* de autonomía, bajo un órgano propio de gobierno *para* las Indias, que sólo se subordina al monarca común a las Indias y a Castilla. Éste nuestro temperamento se ve confirmado por connotados especialistas en derecho indiano: “[e]n este sentido, la natu-

---

<sup>196</sup> La expresión es de Santo Tomás: cfr. *Suma teológica*, II-IIae., c. 58, a. 1 ad 5um. Trescientos años más tarde dirá también Roberto Bellarmino: “juzgar es propio del príncipe” (Roberto Bellarmino, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, L. III, cap. XII, -ed. Févre, Paris, 1870, t. VII-).

raleza accesoria de la unión se fue dotando de un contenido que hacía de las Indias un territorio más semejante a Navarra o a Aragón que a otros reinos accesoriamente unidos a Castilla, como Granada o Murcia”<sup>197</sup>.

#### **IV. Las marcas propias de la politicidad en Indias (II): alguna forma de vinculación pacticia**

Así pues, las Indias tienen un órgano supremo propio e independiente de los órganos del reino de Castilla; y un sistema jurídico propio, reunido en la *Recopilación* y dependiente de ese órgano. Tales son las notas específicas de un reino con *status* en principio ya político. Ahora bien, la unión real supone asimismo alguna forma de vinculación pacticia anudando las relaciones entre las unidades políticas involucradas. ¿Hubo una tal vinculación pacticia en el caso de las Indias? La respuesta es afirmativa. Enumeremos brevemente sus formas fundamentales.

##### **1. Asiento (contrato) con los adelantados**

Las capitulaciones entre el rey y los descubridores revestían el carácter de un contrato de derecho público, desarrolla Silvio Zavala<sup>198</sup>. Se abría así un peculiar *modus operandi* de la toma del territorio, ante el cual, dice Zavala, “la Corona no desconoció en principio sus obligaciones frente a los conquistadores”<sup>199</sup>.

##### **2. Acuerdo (elección) de los pueblos indígenas**

Primeramente nos referimos al “Pacto histórico” según como lo interpreta Francisco Trusso: es decir, en los efectos de la Junta de 1542, de las Instrucciones de 1556 y del Código Ovandino de 1573<sup>200</sup>. Se trataría de un pacto de vasallaje

---

<sup>197</sup> Rafael Gómez Pérez, “El *status* jurídico de América en la monarquía española”, *Revista de Historia del Derecho*, 53 (2017), 41-80, aquí, 39. En la misma línea encontramos a Francois-Xavier Guerra, “Las mutaciones de la identidad”, en Francois-Xavier Guerra – Antonio Annino, *Inventando la Nación iberoamericana* (México: FCE, 2003), cap. VI.

<sup>198</sup> Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935), 123 y ss.

<sup>199</sup> Silvio Zavala, *ibid.*

<sup>200</sup> Francisco Trusso, *El derecho de la revolución en la emancipación americana*, pról. de R. Zorraquín Becú, (Buenos Aires: Emecé, 1961), cap. II, *passim*.

-personal, antes que territorial- con los habitantes originarios. Trusso vincula la política pactista de la Corona con el título vitoriano fundado en la elección por los indígenas del príncipe cristiano. En Vitoria constituye el sexto título (legítimo), a saber el de “verdadera y voluntaria elección”: “si los bárbaros mismos, tanto los señores como los demás, conociendo la prudente administración y humanidad de los españoles, quisieran recibir como príncipe al rey de España”<sup>201</sup>.

Por su parte, Demetrio Ramos celebra lo observado por Trusso, aunque señala que sólo se habría aproximado a su sentido más cabal. Ramos, en su interpretación, juzga que el *pacto* fue con los conquistadores, pobladores y pacificadores -y con el sentido limitativo de la potestad real que habían tomado los pactos y el pactismo en la Castilla del s. XV<sup>202</sup>.

### 3. Las “leyes pacto” recogidas en Ley I, Tít. I, Libro III

En este caso nos las tenemos ya con el “Pacto histórico”, pero tal como se refleja en la Ley I, Título I, Libro III de la *Recopilación*<sup>203</sup>. Allí aparece el contenido de 5 cédulas superpuestas. La del 14 de septiembre de 1519, a petición del Lic. A. Serrano en nombre de los pobladores de La Española; la del 9 de julio de 1520, en la que se peticiona “en nombre de las dichas Islas de las Indias y Tierra Firme del Mar Océano” (la totalidad indiana); la tercera, del 22 de octubre de 1523, de F. de Montejo y D. de Ordás, procuradores del Cabildo de México, en nombre de Nueva España; la cuarta, del 7 de diciembre de 1547, originada en una solicitud del jefe indio D. Maxizcatzin, en nombre de la provincia y pueblos de Tlaxcala; y la del 18 de julio de 1563, confirmatoria de la tercera<sup>204</sup>. Se las llama “leyes-pacto”, porque expresan el compromiso de la Corona a un pedido de diversas comunidades, ya particulares, ya de las Indias en su conjunto (como la de 1520), en el sentido de no enajenar las Indias

---

<sup>201</sup> Francisco de Vitoria, *De Indis, Relectio prima*, II, 16 –en la edición de Luis G. Alonso Getino, 375-376-.

<sup>202</sup> Demetrio Ramos, “Formación de las Ideas Políticas que operan en Mayo de 1810”, *Revista de Estudios Políticos*, 134 (1964), 139-218, esp. 204 y ss.

<sup>203</sup> Cfr. *Recopilación de las Leyes de Indias*, Libro III, Título I: “De el dominio y jurisdicción real de las Indias”. Ley primera: “Que las Indias Occidentales estén siempre unidas a la Corona de Castilla, y no se puedan enagenar”.

<sup>204</sup> Demetrio Ramos, “Formación de las Ideas Políticas que operan en Mayo de 1810”, loc. cit.

ni en todo ni en parte: “ni sus Ciudades, Villas, ni Poblaciones, en ningún caso, ni a favor de ninguna persona [...] Y considerando la fidelidad de nuestros vasallos, y los trabajos, que los descubridores y pobladores pasaron en su descubrimiento y población, para que tengan mayor certeza y confianza de que siempre estarán y permanecerán unidas a nuestra Real Corona, prometemos, y damos nuestra fee y palabra Real por Nos, y los Reyes nuestros sucesores, de que para siempre jamás no serán enagenadas [...]”. Cualquier “donación, o enagenación contra lo susodicho, sea nula, y por tal lo declaramos”, rematan el Emperador y su madre <sup>205</sup>.

Esas reales cédulas de 1519, 1520, 1523, 1547 y 1563, señala Juan Manzano y Manzano, fueron -a partir de la de 1520- “mandadas con fuerza de pragmática sanción, como si hubieran sido aprobadas en Cortes generales”; la de 1563, subraya Manzano, emplazaba a las Indias “en nuestra real cabeza” <sup>206</sup>.

#### 4. La encomienda

Solórzano dedica largos desarrollos al régimen de encomiendas. Define a la encomienda como “un Derecho concedido por merced Real a los beneméritos de las Indias, para percibir, y cobrar para sí los tributos de los indios, que se les encomendaren por su vida y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión y con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual, y temporal, y de habitar, y defender las Provincias, donde fueren encomendados, y hacer de cumplir todo esto, *homenaje*, o juramento particular” <sup>207</sup>. Son varios los lugares en los que nuestro autor vincula la encomienda con el feudo y es ostensible el cuidado que pone en compararlos y distinguirlos –así como en no incurrir en la identificación lisa y llana entre ambos <sup>208</sup>. Debe decirse “lisa y llana”, puesto que la cercanía de la figura de la encomienda con la del feudo aparece también de modo ostensible en los análisis del jurista de Indias. Y debe tenerse en

---

<sup>205</sup> *Recopilación*, Libro III, Título I, Ley 1ª.

<sup>206</sup> Juan Manzano y Manzano, *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla* (Madrid: Cultura Hispánica, 1948), pp. 300 y ss.

<sup>207</sup> Juan de Solórzano, *Política Indiana*, Lib. III, cap. III, n. 1 (subrayado nuestro).

<sup>208</sup> Cfr., por ejemplo, Juan de Solórzano, *Política Indiana*, Lib. III, cap. I, n. 12; cap. II, n. 10, 23 y 24; cap. III, nn. 4 y 5; cap. V, n. 7; cap. VI, n. 32; cap. XI, n. 25; cap. XII, n. 26; cap. XIII, n. 9; cap. XVII, n. 14; cap. XXII, nn. 1 y 8; cap. XXV, nn. 9 y ss.

cuenta que el carácter que asumió el feudalismo en Castilla, en tanto distinto del francés, acerca aún más la encomienda con el feudo castellano y da mayor asidero a la hipótesis de una relación de corte feudal (por tanto, personal) entre el rey y las Indias. En efecto, el feudo castellano (y sus sucedáneos, como el prestimonio) carecían de la nota de hereditario, de la que -en principio- carecían también las encomiendas <sup>209</sup>.

Resulta por demás relevante consignar que el propio Solórzano, apoyado en José de Acosta, estima que la encomienda fue “el primer pacto y ley que se puso y asentó entre nuestros reyes y los conquistadores de las Indias” <sup>210</sup>. Solórzano toma la figura de tal pacto de Acosta. Efectivamente, este jesuita, al inquirir por las causas por las que se establecieron las encomiendas, señala que los hombres de España en América tuvieron un primer pacto con el rey (“*prima cum Rege pactio fuit*”), de acuerdo con el cual sean ellos, sean sus herederos, regirían a los indios que habían sido conquistados <sup>211</sup>.

Ahora bien, si la configuración feudal misma del sistema de encomiendas daba de suyo sustento a la tesis de una vinculación personal entre el estamento dirigente en Indias y el rey de Castilla, constituye un elemento significativo que Solórzano, a la zaga de una autoridad tan reconocida en su tiempo como la de Acosta, otorgue a dicha vinculación la naturaleza de un pacto del rey con los conquistadores.

## Segunda conclusión parcial

Por todo lo dicho, cabe afirmar que la reportada relación de cuádruple orden que se descubre en la estructura de la monarquía indiana daba pábulo al temperamento de quienes afirmaban la existencia de un pacto de la Corona con los reinos americanos, en cabeza de su *valentior pars*.

---

<sup>209</sup> Sobre el feudo castellano puede verse Luis García de Valdeavellano, *Las instituciones feudales en España*, en F.-L. Ganshof, *El feudalismo* (Barcelona, Ariel, s/d de año), 229-300.

<sup>210</sup> Juan de Solórzano, *Política Indiana*, Lib. III, cap. XXIX, n. 4.

<sup>211</sup> José de Acosta, *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute* (Lyon: Laurent Anisson, 1670), Lib. III, cap. XI -189-190-.

## V. El tipo canónico de la unión real y la posible aporía de afirmarla para las Indias. Planteo, restricciones y elementos para su dilucidación

### 1. El problema

La pertinencia de la determinación del carácter de unión real para el vínculo entre Castilla y los reinos americanos va más allá de un empeño clasificatorio, el de subsumir “la condición política de la Indias” (para decirlo con Zorraquín Becú) bajo un casillero teórico. Por el contrario, esa pertinencia estriba en la posibilidad de dar cuenta de una relación de subordinación de los reinos americanos que no comportaba incorporación al reino de Castilla; en la posibilidad de fundamentar el escenario indiano como otro caso de aplicación de la forma política de la monarquía múltiple, tan extendida en los s. XVI y XVII y hasta el s. XX<sup>212</sup>. Precisamente aquella forma política que permite hablar de sola subordinación a la persona pública del legítimo monarca, tal como se hizo unánimemente a partir de la crisis de la monarquía en 1808 -y como se venía haciendo ya desde la época del Emperador: una verdadera *communis opinio indiana*, y con ecos en la propia península.

Se ha visto que las Indias ostentaban un órgano supremo y un orden jurídico propios; así como que los estamentos dirigentes indianos podían reclamar formas de vinculación pacticia con la corona. Ahora bien, ¿cabe afirmar para las Indias con Castilla una situación política históricamente idéntica a la que se constata en algunas uniones reales típicas, como, por ejemplo, la que se verificó entre los reinos de Noruega y Suecia durante el s. XIX; o incluso aquella que se dio entre el Imperio austríaco y el reino de Hungría a partir del *Ausgleich* de 1867? *La respuesta es negativa*. La entidad social, cultural e institucional de las Indias al tiempo del descubrimiento no era la de Noruega en 1815; ni la de Hungría en 1867. Si el modelo de los grandes tratadistas alemanes, como Brie y Jellinek, implicaba un grado significativo de paridad inicial entre las partes vinculadas, tendríamos aquí una aporía. ¿Por qué? Claramen-

---

<sup>212</sup> Con buen fundamento, Magdalena Rodríguez Gil declina aceptar el término de “incorporación” para el *status* indiano, porque, precisamente, “la anexión del mundo americano no responde al sentido intrínseco de esa voz” y propone “integración” -*La “incorporación” de reinos. Notas y textos doctrinales de derecho común* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2002), 50-

te: porque no había paridad política, institucional, económica, civilizatoria, entre Castilla y las Indias en el momento de producirse el descubrimiento.

Pues bien, es aquí donde corresponde mostrar la elasticidad que puede revestir el tipo de la unión real; en efecto, a ésta le es dable asumir formas empíricas distintas que, con todo, no desdigan sus notas fundamentales. A continuación, haremos un somero repaso de las peculiaridades que quepa admitir dentro del tipo de la unión real. Nos interesan sobre todo aquellas peculiaridades aceptadas en el tipo general, y que serán efectivamente detectables en la vinculación de Castilla con las Indias como monarquía múltiple. Pero peculiaridades observadas por autores de diversa procedencia y épocas, y nunca relevadas respecto del caso indiano, sino verificadas en otras uniones de reinos (lo cual las torna más significativa para nuestro caso).

Antes de mencionar esas peculiaridades históricamente verificadas en otras uniones reales, vayan dos importantes salvedades.

## **2. Decurso temporal de la monarquía indiana**

Ante todo, téngase en cuenta que nuestra mirada se dirigirá a la estructura política fundacional de las Indias, es decir, al período que corresponde al reinado de la dinastía Habsburgo. Debe insistirse en que nuestras consideraciones no tienen en cuenta el período borbónico. En ese sentido, cabe acotar que el s. XVIII constituye en buena medida un período de crisis de la tradición política indiana, en el que se opera una deslegitimación objetiva (en el plano de las causas final y formal) y subjetiva (en el sentido de deslegitimación social) del régimen de la Corona castellana<sup>213</sup>. Y en el que los pactos de

---

<sup>213</sup> Cfr. Ricardo Zorraquín Becú, *Organización política argentina en el período hispánico* (Buenos Aires: Emecé, 1981), 34-47. Sobre el giro producido por el advenimiento de los borbones vide el magnífico libro de Eduardo Martiré, *1808. La clave de la independencia hispanoamericana* (Buenos Aires: Elefante Blanco, 2002). En el mismo sentido John Elliot: en Manuel Chust, *Las independencias hispanoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones* (Valencia: Universitat de València, 2010), 138. La atenuación de ese giro cosmovisional -por lo menos en sus efectos de deslegitimación subjetiva- permea algunas interpretaciones recientes: cfr., por todos, el último libro de Clément Thibaud, Clément Thibaud-Eugénia Palieraki, *L'Amérique Latine embrasée. Deux siècles de révolutions et de contre-révolutions* (París: Armand Colin, 2023), cap. I. Sin embargo, las consideraciones del mismo autor por momentos desmienten su asunción inicial, como cuando registra las violentas reacciones ocasionadas por las exacciones fiscales surgidas del nuevo espíritu

no enajenación fueron grave y reiteradamente violados por los borbones <sup>214</sup>. Un período en el que –sobre todo hacia el final- se transita a velas desplegadas hacia formas modernas de organización política: precisamente aquellas que disuenan con el espíritu de la empresa tradicional de los Habsburgo <sup>215</sup>.

Ahora bien, más allá de dicha restricción, no puede ser perdida de vista la circunstancia temporal aun dentro del mismo período Habsburgo de la historia indiana. En efecto, una es la situación política de las Indias en las primeras décadas del avance castellano sobre el territorio americano; otra distinta en tiempos de Felipe II; y otra distinta en las postrimerías del s. XVII, cuando se cristaliza la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Así, lo que se diga respecto de los dos últimos períodos seguramente no podrá aplicarse por igual al período del comienzo de la conquista y poblamiento.

### 3. *Peculiaridad indiana*

Junto con el eje temporal de la forma política abordada debe repararse en la cuestión de la eventual inadecuación de la categoría jurídico-política

---

(ilustrado) de utilitarismo colonialista, o por la expulsión de los jesuitas, surgida de parejo espíritu -en este caso en su deriva regalista y larvadamente anticatólica. Pareja asunción de Thibaud se encuentra asimismo en María Teresa Calderón – Clément Thibaud, *La majestad de los pueblos en Nueva Granada y Venezuela (1780-1832)* (Bogotá: Taurus-Externado, 2010), pp. 19-23.

<sup>214</sup> No está de más señalar, tan sólo atisbando las consecuencias futuras de estos compromisos asumidos por la Corona, que, aun antes del Tratado de Bayona (5 de julio de 1808) entre Napoleón y su hermano José (en el que se estipulan los estipendios que cobrarían vitalicia -y hereditariamente- los miembros de la casa real que habían entregado a Napoleón las posesiones de la Corona: Carlos y Ma. Luisa, Antonio, Fernando, Carlos Ma. Isidro, Francisco de Paula), la dinastía borbónica había ya vulnerado este “pacto histórico” en varias ocasiones. Así, en el Tratado de Madrid, del año 1750, en el que Fernando VI había entregado a Portugal los territorios y los pueblos evangelizados de las Misiones a cambio de la Colonia del Sacramento -lo cual además había dado lugar a la Guerra de los Siete Pueblos (1754-1756), en la que los guaraníes resistieron la entrega, hasta ser derrotados por los ejércitos de España y Portugal; en el Tratado de Basilea (1795), por el que Carlos IV cedió Santo Domingo a Francia a cambio de las Provincias Vascongadas; en el Tratado de San Ildefonso (1800), por el que se cedió la Louisiana (alrededor de un tercio del territorio norteamericano actual) a cambio de la concesión de un principado en Italia al príncipe Fernando de Borbón. Sin dejar de mencionar el proceso de la venta de Florida a EUA por Fernando VII, ya cuando la monarquía indiana desaparecía.

<sup>215</sup> Cfr., por todos, Ricardo Zorraquín Becú, “Valoración del sistema intendencial”, en José Ma. Mariluz Urquijo (director), *Estudios sobre la Real Ordenanza de intendentes del Río de la Plata* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1995), 203-230.

típica para abarajar el orden institucional indiano en toda su complejidad. En efecto, el tipo empírico de la unión real podría verse rebasado (en algunas de sus regularidades más accesorias) por la realidad indiana, signada por una proverbial peculiaridad: es el fenómeno de la “variedad indiana”, estudiado y resaltado por el maestro Víctor Tau Anzoátegui <sup>216</sup>.

#### **4. Las formas “no auténticas” de Kunz: la Unión real como proceso de descentralización**

Cabe destacar en particular una posición del destacado internacionalista y iusfilósofo Josef Kunz, cuya obra representa el último tratamiento extenso y sistemático de las uniones monárquicas en perspectiva jurídico-política. Este señalamiento -con la atención puesta en el escenario político europeo- apunta a dos subclases o subtipos de la unión real. En efecto, Kunz distingue entre uniones reales que representan uniones de Estados en sentido propio, “auténticas (*echte*)”; y otras que representan uniones de Estado en sentido impropio, o lato, “no auténticas (*unechte*)”. Las primeras son las que *supra* se han venido caracterizando (las canónicas): es decir, (a) uniones de reinos independientes que han entablado una relación de coordinación política, estructurada jurídicamente en un tratado; una unión que tiene entonces carácter jurídico-internacional (*völkerrechtlich*) desde el inicio. Ahora bien -y esto es lo pertinente para nuestros desarrollos- Kunz reconoce la existencia de otras formas de Unión real. Nos interesa la primera de las subespecies no auténticas. Son uniones celebradas entre un reino unitario y otra comunidad integrada en -y subordinada a- ese reino principal. Con este segundo supuesto (b) el resultado es una Unión real como *unechte Staatenverbindung*<sup>217</sup>. En el caso de las Uniones reales reviste peculiar interés recalcar en el proceso que les da origen y que termina en su conformación: a menudo se ha tratado de procesos de descentralización político-constitucional, *ad intra* de un reino, que dieron como resultado una forma de unión real. Se trata entonces de uniones reales conformadas por estructuras constitucionales descentralizadas.

---

<sup>216</sup> Cfr. Víctor Tau Anzoátegui, *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad* (Frankfurt: MPIeR, 2016), cap. IX.

<sup>217</sup> Cfr. Josef Kunz, *Die Staatenverbindungen*, 418-419.

### **5. Una de las partes puede no haber sido al comienzo un auténtico reino**

Como se ve, la especie de unión real denominada “*unechte Staatenverbindung*” por Kunz cuenta como una de las variantes a una forma de descentralización por la cual una monarquía concede a una de sus partes integradas un estatuto de unión, jurídicamente establecido, bajo alguna forma de pacto –sea un tratado o sea, más condicentemente con la naturaleza de una descentralización unitaria, bajo forma constitucional–, la cual estipula una comunidad de monarca en cabeza del heredero legítimo de la dinastía reinante (en el reino principal)<sup>218</sup>. Esta forma de unión de reinos sería entonces impropia (“no auténtica”) por defecto en la naturaleza de *reino* (independiente) que reviste uno de los sujetos de la unión, sobre todo antes de operada ésta. Se trataría, pues, de una unión de reinos *secundum quid*, de la cual el primer y pleno analogado lo sería la unión real entre reinos: la unión real *simpliciter*. Por otra parte, repárese en que el instrumento jurídico que formaliza la vinculación ya no sería necesariamente un tratado (interestatal), sino eventualmente una disposición de orden político interno (constitucional). Utilizando la terminología de Jellinek (pero alejándonos de su estricta, canónica posición): un *terminus a quo* “*staatsrechtlich*” no sería necesariamente óbice para un *terminus ad quem* eventualmente “*völkerrechtlich*”.

Vemos entonces hasta qué punto lo que terminará siendo una unión real de reinos distintos, bajo una misma cabeza física, puede haber comenzado como un proceso por el cual el reino aglutinante o principal ha reconocido como un *alter ego* a una de partes, dotada de una significativa identidad nacional o tradicional, la cual progresivamente va adquiriendo *status* de reino.

### **6. La unión real puede estar formada por distintos pueblos**

En esa misma línea, Kunz agrega asimismo que las partes de la unión real, al contrario de lo que ocurre con los Estados federales, consisten a menudo en

---

<sup>218</sup> En realidad, esta alternativa no había pasado inadvertida para el propio Jellinek, quien apunta que un modo posible de conformación de la unión real se da cuando un Estado unitario se fracciona por un tratado en varios reinos, conservando a la misma persona como soberano común a sus partes: cfr. Georg Jellinek, *Die Lehre von den Staatenverbindungen* -reimpr. fotomecánica de la 1a. ed. 1882- (Goldbach: Keip Verlag, 1996), 220.

naciones y pueblos diversos entre sí. Y señala la no infrecuente asimetría de poder entre las partes unidas. Esto conlleva la posibilidad de que se entrechoquen “políticas de hegemonía”, por un lado, y “luchas por la independencia”, por otro<sup>219</sup>.

### **7. Arrieta: *decurso y contraste entre la fundación de la unión real y la situación política final de sus partes***

Jon Arrieta, catedrático de la Universidad del País Vasco, insiste en que las formas de unión de reinos deben ser asumidas *no tanto teniendo en cuenta su comienzo sino ante todo sus efectos, o resultados en el largo plazo*. En esa línea, Arrieta afirma que una unión accesoria en su inicio podría no producir para la parte sujeta efectos extintivos de su ordenamiento jurídico, o de subordinación política; y que, con el paso de tiempo, esa unión llegaría eventualmente a ser “recíproca” o “respectiva”, y ya no asimétrica. El origen de la unión en una conquista militar tampoco arrojaría necesariamente el resultado de una accesión que subordine y absorba a la jurisdicción vencida. En ese escenario, “no es impensable que las instituciones de creación, aplicación e interpretación del derecho, incluso el ordenamiento jurídico en su conjunto, consigan mantener u ocupar su propio espacio” en la parte no aglutinante. Tal fue, agrega Arrieta, el caso de Navarra y de Nápoles. Hubo incorporación por conquista, pero sus órganos supremos de creación y aplicación de las normas fueron instancias propias que actuaban como última instancia de decisión jurídica. Así pues, Navarra mal podía reclamar una unión igual y principal si atendía al inicio de su integración (la conquista militar); sin embargo, remata Arrieta, “pasado siglo y medio tenían mayor peso los efectos y las consecuencias”<sup>220</sup>. Vemos cómo, *mutatis mutandis*, se presenta –y bajo la misma Casa– una situación análoga a la que puede lícitamente proponerse para las Indias<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Josef Kunz, *Die Staatenverbindungen*, 426-428.

<sup>220</sup> Jon Arrieta, “Formas de unión de reinos: tipología y casuística en perspectiva jurídico-política (ss. XVI-XVIII)”, En *1512 Conquista e incorporación de Navarra*, Alfredo Floristán (coord.) (Barcelona: Ariel, 2012), 89-125, aquí 122-124.

<sup>221</sup> A juicio de Arrieta, “las resurgentes y reivindicativas Indias” eran para Solórzano “una realidad institucional madura y culminada en un Consejo, que ponía al nuevo orbe y a sus instituciones en términos muy similares al de los integrantes principales de la monarquía” (*ibid.*, 114 y 122). Y cita en abono de este juicio *Política Indiana*, L. IV, cap. XIX. Se trataría de los

### **8. Matheu: la unión de iglesias presupone poner al rector del cuerpo más digno (está presupuesta la asimetría)**

La doctrina de las uniones de reinos se origina en el derecho canónico, y había atendido primariamente a las uniones entre órdenes o iglesias. Un gran jurista valenciano del s. XVII, Lorenzo Matheu y Sanz, afirma que en el modo *aeque principaliter* cada cuerpo permanece “como era antes”; cada uno de las órdenes o iglesias se dice, en efecto, “igual y principal” (*aeque principalis*), en la medida en que permanece en su propio estado y dignidad y goza de sus propios privilegios. La unión se verifica por el hecho de que ambos serán conducidos por el mismo rector. Ahora bien, la designación del rector común debe hacerse en cabeza del superior del cuerpo “más digno”. Luego, en esta unión no está excluida la probabilidad de que haya asimetría entre los cuerpos: es decir, que uno de ellos sea el aglutinante y principal dentro de la unión <sup>222</sup>.

## **VI. Conclusión**

Cabe subrayar con Solórzano que los reinos peninsulares europeos eran sin duda más antiguos (digamos “antiguos” desde un punto de vista político, jurídico, económico: civilizatorio, en suma) que los reinos de Indias. Y seguramente allí estriba la razón axial de la peculiar naturaleza de la unión política de Castilla con las Indias. No había, en principio -y también *en el principio*, i.e., en el comienzo cronológico-, “paridad” entre los actores de dicha vinculación. Pues el inicio de la vinculación dista de satisfacer los requisitos de una unión real, y eso aun contando con la voluntad pactista de la Corona -la cual, tras la política de anexión más o menos compulsiva respaldada en la

---

nn. 11-18 y 25, entre otros, de dicho capítulo XIX. Ahora bien, estos pasajes de Solórzano sólo se refieren a la justicia de preferir a los naturales para los cargos y beneficios eclesiásticos de Indias. Estamos de acuerdo, desde ya, en el juicio respecto del *status* objetivo de las Indias, en sí mismo considerado. Con todo -aun contando con el favor con que miraba a los indios y a la importancia de los reinos americanos; y sin olvidar la extraordinaria relevancia que le otorgaba al Consejo Supremo de Indias- Solórzano no dio muestras de variar su temperamento en el punto del rango político de América como parte de la monarquía católica: unión accesoria. <sup>222</sup> Lorenzo Matheu y Sanz, *Tractatus de regimine regni Valentiae* (Lyon: Juan Antonio Hughe-tan, 1677), L. I, caput VII, & 4, 270.

donación papal y representada por el “Requerimiento” de Palacios Rubio <sup>223</sup>, buscó fundar su dominio de algún modo en el acuerdo con los pueblos indígenas.<sup>224</sup> Y agreguemos enseguida por nuestra parte: si con el tiempo surgió una entidad política con los visos propios de una unión real, tal institución se habría ido conformando a partir de la acción política, jurídica, educativa, evangelizadora, de Castilla, que así, de alguna manera, habría “creado su contraparte” de la unión real. Pues una figura política de este tipo equivale, en formalidad jurídico-política, a la existencia de dos reinos, con sus potestades y ordenamientos propios, que acuerdan la unión de ambas comunidades bajo un mismo monarca, conservando cada una su sistema legal -aunque creando, eventualmente, órganos y procedimientos constitucionales comunes-. Si los grandes rasgos de esta forma de existencia política son detectables en la monarquía hispano-indiana tal como se configura desde fines del s. XVI -y juzgamos que sí lo son-; debe también agregarse que esa condición política representa un *terminus ad quem*, un resultado de la acción institucional y civilizadora de la monarquía castellana.

Tal fue el modo peculiar de conformación de la *sui generis* unión real que existió entre el reino de Castilla y los reinos de Indias. Y que se reflejó en el grandioso lema del Emperador y de su hijo Felipe: *Hispaniarum et Indiarum Rex*.

## Bibliografía

Acosta, José de. *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute*. Lyon: Laurent Anisson, 1670

---

<sup>223</sup> Sobre esta etapa de la conquista: Juan Manzano y Manzano *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*, 29 -57.

<sup>224</sup> Prueba de lo cual la ofrece la carta del Emperador de 1542 “a todos los reyes y repúblicas de las tierras del mediodía y del poniente”: “[...] Y porque Nos deseamos tener con vosotros toda amistad y buena confederación, para que habiendo conformidad todos sirvamos a Dios como debemos; les hemos dado todo nuestro poder cumplido para que puedan hacer con vos cualesquier concordias y asientos, para que haya entre Nos y vosotros verdadera amistad y mucha benevolencia; y entre nuestros súbditos y los vuestros toda hermandad y compañía [...]” (Juan de Solórzano, *Política indiana*, Libro II, cap. XIII, 2). Sobre el tema de un pacto fundacional entre el monarca castellano y los príncipes indígenas: Francisco Trusso, *El derecho de la revolución en la emancipación americana*, esp. cap. II: “El pacto histórico”.

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae. Corpus Thomisticum* de Roberto Busa, revisado por Enrique Alarcón
- Arrieta, Jon. “Formas de unión de reinos: tipología y casuística en perspectiva jurídico-política (ss. XVI-XVIII)”. En *1512 Conquista e incorporación de Navarra*, Alfredo Floristán (coord.), 89-125. Barcelona: Ariel, 2012
- Bellarmino, Roberto. *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*. Paris: Févre, 1870
- Brie, Sigfried. *Theorie der Staatenverbindungen*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1886
- Calderón, María Teresa –Thibaud, Clément. *La majestad de los pueblos en Nueva Granada y Venezuela (1780-1832)*. Bogotá: Taurus-Externado, 2010
- Castaño, Sergio R. *El Estado como realidad permanente*. Buenos Aires: La Ley, 2005
- Castaño, Sergio R. “La naturaleza política de la unión personal y de la unión real como formas políticas durante la modernidad”, *Historia Constitucional*, 21 (2020): 574-606
- Castaño, Sergio R. “El problema de las Indias en la corona de Castilla. Una exégesis de la *Política Indiana*, de Juan de Solórzano”, *Revista de Historia del Derecho*, 56 (2018): 1-39
- Coke, John. *The seventh Part of the Reports of Sir Edward Coke*. Londres: s/d de la editorial, 1608
- Elliot, John. “A Europe of composite Monarchies”. *Past and Present*, nº 137-1 (1992): 48-71.
- Elliot, John. En Manuel Chust. *Las independencias hispanoamericanas en su laberinto. Controversias, cuestiones, interpretaciones*. Valencia: Universitat de València, 2010, 137-141.
- Frasso, Pedro. *De regio patronatu ac aliis nonnullis regaliis Regibus Catholicis in Indiarum Occidentalium imperio pertinentibus. Quaestiones aliquae desumptae, et disputatae, in quinquaginta capita partitae*. Madrid: José Fernández de Buendía, 1677
- García de Valdeavellano, Luis. *Las instituciones feudales en España*. En F.-L. Ganshof, *El feudalismo*. Barcelona: Ariel, s/d de año, 229-300.
- Gómez Pérez, Rafael. “El *status* jurídico de América en la monarquía española”. *Revista de Historia del Derecho*, 53 (2017): 41-80.

- Guerra, Francois-Xavier. “Las mutaciones de la identidad”. En Francois-Xavier Guerra – Antonio Annino, *Inventando la Nación iberoamericana*. México: FCE, 2003: cap. VI.
- Jellinek, Georg. *Die Lehre von den Staatenverbindungen*. Reimpr. fotomecánica de la 1a. ed. de 1882. Goldbach: Keip Verlag, 1996
- Kunz, Josef. *Die Staatenverbindungen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1929
- Manzano y Manzano, Juan. *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica, 1948
- Martiré, Eduardo. 1808. *La clave de la independencia hispanoamericana*. Buenos Aires: Elefante Blanco, 2002
- Matheu y Sanz, Lorenzo. *Tractatus de regimine regni Valentiae*. Lyon: Juan Antonio Hughetan, 1677
- Ramos, Demetrio. “Formación de las Ideas Políticas que operan en Mayo de 1810”, *Revista de Estudios Políticos*, 134 (1964): 139-218
- Recopilación de las Leyes de Indias*
- Rodríguez Gil, Magdalena. *La “incorporación” de reinos. Notas y textos doctrinales de derecho común*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2002
- Russell, Conrad. “Gran Bretaña a comienzos del s. XVII: monarquía compuesta y reino múltiple”. En *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?*, Russell, Conrad y J. Andrés-Gallego (eds.), 31-43. Madrid: Complutense, 1996
- Schäfer, Ernesto. *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. Madrid: Marcial Pons, 2003
- Solórzano Pereira, Juan de. *De indiarum iure*. Madrid: Victoriano Suárez, 1629
- Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Ed. de Francisco Ramiro de Valenzuela. Madrid: Mateo Sacristán, 1736
- Suárez, Francisco. *Disputatio XII De Bello*. En *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Luciano Pereña ed.. Madrid: CSIC, 1954
- Tau Anzoátegui, Víctor. *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, cap. IX. Frankfurt: MPIeR, 2016
- Thibaud, Clément – Palieraki, Eugénia. *L’Amérique Latine embrasée. Deux siècles de révolutions et de contre-révolutions*. París: Armand Colin, 2023
- Trusso, Francisco. *El derecho de la revolución en la emancipación americana*. Pról. de R. Zorraquín Becú. Buenos Aires: Emecé, 1961

- Vitoria, Francisco de. *Relectio posterior De Indis*. En *Relecciones Teológicas*, Luis G. Alonso Getino ed.. Madrid: La Rafa, 1934
- Zavala, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935
- Zorraquín Becú, Ricardo. “La condición política de las Indias”. *Revista de Historia del Derecho*, 2 (1974): 285-380
- Zorraquín Becú, Ricardo. “Valoración del sistema intendencial”. En *Estudios sobre la Real Ordenanza de intendentes del Río de la Plata*, José Ma. Mariluz Urquijo (director), 203-230. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1995
- Zorraquín Becú, Ricardo. *Organización política argentina en el período hispánico*. Buenos Aires: Emecé, 1959

# La Gesta de Castilla en Indias

## Consideraciones sobre los “justos títulos” de la Conquista y Evangelización a propósito del pensamiento de Enrique Díaz Araujo

*Ricardo von Büren*

### I. Introducción

“Los siglos en que el régimen tuvo más fijeza, estabilidad y reverencia, coincidieron exactamente con el período en que se desarrollaba la conquista, explotación y evangelización de América, o sea, cuando España logró su éxito más cabal y se hallaba en el apogeo de sus fuerzas nacionales (...) Aquel tipo (de organización política) quedó casi invariable mientras fue describiendo en la historia del mundo su epopeya, hoy aquilatada en su justo valor como una de las más esclarecidas que llevaron a cabo las naciones civilizadas”<sup>225</sup>.

1.- La llegada de las carabelas del Reino de Castilla comandadas por Cristóbal Colón al territorio al que llamaban de “Las Indias”, abre una etapa inédita en la historia de la humanidad. La singularidad de la empresa castellana se observa en varias cuestiones entre las que destacamos las siguientes:

a.- Es la primera y única vez que una monarquía del poderío de la española, se pregunta acerca de la legitimidad de su conquista. Nunca antes, ni después, ha sucedido un hecho similar. Es lo que Caturelli llama “el drama de la conciencia cristiana” de los reyes hispánicos, presente desde el inicio mismo de la Gesta con Isabel y Fernando, “los Reyes Católicos” y que se explicita luego en las *Instrucciones* que el Emperador Carlos V envía a Hernán Cortés

---

<sup>225</sup> Julio Irazusta, *La política, cenicienta del espíritu* (Buenos Aires: Dictio, 1977), 45-46. Paréntesis nuestros.

en 1523, prolegómeno de la *Ordenanza General* sobre el buen tratamiento de los indios (17 de noviembre de 1526)<sup>226</sup>.

b.- Sin desconocer motivaciones políticas y económicas, también presentes en su espíritu, el fin evangelizador era preeminente en la intención de la Reina Isabel de Castilla y de los monarcas que le sucedieron, desde los comienzos y por lo menos durante la dinastía de la Casa de los Habsburgos<sup>227</sup>.

c.- No existen antecedentes anteriores ni posteriores a la Gesta de Castilla en Indias, de casos en que no sólo se detenga una conquista ya lanzada exitosamente y en franco desarrollo, sino que se decida consultar a una instancia autónoma al poder político, como la universidad, para asegurar la legitimidad de las acciones emprendidas. En los tiempos que corren sería otro el trámite que las autoridades políticas desplegarían: o no consultarían con nadie y seguirían adelante en su decisión, o bien, simularían ampulosamente un pedido de asesoramiento, pero en realidad ordenarían a un órgano inferior a ellas mismas (como un ministerio o algún servicio jurídico, que le fuera dependiente institucionalmente), que elabore una respuesta *ad usum principis*<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> En dichos textos y en otros posteriores se habla expresamente de la “conciencia” de los monarcas, locución que no se usa en sentido metafísico, ni psicológico, ni moral, sino religioso, como lo dice Alberto Caturelli: “Da la impresión que cuando el Emperador apela a la ‘real conciencia’, siempre su planteo es meta-jurídico (aunque sea también jurídico), que es meta-político (aunque sea también político). Pero, en el caso de los indios, el problema es por completo teológico y siempre propio de la conciencia que he llamado teónoma, propia del cristóforo que es el hombre cristiano”, en *El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental* (Distrito Federal: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla y Edamex, 1991), 164.

<sup>227</sup> Como expresa Scott Hahn: “Los misioneros católicos estuvieron entre los primeros que llegaron a las Américas, y el deseo de extender la Fe fue una de las principales razones por las que los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, financiaron el viaje de Colón”, en *La evangelización de los católicos: Manual para la misión de la Nueva Evangelización* (Madrid: Palabra, 2016), 34. En igual sentido se expresa Rafael Breide Obeid: “La conquista española fue esencialmente religiosa. Tanto el descubridor, como los reyes y conquistadores, por encima de intereses materiales que, como es humano, también existieron, se sentían instrumentos de la misión evangelizadora que Dios había encomendado a España” en *Política y Sentido de la Historia* (Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2020), 175.

<sup>228</sup> En ese sentido, como señala Héctor Hernández, “es de destacar (en Francisco de Vitoria), cómo supo mantener la libertad de su espíritu en Salamanca, centro intelectual de un *imperio cuya primera legitimación invocada era precisamente el ‘título’ que él cuestionaba* (la donación papal). Y cómo tenía entonces y tuvo luego gran importancia su pensamiento, incluso a los ojos del emperador, que lo consultó, recibió su influencia y -en una ocasión famosa-, se sentó a escuchar-

2.- En este contexto, la preocupación de “sus católicas majestades” por sentar con solidez la legitimidad de los títulos que respaldan la empresa en Indias, ha suscitado distintas opiniones entre los autores en las que convergen diferentes perspectivas históricas, jurídicas, políticas, filosóficas y teológicas y en las que vamos a incursionar tomando como disparador la tesis del pensador argentino Enrique Díaz Araujo.

Nos mueve a hacerlo, el hecho de que su postura historiográfica aparece como minoritaria entre los tratadistas que se han dedicado al estudio de la conquista y evangelización desde una mirada axiológicamente positiva <sup>229</sup>. Resulta evidente que Díaz Araujo no es un detractor, sino un público admirador de la Gesta de Castilla en Indias, como puede apreciarse compulsando su prolífica obra. Sin embargo, en sus elaboraciones sobre la temática de la legitimidad y justicia de los fundamentos del accionar de la Corona en América, es decir, sobre los “justos títulos”, propone una intelección personal que lo aparta de la opinión mayoritaria e invita a un diálogo crítico. Opinión suya que pivota sobre dos afirmaciones centrales:

a.- La primera: sostiene Díaz Araujo que el único título legítimo de la conquista española es la donación de las tierras descubiertas o por descubrir, efectuada por la Santa Sede a la Corona de Castilla. El resto de los llamados “justos títulos”, que fueran propuestos y discutidos por eminentes autores como Vitoria y el resto de los teólogos y juristas que integraban la Escuela de Salamanca, le parecen concesiones a planteos modernos, impregnados de naturalismo. Y por lo tanto, inválidos.

b.- La segunda: afirma Díaz Araujo que el fundamento jurídico y teológico de la donación papal, se sostiene en el **poder directo** que el Sumo Pontífice tendría respecto de las cuestiones temporales y las instituciones que las gestionan, especialmente la autoridad política. Rechaza de esta manera las otras dos teorías históricamente esgrimidas en materia de relaciones entre el

---

lo en Salamanca (¡Oh tiempos...!), en *Fe y Razón en los “Títulos Vitorianos”*. En *el quinto centenario de la evangelización de América* (Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1993), 98.

<sup>229</sup> Dentro del amplísimo repertorio bibliográfico al respecto, y como ejemplo paradigmático de una historiografía respetuosa de los hechos históricos, destacamos los ya clásicos estudios de Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América* (Buenos Aires: Dictio, 1980) y *Así se hizo América* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1955).

Estado y la Iglesia por diversos autores: la del *poder indirecto* y la del *poder directivo*<sup>230</sup>.

Procederemos del siguiente modo: en primer lugar vamos a presentar la tesis de Díaz Araujo sobre los títulos de Castilla, a partir de sus propios textos. En segundo lugar, pasaremos a considerar lo que llamamos el primero de sus fundamentos, éste es, la donación papal y el rechazo de los títulos propuestos por otros autores. En tercer lugar, nos detendremos a evaluar el segundo fundamento, éste es, el poder directo del Papa sobre lo temporal, que habría sido ejercido en esta ocasión. Finalmente, en cuarto lugar, pondremos unas conclusiones sobre el camino transitado.

## II.- La mirada de Díaz Araujo sobre los justos títulos de Castilla en la Conquista y Evangelización de América

3.- Nuestro autor se ha referido al tema en diversos lugares de su extensa obra. Lo ha hecho con mayor detalle, sin dudas, en su monumental libro *América, la bien donada*, en el que expone detenidamente su tesis, y en donde se explaya abundantemente sobre los dos pilares de su posición<sup>231</sup>. Y lo hace con el abrumador aparato crítico con el que suele publicar sus estudios, los que

---

<sup>230</sup> No nos vamos a detener en la discusión abierta sobre la noción de Estado, su naturaleza y origen histórico, en la que algunos autores señalan que con dicha expresión sólo resultaría legítimo mentar las formas políticas modernas, pero no sería válida para referirse a las anteriores. Así, según este criterio -que más adelante vamos a ver sostiene Díaz Araujo-, no se podría hablar del Estado griego o el Estado romano, lo que implicaría un anacronismo y una utilización indebida y errónea del término. Otros, sin negar que la voz Estado es moderna y que tiene una estrecha relación con este ciclo histórico, admiten su uso extensivo o analógico para referirse a cualquier forma política. Al respecto, cf. Aníbal D'Ángelo Rodríguez, *Diccionario Político*, voz "Estado", (Buenos Aires: Claridad, 2004), 204-207 y Sergio Castaño, "Apostilla sobre el término 'Estado' y sobre el binomio 'Estado y Sociedad Civil'", en *Prudentia Iuris*, número aniversario, (Buenos Aires, 2020), 149-156.

<sup>231</sup> Enrique Díaz Araujo, *América, la bien donada* (Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006). La obra consta de tres volúmenes. Es en el primero de ellos en el que el autor expone con detenimiento los fundamentos doctrinarios de su tesis, de acuerdo al siguiente orden: Primera Parte: "La realeza de Cristo y la potestad Papal. Bases teológicas de la donación americana"; Segunda Parte: "La sabiduría cristiana y el naturalismo. Bases filosóficas" y Tercera Parte: "La plenitud de la Potestad Papal en la Cristiandad. Bases históricas".

de esta manera aparecen siempre respaldados por una numerosa, pertinente y actualizada bibliografía sobre el asunto que aborda<sup>232</sup>.

4.- Debe reiterarse, en primer lugar y como introito y marco general, que Díaz Araujo escribe desde una decidida defensa y admiración de la Gesta castellana en el territorio americano. A la que caracteriza como “una peregrinación de carácter más divino que humano, encaminada a formalizar una Cruzada marítima contra el Islam, que amenazaba Europa”<sup>233</sup>. Lejos estamos, y lo dejamos expresamente asentado, de aquellos “escribidores” que cuando toman la pluma, no pueden desprenderse de sus anteojeras ideológicas que todo lo ensucian y tergiversan y que provocan descaminadas afirmaciones carentes de todo fundamento en los hechos y en la verdad histórica. Nada de eso se observa en el caso de Díaz Araujo, que con su seriedad y honestidad intelectual habitual nos ofrece limpiamente su propia reflexión sobre el tema que nos ocupa, aferrándose a las circunstancias y a los documentos que nos han llegado, desde los cuales sienta su personal posición.

Díaz Araujo analiza la cuestión de los “justos títulos” y recorre los distintos argumentos sostenidos como tales, rastreando su origen, sus principales expositores, las obras de autores y documentales en las que se fundamentan cada una de ellos. De esta recorrida, nuestro autor concluye distinguiendo lo que considera el único justo título: la donación papal, y aquellos que impugna como tales. Y encuentra en la teoría del poder directo su fundamento. Vamos a considerar ambas cuestiones por separado.

### **III.- La donación papal como único título de legitimidad**

5.- Díaz Araujo sostiene que el único título de legitimidad de la Conquista española en Indias, se sustenta en la donación pontificia. Son sus palabras, que en tiempo de los Habsburgos, “la geopolítica trasladó institutos de liber-

---

<sup>232</sup> Ya había anticipado su opinión en otros estudios, siendo el más importante de ellos su *Bases jurídicas del descubrimiento de América* (Mendoza: Edium, 1991). También sostiene la misma tesis, invariablemente, en otros textos suyos. Así, por ejemplo, en *Aquello que se llamó LA ARGENTINA* (Mendoza: El Testigo, 2002), 13 y siguientes, o en *Mayo Revisado*, volumen I (La Plata: UCALP, 2010), 67 y ss.

<sup>233</sup> Enrique Díaz Araujo, “Colón”, en *Ensayos Ásperos* (Buenos Aires: E.D.A., 2018), 9.

tad comunal, como los cabildos abiertos. En la base los Cabildos, en la cúspide el Monarca. Fue una ‘teo-democracia’ asentada en la Donación Papal. En tanto que los ‘afrancesados’ Borbones fundaron su derecho de patronato, no sobre la concesión papal, sino sobre su propia soberanía personal”<sup>234</sup>.

En el señalamiento de la donación papal como único título de legitimidad, Díaz Araujo no va a limitarse a apuntalar su tesis, sino que como parte de ella, impugna los esfuerzos de los teólogos dominicos de Salamanca por reflexionar sobre otros “justos títulos”. Las críticas -especialmente dirigidas a Vitoria-, son lacerantes, acusándolos de apartarse de la ortodoxia católica al asumir una perspectiva moderna y naturalista para estudiar el asunto. Y por lo tanto, a su criterio, inaceptable.

Es claro que como lo percibe nuestro autor, sus principales oponentes históricos están allí, puesto que “la Escuela de Salamanca niega el poder directo pontificio en el ámbito temporal. Afirma que el Papa no puede dar lo que no tiene. Cristo no tuvo el poder temporal porque su misión era espiritual. Con esta negación, perdían todo fundamento las donaciones del nuevo mundo efectuadas por el Papa a los Reyes de España mediante la bula ‘*Inter Caetera*’, que era invocada como título legítimo de conquista. Lo que sí podía el Papa -como Vicario de Cristo- era encomendar a los Reyes de España, e impedírsela a otros, la predicación de la fe en determinados territorios del orbe, y en este sentido los maestros salmantinos interpretan la concesión pontificia”<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Idem, “Grandeza Hispánica cuando los Austrias”, en *Ensayos Ásperos*, 19. E insiste: “América, que era un Reino donado por el Papado a la Corona de Castilla, quedó incorporado a ella”, en “Otra Utopía: el pseudo-Carlismo Americano”, en *Ensayos Ásperos*, 47. Incluso, para defender los derechos soberanos de la Argentina sobre las Islas Malvinas, Díaz Araujo se funda en la Bula *Inter Caetera Primera*, de Donación (3 de mayo de 1493), a la que considera “la base única y principal del derecho argentino sobre las Islas Malvinas, dado que contiene el Contrato real de donación del Pontífice, suscripto con la plenitud de su potestad apostólica (Mt 28, 18), en tanto que Vicario de Cristo en la tierra, de las Indias Occidentales a los reyes de Castilla y León, sus herederos y sucesores, rescripto que constituye nuestra escritura de propiedad sobre el archipiélago usurpado”, en “Centro de Estudios Guadalupanos: Estudios Malvinenses”, en *Gladius*, n° 102 (Buenos Aires, 2018), 21. Se trata de las palabras del autor pronunciadas el 7 de Junio de 2018, en el Acto de presentación de su libro *Estudios Malvinenses* (Buenos Aires: Gladius, 2018), realizado en el Centro Cultural Guadalupano, de Buenos Aires. En dicho libro, se explyaba sobre los títulos de dominio americano de Castilla, en el mismo sentido de la tesis que estudiamos.

<sup>235</sup> Aurelio García Elorrio, *Francisco de Vitoria y los teólogos juristas de Salamanca. Aportes a la construcción del derecho iberoamericano* (Córdoba: Advocatus, 2001), 25.

6.- Quien sin dudas mayores argumentos ha esgrimido en torno a los “justos títulos”, es Francisco de Vitoria. En su obra *Relectio de Indis*, efectúa un pormenorizado análisis crítico sobre el Título de la adjudicación papal<sup>236</sup>. Sus argumentos, de acuerdo a Hernández, a quien seguimos en ésto, serían:

“a) da como *problable* que *Cristo no habría tenido dominio en lo temporal*, de lo que infiere que mucho menos lo tendrá el Papa; b) tal potestad podría corresponderle al papa por derecho *natural, humano o divino*, pero por ninguno de los tres le corresponde, siendo evidente que el texto ‘apacienta mis ovejas’ refiere a la potestad espiritual; c) aunque Cristo tuviere la potestad, *no la comunicó al Papa*: es evidente que el Papa no tiene jurisdicción espiritual sobre los infieles (I Cor 5, 12), a fortiori no la tiene en lo temporal, y Cristo no comunicó a los apóstoles su potestad de excelencia; ch) si el Papa la tuviera, *no podría transmitirla a los príncipes seculares* (p. 680); d) tiene sí potestad temporal en orden a lo espiritual (*‘poder indirecto’*); e) *ninguna potestad tiene, en definitiva, sobre los indígenas americanos, y no se les puede hacer la guerra a éstos ni ocuparles sus bienes por no querer reconocer el dominio de Papa* (p. 682)”<sup>237</sup>.

Los argumentos de Vitoria, siendo ciertos en general, adolecen de una inexactitud teológica en sus premisas iniciales, puesto que ponen en duda que Cristo en cuanto hombre sea Señor temporal del orbe. Y eso es un error, por cuanto “Jesucristo es el Señor absoluto; su realeza tiene por característica dominar sobre ‘todas las cosas’, las que están en el cielo y las que están en la tierra, las de este mundo y las del otro; en una palabra: la naturaleza y la sobrenaturaleza”<sup>238</sup>.

Señalado lo que entendemos es el error vitoriano de poner en duda el señorío temporal de Cristo -es decir su potestad sobre las realidades sociales, económicas y políticas-, volvemos a nuestro autor. Y señalamos que Díaz Araujo

---

<sup>236</sup> Seguimos el texto de acuerdo a la versión de Téofilo Urdánoz, en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960).

<sup>237</sup> Héctor Hernández, *Fe y Razón en los “Títulos Vitorianos”*, p. 91. Todas las cursivas en el original.

<sup>238</sup> Yves Congar, Yves, *Santa Iglesia* (Barcelona: Estela, 1968), 357. Coincide Rafael Breide Obeid: “el Reinado de Cristo es principalmente espiritual y se refiere a las cosas espirituales; pero es un grave error arrebatar a Cristo el poder absoluto sobre todas las cosas creadas. También sobre las realidades políticas y sociales”, en *Imagen y Palabra. Conversaciones sobre la Guerra Cultural* (Buenos Aires: Gladius, 2015), 124.

no reconoce la intención de los pensadores de Salamanca, principalmente Vitoria, pero también del resto de los miembros de la Escuela, como Domingo de Soto, Martín de Valencia, Julián Garcés, Bartolomé de Carranza, Melchor Cano o Diego de Covarrubias, para mencionar a los más encumbrados. Esto es, su esfuerzo intelectual por sostener la legitimidad de la Conquista de España en América -sobre la que no tenían ninguna duda-, fundándola en razones que fueran aceptables no sólo por los católicos, sino por personas ajenas u hostiles a la Fe Cristiana. Es decir, los salmantinos defienden los fueros de la razón para fundamentar la justicia del proceso ya en marcha en tierras americanas.

No se trata, de ningún modo, de una concesión a los aires de la modernidad o de influencias secularistas o naturalistas sobre sus ideas, sino por el contrario, de defender la doble dirección de la razón en su búsqueda de la verdad: cuando se despliega iluminada por la Fe, a partir de la admisión de los datos sobrenaturales que le provee la Revelación, o bien cuando lo hace sin este auxilio y con sus solas fuerzas naturales. Al rechazar como título legítimo la donación pontificia, los teólogos de Salamanca no están enarbolando banderas anticatólicas, sino defendiendo la verdad de la Iglesia, que consideran no puede servir para respaldar la conquista con ese argumento. Pero si bien rechazan puntualmente ese título, los salmantinos sí admiten justos títulos fundados en verdades reveladas, lo que acredita la ausencia de naturalismo en sus posiciones. Al buscar argumentos que no se sostienen exclusivamente en la Revelación, muestran el delicado equilibrio entre la Fe y la Razón. Y generan no sólo una serie de tesis racionales sobre la legitimidad de la Gesta de Castilla en Indias, sino que trascendiendo dicha coyuntura histórica, sientan las bases del derecho público internacional <sup>239</sup>.

#### **IV.- El poder directo del papa sobre lo temporal**

7.- Hemos indicado que la tesis de Díaz Araujo supone, como telón de fondo, que el Papa tendría un poder directo sobre lo temporal, que habría

---

<sup>239</sup> Puede verse ésto en Félix Adolfo Lamas, *Los principios internacionales desde la perspectiva de lo justo concreto* (Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1989), especialmente el Capítulo IV: "Paz, justicia y concordia en la Escuela Española", 59-78. En el prólogo de la obra, Sacheri destaca que Lamas "revaloriza acertadamente la tradición heleno-cristiana que culmina con Santo Tomás de Aquino y los teólogos españoles del siglo XVI, cuya fecundidad doctrinal admite aún hoy amplios desarrollos", 8.

sido el soporte teológico y jurídico-político de la decisión romana de donar a Castilla las tierras conquistadas o por conquistar.

Debe señalarse que no es sólo en la presente cuestión (la de “los justos títulos”) en la que Díaz Araujo afirma que dicha tesis es la auténticamente católica y que fuera sostenida tradicionalmente por la Iglesia. Esta convicción aparece en otros lugares de su extensa obra al tratar temáticas diferentes. Pero siempre nuestro autor considera que dicha teoría -la del poder directo-, es la genuinamente eclesial. Lo sostiene en su *Maritain y la Cristiandad Liberal*, en donde criticando el pensamiento político de Maritain, rechaza que la teoría del *poder indirecto* sostenida por el filósofo francés, sea la que expresa la ortodoxia católica. Al hacerlo, Díaz Araujo critica también a quien llama “admirado maestro”, Julio Meinvielle, quien la sostiene, y desde la cual éste también criticaba a Maritain por haberse apartado de ella en sus escritos posteriores a *El Humanismo Integral*, cuando con anterioridad afirmaba su validez (por ejemplo en *Primacía de lo Espiritual*). Díaz Araujo cuestiona a Meinvielle, afirmando que ya en este libro -*Primacía de lo espiritual*-, Maritain era heterodoxo, entre otros motivos, precisamente por sostener la tesis del poder indirecto<sup>240</sup>.

En opinión de Meinvielle “son algunos teólogos secundarios del siglo XIV quienes reivindicaron para la Iglesia el poder ‘directo’ en lo temporal; son ellos en consecuencia quienes han despojado al Estado de su condición de causa principal total y adecuada, o de fin completo en el orden natural. Pero, ¿quién se atreverá a considerarlos representantes del pensamiento teológico medieval?”<sup>241</sup>. Díaz Araujo critica la defensa que Meinvielle y Maritain hacen de la teoría del poder indirecto expresando: “Más de cien teólogos de primera línea abonan la tesis ‘directa’, que tanto Maritain como Meinvielle desconocían. La sola circunstancia de mentar el ‘Estado’, inexistente en la Edad Media, exhibe el

---

<sup>240</sup> Cf. Jacques Maritain, *Primacía de lo espiritual* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1947).

<sup>241</sup> Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires: Nuestro Tiempo, 1948), 325. Para una exposición del pensamiento político de Meinvielle, puede consultarse con provecho: Sergio Castaño, “El fundamento supremo de la legitimidad de ejercicio en la tradición tomista. La teología política de Julio Meinvielle”, publicado en *Intus Legere* (Filosofía), Universidad Adolfo Ibáñez, Vol. 5, N° 1 (2011), 79-104.

déficit historiográfico de nuestro admirado maestro, tan brillante cuando aborda con la máxima exactitud los temas filosóficos y teológicos<sup>242</sup>.

8.- Corresponde entonces, adentrarnos a la cuestión de las relaciones entre el poder político y el religioso, entre el Estado y la Iglesia. Partimos de la idea que la afirmación de Díaz Araujo es errónea. Y la impugnamos. De ningún modo el poder directo sobre lo temporal es la doctrina oficial de la Iglesia. Lo veamos, analizando tres teorías al respecto<sup>243</sup>:

*a.- Teoría del poder directo:*

Esta teoría considera que el poder espiritual supone el temporal, siendo éste una delegación o prolongación de aquel. Se sostiene en la idea de que como Cristo tiene todo poder en el cielo y en la tierra, al ser el Papa su Vicario, recibe también todas sus prerrogativas incluso las temporales. De esa manera, Cristo habría transferido a la Iglesia, y especialmente al Romano Pontífice, su potestad plena sobre las cosas creadas. Por ello, sería el Papa el que daría la autoridad a los reyes y gobernantes y podría también quitársela. Esta es la teoría que sostenía Bonifacio VIII, que Díaz Araujo considera verdadera y sobre la que asienta

---

<sup>242</sup> Enrique Díaz Araujo, *Maritain y la Cristiandad Liberal* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1999), 183, nota 107. Se advierte aquí, en la crítica que Díaz Araujo efectúa a Meinvielle por usar la expresión Estado refiriéndose a las formas políticas medievales, lo que decíamos en nota anterior (la nota 6 de este estudio). Nos parece que yerra el autor en su crítica, toda vez que no se trata de un “déficit historiográfico” de parte de Meinvielle, sino que éste usa la expresión Estado en sentido amplio y no restringido como lo hace Díaz Araujo.

<sup>243</sup> La bibliografía sobre el tópico es numerosa y en muchos casos contradictoria en la manera en que encara la cuestión y en cómo define cada una de las teorías. Mencionamos por estricto orden alfabético: José Guerra Campos, *Confesionalidad religiosa del Estado* (Madrid: Hermandad Nacional Universitaria, 1973); Mateo Liberatore, *Estado e Iglesia* (Buenos Aires: Rovira, 1946); Victorino Rodríguez, “Concepción cristiana del Estado”, en *Temas clave de Humanismo Cristiano* (Madrid: Speiro, 1994); Alfonso Santiago, *Religión y Política. Sus relaciones con el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina* (Buenos Aires: AD-HOC, 2008) y Carlos Soler, *Iglesia y Estado en el Vaticano II* (Navarra: EUNSA, 2001). De nuestra parte, sin hacerlo exhaustivamente, hemos abordado la temática en “El Derecho Público Eclesiástico y su vigencia”, en *Verbo* n° 342-343 (Buenos Aires, mayo-junio de 1994), 49-66; en “Las relaciones Iglesia-Estado en el magisterio contemporáneo”, en *Gladius* n° 48 (Buenos Aires, 1998), 145-174, y en el libro *La Doctrina Social de la Iglesia y la pluralidad de sus fines* (San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2019).

el fundamento último de su tesis sobre la legitimidad de la donación pontificia como único “justo título”.

*b.- Teoría del poder indirecto:*

Esta teoría distingue ambos poderes, el espiritual y el temporal, delimitando en cada uno de ellos sus naturalezas y sus fines. Pero en los casos en que estén en juego valores religiosos en personas, hechos o instituciones, el poder espiritual tendría potestad (indirecta u oblicua) para intervenir sobre el temporal. Existiría una verdadera y propia jurisdicción de la Iglesia sobre la ciudad, es decir sobre las realidades políticas en cuanto tales, por subordinación accidental de lo temporal a lo espiritual. Es la posición sostenida por los dominicos de la Escuela de Salamanca y también por pensadores jesuitas como Suárez o Belarmino. Y más cerca nuestro por Caturelli <sup>244</sup>.

*c.- Teoría del poder directivo:*

Según esta teoría la Iglesia sólo tiene un poder espiritual, fundado en la libertad del Evangelio. Es decir, no tendría jurisdicción sobre lo temporal en ningún caso. Pero la suya no es sólo una autoridad moral de consejos o exhortaciones; es un verdadero poder, una auténtica autoridad profética (de enseñanza y de enjuiciamiento de situaciones en orden a la salvación de las almas o la gloria de Dios), y para los fieles cristianos, una autoridad dotada de poder coercitivo que puede establecer sanciones espirituales, como la excomunión. Sería la posición de Juan de París, y a decir de Congar, que adhiere a ella, es hacia la cual “se orientan netamente tanto la práctica de la Iglesia como el pensamiento de los teólogos contemporáneos”<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Así lo expresa: “debe reafirmarse que la unión de la Iglesia y el Estado y la indirecta subordinación del segundo a la primera ha sido, es y seguirá siendo hasta el fin de los tiempos, la verdadera y recta doctrina en su plenitud, *aunque no se dé de hecho* aquí y ahora y, aunque de hecho, no se diera ya nunca y aunque no existiera ni un solo católico en el mundo”, en Caturelli, *El Nuevo Mundo*, 341. Cursivas en el original.

<sup>245</sup> Yves Congar, *Santa Iglesia*, 353. Pedro Jesús Lasanta, en su *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral* (Navarra: EUNSA, 1992), propone una cuarta teoría, a la que adscribe, rechazando las teorías del poder directo, del poder indirecto y del poder directivo. Sería la “teoría del juicio moral”, que extrae de autores y de algunos pasajes de los documentos magisteriales conciliares y posteriores al Concilio Vaticano II. Nos parece, sin

9.- Sin desconocer la importancia de las teorías, interesa situarse en un plano superior, que es el de los principios teológicos (que suponen los filosóficos, naturalmente), desde lo cuales aquellas se estructuran y sostienen. Porque estamos intentando precisar la doctrina de la Iglesia Católica sobre un tópico (sus relaciones con el Estado o las realidades temporales), no lo que a nosotros nos parece que sería lo mejor o lo que la Iglesia debería decir, o lo que opinan los tratadistas. Y por ello, es decisivo atender qué enseña el magisterio.

Situados en ese plano, resulta una verdad incontrastable que es el Evangelio predicado por Cristo, el que por primera vez distingue los órdenes religioso y político, con su célebre afirmación: “*Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios*” (Mt 22, 21). Frase que, más citada que meditada, más usada que servida, en realidad expresa la distinción de los dos poderes, el espiritual y el temporal, verdadera novedad aportada por el cristianismo a un mundo en que hasta ese momento se creía que la religión pertenecía al orden civil o se subordinaba a la autoridad pública (en el mundo pagano), o que la vida debía estructurarse sin dejar espacio a lo profano, en el caso del judaísmo.

10.- Al explicitar su posición, Díaz Araujo transfiere las prerrogativas y potestades de Cristo, que es Dios y Redentor, y como tal Señor de todo lo creado, hacia la Iglesia. Y ese es un paso indebido, porque si bien la Iglesia es su Cuerpo Místico, no es Cristo, es decir no es la Segunda Persona de la Trinidad, el Verbo Encarnado, que en verdad es quien detenta todo el poder, temporal y espiritual (como lo enseñan los Evangelios, las cartas paulinas, petrinas y joánicas, la Tradición y el Magisterio).

Pero Cristo no lo ejerce directamente en la historia sino que lo ha entregado a las dos instancias que presiden cada uno de los ámbitos espiritual y temporal: la Iglesia y el Estado. En efecto, Jesucristo “durante el tiempo que separa su victoria -su ‘pascua’: muerte-resurrección-ascensión-, de su vuelta en poder y gloria, ha establecido la dualidad de una Iglesia y de un ‘mundo’, y ha dividido la comunicación de su poder real entre el poder espiritual de la Iglesia por un lado y el poder temporal de los reyes por otro”<sup>246</sup>. En otras pala-

---

emitir un pronunciamiento definitivo de nuestra parte, que, en realidad, su posición sería una modulación de la teoría del poder directivo.

<sup>246</sup> Yves Congar, *Santa Iglesia*, 358. Y agrega: “Se ha cumplido con la naturaleza de las cosas, con la misión de la Iglesia y con los principios recordados antes de ahora, cuando se ha reco-

bras, “la realeza de Cristo, antes de su segunda venida gloriosa, es participada según dos líneas diferentes que no se entorpecen una a otra: como autoridad espiritual (lo cual no quiere decir nebulosa o desencarnada), en la Iglesia, y como autoridad temporal en todo lo que afecta a este mundo”<sup>247</sup>.

Por ello, Sacheri, refiriéndose a la vinculación entre ambas instancias en orden a Cristo, expresa que el poder político debe armonizarse con el poder espiritual “en la medida misma en que el bien común temporal supone de suyo el respeto y, en la medida de lo posible, la colaboración con la autoridad religiosa para establecer el Reinado Social de Cristo a través de instituciones respetuosas del orden natural”<sup>248</sup>. En este marco doctrinal, la relación entre la Iglesia y el Estado es expuesta por el magisterio en distintos documentos a lo largo del tiempo:

“Nadie duda que Jesucristo (...) quiso que hubiese una mutua concordia y unión entre ellos (el poder sagrado y el poder civil), y de que en las materias que son, aunque por diverso motivo de derecho y jurisdicción común, el poder humano se subordinara como conviene al poder divino” (León XIII, *Arcanum Divinae*, n° 22)

“Dios no ha querido retener para Él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser

---

nocido, para la Iglesia, el deber y la responsabilidad, y por tanto, la incumbencia de enseñar infaliblemente cómo todos los hombres, y aún los mismos Estados, deben reconocer el Dios de Jesucristo, obedecerle y honrarle; luego, la competencia de imponer a aquellos que hayan aceptado la ley de la fe y el bautismo, las determinaciones de la autoridad apostólica, y esto, usando, si es preciso, de las sanciones propias de la Iglesia, que son espirituales”, 359.

<sup>247</sup> Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona: Estela, 1963), 102. En síntesis, “sean cuales fueran las formas de orden unitario perseguidas desde Constantino hasta la edad moderna y las invocaciones hechas en este sentido del tipo sacerdotal y real de Melquisedec, bien en favor de los reyes, bien en favor del Papa, es preciso admitir que Jesús ha separado los dos principados, el apostólico y el temporal, y que, liberando a la Iglesia de toda sujeción política, se ha abstenido igualmente de comunicarle ningún poder en materia propiamente temporal (...) Conviene tener en cuenta que las dos autoridades que se ejercen respectivamente en la Iglesia y en el orden temporal derivan una y otra de la soberana realeza de Cristo” (idem. 101).

<sup>248</sup> Carlos Alberto Sacheri, Carlos Alberto, “Estado y Educación”, en *Orden social y esperanza cristiana*, (Mendoza: Escipión, 2014), 117.

imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto el respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades: Éstos *deben comportarse como ministros de la providencia de Dios*” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1883, cursivas en el original)

Ahora bien, en la realidad histórica, hubo momentos, especialmente en los tiempos de Cristiandad, en que los pueblos delegaban al Papa el poder de zanjar sus diferencias o decidir algunas cuestiones. Ocurre también que en los regímenes cristianos, los gobernantes, reyes o monarcas, eran investidos con ceremonias que eran verdaderos sacramentales (no sacramentos). Por eso la Iglesia podía quitarles su apoyo, lo que era usual en los tiempos medievales y aún posteriores<sup>249</sup>. Pero esta práctica consuetudinaria no modifica la naturaleza de las cosas, que permanece incólume<sup>250</sup>.

En la misma dirección, como refiere Hernández, Pío XII “enseñó que la doctrina de León XIII es la que refleja ‘a excepción de pocos siglos, la doctrina de la Iglesia, y que la de *Bonifacio VIII* es una doctrina sólo epocal”<sup>251</sup>. En efecto, esa es la enseñanza de Pío XII:

“18. Podrá tal vez decirse que, a excepción de pocos siglos -para todo el primer milenio y para los cuatro últimos siglos- la fórmula de León XIII refleja más o menos explícitamente la conciencia de la Iglesia; además, aún durante el período intermedio no faltaron representantes de la doctrina de la Iglesia, quizá una mayoría, que

---

<sup>249</sup> Al respecto, es dable tener presente que como señala Congar, ya “Pío IX supo observar perfectamente que el derecho (de deponer a los reyes), fue, en circunstancias extremas, ejercido por los papas, pero que no tiene que ver nada con la infalibilidad pontificia. Ésta -según el derecho público entonces vigente, y el consentimiento de las naciones cristianas, que reconocían en el Papa al juez supremo de la cristiandad-, se extendía a juzgar, incluso en lo temporal, a los príncipes y a los estados. Ahora bien, la situación actual es completamente distinta...” en Yves Congar, Yves, *Santa Iglesia*, p. 357. La cita que transcribe Congar se refiere al Discurso del Papa Pío IX a una delegación de la *Accademia di Religione Cattolica*, pronunciado el 20 de julio de 1871 y publicado en *Civiltà Cattolica*, VIII ser., volumen III, 1871, p. 485.

<sup>250</sup> En relación al despliegue de las relaciones de Iglesia y el orden temporal en la historia, remitimos a la obra de Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana* (Buenos Aires: Ciudad Argentina, 2008).

<sup>251</sup> Héctor Hernández, *Fe y Razón en los “Títulos Vitorianos”*, p. 91.

compartieron la misma opinión. **19.** Cuando nuestro predecesor Bonifacio VIII decía, en 30 de abril de 1303, a los enviados del rey germánico Alberto de Habsburgo: ‘... *sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate... Omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tamquam a vicario Iesu Christi*’, se trataba, quizá, de la formulación más acentuada, de la llamada idea medieval de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal; de esta idea, hombres como Bonifacio deducirían las consecuencias lógicas. Mas, incluso para ellos, se trataba aquí ni más ni menos que de la transmisión de la autoridad como tal, no de la designación de su detentador, como el mismo Bonifacio había declarado en el Consistorio de 29 de junio de 1302. Esta concepción medieval estaba condicionada por la época. Quienes conozcan sus fuentes admitirán probablemente que hubiera sido sin duda más llamativo aún que no hubiese aparecido<sup>252</sup>.

A la luz de las tres teorías analizadas, es claro que el magisterio de la Iglesia y los principales tratadistas católicos rechazan que la del poder directo sea la que expresa genuinamente el pensamiento eclesial. De manera que la posición que esgrime Díaz Araujo, sosteniendo en dicha teoría la donación pontificia como el único justo título de la conquista española en América se desfonda en sus basamentos últimos.

Tanto la teoría del poder indirecto como la del poder directivo encuentran asidero en los datos revelados y no parecen contradictorias en su fondo, esto es, que el Señor ha distinguido dos poderes, el espiritual y el temporal, cada uno con una esfera de influencia. La diferencia entre ellas estaría dada

---

<sup>252</sup> Pío XII, *Vous avez voulu*, Discurso sobre la “Iglesia y la inteligencia de la historia”, del 7 de setiembre de 1955. Lo que dice Bonifacio VIII, es que “por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal” (Bula *Unam Sanctam*, del 18 de noviembre de 1302).

en el hecho de la intervención de la institución espiritual en cuestiones temporales, que para la del poder indirecto sería legítima siempre en función de la salvación de las almas y para la del poder directivo nunca, aunque admitiendo que por circunstancias históricas ello ha sucedido.

11.- Nos parece adecuado proponer una síntesis comparativa entre la posición de Díaz Araujo y de la Escuela de Salamanca, que nos conduzca hacia una aproximación integradora, que luego nos permitirá señalar al modo silogístico las premisas de las que partimos y las conclusiones a las que arribamos. Lo haremos a través de varios cuadros que insertamos a continuación. En el primero de ellos, distinguimos con color oscuro la recta doctrina respecto de la relación entre la Iglesia y el Estado, y con color claro la que entendemos está equivocada y sus consecuencias sobre la cuestión de la donación papal y sus fundamentos.

### Síntesis comparativa

Enrique Días Araujo	Aproximación Integradora	Escuela de Salamanca
Cristo tiene absoluto poder espiritual y temporal	Cristo tiene el poder absoluto en el cielo y en la tierra	Cristo sólo tiene poder espiritual y no lo tiene temporal
Cristo ha transferido todo su poder temporal y espiritual al Romano Pontífice	Cristo ha compartido su realeza espiritual al Papa y la temporal al Estado	Cristo ha transferido al Romano Pontífice sólo su poder espiritual (no el temporal que no tiene)
El Papa tiene poder directo sobre lo espiritual y lo temporal	El Papa no tiene poder directo sobre lo temporal, sólo sobre lo espiritual	El papa sólo tiene potestad directa sobre lo espiritual o indirecta sobre lo temporal
La donación papal es el único justo título	La donación papal no es un justo título. Puede ser admitido epocalmente por quienes aceptan la jurisdicción pontificia	La donación es un título ilegítimo

En los siguientes cuadros, explicitamos, también al modo silogístico el despliegue de nuestra argumentación, que recoge el camino transitado hasta aquí.

12.- La premisa mayor y sus fuentes: reveladas y magisteriales

Premisa mayor	Fuente revelada	Magisterio de la Iglesia
<p>Cristo es el Rey de Reyes y Señor de los Señores: tiene todo el poder en el cielo y en la tierra, sobre lo eterno y sobre lo temporal, sobre la Iglesia y el Estado.</p>	<p>“Yo he recibido poder en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 18)                      “Yo soy Rey. Para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad escucha mi voz” (Jn 18,37).</p>	<p><b>Pío XI, Quas Primas, 8:</b>                      Incurriría en un grave error el que negase a la humanidad de Cristo el poder real sobre todas y cada una de las realidades sociales y políticas del hombre (...)                      Y en esta extensión universal del poder de Cristo, no hay diferencia alguna entre los individuos y los estado, porque los hombres están bajo la autoridad de Cristo tanto considerados individualmente como colectivamente en sociedad.”  <b>Catecismo de la Iglesia Católica, 2105:</b>                      El deber de rendir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y socialmente considerado (...). La Iglesia manifiesta así la Realeza de Cristo sobre toda la Creación y, en particular, sobre las sociedades humanas -cf. León XIII, enc. <i>Inmortale Dei</i>, Pío XI, enc. <i>Quas Primas</i>-”</p>

13- La premisa menor y sus fuentes, reveladas y magisteriales

Premisa menor	Fuente revelada	Magisterio de la Iglesia
<p>Cristo ha compartido su realeza espiritual al Papa y la temporal al Estado y ambos son sus vicarios en casa uno de esos órdenes.</p>	<p>Jesús les dijo: ‘Den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios’. Y ellos quedaron sorprendidos por la respuesta (Mc 12,17)                      Jesús respondió a Pilato: ‘Tú no tendrías sobre mí ninguna</p>	<p><b>León XIII, Inmortale Dei, N°6:</b>                      “Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos.                      Ambas potestades son soberanas en su género.</p>

	<p><i>autoridad, si no la hubieras recibido de lo alto'</i> (Jn 19, 11)</p>	<p><b>Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 424:</b>                  “La Iglesia se organiza con formas adeudadas para satisfacer las exigencias espirituales de sus fieles, mientras que las diversas comunidades políticas generan relaciones e instuciones al servicio de todo lo que pertenece al bien común temporal”</p>
--	---	--

**14.- Conclusión y sus fuentes: reveladas y magisteriales**

<b>Conclusión</b>	<b>Fuente revelada</b>	<b>Magisterio de la Iglesia</b>
<p>El Papa no tiene poder directo sobre los temporal. La donación papal no es un justo título. Puede ser admitido epocalmente por quienes aceptan la jurisdicción pontificia.</p>	<p>“Uno de la multitud le dijo: ‘Maestro dile a mi hermano que comparta conmigo la herencia.’                  Jesus le respondió: ‘Amigo, ¿quien me ha constituido juez o árbitro entre ustedes?’” (Lc 12, 13-14)</p>	<p><b>León XIII, <i>Diuturnum Illud</i>, 19:</b>                  “La Iglesia reconoce y declara que los asuntos propios de la esfera civil se hallan bajo el poder y jurisdicción de los gobernantes. Pero en las materias que afectan simultáneamente aunque por diversas causas, a la potestad civil y a la potestad eclesiástica, la Iglesia quiere que ambas procedan de común acuerdo y reine entre ellas aquella concordia que evita contiendas desastrosas para las 2 partes”  <b>Catecismo de la Iglesia Católica, 2246:</b>                  “La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política (...) es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”.</p>

**V. Conclusiones:**

**15.-** De acuerdo a lo propuesto en la Introducción, y con los límites de un trabajo como el presente, hemos expuesto en sus propios textos el singu-

lar pensamiento de Enrique Díaz Araujo sobre la legitimidad de los títulos de Castilla en la Conquista de América. Para pasar luego a considerar críticamente los dos pilares sobre los que se asienta: la donación pontificia y el poder directo del Papa sobre lo temporal. Luego del camino recorrido, estamos en condiciones de esbozar algunas conclusiones abiertas de nuestra indagación, reuniéndolas en una apretada síntesis. Ellas son las que siguen.

a.- Díaz Araujo es un ferviente defensor y admirador de la obra de Castilla y de España en América.

b.- Su esfuerzo intelectual, plasmado en abundantes textos sobre la materia, se dirige a sostener con los que considera mejores argumentos, la legitimidad de la Conquista y Evangelización de las tierras americanas.

c.- De los dos argumentos de Díaz Araujo, el primero es un justo título de legitimidad: la donación pontificia de las tierras conquistadas y por conquistar, con el cargo de su evangelización. Argumento, que más allá de otras consideraciones, no es idóneo para convencer a quienes no profesan la Fe. Y que si bien podría serlo en aquellos tiempos por el rol que ejercía el papado, reconocido por las naciones que habían abrazado el catolicismo, sólo es admisible para aquellos que aceptan la primacía pontificia.

d.- Su rechazo de admitir la importancia de los esfuerzos de Vitoria y de los demás pensadores de la Escuela salmantina, a los que califica de modernos o naturalistas, omiten la intencionalidad de éstos, de precisamente otorgar un fundamento racional a la Conquista, válido para cualquier hombre, más allá de su fe.

Pero, además, también olvida que la existencia de los escritos de dichos pensadores, muestra que la unanimidad que afirma Díaz Araujo en torno a la adhesión como único justo título a la donación papal, no es tal. En efecto, ¿cómo se explica, si la única fuente de legitimidad fuera la donación papal aceptada en la época, que los teólogos y juristas de Salamanca se hayan puesto a reflexionar, escribir y publicar sus ideas, precisamente en esos momentos? ¿Qué sentido tendría el hacerlo? Más aún, ¿por qué la monarquía española requiere su intervención y les pide que se expidan? ¿Por qué los juristas y teólogos salmantinos aceptan la solicitud y la responden? Si las cosas fueran como las plantea Díaz Araujo, ¿no les hubiera bastado la sólo mención de la bula papal y nada más, para legitimar la conquista y tranquilizar la ‘real conciencia’ de las “católicas majestades”? Evidentemente no.

La conciencia de los monarcas no se ve satisfecha con la donación y pide argumentos no sólo de fe sino también de razón. A este respecto, señala Caturelli, que en el caso de la donación pontificia “no se trata, en modo alguno, de una decisión por la cual el Papa concede el dominio político sobre un territorio, ya sea como simple propietario, ya como una suerte de árbitro supremo en una disputa. Las Indias no son patrimonio personal ni de los Reyes, ni, desde luego, del pontífice, porque éste, en virtud de la unión de la Iglesia y la Corona, se limita a conceder (y reconocer) el dominio temporal imprescindible *para* que sea posible la predicación del Evangelio”<sup>253</sup>.

e.- En relación al poder directo, contrariamente a lo que Díaz Araujo sostiene, creemos haber demostrado, que ella no es la doctrina de la Iglesia. Nuestro autor confunde una costumbre, que consistía en solicitar la intervención del papa, o la opinión dominante de los canonistas o decretalistas de una época histórica, con la doctrina de fondo, según vimos en la enseñanza de Pío IX y Pío XII. Y es la teoría del poder indirecto la que aparece respaldada sólidamente en las Escrituras, la Tradición y las enseñanzas del Magisterio <sup>254</sup>.

f.- En síntesis, consideramos que los dos argumentos de Díaz Araujo han sido desbaratados, al mostrar que las reflexiones de Vitoria y del resto de los teólogos y juristas son importantes para justificar la legitimidad de la Conquista, y que el Papa no tiene poder directo sobre lo temporal, sino que su poder sobre las realidades del mundo es indirecto.

**16.-** Cerramos este estudio, reafirmando que la donación papal no es “el único y principal” título de legitimidad, sino que en cuanto tal, está mediado por la historia del momento y es válido exclusivamente, en última instancia, para los reinos católicos que aceptaban la prelación papal. Pero carece de cualquier valor para los ajenos a la Fe. Primero, porque el Papa no tenía en esa época, como no la tuvo antes ni la tiene hoy, un poder directo sobre lo temporal. De manera que no puede dar lo que no tiene, reiteramos, ni entonces ni ahora. Sostener que ese es el único justo título -dejando de lado al resto-, en

---

<sup>253</sup> Alberto Caturelli, *El Nuevo Mundo*, 160. Cursivas en el original.

<sup>254</sup> Como dice Sacheri, “la sociedad civil ha de subordinarse a la autoridad religiosa en las cuestiones ‘mixtas’, o sea, que reclaman la doble competencia”, en Carlos Alberto Sacheri, *El orden natural* (Buenos Aires: Vórtice-Escipión, 2021), 226.

realidad deja sin fundamentos jurídico-políticos y teológicos la magna obra castellana (los otros títulos expuestos, por ejemplo, por Vitoria). La que, por el contrario, a través de las reflexiones de los teólogos salmantinos, alcanzan fuerza objetiva incluso para quienes no profesan la fe católica.

## VI. Bibliografía

- Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*, en Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: 1963.
- Breide Obeid, Rafael. *Política y sentido de la Historia*, Presentación de Fray Aníbal Fósbery y prólogo de Blas Piñar. Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2020.
- Breide Obeid, Rafael. *Imagen y Palabra. Conversaciones sobre la Guerra Cultural*. Buenos Aires: Gladius, 2015.
- Calderón Bouchet. Rubén. *La Ciudad Cristiana*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 2008.
- Castaño, Sergio. “Apostilla sobre el término ‘Estado’ y sobre el binomio ‘Estado y Sociedad Civil’”, en *Prudentia Iuris*, número aniversario, (Buenos Aires: 2020).
- Castaño, Sergio. “El fundamento supremo de la legitimidad de ejercicio en la tradición tomista. La teología política de Julio Meinvielle”, *Intus Legere* (Filosofía), Universidad Adolfo Ibáñez, 2011, Vol. 5, N° 1 (Viña del Mar: 2011).
- Catecismo de la Iglesia Católica*: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_compendio-dott-soc_sp.html)
- Caturelli, Alberto. *El Nuevo Mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*. Distrito Federal: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla y Edamex, 1991.
- Congar, Yves. *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Estela, 1963.
- Congar, Yves. *Santa Iglesia*. Barcelona: Estela, 1968.
- D’Ángelo Rodríguez, Aníbal. *Diccionario Político*. Buenos Aires: Claridad, 2004.

- Díaz Araujo, Enrique. *América, la bien donada*, tres volúmenes. Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006.
- Díaz Araujo, Enrique. *Aquello que se llamó LA ARGENTINA*. Mendoza: El Testigo, 2002.
- Díaz Araujo, Enrique. *Bases jurídicas del descubrimiento de América*. Mendoza: Edium, 1991.
- Díaz Araujo, Enrique, “Centro de Estudios Guadalupanos: Estudios Malvinenses”, *Gladius*, n° 102, Buenos Aires, 2018.
- Díaz Araujo, Enrique. “Colón”, en *Ensayos Ásperos*. Buenos Aires: E.D.A., 2018.
- Díaz Araujo, Enrique. *Estudios Malvinenses*. Buenos Aires: Gladius, 2018.
- Díaz Araujo, Enrique. “Grandeza Hispánica cuando los Austrias”, en *Ensayos Ásperos*. Buenos Aires: E.D.A., 2018.
- Díaz Araujo, Enrique. *Maritain y la Cristiandad liberal*. Mendoza: UNCuyo, 1999.
- Díaz Araujo, Enrique. *Mayo Revisado*, volumen I. La Plata: UCALP, 2010.
- Díaz Araujo, Enrique. “Otra utopía: el pseudo-carlismo americano”, en *Ensayos Ásperos*. Buenos Aires: E.D.A., 2018.
- García Elorrio, Aurelio Francisco. *Francisco de Vitoria y los teólogos y juristas de Salamanca. Aportes a la construcción del derecho iberoamericano*. Córdoba: Advocatus, 2001.
- Hahn, Scott. *La evangelización de los católicos: Manual para la misión de la Nueva Evangelización*. Madrid: Palabra, 2016.
- Hernández, Héctor. *Fe y Razón en los “Títulos Vitorianos”. En el quinto centenario de la evangelización de América*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso, 1993.
- Irazusta, Julio. *La política, cenicienta del espíritu*. Buenos Aires: Dictio, 1977.
- Guerra Campos, José. *Confesionalidad religiosa del Estado*. Madrid: Hermandad Nacional Universitaria, 1973.
- Lamas, Félix Adolfo. *Los principios internacionales desde la perspectiva de lo justo concreto*, Prólogo de Carlos Alberto Sacheri. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1989.
- Lasanta, Pedro Jesús. *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral*. Navarra: EUNSA, 1992.
- León XIII. Encíclica *Arcanum divinae*, en *Doctrina Pontificia, volumen II: Documentos Políticos*. Madrid: BAC, 1958.

- León XIII. Encíclica *Diuturnum Illud*, en *Doctrina Pontificia, volumen II: Documentos Políticos*. Madrid: BAC, 1958.
- León XIII. Encíclica *Inmortale Dei*, en *Doctrina Pontificia, volumen II: Documentos Políticos*. Madrid: BAC, 1958.
- Liberatore, Mateo. *Estado e Iglesia*, prólogo de Julio Meinvielle. Buenos Aires: Rovira, 1946.
- Maritain, Jacques, *Primacía de lo espiritual* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1947).
- Pío XI. Encíclica *Quas Primas*, en *Doctrina Pontificia, volumen II: Documentos Políticos*. Madrid: BAC, 1958.
- Pío XII. Discurso sobre “La Iglesia y la inteligencia de la historia”, del 07/0955: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1955/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19550907\\_vous-avez-voulu.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550907_vous-avez-voulu.html)
- Rodríguez, Victorino. “Concepción cristiana del Estado”, en *Temas clave de Humanismo Cristiano*. Madrid: Speiro, 1994.
- Sacheri, Carlos Alberto. “Estado y Educación” en *Orden social y esperanza cristiana*, Hernández, Héctor; Villalba, Martín y von Büren, Ricardo co-editores. Mendoza: Escipión, 2014.
- Sacheri, Carlos Alberto. *El orden natural*. Prólogo de Ricardo von Büren. Buenos Aires: Vórtice-Escipión, 2021.
- Santiago, Alfonso. *Religión y Política. Sus relaciones con el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*. Buenos Aires: AD-HOC, 2008.
- Sierra, Vicente. *Así se hizo América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1955.
- Sierra, Vicente. *El sentido misional de la conquista de América*. Buenos Aires: Dictio, 1990.
- Soler, Carlos. *Iglesia y Estado en el Vaticano II*. Navarra: EUNSA, 2001.
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis*, en *Obras*, versión de Teófilo Urdániz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- von Büren, Ricardo. “El Derecho Público Eclesiástico y su vigencia”, en *Verbo* n° 342-343 (Buenos Aires: mayo-junio de 1994).
- von Büren, Ricardo. “Las relaciones Iglesia-Estado en el magisterio contemporáneo”, *Gladius* n° 48 (Buenos Aires, 1998).

Ricardo von Büren

von Büren, Ricardo. *La Doctrina Social de la Iglesia y la pluralidad de sus fines*.  
San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2019.

# El concepto de persona: el legado de la evangelización

*Oscar Raúl Lotero – Andrés Salvador*

## **Introducción**

El arribo de los castellanos en 1492 inició un período de cambios en los cuales el concepto de persona como sujeto de derecho no estuvo ajeno. La Corona de Castilla portaba valores anclados en el cristianismo, la discusión sobre la justicia de los títulos incluyó además el debate antropológico sobre esos individuos desconocidos para el europeo que aportó un nuevo concepto, vigente en la actualidad: sujeto dueño de una dignidad por el solo hecho de ser humano e igual a los demás con independencia de su lugar en la comunidad.

Primero describiremos la idea restringida de hombre como sujeto de derechos en las sociedades tradicionales o arcaicas, sus consecuencias jurídicas y el carácter tributario a la Civilización Judeocristiana de la moderna idea de Persona. Luego examinaremos las características del mundo indígena, para posteriormente adentrarnos en lo esencial de los debates antropológicos, las consecuencias jurídicas que derivaron de él y las críticas de las que ha sido objeto.

## **Idea restringida de hombre como sujeto de derechos en las sociedades tradicionales o arcaicas y sus consecuencias jurídicas**

En las sociedades tradicionales o arcaicas, la idea de hombre, como sujeto de derecho presentaba un carácter restringido, la pertenencia al grupo definía los derechos que se podían gozar frente al extraño y determinaba el carácter hostil u amistoso del comportamiento. De ello sigue que el concepto de hombre servía para distinguirse de animales, dioses y extranjeros.

Platón consideraba como enemigos por naturaleza a los bárbaros o extranjeros, con quienes podía en rigor haber guerra; en cambio con los grie-

gos, aunque fueran de diversos estados o ciudades - incluso enemigos- eran parientes y amigos por naturaleza y a sus disputas no cabía llamarlas guerra sino más bien discordia o sedición (*stasis*) (Rep., 470 b-c); Aristóteles justificaba la costumbre de reducir a la esclavitud al extranjero o bárbaro vencido; para los griegos en ningún caso otro griego podía ser considerado un esclavo por naturaleza aunque si el bárbaro o extranjero, ajeno al mundo helénico<sup>255</sup>. Es particularmente acertado Pierre Vidal-Naquet, cuando explica que la ciudad griega, en su modelo clásico, se definía por un cúmulo de rechazos: de la mujer en tanto que la ciudad griega era un “club de hombres”, del esclavo en tanto que era un “club de ciudadanos”, y del extranjero, pero quizás el caso del esclavo no fuera sino el del extranjero llevado a su situación límite<sup>256</sup>.

En Roma a los no ciudadanos o extranjeros, se les designaba en la lengua primitiva como *hostes*, que significaba enemigo, idea que debemos tener presente en relación al texto de la ley de las XII Tablas [VI, 5], que rezaba: *Adversus hostem aeterna auctoritas esto*<sup>257</sup>. Por su parte, la condición jurídica del esclavo en Roma, es particularmente ilustrativa de las consecuencias de la idea restringida de hombre como sujeto de derecho. Según la mayoría de los romanistas, el esclavo era objeto de derechos y carecía en absoluto de capacidad jurídica; como si fuera una cosa perteneció en propiedad a su dueño, *dominus*, y, en consecuencia, le eran aplicables las normas propias de los derechos reales.

Explica Félix A. Lamas, que los antiguos no se plantearon el problema de la justicia en sus relaciones con los extranjeros; si lo hicieron fue tan solo en un esbozo y no como justicia en sentido estricto que para ellos - sobre todo para los griegos y romanos - sólo tenía sentido en el ámbito de la ciudad. Era una forma de justicia analógica, de este modo cuando Platón en la *República* (470 b-c) criticaba algunos usos de la guerra, cuando se refiere a lo que censura en las prácticas contra los bárbaros, lo hacía no tanto desde el punto de vista de la justicia sino más bien de otras virtudes morales. En sentido analógico a cuando hoy, en nuestras modernas sociedades, juzgamos mal un

---

<sup>255</sup> Félix A. Lamas, *Los Principios Internacionales*. (Buenos Aires: Forum, 1974), 35-36.

<sup>256</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. El cazador negro (Barcelona: Península, 1983), 242-243.

<sup>257</sup> Luis Rodolfo Argüello y Luis Alberto Peña Guzmán, *Derecho Romano. I*. (Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina, 1966), 163.

daño inútil a un animal, no porque este tenga derechos frente a nosotros, sino porque ello refleja una actitud no humanitaria de parte nuestra<sup>258</sup>.

## La Tradición Judeocristiana y la idea Moderna de Persona

Sobre el “sistema del mundo” de las sociedades tradicionales se articuló esta actitud etnocéntrica, que sorprendió al hombre moderno, cuyo horizonte ético incluye a toda la humanidad, lo que se traduce en el reconocimiento como sujetos activos o pasivos de derechos, es decir como personas del derecho, de todos los hombres, concepción esta que es tributaria de la Tradición Judeocristiana, con arreglo a la cual los Hombres, en tanto criaturas de un mismo Dios, son iguales entre si. En efecto como recuerda Joaquín E. Meabe “en su formulación originaria la tónica de la persona se deriv[a] de una problemática teológica cuyo primer tratamiento explícito aparece en el *Liber Naturus contra Eutyche et Nestorium* de Boecio (...) que examina la cuestión relativa a las dos naturalezas de Cristo”<sup>259</sup>. Esta idea fue secularizada luego en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa en el contexto de la Revolución y en un proceso más amplio comprensivo de la Revolución Inglesa y Norteamericana. Es decir, podemos afirmar con Umberto Cerroni que: “la moderna dignidad de la persona está culturalmente generada en el ámbito de la civilización cristiana, y está sustancialmente ausente en los demás campos de cultura religiosa no cristiana”<sup>260</sup>.

## El mundo indígena

Patricio de Blas establece nuevas periodizaciones para el estudio de las civilizaciones americanas<sup>261</sup>. Para las culturas asentadas en el actual México y Centroamérica identifica tres períodos – Formativo, Clásico y Posclásico –

---

<sup>258</sup> Lamas, *Los Principios Internacionales*, 37.

<sup>259</sup> Joaquín E. Meabe, *El Problema de la Persona en la Teoría del Derecho y las extensiones prescriptivas de la individuación* (Corrientes: Instituto de Teoría General del Derecho - UNNE, s.f.), 2.

<sup>260</sup> Umberto Cerroni, *Reglas y valores en la democracia*. (México: Patria – Alianza, 1991), 75.

<sup>261</sup> Patricio de Blas, “Formación de las grandes civilizaciones.(I). Mesoamérica” en *Historia de Iberoamérica*, ed. EDAF (Madrid: Editorial EDAF S.A., 2000), 39.

que abarcan desde que establecieron organizaciones sociales complejas hasta la llegada de los españoles y respecto de la cultura andina, divide los períodos en horizontes y períodos intermedios, según correspondían al dominio – y en consecuencia estabilidad – de una ellas sobre el resto o bien a períodos de transición donde ese predominio estaba cuestionado.

Estas no eran sustancialmente disímiles a las europeas de la época, también en ellas existía una sociedad estratificada con división de funciones y legitimación religiosa del poder del gobernante. La religión tenía un rol central en la vida cotidiana; las mesoamericanas creían en la existencia de un orden natural y el carácter cíclico de la vida. El culto a los muertos no les era extraño, mayas mexicas y toltecas compartían divinidades, dioses que exigían sacrificios propiciatorios. Los aztecas asignaban una gran importancia al mantenimiento del quinto sol surgido de la destrucción de los anteriores, en los que los sacrificios humanos eran indispensables para la continuidad del ciclo. Conseguir víctimas rituales de los pueblos dominados se convirtió en una actividad que daba sentido a la guerra. Esa integración al orden cósmico era también manifiesta en la cultura inca, donde los sacrificios humanos también integraban el ritual aunque en menor cantidad; según afirma Patricio de Blas<sup>262</sup>. Esa práctica era también frecuente en aquellas culturas menos complejas que habitaron el continente americano.

Era evidente que el encuentro de ambos mundos produjo cambios recíprocos, este proceso denominado de occidentalización o hispanización alude a la cultura que predominó e hizo que el mundo indígena adoptara sus pautas de forma paulatina ya que los elementos culturales autóctonos sobrevivieron hasta entrado el siglo XIX<sup>263</sup>. Varios son los factores que explican el proceso pero fue especialmente relevante la desestructuración del mundo en el que vivían, Según Williamson, el misionero franciscano y cronista español Bernardino de Sahagún recogió la tradición oral de los mexicas sobre la existencia de profecías que anunciaban la llegada de los españoles "... *plasma en lenguaje poético la confusión de un pueblo cuyo aislamiento histórico fue*

---

<sup>262</sup> Patricio de Blas, "Las civilizaciones que encontraron los españoles. El imperio Inca." en *Historia de Iberoamérica*, ed. EDAF ( Madrid: EDAF S.A., 2000), 122.

<sup>263</sup> Loris Zanata, *Historia de América Latina*. De la Colonia al siglo XXI. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012), 21.

*penetrado de pronto por seres de otra dimensión, cuya, invasión de un ámbito familiar y limitado debe hacerlos de hecho parecer, en efecto, visitantes de un mundo celeste*<sup>264</sup>

Lo nuevo fue el aporte que hizo la cultura hispana al concepto de persona, explica Mariano Fazio

La Iglesia en América supo conciliar la elevación espiritual con la dignificación humana. Se llevó a cabo un auténtico proceso de personalización. El anuncio del evangelio comportó, en el plano meramente humano, un despertar en la conciencia de los indios de su intrínseco valor como personas, es decir, como el de un ser uno, único e irrepetible, querido por Dios en si mismo. Era una liberación de la conciencia primitiva, cuya característica principal - ... - es la identificación del hombre con el Todo, la conciencia de la absorción total del individuo en la Naturaleza irracional y arbitraria..<sup>265</sup>

### **El debate antropológico**

El multiculturalismo es un tema actual, la cuestión radica en como pensar a individuos o comunidades cuando sus costumbres y culturas son distintas a las propias. Ese análisis se efectúa normalmente desde la propia cultura de allí que los debates en torno a la cuestión de la personalidad del indígena pueden aportar significativamente a la discusión actual, aun cuando existan críticas por las perspectivas eurocéntricas al abordaje de la cuestión.

La condición del indígena fue tratada desde el inicio del encuentro entre ambos mundos dentro del marco de las ideas existentes y nociones comunes del contexto europeo pertenecientes a la tradición medieval donde pervivía la noción aristotélica en la que existían individuos que por su condición inferior debían estar al servicio de aquellos con mayor uso de la razón. Se entremezclaban la justicia de los títulos conforme a la concesión pontificia y las nociones

---

<sup>264</sup> Edwin Williamson, *Historia de América Latina*, trad. Gerardo Noriega Rivero (México: FCE, 2013), 46

<sup>265</sup> Mariano Fazio, *Evangelio y Culturas en América Latina. Conquista, evangelización y liberación*. (Rosario: Ediciones Logos Ar, 2013), 103.

comunes sobre aquellos que no pertenecían a la comunidad cristiana. Alfonso Maestre Sánchez afirma que en el derecho medieval los infieles carecían de personalidad jurídica pudiendo ser sometidos a esclavitud sin embargo no se dudaba de la condición humana del aborigen<sup>266</sup>. Las dudas se referían al modo de encarar el proceso de evangelización, si era necesario el uso de la fuerza para facilitar esa labor o si bastaba el solo anuncio evangélico. Un primer hito lo encontramos con la liberación de los indígenas y la orden de devolverlos a su lugar de origen por parte de Isabel la Católica, en 1495 llegaron a España 500 esclavos indios, se dispuso su venta como esclavos en Andalucía el 12 de abril de ese año para pocos días después suspender la misma hasta que mejor informados por teólogos y juristas puedan resolver definitivamente. En 1500 se resolvió la cuestión y se ordenó el retorno al lugar de origen, se consideró que al no ser tomados en guerra justa no podían ser esclavizados<sup>267</sup>.

La esclavitud era una institución socialmente aceptada; reflejada en el Fuero Juzgo, matizada por la legislación canónica y regulada en las Partidas, las causas aceptadas eran por haber nacido de madre esclava, por haber sido tomado prisionero en guerra justa- hipótesis mas adaptable a la situación del indígena- y por pena impuesta por autoridad legítima en razón de crímenes y delitos graves. Sin incurrir en anacronismos, la esclavitud podría representar una gracia del vencedor al vencido preferible a la muerte, es que en una sociedad con los valores religiosos del cristianismo como afirma Olaechea Labayen

la profesión de la fe era el mejor bien que podías disponer un ser humano. Por otra parte, en la mentalidad de la época, corroborada por las leyes como las Partidas, se reconocía que la esclavitud <era la cosa mas vil>, pero había algo que la superaba en vileza, el pecado: <después del pecado>. Y,..., también por la infidelidad de suerte que contrapuesta la opción de ésta y la libertad en una balanza, el pensamiento

---

<sup>266</sup> Alfonso Maestre Sánchez, “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*. Nro.21. (2004): 91-134. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=989373>

<sup>267</sup> Vicente Sierra, *El sentido misional de la Conquista de América*. 4a edición. (Buenos Aires: Ediciones Dictio, 1980),35.

común en la cristiandad de aquel tiempo hubiera considerado mejor la suerte de ser esclavo cristiano que salvaje libre<sup>268</sup>

La preocupación por los indígenas se reflejó en el testamento y codicilo de Isabel la Católica donde manifestó su intención de atraer a los pueblos a la fe católica, enseñarles buenas costumbres y evitar que les hagan daño sobre sus personas o bienes con lo que cumplía así el mandato establecido en la concesión pontificia.

Consideramos que el punto máximo de tensión tuvo lugar con el sermón de Montesinos en 1511 frente a los encomenderos con consecuencias directas en las denominadas leyes de Burgos de 1511-1512. En la reunión de la junta de Teólogos en Burgos, a partir de de la noción de que los indígenas eran personas, se formuló la teoría del requerimiento, con lo que se adoptaba la doctrina teocrática que concedía poder temporal y espiritual al Papa, y sostenía la necesidad que el indígena debe ser informado previamente de sus derechos.

Es relevante destacar, dentro del marco de las relaciones entre la Santa Sede y la Corona, el derrotero de la Bula *Sublimis Deus* promulgada por Paulo III en 1537. De la Hera destaca la labor de Fray Bernardino de Minaya para lograr su aprobación, pero en pos de ello se dieron discusiones sobre la condición del aborígen sobre si eran seres humanos plenos o apenas algo más que animales parlantes. Afirma:

El dominico Fray Juan José de la Cruz y Moya, en el siglo XVIII, expone un razonamiento que exploya Gallegos con acierto, cuando se dice que << si a sus frases, desde luego malsonantes (...), les hubieran dado la plenitud de su significación, se hubieran visto obligados, entre otras cosas, a las siguientes: 1.a elaborar el concepto correspondiente a esa nueva especie de seres, que no cabrían en el de hombres, ni tampoco en el de ninguno de los animales conocidos: 2. a oponerse a rajatabla, no ya al matrimonio de españoles con indias, sino a todo trato sexual con ellas, pues hubiera sido incurrir en pecado de bestialidad; 3 a desistir de convertirlos al cristianismo, lo que ya en 1517 fue considerado una herejía y

---

<sup>268</sup> Juan Olaechea Labayen, 1998. "Una Reina Contra El Sistema. Isabel La Católica Y La Esclavitud De Los Indios". *Arbor* 160 (1998):133-70. <https://doi.org/10.3989/arbor.1998.i629.1755>

4 a dar un sentido completamente distinto a la legislación de las Indias, cuyo supuesto fundamental es que los indios son hombre, aunque necesitados de protección y tutela <sup>269</sup>

La visión aristotélica sobre los hombres que debían ser siervos a natura encontró fuertes resistencias en los teólogos españoles que bregaban por la igualdad radical entre todos los seres humanos. En el marco de las ideas jurídicas de la época, esa igualdad no era negada, como también era considerada de derecho natural la libertad de todos los individuos siendo el resto convención humana, aporte sistematizado por la Escuela de Salamanca que afirmó la noción de derecho subjetivo como la facultad de hacer “cualquier cosa que no se oponga al derecho natural o divino” <sup>270</sup>. Fue la prédica de Francisco Vitoria la que marcó la tendencia del debate al separar el estado de gracia como requisito para el reconocimiento de la condición de persona y el ejercicio de la libertad. En su *Relectio de Indis* el dominico expuso que bajo la luz de la teología se descubre la naturaleza racional de los indios, el dominio de sí mismos, la capacidad de recibir la predicación y la imposibilidad de quitarles sus bienes. Afirmación extensible al género humano en su totalidad para arribar así a la noción de un derecho común vigente tanto para individuos como naciones <sup>271</sup>.

La sociabilidad del individuo es de derecho natural y deriva de su carácter racional, ello le permite comprender la necesidad de agruparse para formar

---

<sup>269</sup> Alberto De la Hera – Pérez Cuesta. “El derecho de los indios a la libertad y a la fe: la bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron”, en *Anuarios de Hist. del Derecho español*, N. 26 (1956), Madrid, 89-181. [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/articulo.php?id=ANU-H-956-10008900182](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-H-956-10008900182)

<sup>270</sup> Alonso Rodríguez Moreno, *Origen, evolución y positivización de los derechos humanos*. (México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos. 2011), 21. Edición para PDF

<sup>271</sup> Francisco Vitoria, *Doctrina sobre los indios*. Edición de Ramón Hernández, OP. (Salamanca: San Esteban Editorial, 2009), 43. El análisis debía ser conforme a las enseñanzas de la Iglesia, sostenía “... la determinación en esa materia no pertenece a los juriconsultos o, al menos, no a ellos solos. Los indios no están sujetos, ..., al derecho humano o positivo; sus cosas no han de ser examinadas por la leyes humanas, sino por las divinas o naturales en las cuales los juristas no son suficientemente peritos para poder, por si mismos, resolver estas cuestiones. Como son cosas que pertenecen al foro de la conciencia, la decisión sobre esto concierne a los sacerdotes, es decir, a la Iglesia”

comunidades y orientar su acción al bien común, comunicándose y trasladándose de un lugar a otro porque en virtud de la amistad natural de todo el género humano. Entre individuos y comunidades existen relaciones de complementariedad y no de confrontación, fundada en el derecho natural es deducible por la razón y aplicable a todo el género humano. Establecer el carácter racional de los indígenas constituía un aspecto fundamental para la aplicación de un derecho común que era interpretado en el marco de una Europa cristiana.

En la Controversia de Valladolid, entre los años 1550 y 1551, se discutió nuevamente la cuestión. El problema de la encomienda y el trato dado a los indígenas llevó a polemizar a Bartolomé de Las Casas y Ginés Sepúlveda, influenciados por las enseñanzas de Vitoria partían de la noción que los indios son personas. Frente a la sola predicación evangélica propuesta el primero, Sepúlveda validaba la existencia lícita una aristocracia natural, defendía el sometimiento por las armas para facilitar la predicación que de otro modo imposible llevar adelante en aquellos cuya condición natural es obedecer. Había en ello una finalidad pedagógica para elevarlos en su condición y evitar los sacrificios humanos a los que muchos inocentes eran sometidos además de salvar las almas de quienes cometían esos actos. Las Casas continuó con su prédica de la evangelización pacífica reiterando argumentos expuestos por Vitoria anteriormente. No hubo un claro vencedor en la controversia, quedó claro de este debate que la condición humana y de persona del indígena estaba fuera de discusión lo que se plasmó luego en la legislación indiana como una derivación racional del orden natural bajo la cual se explicaba la concesión pontificia que implicaba la predicación del Evangelio.

### **Las críticas**

El proceso de evangelización, y con ello el de personificación del indígena, fue objeto de críticas especialmente a partir del siglo XX con lo que procuraba restar valor al debate antropológico al considerar que era una modalidad de reproducción del modelo colonial. Jorge Polo Blanco refiere al eurocentrismo y reproducción de una lógica colonial que construye al otro como un inferior, situación que solo se superó con las filosofías de la liberación sur-

gidas en el siglo XX<sup>272</sup>. Ellas, en consonancia de movimientos de liberación política, entendemos, deslindan el concepto de persona que provenía del proceso de evangelización sin reemplazarlo. Es decir, el concepto que referimos es el propio de la tradición cristiana occidental de la época y difundido fuera de Europa por medio de la Evangelización.

Javier García Fernández elabora una sistematización de las distintas corrientes que cuestionan el legado de la colonización, afirma que son tres las eras de descolonización, la primera con las independencias políticas de los siglos XVIII y XIX, la segunda entre finales de la primer guerra mundial y la guerra fría donde el proceso se refiere más a la independencia política y económica para finalizar en una tercera etapa que refiere a las formas de conocer e interpretar la realidad<sup>273</sup>. Los mayores aportes para desprenderse de ese legado, entiende se produjeron desde la antropología, pero no aun desde la historiografía. Asume que el poscolonialismo es un proceso que va más allá de ser un deseo de superación de esa situación aún colonial y ello será posible cuando se produzca un nuevo modo de conocer y de producir conocimiento. Aspectos que aún carece la crítica poscolonial.

En ese orden de ideas las escuelas de estudios subalternos nacidas en la India a mediados de 1960 elaboraron desde el marxismo la crítica a la tradición occidental. Entre sus influencias intelectuales aparecen la historiografía social y marxista británica, Antonio Gramsci y su concepto de hegemonía, Michel Foucault y Jaques Derrida. Critican tanto la idea del estado nación europeo y la historia narrada por estos como a los propios miembros de su comunidad por ser continuadores de ese relato que tendían solo la suplantación sin reemplazo de la matriz. Incluyeron también al marxismo por considerar que toda su construcción teórica sólo tiene en vista el movimiento obrero occidental.

Esta escuela originó una segunda generación que brindó aportes teóricos para la construcción del conocimiento que descentró la historia universal de

---

<sup>272</sup> Jorge Polo Blanco, “Reivindicación de una Modernidad del Sur. El reconocimiento del género humano en el pensamiento hispano del Siglo XVI”. *Revista de Indias*. Vol.LXXVIII num.273 (2018). 361-397. <https://doi.org/103989/revindias.2018.011>

<sup>273</sup> Javier García Fernández, “Descolonizar El Pasado. Perspectivas críticas con los legados coloniales en la historia y la historiografía”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 51 (2023):51-75. <https://doi.org/10.7440/antipoda51.2023.03>.

la visión eurocéntrica, criticar el eurocentrismo es al mismo tiempo cuestionar el legado colonial. Influyó en Latinoamérica a través de autores como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel y otros que desde el grupo Modernidad – Colonialidad critican la modernidad y el eurocentrismo. Advirtieron los límites del concepto de colonialidad y la necesidad de construir una nueva periodización de las fases internas de la colonización para el abordaje de la materia que incluya, además del legado español y sus distintas etapas, las dominaciones francesas, holandesas y británicas. Tomaron como base de la dignidad humana las discusiones efectuadas en España durante el siglo XVI, sin cuestionar el concepto pero establecen que deben ser reinterpretadas como argumentos en defensa de los oprimidos. No cuestionan los grados de dominación interna entre esos pueblos, la descolonización sólo se da contra el europeo. Por eso también son pasibles de críticas puesto que desde otras corrientes descolonizadoras, o que se pretenden como tales, manifiestan la tendencia a incorporar a esa matriz del pensamiento las luchas basadas en corrientes ideológicas europeas<sup>274</sup>.

El pensamiento decolonial ha sido objeto de críticas que compartimos, el cuestionamiento al eurocentrismo se basa en argumentos de lugar pero no de fundamentos, omite el análisis de los grados de dominación interna sin haber considerado las que hubieron de los pueblos de cultura mayor respecto de los que le eran tributarios, de lo cual las culturas aztecas e incas eran un ejemplo de ello<sup>275</sup>. De otro modo no es posible explicar el triunfo de los españoles, pocos y con armas también rudimentarias para enfrentar contingentes armados superiores. La crítica al eurocentrismo y la esencialidad del indigenismo, el intento de construir un nuevo abordaje epistemológico implica la “deconstrucción” de todo el legado de la tradición de occidente sobre la que se articuló ó la noción de

---

<sup>274</sup> Alejandro Rosillo Martínez, *La tradición hispanoamericana de derechos humanos. La defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga* (Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012) [http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/bases/biblo/texto/La\\_tradicion\\_hispanoamericana/La\\_tradicion\\_hispanoamericana\\_de\\_derechos\\_humanos.pdf](http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/bases/biblo/texto/La_tradicion_hispanoamericana/La_tradicion_hispanoamericana_de_derechos_humanos.pdf)

<sup>275</sup> Pierre Gausseens y Gaya Makaran. “Autopsia de una impostura intelectual” en *Piel Blanca, Máscaras Negras. Crítica de la razón decolonial*. Gaya Makaran y Pierre Gausseens – Coordinadores – (México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 9-45.

los derechos humanos y a partir de la cual esas corrientes toman como punto de partida para sus estudios. El concepto de persona es el propio de la tradición occidental, tributaria a la vez de las ideas de la cristiandad que consagra una igual dignidad para todos los seres humanos; sobre él se sostiene la declaración de los derechos humanos, sin omitir los aportes de posteriores corrientes filosóficas.

## Conclusiones

El sustento actual de los derechos humanos obedece a la tradición judeo cristiana, mas los aportes posteriores al concepto. La idea de una personificación del individuo se dio en el contexto de las ideas teológicas católicas que en el contexto de la época fueron pioneras en la cuestión. No fue el protestantismo el que da inicio al humanismo de la modernidad, esas cuestiones ya fueron abordadas por los debates sobre la justicia de los títulos y la condición jurídica del aborígen. Entendemos que las críticas al legado de occidente, basadas en la reproducción de un modelo colonial o en el esencialismo de pueblos prehispánicos se desentiende de los grados de dominación entre esos mismos pueblos que toman como parámetros solo los que provienen de occidente. En esa línea de pensamiento, buscar el fundamento para un derecho común vigente para todas las personas y comunidades será una labor sin resultado positivo si no se atiende al legado de la evangelización y con ello la personificación del individuo como un ser dotado de dignidad intrínseca

## Bibliografía

- Argüello, Luis Rodolfo. y Peña Guzmán, Luis Alberto. 1966. *Derecho Romano. I*. Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina.
- Cerroni, Umberto. *Reglas y valores en la democracia*. México: Patria – Alianza, 1991.
- De Blas, Patricio. “Las civilizaciones que encontraron los españoles. El Imperio Inca.”, En *Historia común de Iberoamérica*, 105-126 Madrid. EDAF. 2000
- De la Hera – Pérez Cuesta, Alberto. “El derecho de los indios a la libertad y a la fé: la bula Sublimis Deus y los problemas indianos que la motivaron”, en *Anuarios de Hist. del Derecho español*, N. 26 (1956), Madrid, 89-181. ht-

[https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/articulo.php?id=ANU-H-956-10008900182](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-H-956-10008900182)

- Fazio, Mariano. *Evangelio y culturas en América Latina. Conquista, Evangelización y Liberación*. 1era. Ed. Rosario. Ediciones Logos. 2013
- García Fernández, Javier. “Descolonizar El Pasado. Perspectivas críticas Con Los Legados Coloniales En La Historia La historiografía”. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, n.º 51 (abril):51-75. <https://doi.org/10.7440/antipoda51.2023.03>. 2023
- Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre. “ Autopsia de una impostura intelectual” en *Piel Blanca, Máscaras Negras. Critica de la razón decolonial*. Gaya Makaran y Pierre Gaussens – Coordinadores - 1 ed. 9-45 México Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Universidad Nacional Autónoma de México. 2020
- Lamas, Félix A. *Los Principios Internacionales*. Buenos Aires: Forum, 1974.
- Maestre Sanchez, Alfonso. Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*. Nro.21. (2004):91-134. Recuperado en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=989373>
- Meabe, Joaquín E. , *El Problema de la Persona en la Teoría del Derecho y las extensiones prescriptivas de la individuación*. Corrientes: Instituto de Teoría General del Derecho - UNNE, s.f..
- Olaechea Labayen, Juan B. “Una Reina Contra El Sistema. Isabel La Católica Y La Esclavitud De Los Indios”. *Arbor* 160 (1998):133-70. <https://doi.org/10.3989/arbor.1998.i629.1755>
- Platón. *República*. Trad. A. Camarero; notas L. Farré. Buenos Aires: EUDEBA. 1997
- Polo Blanco, Jorge. “Reivindicación de una Modernidad del Sur. El reconocimiento del género humano en el pensamiento hispano del Siglo XVI”. *Revista de Indias*. Vol.LXXVIII num.273.(2018):361-397. [Htpps://doi.org/103989/revindias.2018.011](https://doi.org/103989/revindias.2018.011)
- Rodríguez Moreno, Alonso. *Origen, evolución y positivización de los derechos humanos*. México. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.2011 Edición para PDF

- Rosillo Martínez, Alejandro. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos. La defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. 1. Ed. Quito. Corte Constitucional del Ecuador. 2012 [http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/bases/biblo/texto/La\\_tradicion\\_hispanoamericana](http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/bases/biblo/texto/La_tradicion_hispanoamericana)
- Sierra, Vicente. *El sentido misional de la Conquista de América*. 4ª edición. Buenos Aires. Ediciones Dictio. 1980
- Vidal-Naquet, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. El cazador negro. Barcelona: Península, 1983.
- Vitoria, Francisco *Doctrina sobre los indios*. Edición de Ramón Hernández, OP. Salamanca. San Esteban Editorial. 2009
- Williamson, Edwin. *Historia de América Latina*. México. FCE. 2013
- Zanatta, Loris. 2012. *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. 2012

## **El trasvase de saberes entre los territorios**



## “Estudia la Reina; somos ahora estudiantes” Proyecciones del humanismo isabelino en América

*Juan Héctor Fuentes*

### 1. Introducción<sup>276</sup>

Entre las páginas del Misal de la Reina, conservado en la Capilla Real de Granada, se conservan dos retratos miniados de Isabel la Católica en los que se puede apreciar a la reina, con un libro, en actitud orante, en el primer retrato, frente a San Juan Evangelista; en el segundo frente a un altar, en cuyo retablo figura una representación de la Pasión del Señor.



*Retratos de Isabel la Católica, Misal de la Reina, Capilla Real de Granada*

---

<sup>276</sup> Ante todo, quiero agradecer a Sergio Raúl Castaño (CONICET - Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino), a José Antonio Calvo (Universidad Católica de Ávila) y a todo el equipo organizador por la invitación a participar en este Primer congreso internacional Isabel la Católica y América, invitación por la que me siento sumamente honrado. Y quisiera también aprovechar la oportunidad para rendir homenaje a mi profesor de literatura española medieval y director en el CONICET, Germán Orduna, cuyo magisterio y amor por la Hispanidad siguen vivos en cada uno de sus discípulos.

Estos dos retratos pueden ser considerados icónicos del denominado “Humanismo isabelino”, expresión empleada entre otros por Asencio, Serés y Escobar Borrego.<sup>277</sup> Dicho Humanismo se nutre de las ideas del humanismo italiano en cuanto al retorno de los clásicos mediante el estudio de la lengua latina, la realización de traducciones y la promoción de la recientemente inventada imprenta, actividades condensadas en la figura del libro, presente en los dos retratos, pero a la vez se distingue del humanismo europeo por ser, ante todo, un humanismo cristiano cuyo objetivo es el cultivo de la corte y la reforma del clero, finalidades que encuentran correspondencia en la figura reverente de la reina frente a la figura de San Juan Evangelista y del retablo de la Pasión.<sup>278</sup>

## 2. El interés de Isabel la Católica por la lengua latina

Sabemos que la Reina Católica mostró un creciente interés por las Humanidades que la llevó a iniciarse tempranamente en el conocimiento de la lengua latina. Y esa inclinación se proyectaba al resto de la corte, como declara Juan de Lucena en su *Epístola exhortatoria a las artes*, de hacia 1490, recurriendo al “topos” ciceroniano de “honos alit artes”.<sup>279</sup>

¿Non vedes quantos comiençan aprender admirando su realeza? lo que los reyes hacen, bueno o malo, todos ensayamos de hazer. si es bueno por aplazer anos mesmos, y si malo por aplazer aellos. Jugaba el rey, eramos todos tahres; studia la reyna, somos agora studiantes [...]<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Eugenio Asencio, “Tendencias y momentos en el humanismo español”, en *Historia y crítica de la Literatura Española. Siglos de Oro. Renacimiento. Primer suplemento*, ed. Francisco López Estrada (Barcelona: Crítica, 1991) 26-36; Guillermo Serés, “La autoridad literaria. Círculos intelectuales y géneros en la Castilla del siglo XV”, *Bulletin hispanique* 109, núm. 2: 335-383; Francisco J. Escobar Borrego “El Humanismo Isabelino entre Italia y España: un estado de la cuestión”, en *Nápoles – Roma 1504. Cultura y Literatura Española y portuguesa en Italia en el Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica*, coords. Javier Gómez Montero y Folke Gernert (Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Universidad de Salamanca, 2005) 163-185. Véase asimismo el trabajo de la profesora Anna Isabel Peirats Navarro incluido en este mismo volumen.

<sup>278</sup> Al respecto, remito al trabajo del profesor José Antonio Calvo Gómez, publicado en este volumen.

<sup>279</sup> Cicerón, *Tusculanas*, I, 2, 4.

<sup>280</sup> Citado por Lucía Binotti, “La epístola exhortatoria a las letras de Juan de Lucena” *La corónica* 28, núm. 2 (2000): 77.

Asimismo, a pedido de la reina el humanista Alfonso Fernández de Palencia confecciona el *Universal vocabulario en latín y en romance*, el primer diccionario latino-español conocido, publicado en Sevilla en 1490, cuyos destinatarios principales son los clérigos y religiosos, como lo manifiesta el autor en el argumento que precede a la obra:

## Romance

### Argumento de la obra emprendida

¶ La muy excelente señora doña Isabel Reina de Castilla, y de León, de Aragón, y de Sicilia, entre las innumerables demostraciones que ha hecho a los mortales de sus inmortales virtudes, quiso también añadir esto, que por mandado de su tan notable alteza, Alfonso de Palencia cronista de los hechos de España tomase cargo de interpretar los vocablos de la lengua latina según la declaración del vulgar castellano (que se dice Romance). Sabiendo bien la misma inventora de cosas muy provechosas, la gran dificultad que incurren los de España medianamente principados en la latinidad, cuando por vocablos latinos menos conocidos buscan de entender los no conocidos. ¶ Fue sin duda esta diligencia de la muy poderosa Reina que lo mandó especialmente provechosa a los varones que eligieron religión. Los cuales empleados en el culto divino, no pueden más a la estrecha escudriñar las elegancias y propiedades de los vocablos latinos si no se interpretasen según la lengua materna.<sup>281</sup>

Es probable que también sea de su autoría el *Vocabulista* que se guarda en la Real Biblioteca de El Escorial y del que se conservan algunas hojas de su versión impresa.<sup>282</sup> La primera presenta también una dedicatoria a la reina:

---

<sup>281</sup> Alfonso Fernández de Palencia, *Universal vocabulario en latín y en romance* (Sevilla: Paulus de Colonia Alemanus cum suis sociis, 1490), fol. 1v.

<sup>282</sup> Al respecto, véase Cinthia María Hamlin y Juan Héctor Fuentes, “Folios de un incunable desconocido y su identificación con el anónimo *Vocabulario en Romance y en Latín* del Escorial (f.II.10)”, *Romance Philology* 74 (2020). El manuscrito Escorialense lleva la sigla f.II.10, mientras que las hojas impresas se guardan en el primer tomo del *Universal Vocabulario en latín y en romance* de Alfonso de Palencia que se encuentra en Firestone Library, Princeton University (EXI Oversize 2530.693q).

¶ Para que la lengua latina más prestamente se pueda alcançar: nos esforçamos a ordenar este vocabulista dedicado a la muy alta  $\tau$  muy exçelente prinçesa  $\tau$  cristianissima:  $\tau$  por eso muy poderosa Doña Ysabel reyna delos reynos de Castilla:  $\tau$  de Leon: de Aragon de Seçilia:  $\tau$  de Granada, etc. copilado de todos los mas vocablos de romançe que pudo nuestro trabajo alcançar [...] <sup>283</sup>

### 3. Nebrija y el humanismo isabelino

Sin embargo, el humanista que más fama y reconocimiento obtuvo en el círculo de la Reina Católica es Antonio de Nebrija (1444-1522) principalmente por sus diccionarios, el *Léxico o diccionario latino-español* (Salamanca, 1492) y el *Vocabulario español-latino* (1495?), y, por sobre todo, por sus *Introducciones latinae*, gramática latina con la que Nebrija procuró renovar el estudio de la lengua latina según los criterios del humanismo italiano.<sup>284</sup> Como bien señala Gómez Redondo:

Nebrija fue el mejor intérprete de la ideología política y cultural de los Reyes Católicos, en buena medida porque la tarea particular a que se aplicaba, la de luchar contra la barbarie y la incuria universitarias, acordaba con la general con que los monarcas regían sus reinos [...] <sup>285</sup>

### 4. Datos biográficos y producción

Antonio Martínez de Cala y Xarana nació hacia 1444 en Lebrija, la célebre Nabrisa o Nebrisa romana de la Bética, de allí que posteriormente sustituyera

---

<sup>283</sup> Cinthia María Hamlin y Juan Héctor Fuentes, “Folios de un incunable desconocido”, 120.

<sup>284</sup> En lo que respecta a la vida y a la obra de Nebrija, desde el año pasado contamos con dos obras monumentales debidas a la pluma de uno de los especialistas más importantes sobre el tema: Pedro Martín Baños, *Pasión de Saber: vida de Antonio de Nebrija* (Huelva: Universidad, 2019) y *Nueva caracola del bibliófilo Nebricense. Cultura manuscrita y cultura impresa en el entorno de Antonio de Nebrija* (Salamanca: Universidad, 2022). La primera es la biografía más completa del humanista español, mientras que la segunda es una revisión de la pionera y célebre obra bibliográfica de Antonio de Odriozola, *La caracola del bibliófilo nebricense* (Madrid: s. n., 1947) que incluye un estudio bibliográfico de todas las ediciones conservadas de la producción de Nebrija.

<sup>285</sup> Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento* (Madrid: Cátedra, 2012), 674.

su nombre por el de *Aelius Antonius Nebrissensis* o *de Lebrija*. Hacia los 15 años se instala en Salamanca, ciudad en la que permanece entre 1457 y 1462, y en la que tuvo la oportunidad de conocer a los profesores de mayor renombre del momento, sin embargo, decepcionado por el poco conocimiento de la lengua latina que advierte en ellos, viaja a Bolonia en 1463 y permanecerá en la ciudad italiana hasta 1470, familiarizándose con la obra de Lorenzo Valla, de Poliziano, de Pomponio Leto y de otros humanistas. El contacto con humanistas italianos corrobora sus observaciones sobre la postración de la lengua latina en su tierra.

Como bien observa Alvar Nuño, Nebrija construye una imagen heroica de su estadía en Boloña, como podemos apreciar a partir de las noticias que refiere de sí mismo en el *Dictionarium ex Hispaniensi in Latinum sermonem* –llamado habitualmente *Diccionario hispano-latino*–:

Assí que en edad de diez y nueue años io fue a Italia, no por la causa que otros van, o para ganar rentas de iglesia o para traer fórmulas del derecho civil y canónico o para trocar mercaderías, mas para que por la lei de la tornada después de luengo tiempo restituiesse en la posesión de su tierra pérdida los autores del latín que estauan ia muchos siglos avía desterrados de España.<sup>286</sup>

Heroica es también la misión que le fue confiada: “Nunca dexé de pensar alguna manera por donde pudiesse desbaratar la barbaria por todas las partes de España tan ancha y luengamente derramada”.<sup>287</sup>

A su vuelta, en 1470 se desempeña como secretario y tutor de Juan Rodríguez de Fonseca, sobrino del arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca. A la muerte del arzobispo, Nebrija viaja a Salamanca, donde comienza su carrera académica en 1475 como lector de Elocuencia y Poesía. Al año gana la cátedra de Prima de Gramática. En 1481 publica su primer “Best seller”, sus *Introductiones latinae*, que gozaron de muchísimo éxito, ya por la cantidad de ejemplares vendidos, ya por las ediciones y reimpressiones que salieron a partir de 1482. En 1485 lee su primera *Repetitio*, que no llegó a nosotros, sobre los miembros y las

---

<sup>286</sup> Guillermo Alvar Nuño, “Nebrija y el cambio de paradigma cultural en la educación castellana (ss. XV-XVI)”, *Rilex. Revista sobre investigaciones léxicas* 5, núm. 3 (2022): 14.

<sup>287</sup> Citado por Alvar Nuño, “Nebrija y el Cambio de paradigma”, 14.

partes de la Gramática. De 1486 es su segunda *Repetitio, De corruptis Hispanorum ignorantibus quarundam litterarum vocibus*. Ese mismo año, a instancias de Fray Hernando de Talavera, tiene la oportunidad de presentar a la reina Isabel un esbozo de la *Gramática sobre la lengua castellana* y dedica a los Reyes la *Pergrinatio Regis et Reginae ad Sanctum Iacobum*, poema escrito en hexámetros bajo el signo de una épica cristiana, como afirma Martín Baños.<sup>288</sup>

En 1487 gracias al mecenazgo de don Juan de Zúñiga, discípulo suyo, Nebrija deja Salamanca y comienza uno de sus períodos más productivos: en 1488 publica una edición bilingüe de sus *Introductiones* por iniciativa de la Reina; un año más tarde, sus *Differentiae ex Laurentio Valla, Nonio Marcello et Servio Honorato exceptae*, partiendo de la *Elegantiae* de Valla; en 1491 se publican veintidós poemas latinos debidos a su pluma en los que se destaca el elogio de los Reyes Católicos y su admiración por la Antigüedad; y en 1492 sale a la luz su *Gramática sobre la lengua castellana*, obra que en su momento no tuvo mucha repercusión. Ese mismo año publica su *Diccionario latín-español* y en 1494 su *Vocabulario español-latín*, cuya edición aumentada se imprime en Salamanca en 1513. Ese mismo año fueron editadas las *Elengancias romanizadas*, de atribución dudosa, y un año más tarde los *Vafre dicta philosophorum*, repertorio de sentencias de Diógenes Laercio. En 1498 se publica *In Cosmographiae libros* de Pomponio Melo. A pesar de que la Universidad de Salamanca le pide a Nebrija que ocupe la cátedra de Prima de Gramática por la muerte de su titular, el humanista no se incorporó para no renunciar al mecenazgo de Zúñiga. Por la misma época (1503) sale a la luz *De vi ac potestate litterarum*, donde aborda temas generales de ortografía y hace un estudio comparativo de la ortografía de las lenguas griega, hebrea y latina, y publica comentarios a Prudencio y a Persio.

De 1501 es la *Aurea expositio hymnorum (Recognitio hymnorum)*, colección de himnos eclesiásticos acompañada de comentario gramatical. Por la misma época Nebrija es incorporado al equipo que prepara la *Biblia Políglota Complutense*, bajo la dirección del Cardenal Cisneros. En 1507 publica su *Apología* en el que justifica sus comentarios a las Sagradas Escrituras. Por esos mismos años Nebrija entabla una estrecha relación editorial con el tipógrafo al que prácticamente le confiará todo su trabajo posterior: en 1503 son impresas en Logroño las *Introductiones latinae* por el célebre impresor Arnao Guillén de Brocar, na-

---

<sup>288</sup> Martín Baños, “Pasión de saber”, 215.

cido presumiblemente en Francia, en Brocq o Lo Brocar a fines del siglo XV y fallecido muy probablemente en noviembre de 1523.<sup>289</sup>

Tras la muerte de su protector en 1504, Nebrija vuelve a la Universidad de Salamanca y en 1505 toma posesión de la cátedra a la que había renunciado. De 1506 es su tercera *Repetitio: De peregrinarum dictionum accentu* y su *Diccionario de Derecho Civil (Iuris Civilis Lexicon)*. En 1507 publica su cuarta *Repetitio: De etimologia dictionis*, no publicada, y *De litteris hebraicis* y *De litteris Graecis*. En 1508 pronuncia su *Repetitio* quinta *De analogia hoc est proportione*. Por estar ausente desde el año anterior, se declara vacante su cátedra y, a modo de compensación, en 1509 es nombrado Cronista Real y toma posesión de una nueva cátedra de Retórica. A instancias del secretario real, Miguel de Almazán, compone una obra manuscrita, *De liberis educandis*. Entre 1510 y 1513 pronuncia sus últimas *Repetitiones: De mensuris* (1510), *De ponderibus* (1511), *De numeris* (1512) y *De accentu latino aut latinitate Donato* (1513). Las tres últimas, por su contenido afín, fueron publicadas juntas, más tarde, con el título *De ponderibus* (1527).

Entre 1510 y 1512 publica un comentario crítico, *In Seduli Paschale*, las obras de Pedro Martir de Anglería y *Carmina ex diversis auctoribus in calendarii rationem*. De fecha próxima es el diccionario geográfico que desde 1536 será publicado junto con el el latín-español y el español-latín, de ahí la denominación *Diccionario triplex*. Posteriormente, al dividirse el geográfico en dos partes, se denominará *quadruplex*.

En 1513 queda nuevamente vacante la cátedra de Prima de Gramática. Al ser concedida a un joven desconocido, García del Castillo, Nebrija abandona Salamanca y luego de una breve estancia en Sevilla, Cisneros, que seguía apoyándolo, le concede la cátedra de Retórica de Alcalá.

En 1514 Nebrija edita los *Libri minores*, una colección de textos muy conocidos en la época: los *Dísticos* de Catón, *De contemptu mundi*, las *Fábulas* de Esopo, un *Floretus* y el *Liber quinque clavium sapientiae*. En 1515 publica en Alcalá su *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio*, en la que el humanista compendia pasajes de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, y en 1516 su *Tertia quinquagena*, en

---

<sup>289</sup> Sobre Nebrija y su relación con Brocar remito a Julián Martín Abad, “Nebrija en los talleres de Arnao Guillén de Brocar y Miguel de Eguía”, *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística: Nebrija V Centenario. 1492-1992*, Vol. 1, eds. R. Escavy, M. Hdez Terrés y A. Roldán, Murcia: Nebrija V Centenario, 1994, 23-57 y “De las ediciones brocarianas de Nebrija en Logroño”, *Berceo* 184 (2023): 9-89.

las que da a conocer sus comentarios a las Sagradas Escrituras, los *Segmenta ex epistolis Petri, Pauli, Iacobi et Ioannis* y el *Sanctuarium* o *Sanctorale*, con cuatro opúsculos con 43 vidas de Santos. En 1517 publica sus *Reglas de Orthographia de la lengua castallana* y en 1518 el *Lexicum vocum quae ad medicamentariam artem pertinent*, impresa al final de la edición de *Dioscórides* por él preparada.

En cuanto a su labor historiográfica, se conservan el índice y algunos capítulos de las *Antigüedades de España*, obra que no llegó a imprimirse, y en 1545, después de su muerte, se publicaron dos tratados: uno sobre las guerras de Navarra y otro, sobre las de Granada.

Nebrija fallece en Alcalá, el 2 de julio de 1522, año en el que había prologado el poema latino *Thalichristia* de Alvar Gómez de Ciudad Real (1488-1538).

## 5. La proyección de de Nebrija en las Américas

La recepción de la obra de Nebrija en América admite distintas aproximaciones. Desde una perspectiva relacionada con los estudios de la historia del libro y de la lectura, desde los años 40 del siglo XX se insiste en la notable presencia de los libros de Nebrija en América. En su fundacional trabajo sobre el libro y la imprenta en América Torre Revello señala:

Entre los primeros envíos [a América] figura un vocabulario de Antonio de Nebrija, y es conveniente hacer constar ahora que sus gramáticas se llevaron en gran escala para América, no solo en el siglo XVI, sino también en los subsiguientes, con envíos de 100 ejemplares en más de una ocasión. Podría decirse que en casi todas las partidas de libros figuran sus obras, destacándose de esta manera como el autor español más difundido en la colonia.<sup>290</sup>

Y más adelante:

El escritor español que tuvo más lectores en la colonia fue [...] el humanista Antonio de Nebrija, principalmente con su *Arte de la lengua castellana* y sus *Introducciones in latinam Grammaticam*.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> José Torre Revello, *La imprenta y el periodismo en América durante la dominación española* (Buenos Aires: Peuser, 1940), 207.

<sup>291</sup> José Torre Revello, *La imprenta*, 228.

La misma apreciación formulan Leonard y más recientemente Gehbald en lo que respecta a Perú, y señala que “en 1776, otros 38 títulos empaquetados para el puerto de Callao hacían referencia al mismo autor: 12 veces al *Artes de Nebrija* y 26 al *Bocabulario de Nebrija*”.<sup>292</sup> Rueda Ramírez ha enumerado 124 listas con 3825 ejemplares del arte, sin añadir los lotes sin título.<sup>293</sup>

Con respecto a la circulación y venta de las obras de Nebrija, recordemos que en 1554 el rey Felipe II otorgó a Sancho de Nebrija, hijo de Antonio de Nebrija licencia para la impresión y transporte de las obras de su padre a América y su venta en Santo Domingo, Nueva España, Tierra Firme y el Perú, permaneciendo los derechos de la obra en manos de la familia de Nebrija hasta 1613, así como con la venta de los libros por los herederos. La circulación y difusión del Arte se vio favorecida por el Rey Felipe III cuando en 1598 ordenó el uso exclusivo de la gramática latina de Nebrija en cualquier escuela o universidad, mandato reiterado por Fernando VI en 1755. Esto último requiere una aclaración ya que la real cédula se refiere al manual titulado *Aelii Antonii Nebrissensis Institutio Grammatica Philippi Tertii Hispaniarum Regis Catholici iussu restituta*, editada en Madrid por Juan Flandro, del que se reconoce como autor al jesuita Juan Luis de la Cerda. El mismo manual fue reeditado dos veces más, pero en 1601 la obra se transforma y pasa a titularse *Aelii Antonii Nebrissenis de Institutione Grammaticae Libri quinque*. Esta segunda versión se reeditará innumerables veces hasta fines del siglo XIX. Ambas versiones, estudiadas detenidamente por los profesores Sánchez Salor y Esparza Torres, presentan un texto sumamente reelaborado en el que se evidencia el influjo de Sánchez de las Brozas. Será este Manual, el Nebrija que no es Nebrija como dice Esparza Torres, el que circulará y será comentado por toda América durante los siglos XVII a XIX y que se conocerá como Gramática o Arte de Nebrija.

---

<sup>292</sup> Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador* (México: FCE, 1959), 188; Agnes Gehbald (2021) “Nebrija en el Perú: la preponderancia del “Arte” y “Vocabulario” durante el siglo XVI-II”, en *Bibliotecas de la Monarquía Hispánica en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*, coords. Natalia Maillard Álvarez y Manuel Francisco Fernández Chavez (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021) 195.

<sup>293</sup> Pedro Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005), 387.

## 6. El influjo de la obra de Nebrija en la confección de gramáticas y vocabularios de lenguas originarias

La obra lexicográfica de nuestro humanista también tuvo una muy favorable recepción en América, como se puede apreciar a través de la documentación conservada y los catálogos de las bibliotecas. De modo particular, el *Vocabulario español-latino* no solo fue utilizado como instrumento de enseñanza de la lengua latina, sino también como matriz para la confección de los vocabularios de lenguas indígenas por parte los misioneros. Hernández, en un trabajo recientemente publicado, encuentra la huella del *Vocabulario* en un corpus integrado por dieciséis diccionarios amerindios que incluyen las lenguas náhuatl, quechua, aimará y guaraní entre otras.<sup>294</sup> Según Esparza Torres, todos estos autores coinciden con Nebrija por su voluntad de reducir al arte gramatical las lenguas vulgares y por la utilización del castellano como meta-lengua.<sup>295</sup> En lo que respecta al influjo de la doctrina gramatical de Nebrija y de su vocabulario en la elaboración de tratados de lenguas originarias es mucho lo hecho, pero queda mucho por hacer y también mucho por revisar a luz de los últimos estudios sobre la producción nebrisense como los de los profesores Sánchez Salor, Alvar, Esparza Torres y Pedro Martín Baños<sup>296</sup>. Una perspectiva interesante desde la antropología y la sociolingüística se presenta a la hora de estudiar no solo cómo la obra de Nebrija sirvió de modelo a lenguas que no tenían escritura, sino también en qué medida la incorporación del código es-

---

<sup>294</sup> Esther Hernández, “La “proyección sorprendente” de Nebrija en la lexicografía hispano-amerindia”, en *Antonio de Lebrixa Grammatico en su medio milenio*, coord. José J. Gómez Asencio; ed. Carmen Quijada Van Den Berghe (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022) 471-500.

<sup>295</sup> Miguel Ángel Esparza Torres, “Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del náhuatl”, *Missionary Linguistic III / Lingüística Misionera III. Morphology and Syntax (= Studies in the History of the Language Sciences*, 111), eds. Otto Zwartjes, Gregory James y Emilio Ridruejo (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2007) 39.

<sup>296</sup> Eustaquio Sánchez Salor, Eustaquio, *Las ediciones del arte de gramática de Nebrija (1481-1700)*. *Historia bibliográfica* (Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2008); Manuel Alvar, *Nebrija y estudios sobre la Edad de Oro* (Madrid: CSIC, 1997); Esparza Torres, “Nebrija y los modelos” y “La obra de Nebrija en el siglo XVIII”, en *Las lenguas de México. Diálogos historiográficos*, eds. Bárbara Cifuentes y Rodrigo Martínez Baracs (Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas / Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, 2018) 27-66; Martín Baños, “Pasión de saber”.

crito modificó esas mismas lenguas y los sistemas culturales y sociales que esas lenguas estructuraban.<sup>297</sup>

## 7. Nebrija en el Virreinato del Río de la Plata

La suerte de Nebrija en el territorio del virreinato del Río de la Plata, nacido a fines del siglo XVIII como escisión del Virreinato del Perú, estuvo estrechamente ligada, como en el resto del mundo hispánico, a la enseñanza del latín. Según estudiosos como Domínguez, Del Col y Ventura, en la enseñanza de la lengua latina se dio una continuidad ininterrumpida desde el siglo XVI y hasta la segunda mitad del siglo XIX ocupó un lugar central en la formación de las élites locales.<sup>298</sup> Las aulas de gramática y latinidad fueron el fundamento de los estudios preparatorios para la universidad, siendo la principal del territorio que nos ocupa, la Universidad de Córdoba, a cargo de la Compañía de Jesús, creada en 1613 a instancias del obispo Hernando de Trejo y Sanabria. Otro tanto ocurría en las “Escuelas del Rey”, que comenzaron a abrirse en la segunda mitad del siglo XVIII por impulso del rey Carlos III. Entre ellas se contaba el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires, fundado por el virrey Vértiz en 1767, que, según Alejandro Korn, si bien ejerció una influencia limitada en la difusión de las ideas modernas de la época, “cultivó con éxito la enseñanza del latín y dio lugar a una tradición

---

<sup>297</sup> Al respecto, remito a Walter Mignolo, “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en *Discursos sobre la ‘Invencción’ de América*, coord. Iris M. Zavala (Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1992) 183-220; Klaus Zimmermanns y Birte Kellermeier-Rehbein, eds., *Colonialism and Missionary Linguistics* (Berlin / München / Boston: de Gruyter, 2015); Klaus Zimmermann, “Historiografía de la lingüística misionera (colonial): el estado actual de los estudios al respecto”, en *Études de Linguistique Ibéro-romane en hommage à Marie-France Delpont*, ed. José Vicente Lozano (Rouen: Publications électroniques de l’Eriac - LibeRo - CDRom, 2018) 71-106 y “El impacto colonial en la lingüística de las lenguas indígenas de América”, en *Lenguas indígenas de América Latina: contactos, contextos, conflictos*, ed. Lenka Zajícová (Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2022) 1136.

<sup>298</sup> María Carolina Domínguez, “Un diálogo con la tradición clásica latina en la Argentina del siglo XIX: continuidades y rupturas”, *Anclajes* 20, núm. 2 (2016) 17-32; José Juan Del Col, *¿Latín hoy?* (Bahía Blanca: Instituto Superior “Juan XXIII”, 1998); Mariana Ventura “Latin Studies in a Multicultural Context: the Argentinian Experience in the Late 19th Century” (Trabajo presentado en *4th Interdisciplinary Conference “Transmitting a Heritage-The Teaching of Ancient Languages from Antiquity to the 21st Century”*. Polis-The Jerusalem Institute of Languages and Humanities, Jerusalén, 16-17 de abril, 2018).

clásica, cuyas huellas se hallan a cada paso en la literatura revolucionaria.”<sup>299</sup> Los estudios clásicos habrían seguido en auge hasta la presidencia de Bartolomé Mitre (1862-1868), con la creación de los primeros Colegios Nacionales las ciencias y las lenguas modernas comenzaron a ganar terreno sobre el latín.

Las obras de Nebrija figuran en los catálogos de numerosas bibliotecas privadas, eclesiásticas y universitarias. El padre Guillermo Furlong, estudioso de la cultura colonial, señala que el Vicario general de la catedral de Córdoba, Diego Suárez Babiano, fallecido en 1598 tenía en su biblioteca el Vocabulario y el Arte de Nebrija; el *Index librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesv* de 1757 da cuenta de una edición del *De institutione*, del *Dictinarium* y de comentarios a la gramática de Nebrija.<sup>300</sup> Asimismo, la obra de nuestro humanista aparece en testamentos, como en el del capitán Francisco Moyano Cornejo, mencionado por Furlong, que en 1683 incluye, entre otras obras, el *Vocabulario*.<sup>301</sup> Parada señala que el Arte de Nebrija es uno de los libros con mayor frecuencia de aparición en las librerías particulares en los siglos XVI, XVII, XVIII y hasta 1810, y ofrece una tabla con la nómina de los poseedores identificados.<sup>302</sup>

## 8. La presencia de Nebrija en la etapa posterior a la independencia

En lo que respecta a la primera mitad del siglo XIX, como afirma Domínguez:

la enseñanza del latín no sufre modificaciones considerables en cuanto al método o a los libros de textos empleados durante el período denominado colonial. Específicamente, en el contexto argentino, durante la etapa posterior a la Independencia, se suceden algunos intentos por darle un cariz republicano a la educación de tipo humanista que habían establecido las órdenes [...] aunque sin imprimir variaciones sustanciales en el curriculum.<sup>4</sup> La Revolución de 1810, además del ini-

---

<sup>299</sup> Citado por Del Col, *¿Latín hoy?* 9.

<sup>300</sup> Guillermo Furlong, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica* (Buenos Aires: Editorial Huarpes, 1954); Alfredo Fraschini, ed., *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Iesv* (Córdoba: Universidad Nacional, 2005).

<sup>301</sup> Furlong, *Bibliotecas argentinas*, 34.

<sup>302</sup> Alejandro Parada, *El mundo del libro y la lectura durante la época de Rivadavia. Una aproximación a través de los avisos de La Gaceta Mercantil (1823-1829)*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas, UBA, 1988.

cio del proceso de ruptura con el orden colonial, significa la puesta en práctica de un plan de acción que los ilustrados rioplatenses habían comenzado a propagar a fines del siglo XVIII.<sup>303</sup>

El *Arte* y el *Vocabulario* de Nebrija se siguieron utilizando ininterrumpidamente como lo demuestra la documentación que tenemos disponible. Así, en 1814 llega a Buenos Aires un cargamento de “pertenencias extrañas” es decir “extrañadas, expoliadas” a los realistas luego de la “liberación” de Montevideo por parte de las fuerzas patriotas. Entre las pertenencias se encontraba un buen número de libros que en Buenos Aires fueron adquiridos mayormente para ser vendidos a terceros. El “listado de pertenencias extrañas” fue editado por César García Belsunce.<sup>304</sup> Como señala en su estudio, el documento nos sirve para establecer la significación cultural de las obras para el pequeño mundo intelectual de Buenos Aires de aquellos años y, a su vez, resalta la intensa actividad editorial española. Entre los libros figuran un volumen en 8° de las Artes de Nebrija -a las que, erróneamente, García Belsunce identifica con la *Retórica* de Nebrija-, un volumen en folio del *Diccionario*, un volumen en 8° de la Gramática Castellana y un volumen en folio del *Vocabulario*, probablemente el *Vocabulario Español Latino*. De ninguno de estos ejemplares se consignan los datos de impresión.<sup>305</sup>

Asimismo, entre los fondos de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno se conserva, además de ediciones del *Arte* de Nebrija de los siglos XVII y XVIII, procedentes con toda probabilidad de la biblioteca de Córdoba, un ejemplar del *Arte de Nebrija*, editado en Buenos Aires, en 1845, en la Imprenta del Estado, sucesora de la Imprenta de Niños Expósitos.<sup>306</sup>

## 9. Nebrija en los autores argentinos del siglo XIX

Volviendo a la presencia de Nebrija, numerosos escritores y personajes destacados del siglo XIX lo mencionan en sus escritos, como Juan Bautis-

---

<sup>303</sup> Dominguez, “Un diálogo con la tradición”, 19.

<sup>304</sup> César A. García Belsunce, *Pertenencias Extrañas. Libros En Buenos Aires En 1815* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013).

<sup>305</sup> Véase García Belsunce, *Pertenencias extrañas*, 214-215.

<sup>306</sup> *Ælii Antonii Nebrissensis. De institutione grammaticae, libri quinque: ad usum scholarum Reipublicæ Argentinæ* (Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1845).

ta Alberdi, autor intelectual de la Constitución Argentina de 1853, quien, al recordar sus años de formación, le otorga una importancia fundamental al aprendizaje del latín. Su primer contacto con esta lengua tiene lugar de manera informal, en la casa del gobernador de Tucumán Alejandro Heredia. Dice Alberdi en sus memorias:

Mientras corrían los trámites para la remisión de mi beca, y corrían las vacaciones en que el colegio se hallaba a la sazón,- afirma Alberdi en sus memorias- el señor Heredia, para que yo no perdiese tiempo, quiso darme él mismo las primeras lecciones de gramática latina; y una tarde, en su casa, sentados en un sofá, al lado uno de otro, empezó por invitarme a persignarme; después de lo cual, abriendo él mismo el Arte de Nebrija, dimos principio a la carrera en que ha girado mi vida.<sup>307</sup>

Lo mismo podemos decir del político y escritor Domingo Faustino Sarmiento, quien, en sus *Recuerdos de provincia*, rememora sus años de formación:

En mis cavilaciones – recuerda- en las horas de ocio me volvían a aquellas campañas de San Luis en que vagaba por los bosques con mi Nebrija en las manos estudiando *mascula sunt maribus*, e interrumpiendo el recitado para tirarle una pedrada a un pájaro.<sup>308</sup>

## 10. Nebrija como ícono de una pedagogía obsoleta

En Sarmiento se evidencia asimismo la tensión entre dos modelos pedagógicos en pugna que se dio en Argentina en el siglo XIX: uno de orientación humanística, basado en el cultivo de la tradición clásica, y el otro, el modelo denominado “utilitario”, promovido por agentes culturales identificados con el Positivismo o “cultura científica”, como la denomina Terán para el Río de la

---

<sup>307</sup> Juan Bautista Alberdi, “Mi vida privada que se pasa toda en la República Argentina”, en *Palabras de un ausente y otros escritos íntimos* (Buenos Aires: Emecé, 2010) 170.

<sup>308</sup> Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de Provincia* (Santiago: Imprenta de Julio Belin i Compañía, 1850).

Plata.<sup>309</sup> Este último presenta a Nebrija como un ícono no solo de la enseñanza del latín, sino también de la orientación de estudios humanísticos.

Durante el último tercio del siglo XIX el afán cientificista y positivista se hace sentir también en el ámbito de la enseñanza del latín. Como señalan las profesoras Domínguez y Ventura, durante ese período se produce la llegada de profesores extranjeros convocados por el Estado argentino para incorporar los progresos de la filología científica que se encuentran en boga en Europa, entre ellos, el profesor italiano Matías Calandrelli (1845-1919) quien en sus estudios señala la necesidad de innovar tanto el método como la dirección de los estudios clásicos y proporcionarles un carácter científico, acorde con los adelantos de la filología y el positivismo.<sup>310</sup> Frente a este nuevo paradigma, Nebrija es presentado como ícono de una metodología ahora obsoleta. Así en su *Gramática comparada de las lenguas latina y griega* afirma:

El Dr. López ha acertado en juzgar como perjudicial la enorme pérdida de tiempo de los jóvenes, al estudiar material y desordenadamente aquel poco de latín que hasta la fecha se ha enseñado en las escuelas con la Gramática de Nebrija, este resto del siglo XVI [...]<sup>311</sup>

Ya en 1873, en su *Gramática filológica de la lengua latina*, había sostenido:

quien lee mi gramática, después de haber la de Nebrija ó de otro resto de la antigüedad, tendrá que olvidar el pasado y rehacer el camino; pues habrá tanta diferencia entre las dos, como la que hay entre la luz y las tinieblas, el saber desordenado y el saber con ciencia, ó sea, con el porqué o la razón de lo que se aprende y se sabe. Esta es mi gramática, y la base sobre la que se funda.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Oscar Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)* (Buenos Aires: FCE, 2000).

<sup>310</sup> Domínguez, “Un diálogo con la tradición”, 29; Ventura, “Latin Studies” y “La enseñanza del latín en el nivel medio y superior: experiencias, desafíos, propuestas,” *Revista Exlibris* 9 (2020): 77-79.

<sup>311</sup> Matías Calandrelli, *Gramática comparada de las lenguas latina y griega con arreglo al método filológico* (Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1875) III.

<sup>312</sup> Matías Calandrelli, *Gramática filológica de la lengua latina según el método de Bopp, para servir de preparación al estudio de la filología* (Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1873) XV.

Sin embargo, el Arte de Nebrija seguirá vigente en los cursos de latín como lo testimonian Miguel Cané en su novela *Juvenilia*, publicada en 1884, en la que el escritor y político recuerda sus años en el Colegio Nacional de Buenos Aires, y la circulación de reediciones ediciones de la gramática en las librerías a fines del siglo XIX y comienzos del XX.<sup>313</sup>

## 11. A modo de conclusión

La proyección del humanismo Isabelino en América entre los siglos XVI y XX encuentra en el maestro Nebrisense y su obra su representante más acabado, y se nos manifiesta como un fenómeno dinámico, complejo y por momentos contradictorio, que va de la exaltación del Nebrija debelador de la barbarie y del Nebrija reelaborado, que sirvió de modelo a los tratados y vocabularios de las lenguas originarias, brindando soporte escrito a hablas que hasta entonces vivieron en la oralidad, hasta llegar al Nebrija “oscurantista” y “retrógrado” según la filología cientificista de fines del XIX. Con todo, el aporte histórico de la irradiación del humanismo cultivado en la corte de los Reyes Católicos en la configuración de la cultura hispanoamericana, especialmente en lo que respecta a la adquisición de las letras y la educación, es indiscutible y aún hoy muchos de sus aspectos se mantienen latentes. Sean estas líneas una invitación a ponerlos de manifiesto.

## 12. Bibliografía

*Aelii Antonii Nebrissensis de institutione grammaticae libri quinque : novissime quam plurimis quae aliis in editionibus irrepserant, mendis accurate expurgati pristinamque ferme ad puritatem restituti / D. Pet. del Campo y Lago philosophiae ac sacrae theologiae ex-professor nunc litt. hum. mod. necnon regiae lat. Matrit. acad. socio, Paris-México: librería de Ch. Bouret, 1892.*

---

<sup>313</sup> Prueba de ello, es el ejemplar del *De institutione Grammaticae libri quinque* a cargo de Del Campo y Lago, editado por Bouret en Paris en 1892, que adquirí en mis años de estudio en la Librería del Colegio, la librería más antigua de Buenos Aires, que atendía a las necesidades del Colegio Nacional de Buenos Aires.

- Ælii Antonii Nebrissensis. De institutione grammaticae, libri quinque: ad usum scholarum Reipublicæ Argentinæ, Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1845.
- Alberdi, Juan Bautista, “Mi vida privada que se pasa toda en la República Argentina”, en *Palabras de un ausente y otros escritos íntimos*, Buenos Aires: Emecé, 2010, 159-193.
- Alvar Nuño, Guillermo, “Nebrija y el cambio de paradigma cultural en la educación castellana (ss. XV-XVI)”, *Rilex. Revista sobre investigaciones léxicas* 5, núm. 3 (2022): 13-36.
- Alvar, Manuel, *Nebrija y estudios sobre la Edad de Oro*, Madrid: CSIC, 1997.
- Asensio, Eugenio, “Tendencias y momentos en el humanismo español”, en López Estrada, Francisco (ed.), *Historia y crítica de la Literatura Española. Siglos de Oro. Renacimiento. Primer suplemento*. Barcelona: Crítica, 1991, 26-36.
- Binotti, Lucía, “La epístola exhortatoria a las letras de Juan de Lucena” *La corónica* 28, núm. 2 (2000): 51-80.
- Calandrelli, Matías, *Gramática comparada de las lenguas latina y griega con arreglo al método filológico*, Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1875.
- Calandrelli, Matías, *Gramática filológica de la lengua latina según el método de Bopp, para servir de preparación al estudio de la filología*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1873.
- Cané, Miguel, *Juvenilia*, ed. de Américo Castro, Buenos Aires: Estrada, 1958.
- Cerda, Juan Luis de la, *Aelii Antonii Nebrissensis de Institutione Grammaticæ Libri Quinque*, Madrid: Tipografía Regia y Hospital General, 1601.
- Cerda, Juan Luis de la, *Aelii Antonii Nebrissensis Institutio Grammatica Philippi III Hispaniarum Regis Catholici iussu restituta*, Madrid: Juan Flandro, 1598.
- Del Col, José Juan, *¿Latín hoy?* (Bahía Blanca: Instituto Superior “Juan XXIII”, 1998.
- Domínguez, María Carolina, “Un diálogo con la tradición clásica latina en la Argentina del siglo XIX: continuidades y rupturas”, *Anclajes* 20, núm. 2 (2016) 17-32.
- Escobar Borrego, Francisco J., “El Humanismo Isabelino entre Italia y España: un estado de la cuestión”, en *Nápoles – Roma 1504. Cultura y Literatura Española y portuguesa en Italia en el Quinto Centenario de la muerte de Isabel la Católica*, coords. Javier Gómez Montero y Folke Gernert., Sa-

- lamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Universidad de Salamanca, 2005, 163-185.
- Esparza Torres, Miguel Ángel, “La obra de Nebrija en el siglo XVIII”, en *Las lenguas de México. Diálogos historiográficos*, eds. Bárbara Cifuentes y Rodrigo Martínez Baracs, Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas / Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, 2018, 27-66.
- Esparza Torres, Miguel Ángel, “Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del náhuatl”, en *Missionary Linguistic III / Lingüística Misionera III. Morphology and Syntax (= Studies in the History of the Language Sciences, 111)*, eds. Otto Zwartjes, Gregory James y Emilio Ridruejo, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2007, 3-40.
- Fernández de Palencia, Alfonso, *Universal vocabulario en latín y en romance*, Sevilla: Paulus de Colonia Alemanus cum suis sociis, 1490.
- Furlong, Guillermo, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires: Editorial Huarpes, 1954.
- García Belsunce, César A., *Pertenencias Extrañas. Libros En Buenos Aires En 1815*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013.
- Gehbald, Agnes, “Nebrija en el Perú: la preponderancia del “Arte” y “Vocabulario” durante el siglo XVIII”, en *Bibliotecas de la Monarquía Hispánica en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)*, coords. Natalia Maillard Álvarez y Manuel Francisco Fernández Chávez, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, 195-214.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, 2 vols., Madrid: Cátedra, 2012.
- Hamlin, Cinthia María y Juan Héctor Fuentes, “Folios de un incunable desconocido y su identificación con el anónimo *Vocabulario en Romance y en Latín* del Escorial (f.II.10)”, *Romance Philology* 74 (2020): 93-122.
- Hernández, Esther, “La “proyección sorprendente” de Nebrija en la lexicografía hispano-amerindia”, en *Antonio de Lebrixa Grammatico en su medio milenio*, coord. José J. Gómez Asencio; ed. Carmen Quijada Van Den Berghe, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, 471-500.
- Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*, México: FCE, 1959.

- Martín Abad, Julián, “Nebrija en los talleres de Arnao Guillén de Brocar y Miguel de Eguía”, *Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística: Nebrija V Centenario. 1492-1992*, Vol. 1, eds. R. Escavy, M. Hdez Terrés y A. Roldán, Murcia: Nebrija V Centenario, 1994, 23-57.
- Martín Abad, Julián, “De las ediciones brocarianas de Nebrija en Logroño”, *Berceo* 184 (2023): 9-89.
- Martín Baños, Pedro, *La pasión de saber. Vida de Antonio de Nebrija*. Huelva: Universidad de Huelva, 2019.
- Mignolo, Walter, “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en *Discursos sobre la ‘Invención’ de América*, coord. Iris M. Zavala, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1992, 183-220.
- Parada, Alejandro, *El mundo del libro y la lectura durante la época de Rivadavia. Una aproximación a través de los avisos de La Gaceta Mercantil (1823-1829)*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas, UBA, 1988.
- Rueda Ramírez, Pedro, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.
- Sánchez Salor, Eustaquio, *Las ediciones del arte de gramática de Nebrija (1481-1700). Historia bibliográfica*, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2008.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Recuerdos de Provincia*, Santiago: Imprenta de Julio Belin i Compañía, 1850.
- Serés, Guillermo, “La autoridad literaria. Círculos intelectuales y géneros en la Castilla del siglo XV”, *Bulletin hispanique*, 109, núm. 2 (2007): 335-383.
- Terán, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: FCE, 2000.
- Torre Revello, José, *La imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires: Peuser, 1940.
- Ventura, Mariana, “La enseñanza de latín en el nivel medio y superior: experiencias, desafíos, propuestas” *Revista Exlibris* 9 (2020): 75-79
- Ventura, Mariana, “Latin Studies in a Multicultural Context: the Argentinian Experience in the Late 19th Century”. (Trabajo presentado a la *4th Interdisciplinary Conference “Transmitting a Heritage-The Teaching of Ancient*

- Languages from Antiquity to the 21<sup>st</sup> Century*". Polis-The Jerusalem Institute of Languages and Humanities, Jerusalén, 16-17 de abril, 2018)
- Zimmermann, Klaus (2018) "Historiografía de la lingüística misionera (colonial): el estado actual de los estudios al respecto", en *Études de Linguistique Ibéro-romane en hommage à Marie-France Delport*, ed. José Vicente Lozano, Rouen: Publications électroniques de l'Eriac - LIbeRo - CDRom, 2018, 71-106.
- Zimmermann, Klaus y Birte Kellermeier-Rehbein, eds., *Colonialism and Missionary Linguistics*, Berlin / München / Boston: de Gruyter, 2015.
- Zimmermann, Klaus, "El impacto colonial en la lingüística de las lenguas indígenas de América", en *Lenguas indígenas de América Latina: contactos, contextos, conflictos*, ed. Lenka Zajícová, Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2022, 1136.

# *Aurum et argentum do in Templum Dei*

## La orfebrería religiosa en el intercambio cultural entre España y América

David Sánchez-Sánchez

### 1. Introducción

Los nexos culturales entre el viejo y el nuevo mundo pueden analizarse desde un sinfín de enfoques, que evidencian la relación de dependencia que existió entre ellos para la construcción de sus respectivas identidades, las cuales no se entenderían por separado. El arte es el representante de la cultura material, es decir, un lenguaje que muestran las tendencias, gustos e influencias recíprocas, además de estar asociado a unos usos y funciones sociales, prácticas rituales, creencias o devociones, como elementos propios del acervo.

El ámbito artístico seleccionado para este texto es el de la orfebrería religiosa, un espacio de gran crecimiento, experimentación e intercambio desde los orígenes del encuentro entre la cultura hispánica y la americana, hasta finales de la Edad Moderna. En ese sentido, es bien sabido que la reina Isabel, como eje vertebrador de este monográfico, fue una notable promotora artística que favoreció la llegada a la península ibérica de artistas procedentes del centro y el norte de Europa.<sup>314</sup> Gracias a ella se potenció el estilo hispanoflamenco en arquitectura, escultura y pintura. La reina no fue ajena a la producción artística en platería u orfebrería, puesto que llegó a tener varios plateros asalariados, se-

---

<sup>314</sup> Véase: J. V. L. Brans, *Isabel la Católica y el arte Hispano-Flamenco* (Madrid: Silverio Aguirre Torre, 1952); Julio Baldeón Baroque, *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica* (Valladolid: Instituto de Historia Simancas, 2003); Joaquín Yarza Luaces, *Isabel la Católica. Promotora artística* (León: Edilesa, 2006).

gún recoge Cruz Valdovinos<sup>315</sup>, y coleccionó y donó numerosas piezas, algunas de ellas realizadas con los primeros metales preciosos llegados de América.

Junto a la contribución al crecimiento económico de los territorios hispánicos, gracias a estas materias primas se potenciaron las creaciones de orfebrería en el terreno religioso, con una importante variedad de modelos y tendencias, asociados a la expansión del catolicismo en un periodo convulso, auspiciado por la reforma protestante desde principios del siglo XVI. Detrás de muchos encargos estaban personajes destacados de la sociedad civil y eclesiástica, a quienes mencionamos como responsables directos de la promoción de grandes obras de arte como las que se enumerarán a continuación.

Los contenidos que aquí se abordan pasan por presentar la relación de la reina Isabel la Católica con la orfebrería religiosa y la permanencia de su ideario religioso y artístico en el puente cultural entre la península ibérica y el continente americano, particularizando en algunos ejemplos y en los nombres propios que fomentaron actividad artística de la platería para el culto divino hasta el siglo XVIII. El recorrido planteado comienza con un repaso por los motivos históricos que justifican la riqueza material y ornamental de los vasos sagrados en las celebraciones eucarísticas. Seguidamente, se presenta el vínculo de Isabel con los primeros metales preciosos procedentes del continente americano, un punto que da lugar a la tercera idea, las donaciones de objetos religiosos. Por último, se introducirán ejemplos que demuestran el intercambio influencias artísticas de carácter bidireccional.

## **2. Brillo y esplendor en el altar**

La relación de la orfebrería con la religión es, cuanto menos, extensa. La idea de ofrecer los objetos más valiosos, fulgurantes y apreciados a la divinidad ha estado presente en la mayoría de los credos y civilizaciones. El cristianismo no es diferente. Los primeros cristianos tomaron como referencia los textos sagrados, a través del Antiguo Testamento, donde se manifiesta que, desde tiempos del Rey David, se dio una gran relevancia a la orfebrería reli-

---

<sup>315</sup> José Manuel Cruz Valdovinos, *Platería en la época de los Reyes Católicos* (Madrid: Fundación Central Hispano, 1992), 241-250.

giosa para halagar a Dios. Así lo describe el Libro primero de Crónicas, con los versículos en latín que dan nombre a este capítulo:

Más aún, lo que yo poseo personalmente en oro y plata, lo entrego a la Casa de mi Dios, además de todo lo que he preparado para el Templo santo: y para hacer los objetos de oro y plata y todas las obras de orfebrería ¿Quién de ustedes está dispuesto a ofrecer sus dones al Señor con la misma generosidad?<sup>316</sup>

La idea se mantuvo durante el periodo de expansión y crecimiento del cristianismo, desde el imperio bizantino hasta el occidente europeo. En el siglo XII, momento del surgimiento del gótico en París, uno de sus principales ideólogos recuperó los postulados tradicionales que justificó el lujo y belleza de los vasos de altar. El abad Suger, de Saint Denis, además de razonar la altura de las naves, la luz, el color de las vidrieras y el naturalismo de las figuras escultóricas y pictóricas, también defendía la riqueza de los materiales empleados en el servicio de la liturgia de siguiente manera:

Hay quien nos dice que para el ministerio del altar basta una mente santa, un corazón puro y una buena intención. [...] pero mantengo que también tenemos que rendir homenaje al rito del Santo Sacrificio, como a ninguna otra cosa en el mundo, con el esplendor exterior de los santos vasos, con toda la pureza interior y toda la magnificencia exterior [...] Confieso que a mí me complace sobre todo que los objetos de gran valor, los objetos más lujosos, sirvan por encima de todo a la administración de la Santa Eucaristía.<sup>317</sup>

Los textos citados dan sentido a la orfebrería religiosa cristiana, aunque existieron corrientes detractoras del lujo y la opulencia, como planteaba el modelo cisterciense. Sin embargo, en general, las custodias, cálices, cruces, atriles, relicarios y demás piezas de altar y uso procesional, se realizaron en metales preciosos e incorporaron decoraciones de perlas, esmaltes y piedras ricas,

---

<sup>316</sup> I Crónicas, 29: 3-5

<sup>317</sup> Erwin Panofsky, *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos* (Madrid: Cátedra, 2004), 82.

como el mejor método de demostrar la glorificación del Santísimo Sacramento y la veneración a los santos.

La reina Isabel no fue ajena a estos planteamientos. Lo prueban algunas de las piezas que poseyó o están asociadas a ella, especialmente el conjunto de obras conservadas a la Capilla Real de Granada, su lugar de sepultura, entre las que cabe citar dos cálices, una cruz de altar y un relicario del *lignum crucis* y un portapaz.

Este tipo de piezas constatan que la reforma llevada a cabo en el seno de la Iglesia castellana durante el reinado de Isabel, estudiada por el profesor José Antonio Calvo,<sup>318</sup> también influyó en el plano artístico, como se advierte en el creciente interés que mana desde la nobleza eclesiástica y civil, por cumplir con el decoro y el ornato del altar. Así queda demostrado en los reglamentos internos de algunas diócesis castellanas, como la de Ávila, recogido en el texto aprobatorio del sínodo de 1481, por el que se ordenó la realización de cálices de plata en todas aquellas parroquias que no los tuvieran. Este fenómeno puede verse asociado a una incipiente devoción eucarística, que viviría su expansión durante la segunda mitad del siglo XVI y su apogeo durante el Barroco, que devino en importantes adquisiciones de orfebrería religiosa y donaciones para el servicio litúrgico, especialmente desde la corte.<sup>319</sup>

### 3. Isabel y el primer oro de América

Aunque las particularidades del viaje colombino se escapan a los objetivos de estas líneas, abordaremos brevemente una de las consecuencias inmedia-

---

<sup>318</sup> José Antonio Calvo Gómez, “Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: El Sínodo de Ávila de 1481” *Studia Historica*, 22, (2004): 180-232; José Antonio Calvo Gómez, “Rasgos fundamentales de la reforma católica en la península ibérica” en *Teresa von Avila, Lehrmeisterin des Lebens Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen*, coord. Manfred Gerwing, Maria del Rosario Sáez Yuguero (Münster: Aschendorff Verlag GmbH & Co, 2016), 155-191

<sup>319</sup> Algunos estudios al respecto: Juan Miguel Ferrer, “La Eucaristía, celebrada, comida y adorada a través de los siglos” en *Corpus, historia de una Presencia* [Catálogo de la exposición] (Toledo: S.I. Catedral Primada / Instituto Teológico de San Ildefonso, 2003); Patricia Sela del Pozo Coll, “La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana. Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio” *Anales de la Historia del Arte*, 16 (2006): 25-58; Mariano Casas Hernández, *Memoria de la cena de Jesús: aportaciones al estudio de la eucaristía en el arte español* (Valladolid: Fundación Las Edades del Hombre, 2011).

tas de aquella expedición. Nos referimos a la llegada de metales preciosos y su uso en la realización de las primeras obras de orfebrería religiosa.

La Real Fábrica de Tapices de España posee un cartón para tapiz de mediados del siglo XX, que forma parte del *Tríptico del Descubrimiento de América*. Se plasma un momento de la empresa de Colón directamente relacionado con el tema que aquí se aborda. La representación tiene un importante peso romántico e idealizador de la escena, pero más allá de los aspectos formales, la imagen resulta interesante por el momento al que alude. El almirante aparece arrodillado delante de la reina, con una arqueta llena de joyas en las manos, mientras ella adelanta su mano izquierda sujetando una, en un gesto que podría entenderse como el momento de desprenderse de las alhajas para depositarlas en el cofre.

La fuente de inspiración podría ser el relato de Hernando Colón, hijo de Cristóbal, quien dejó constancia de que la reina empeñó sus joyas personales para financiar el viaje.<sup>320</sup> Además, la tradición mantiene que Isabel las entregó en una arqueta que aún se conserva en la mencionada Capilla Real. Se trata de una pieza de filiación gótica realizada en madera y decoraciones de plata sobredorada que, a pesar de su uso civil, incluye un sello con la imagen de la resurrección, cuestión que testimonia la relación de dependencia religiosa del arte isabelino.

La espera para amortizar la inversión no fue larga. En el archivo de la Fundación Casa de Alba se conserva una carta, su data en Sevilla el 29 de abril de 1498, firmada por Cristóbal Colón y dirigida a su hijo Diego. Junto al documento enviaba “dos marcos de oro de nacimiento, de granos gordos [...] que lo hayas de dar a la reyna nuestra señora”. El navegante se mostraba muy interesado en que Isabel recibiera el regalo personal procedente de las Indias, un oro que señalaba como “tal joya que antes he sufrido mil neçesidades que venderlo ni fundirlo, para servir con él a la reyna”.<sup>321</sup> La tradición sostiene que este primer oro de América fue utilizado en la elaboración de una custodia de mano para el Santísimo Sacramento.

Es una pieza magna de la orfebrería religiosa tardomedieval en Castilla, una custodia de mano de casi un metro de altura y 16 kilogramos de peso, realizada

---

<sup>320</sup> Hernando Colón, *Historia del almirante Cristóbal Colón*. Volumen I. (Madrid: Tomás Miñesa, 1892), 72.

<sup>321</sup> Disponible en: <https://www.fundacioncasadealba.com/archivo.php>

en oro, plata dorada, piedras preciosas, perlas y esmaltes, por el orfebre de origen catalán Jaume Aymerich o Almerique (Figura 1). No hay registros al respecto de un contrato de obra, aunque se presupone que fue un encargo directo de la reina Isabel, a quien perteneció la custodia hasta su muerte en 1504.<sup>322</sup> Entonces fue vendida en la Almoneda de Toro, a los canónigos de la catedral de Toledo, una adquisición ordenada por su obispo, otro destacado personaje de la corte y el entorno más cercano de Isabel, el cardenal Francisco Jiménez Cisneros.<sup>323</sup>



*Figura 1. Expositor eucarístico de Isabel la Católica, en la custodia procesional de la catedral de Toledo. Fuente: Catedral de Toledo*

---

<sup>322</sup> Andrés Escalera Uruña, “La custodia interior de la gran custodia procesional de la catedral de Toledo. Datos encontrados durante su restauración” en *Tipologías, talleres y punzones de la orfebrería española: actas [del] IV Congreso Nacional de Historia del arte* (Madrid: Comité Español de Historia del Arte, 1982), 101-105; Cruz Valdovinos, *Platería en la época de los Reyes Católicos, XXVII-XVIII*; Miguel Ángel Zalama Rodríguez, “Valoración y usos de las artes, Colón y las joyas de Isabel la Católica” en *La materia de los sueños: Cristóbal Colón*, ed. Fernando Checa Cremades, Juan Luis González García (Valladolid: Museo Patio Herreriano, 2006), 49-60.

<sup>323</sup> Miguel Ángel Zalama Rodríguez, “Isabel la Católica y las joyas. la custodia de la catedral de Toledo” en *El arte en la Corte de los Reyes Católicos. Rutas artísticas a principios de la Edad Moderna* (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2005), 331-353.

La custodia de mano finalmente se integró en la gran custodia procesional del día del Corpus Cristi en la catedral de Toledo, realizada entre 1515 y 1523 por Enrique de Arfe,<sup>324</sup> gran impulsor de las custodias de asiento en España, un género de gran éxito en la platería religiosa peninsular.

#### 4. Oro y plata para el templo de Dios

La donación de la custodia por parte del cardenal Cisneros nos permite introducir el siguiente apartado de este capítulo, dedicado a las donaciones de orfebrería como un fenómeno directamente asociado al impulso de este espacio artístico y puente de influencias entre la España peninsular y la España transoceánica. Nuevamente cobra protagonismo la frase *Aurum et argentum do in Templum Dei*.

Las dádivas de este tipo tienen distintas lecturas o motivaciones, pudiendo responder a intereses religiosos, políticos o sociales. En cualquier caso, suponen una importante entrada de bienes artísticos a las iglesias y cenobios, especialmente aquellos vinculados a familias de la nobleza. Una vez más, el caso de Isabel la Católica sirve como paradigma de su época y referente en etapas posteriores. Las crónicas de Fernando del Pulgar o el testamento de la reina dan fe de las numerosas y notables donaciones de obras de arte destinadas al culto divino que realizó<sup>325</sup>.

Los ejemplos que se enumeran a continuación dan muestra de la pervivencia de estas tendencias durante toda la Edad Moderna, aunque son, solamente, unos pocos entre todos los que se podrían citar.

El primer caso seleccionado es una *rara avis* de la platería del Virreinato de Nueva España, un cáliz que se convierte en custodia mediante la incorporación a la copa de un expositor. Se trata de una donación realizada por fray Tomás de Monterroso (†1678), de origen español, concretamente de la localidad de Barrillos, en la provincia de León, que fue obispo de Oaxaca (Figura 2). Durante

---

<sup>324</sup> María Jesús Sanz Serrano, *La custodia procesional. Enrique de Arfe y su escuela* (Sevilla: Obra Social Cajasur, 2006).

<sup>325</sup> Fernando del Pulgar, *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón* (Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1780), 157. Del Pulgar hace constar la religiosidad que inspiraba a la reina, cuestión que podemos leer como un motivo para el fomento del arte destinado al culto a través de las donaciones y dotaciones que hacía de monasterios e iglesias.

su prelatura envió esta pieza al convento de dominicos en el que profesó, en la capital leonesa. Sin embargo, los avatares históricos del siglo XIX en España y la exclaustación de algunos monasterios, provocaron que esta obra singular acabase llegando al monasterio de Santo Tomás de Ávila, también de dominicos.<sup>326</sup>



*Figura 2. Cáliz-custodia novohispana del Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila. Fotografía: David Sánchez-Sánchez*

---

<sup>326</sup> David Sánchez Sánchez, “Un cáliz-custodia novohispano en el Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila. Aportaciones al estudio del tesoro” *Ars & Renovatio*, 8 (2020): 143-155.

Más allá de la historia que tiene detrás, el cáliz-custodia evidencia la llegada de ejemplos artísticos americanos a la Península que permitieron el intercambio de experiencias y modelos que se abordarán más adelante. Una de las cuestiones más relevantes es la decoración retardataria de la pieza. El obispo Monterroso ocupó la sede de Antequera, Oaxaca, entre 1664 y 1678, un periodo en que ya se habían superado ampliamente los modelos estructurales y decorativos como los que presenta el cáliz. El pie polilobulado, las escenas en relieve y el nudo a modo de templete, son características propias de los modelos renacentistas en España. Aunque los cambios a veces tardaban décadas en aplicarse de manera generalizada en América, un margen de tiempo tan extenso hace pensar en el reaprovechamiento de una pieza precedente para incorporar el expositor del Sacramento. Esta parte presenta características que este se pueden rastrear en piezas de procedencia virreinal que se conservan en distintas parroquias del País Vasco, Navarra y Andalucía, según demuestran los estudios de Cristina Esteras.<sup>327</sup>

Un caso análogo, que manifiesta el envío de orfebrería procedente del nuevo continente, lo encontramos en el cáliz donado por el obispo de Puebla, Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1683-1763). Desde la sede episcopal, hizo llegar la pieza a su localidad natal de Santa Cruz de La Palma, en las islas Canarias. El vaso de altar responde a la transición entre los modelos barrocos y los sistemas neoclasicistas. Destaca la creciente pureza de líneas, con zonas torneadas que no quedan enmascaradas por la decoración. Al contrario, los cincelados y repujados acompañan las formas del pie, el astil y la copa con motivos vegetales. Estas decoraciones, especialmente hojas de palma, son muy habituales en la orfebrería mexicana.<sup>328</sup>

No solo los españoles en América mandaron realizar este tipo de donaciones. Particularizamos ahora en el caso de otro cáliz, que fue encargado por un indiano en territorio peninsular. Se trata una obra ordenada por el Gómez Suárez de Figueroa (1539-1616), mejor conocido como el inca Garcilaso de la Vega. Este ilustre hombre de letras, además de militar, es reconocido por

---

<sup>327</sup> Cristina Esteras Martín, “Coleccionismo de platería americana en España” *Artigrama*, 24 (2009): 261-289.

<sup>328</sup> José Andrés De Leo Martínez, “La distinción del cáliz de Puebla de los Ángeles en el s. XVIII, entre dos Mundos,” *Journal18, Issue 14 Silver* (2022), <https://www.journal18.org/6567>

labor en la unión cultural entre España y América, especialmente con el Virreinato del Perú.<sup>329</sup>

Aunque visitó, residió y estableció contacto con los círculos de erudición literaria en diferentes ciudades, fue en Córdoba donde desarrolló la mayor parte de su obra. En la mezquita-catedral adquirió la capilla de las Ánimas del Purgatorio, que eligió como lugar de sepultura. Para el ajuar eucarístico donó un cáliz, que hoy forma parte de las colecciones del Museo Nacional de Artes Decorativas.<sup>330</sup>

El modelo responde a las características de las primeras décadas del siglo XVII en España, carente del exceso ornamental y decorativo de épocas anteriores. En lugar de eso, es un cáliz de plena pureza estructural, caracterizado por la superposición de molduras y de cuerpos, adornado únicamente con esmaltes de vivos colores, entre los que aparece el escudo de armas del inca. También incluye la inscripción de la donación en el borde del pie, como era habitual en este tipo de elementos votivos.

En este breve recorrido por las donaciones platería u orfebrería religiosa, destaca un personaje interesantísimo en la protección de las artes en el Virreinato del Perú. Se trata del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo (1626-1699), quien fue nombrado arzobispo de Cuzco en 1670. Allí ejerció una intensa actividad artística vinculada al enaltecimiento de la fe cristiana, un contexto en el que encargó numerosas pinturas y piezas de orfebrería para las parroquias de su arzobispado, como lo sería la custodia conservada en el Museo de Arte del Condado de los Ángeles (EE. UU.).<sup>331</sup>

Se trata de una pieza de una excelente calidad técnica, atribuida al taller de Luis de Lezana “el mozo”, de quien se sabe que fue autor de otras muchas piezas similares gracias a la incorporación de su firma en ellas.<sup>332</sup> Si bien el punzón de autoría no siempre se incorporaba, la rúbrica personal del platero puede enten-

---

<sup>329</sup> Un estudio biográfico en: Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso* (Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994).

<sup>330</sup> Información disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main?id=15179&inventory=-CE18363&table=FMUS&museum=MNAD>; Para un estudio documental detallado, véase el estudio de Luis Palacios, El cáliz del inca Garcilaso, pieza CE18363 del Museo Nacional de Artes Decorativas: [https://www.cervantesvirtual.com/images/portales/inca\\_garcilaso\\_de\\_la\\_vega/graf/homenajes/caliz\\_inca/estudio\\_caliz\\_inca\\_luis\\_palacios.pdf](https://www.cervantesvirtual.com/images/portales/inca_garcilaso_de_la_vega/graf/homenajes/caliz_inca/estudio_caliz_inca_luis_palacios.pdf)

<sup>331</sup> Información disponible en: <https://collections.lacma.org/node/2296484>

<sup>332</sup> Cristina Esteras Martín, “Aportaciones a la historia de la platería cuzqueña en la segunda mitad del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXVII (1980): 709-740.

derse como un símbolo de distinción del resto de maestros, un elemento de orgullo y marca de autenticidad que nos habla del prestigio alcanzado por Lezana.

La pieza promovida por el obispo está realizada en plata dorada e incluye una profusa decoración de esmaltes en *champlevé*, además de una elegante composición en la que destaca el nudo cúbico, con nichos y esculturas en su interior. El sol o expositor destaca por el complicado entrelazo de motivos vegetales, entre los que se insertan más esmaltes rojos y azules, y los remates flordelisados.

## 5. Modelos de este y aquel lado del océano

El éxito de este tipo de custodia y la repetición del formato nos introduce en el último de los apartados, relativo a las influencias y tendencias formales que representan el trasvase cultural-artístico, de carácter bidireccional, entre las dos orillas del Atlántico. De aquí emana la riqueza y diversidad que definen a la orfebrería religiosa, y al arte en general, que deriva de la relación entre la España peninsular y americana. Aunque hemos introducido algunos ejemplos concretos de la platería virreinal y la realizada en los talleres del viejo mundo a través de donaciones, dedicamos ahora un pequeño espacio a formular algunos comentarios sobre los formatos utilizados y la repetición de estos.

En primer lugar, insistiremos en el modelo de custodias de mano realizadas en Virreinato del Perú, concretamente en la escuela cuzqueña. De la mano del obispo Mollinedo se fomentó la devoción a la eucaristía, aunque esta también se veía impulsada desde la Corona. Siempre se ha descrito a la monarquía hispánica como defensores de la eucaristía, entendida como la bandera de la fe católica, una tradición comenzada por la reina Isabel, según se ha señalado. A fin de cuentas, el título de Reyes Católicos que recibieron Isabel y Fernando, era de carácter hereditario. Esta defensa se hace especialmente fuerte durante el reinado de Carlos II, respondiendo a una propaganda política y religiosa que emanaba de la propia casa real.<sup>333</sup>

Bajo estas características se realizaron muchas pinturas que comenzaron a circular por toda América, especialmente en Perú. Representaciones que

---

<sup>333</sup> Acerca de la labor de los Austrias como defensores de la eucaristía, véase: Álvaro Pascual Chenel, “Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica”. *Hipogrifo*, 1.1 (2013): 57-86.

muestran al rey Carlos II, rodeado de un cortejo de ángeles o santos, como defensor de la Sagrada Forma, que se sitúa en el centro de la composición, sobre una columna y colocada en una custodia prototípica de la zona. Del lado opuesto al rey, se representaba a los protestantes y los turcos, identificados por sus indumentarias y la media luna en sus turbantes, tratando de derribar la custodia, tirando de ella con cuerdas y lazos, pero sin conseguirlo (Figura 3).



*Figura 3. La defensa de la Eucaristía y Carlos II, anónimo cuzqueño, c. 1675-1700.  
Fuente: LACMA, Museo de Arte del Condado de Los Ángeles*

El tipo de pieza de plata que se representa en los cuadros fue muy habitual y gozó de una gran acogida en todo el virreinato. La evolución del modelo deriva de ejemplos tempranos y de cierta contención ornamental, como la custodia conservada en el Museo Metropolitano de Nueva York, fechada hacia

1646-1649. Fue donada por Pedro de Urraca, un fraile mercedario español presente en Ecuador y Perú, que la encargó al platero Diego de Atienza, también de origen español y asentado en América, lo que evidencia la relación con los modelos peninsulares, para enviarla a la parroquia de su localidad natal de Jadraque, en la provincia de Guadalajara.<sup>334</sup>

Las custodias de finales del siglo XVII presentan una decoración más abundante, acorde a la evolución de las ideas barrocas y el progresivo desdibujamiento de las estructuras por la incorporación de motivos fitomorfos. Entre los ejemplos de la escuela cuzqueña, mencionamos la que se conserva en el Museo de América en Madrid; mientras que de la escuela limeña sobresale la pieza del Museo Pedro de Osma, en Barranco (Perú), caracterizada por un mayor uso de los esmaltes, tanto en el pie como en la superposición de cuerpos y molduras del astil y en el expositor, en los rayos y en el propio viril.

La producción de piezas de estas características se dispara durante el siglo XVIII en el Virreinato del Perú, con ejemplos sobresalientes como la custodia de la iglesia de San Esteban Mártir de Yaurisque. Las corrientes de influencia llevaron este modelo desde los principales focos de producción en Cuzco y Lima hasta talleres de Quito, como demuestra la custodia perteneciente a la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias, de Granada, que formó parte de la exposición “Tornaviaje” organizada por el Museo Nacional del Prado, dedicada al arte iberoamericano en España.<sup>335</sup>

Además del resto de casos que se podrían citar, recuperamos la presencia del formato de custodia en una placa o frontal de altar perteneciente a la colección Joaquín Gandarillas Infante, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.<sup>336</sup> Muestra el modelo de custodia virreinal, acompañada de querubines, que manifiestan la incorporación de características físicas propias de indígenas y mulatos, en lugar de perpetuar los tipos humanos de herencia europea. Sobresale el tratamiento de las nubes de gloria, a modo de caracolillos,

---

<sup>334</sup> Información sobre la pieza disponible en: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/197090>

<sup>335</sup> Pilar Bertos Herrera, “Una pieza de platería virreinal en la basílica de Nuestra Señora de las Angustias”, *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*. 20 (1989), 135-138.

<sup>336</sup> Isabel Cruz de Amenábar, *De la mesa al altar. Platería virreinal. Colección Joaquín Gandarillas Infante* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017), 39.

y los frutos que llevan los angelotes, que remiten a la flora autóctona, marcando así la diferencia con los modelos de platería peninsular. En este sentido, ya hemos hecho referencia, a través de otro ejemplo, al uso de motivos vegetales novohispanos en la platería.

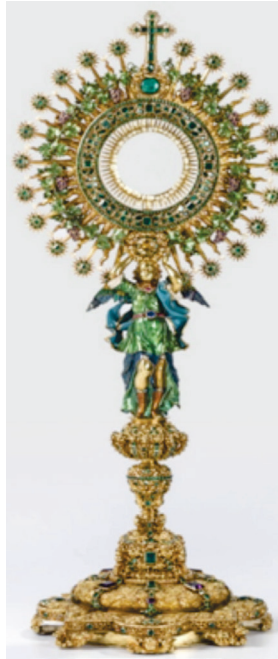
Por último, en relación con el frontal, llama la atención la pervivencia del modelo de expositor, ya que el relieve está datado en el tercer cuarto del siglo XVIII, mientras que las primeras custodias de este estilo que hemos citado son de un siglo antes. Por lo tanto, podríamos decir que este tipo de piezas tienen tanto éxito que no son permeables a los cambios de estilo. En la España peninsular la revisión de formatos y la incorporación de influencias es mucho más rápida, lo que provoca una constante modificación de tendencias, haciendo que los ejemplos conservados sobre un mismo modelo puedan ser escasos ya que, en la mayoría de las ocasiones, la transformación y la superación de tendencias artísticas se produce en una o dos décadas.

En este intercambio de modelos y corrientes, trasladamos el caso a otro tipo de custodia de gran éxito en ambos lados del océano, comenzando por su ejemplo más llamativo. La custodia de la iglesia de San Ignacio en Bogotá, que hoy pertenece a las colecciones de arte del Banco de la República de Colombia, recibe el nombre de “la lechuga” en alusión a sus más de 1.400 esmeraldas, que la otorgan un intenso color verde. A estas habría que sumar los trece rubíes, veintiocho diamantes, sesenta y dos perlas, 168 amatistas, un zafiro y un topacio, y el hecho de que está realizada en oro de 18 quilates. Es decir, una custodia que evidencia la riqueza de la tierra americana a través de sus metales y piedras preciosas.<sup>337</sup> (Figura 4).

Se trata de una joya realizada entre 1700 y 1707 por el platero José Galaz, afincado en Colombia, aunque se le presupone relación con el territorio peninsular. Es una pieza única por su riqueza material y decorativa, que responde a un modelo precedente, existente en España desde finales del siglo XVII. Se trata de las custodias con un ángel en el astil, a modo de tenante que sustenta el expositor para el Santísimo Sacramento.

---

<sup>337</sup> Marta Fajardo de Rueda, “Orígenes, significados y creatividad en la orfebrería colonial. La custodia de la iglesia de San Ignacio de la Compañía de Jesús de Santafé (La Lechuga)”, *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, 29, (2015): 6-19



*Figura 4. Custodia de la iglesia de San Ignacio de Bogotá, “La lechuga”.*

Fuente: Colección de Arte del Banco de la República

El modelo también fue trabajado por varios miembros de la escuela de platería de Salamanca, de entre todos aquellos maestros destaca el trabajo de Manuel García Crespo, uno de los más destacados plateros del barroco dieciochesco en Castilla, quien realizó, bajo este diseño, las custodias de la catedral de Astorga, de la basílica de San Isidoro de León y del convento de Madres Carmelitas de Peñaranda de Bracamonte.<sup>338</sup> En ellas el ángel se trabaja con una gran calidad anatómica, siguiendo el modelo de querubín, por lo tanto, un planteamiento alejado de la lechuga de Bogotá, donde el ángel es un efebo estilizado y en actitud dinámica.

No siempre la calidad de las piezas conservadas es tan sobresaliente, aunque las más discretas reflejan la trasferencia del modelo original a formatos

---

<sup>338</sup> Manuel Pérez Hernández, *Orfebrería religiosa de la diócesis de Salamanca (siglos XV al XIX)* (Salamanca: Diputación de Salamanca, 1990), 281-282.

más populares, asociados a parroquias con menos recursos. También permiten conocer la importancia de esta iconografía y su trascendencia, al estar presente en distintos ámbitos de la Iglesia. Es el caso de la custodia parroquial de El Salvador, en Béjar, de principios del siglo XVIII,<sup>339</sup> o la custodia del Museo de Historia Mexicana, del segundo cuarto del Setecientos.<sup>340</sup>

Al continuar el recorrido por los modelos y formatos, retrocedemos en el tiempo para aludir a algunos ejemplos renacentistas, directamente heredados de las prácticas de los talleres peninsulares, a los que se incorporan criterios propios de los territorios americanos. En este sentido, la profesora María Jesús Mejías, de la Universidad de Sevilla, ha estudiado la emigración de plateros españoles a América entre los siglos XVI y XVII, siendo a estos hombres a quienes podemos señalar como los principales responsables de poner en comunicación los modelos europeos con los diseños americanos.<sup>341</sup>

El primer ejemplo es una cruz de altar de origen guatemalteco, atribuida a Pedro Hernández Atenciano, conservada en el Museo de Arte del Condado de los Ángeles (EE. UU.), que incorpora las formas renacentistas castellanas de mediados del siglo XVI, al presentar una cruz de cresterías floredelizadas y con perillones, un nudo o macolla a modo de templete y un pie con relieves. De esta parte destaca su perfil polilobulado, que se convierte en tendencia en la platería del Quinientos.

Algo parecido ocurre con dos cálices mexicanos, el primero realizado por Antón Dantes, platero de origen sevillano establecido en la ciudad de México. El diseño presenta similitudes con el cáliz-custodia de Oaxaca del que ya hemos hablado. Se asemejan tanto en la estructura como en el tipo de decoración. El segundo cáliz, del Museo Arocena (México), también responde al mismo esquema, aunque hay menos profusión ornamental en el nudo y la copa, lo que traslada su realización a un momento más tardío, posiblemente a finales del siglo XVI o principios del XVII.

---

<sup>339</sup> Francisco Javier García Mogollón, "Custodias portátiles de los siglos XVII al XIX en los territorios salmantinos de la diócesis de Plasencia" *Norba-Arte*, 27 (2007), 149.

<sup>340</sup> Información de esta pieza en: <https://www.3museos.com/?pieza=custodia>

<sup>341</sup> María Jesús Mejías Álvarez, "Emigración de plateros a Indias en los siglos XVI y XVII. Aproximación cuantitativa y valoración social" *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, 3, (1996): 21-40.

Dentro de estos formatos, llama la atención un cáliz fechado hacia 1580, conservado en el citado museo de Los Ángeles, que destaca por sus características diferenciadoras de cualquier ejemplo realizado en la Península. Es decir, en los territorios del continente europeo no se realizaron obras similares, a pesar de que el punto de partida para el cáliz fuera el modelo español. Mantiene el pie polilobulado aunque en este caso incorpora un perfil mixtilíneo. En él hay decoración repujada con escenas de la Pasión de Cristo, de una gran calidad y detalle, que remiten a modelos de un renacimiento avanzado, gracias al dinamismo y corporeidad que adquieren las imágenes. El relato de la Pasión continúa en los relieves tallados en madera de boj de los lóbulos, siendo muy poco habitual en la platería peninsular que se mezclen materiales. El nudo mantiene el formato de templete, si bien las columnas están realizadas en cristal de roca, al igual que las molduras intermedias del astil. En los intercolumnios vuelven a aparecer relieves en madera, con representaciones de los apóstoles. Esta parte, además, tenía originalmente decoraciones en arte plumario, heredado de los pueblos mexicas.<sup>342</sup> En definitiva, este ejemplo manifiesta la incorporación de formatos novohispanos y técnicas de trabajo de origen precolombino a los modelos renacentistas llegados hasta América.

Las diferencias no siempre son tan claras. La producción reiterativa de algunos formatos no afecta a la distancia geográfica entre los continentes, según evidencian los cálices de mediados del siglo XVII producidos en talleres castellanos. El adquirido por el inca Garcilaso de la Vega para su capilla en Córdoba es similar al conservado en el Museo Nacional de Artes Decorativas de Madrid, encargado por el licenciado Alfonso López Moreno y realizado por Antonio Pérez de Montalto en 1661<sup>343</sup>; el cual, a su vez, sigue un diseño análogo a un cáliz del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, de origen mexicano<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> Ficha técnica e información sobre el cáliz en: <https://collections.lacma.org/node/228992> También cabe destacar el uso de arte plumario en otros objetos de uso litúrgico como las palias o cubre cálices. Véase: Ana García Barrios, "El cubrecáliz de plumas del siglo XVI del Museo Nacional de Antropología de México ¿texto o imagen?" *Revista española de antropología americana*, 49, (2019): 329-347.

<sup>343</sup> Museo Nacional de Artes Decorativas, pieza CE00578.

<sup>344</sup> Información y ficha del cáliz en: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/197089>

Finalizamos este breve repaso general con algunas piezas señaladas por sus singularidades. La primera es una arqueta, utilizada para el Monumento de Jueves Santo, de origen boliviano, perteneciente a una colección particular y fechable en las primeras décadas del siglo XVIII<sup>345</sup>. Más allá de la tipología, que responde a modelos habituales de arquetas del Santísimo Sacramento, destaca la decoración en repujado con motivos vegetales y florales propios de la zona, tales como flores carnosas y bulbosas, y hojas de parra con racimos de uva, una profusión ornamental y un diseño que reclaman el carácter autóctono de la pieza, a pesar de que el origen del modelo se sitúe en los formatos tradicionales de ascendencia europea.

Por otra parte, recuperamos una donación realizada al convento de carmelitas de Alba de Tormes, en Salamanca, un cáliz de origen mexicano de la primera mitad del siglo XVII, que incorpora una riquísima decoración en filigrana de plata. Esta decoración podría considerarse como una aportación a la orfebrería religiosa de los talleres novohispanos de mayor prestigio. Hay que valorar los recursos necesarios para realizar un encargo semejante, tanto por el precio del material como por la delicadeza del trabajo.<sup>346</sup>

## 6. Conclusiones

Finalizamos estas líneas remarcando que el recorrido realizado ha sido mínimo, en comparación con la cantidad de ejemplos de platería para el servicio del altar que perduran y que nos hablan de un interesantísimo legado cultural en el que participaron de forma indistinta los plateros y promotores peninsulares y americanos. La orfebrería religiosa representa, sin duda, una de las grandes aportaciones al encuentro entre los mundos, auspiciada por el proceso de evangelización y el contexto de la Contrarreforma.

La reina Isabel fue la primera en participar de este sistema de patrocinio de obras de arte, amparada, a su vez, por la reforma desarrollada desde dentro de la propia Iglesia de Castilla, abriendo el camino a siglos de crecimiento de un patrimonio común.

---

<sup>345</sup> Pieza subastada por Setdart Subastas.

<sup>346</sup> Manuel Pérez Hernández, *Catálogo de platería del museo carmelitano de Alba de Tormes* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017), 76-78.

La idea perseguida para esta contribución no ha sido enumerar ejemplos de manera sistemática, sino que, a partir de unos pocos ejemplos de custodias, cálices, cruces o arquetas, se ha podido demostrar la importancia de la orfebrería religiosa en el intercambio cultural, el fenómeno de las donaciones, así como la variedad, la riqueza y la calidad artística de las piezas de oro y plata destinadas al templo de Dios.

## 7. Bibliografía

- Baldeón Baruque, Julio. *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto de Historia Simancas, 2003.
- Bertos Herrera, Pilar. “Una pieza de platería virreinal en la basílica de Nuestra Señora de las Angustias” *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*. 20 (1989), 135-138.
- Brans, J.V.L. *Isabel la Católica y el arte Hispano-Flamenco*. Madrid: Silverio Aguirre Torre, 1952.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: El Sínodo de Ávila de 1481” *Studia Historica*, 22, (2004): 180-232.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Rasgos fundamentales de la reforma católica en la península ibérica”. En *Teresa von Avila, Lehrmeisterin des Lebens Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen*, coord. Manfred Gerwing, Maria del Rosario Sáez Yuguero, 155-191. Münster: Aschendorff Verlag GmbH & Co, 2016.
- Casas Hernández, Mariano. *Memoria de la cena de Jesús: aportaciones al estudio de la eucaristía en el arte español*. Valladolid: Fundación Las Edades del Hombre, 2011.
- Colón, Hernando. *Historia del almirante Cristóbal Colón*. Volumen I. Madrid: Tomás Minuesa, 1892.
- Cruz de Amenábar, Isabel. *De la mesa al altar. Platería virreinal*. Colección *Joaquín Gandarillas Infante*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.
- Cruz Valdovinos, José Manuel. *Platería en la época de los Reyes Católicos*. Madrid: Fundación Central Hispano, 1992.

- Escalera Urueña, Andrés. “La custodia interior de la gran custodia procesional de la catedral de Toledo. Datos encontrados durante su restauración”. En *Tipologías, talleres y punzones de la orfebrería española: actas [del] IV Congreso Nacional de Historia del arte*, 101-105. Madrid: Comité Español de Historia del Arte, 1982.
- Esteras Martín, Cristina. “Aportaciones a la historia de la platería cuzqueña en la segunda mitad del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. XXVII (1980): 709-740.
- Esteras Martín, Cristina. “Coleccionismo de platería americana en España” *Artigrama*, 24 (2009): 261-289.
- Fajardo de Rueda, Marta. “Orígenes, significados y creatividad en la orfebrería colonial. La custodia de la iglesia de San Ignacio de la Compañía de Jesús de Santafé (La Lechuga), *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, 29, (2015): 6-19.
- Ferrer, Juan Miguel. “La Eucaristía, celebrada, comida y adorada a través de los siglos”. En *Corpus, historia de una Presencia* [Catálogo de la exposición], 27-34. Toledo: S.I. Catedral Primada / Instituto Teológico de San Ildefonso, 2003.
- García Mogollón, Francisco Javier. “Custodias portátiles de los siglos XVII al XIX en los territorios salmantinos de la diócesis de Plasencia.” *Norba-Arte*, 27 (2007), 145-168.
- García Barrios, Ana. “El cubrecáliz de plumas del siglo XVI del Museo Nacional de Antropología de México ¿texto o imagen?” *Revista española de antropología americana*, 49, (2019): 329-347.
- Leo Martínez, José Andrés de. “La distinción del cáliz de Puebla de los Ángeles en el s. XVIII, entre dos Mundos,” *Journal18, Issue 14 Silver* (2022), <https://www.journal18.org/6567>
- Mejías Álvarez, María Jesús. “Emigración de plateros a Indias en los siglos XVI y XVII. Aproximación cuantitativa y valoración social” *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, 3, (1996): 21-40.
- Miró Quesada, Aurelio. *El Inca Garcilaso*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- Palacios, Luis. *El cáliz del inca Garcilaso, pieza CE18363 del Museo Nacional de Artes Decorativas* [recurso en línea] [https://www.cervantesvirtual.com/images/portales/inca\\_garcilaso\\_de\\_la\\_vega/graf/homenajes/caliz\\_inca/estudio\\_caliz\\_inca\\_luis\\_palacios.pdf](https://www.cervantesvirtual.com/images/portales/inca_garcilaso_de_la_vega/graf/homenajes/caliz_inca/estudio_caliz_inca_luis_palacios.pdf)

- Panofsky, Erwin. *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Pascual Chenel, Álvaro. “Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica”. *Hipogrifo*, 1.1 (2013): 57-86.
- Pérez Hernández, Manuel. *Orfebrería religiosa de la diócesis de Salamanca (siglos XV al XIX)*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 1990.
- Pérez Hernández, Manuel. *Catálogo de platería del museo carmelitano de Alba de Tormes*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017.
- Pozo Coll, Patricia Sela del. “La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana. Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio” *Anales de la Historia del Arte*, 16, (2006): 25-58.
- Pulgar, Fernando del. *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1780.
- Sánchez Sánchez, David. “Un cáliz-custodia novohispano en el Real Monasterio de Santo Tomás de Ávila. Aportaciones al estudio del tesoro” *Ars & Renovatio*, 8, (2020): 143-155.
- Sanz Serrano, María Jesús. *La custodia procesional. Enrique de Arfe y su escuela Sevilla: Obra Social Cajasur*, 2006.
- Yarza Luaces, Joaquín. *Isabel la Católica. Promotora artística*. León: Edilesa, 2006.
- Zalama Rodríguez, Miguel Ángel. “Isabel la Católica y las joyas. la custodia de la catedral de Toledo” en *El arte en la Corte de los Reyes Católicos. Rutas artísticas a principios de la Edad Moderna*, ed. Fernando Checa Cremades, 331-353. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2005.
- Zalama Rodríguez, Miguel Ángel. “Valoración y usos de las artes, Colón y las joyas de Isabel la Católica” en *La materia de los sueños: Cristóbal Colón*, ed. Fernando Checa Cremades, Juan Luis González García, 49-60. Valladolid: Museo Patio Herreriano, 2006.



# La pena como concreción del fin justiciero de la monarquía hispánica

*Juan Bautista Fos Medina*

## I. La justicia como fin primordial de la monarquía hispánica

En 1492 los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, consumaron la hazaña de la unión política y religiosa en el territorio que antiguamente conformaba la Hispania visigoda. En ese año también Castilla comenzó la obra civilizadora del continente americano recién descubierto.

Cuando España asimiló la tradición jurídica de Roma le sumó los ideales religiosos que colocaron a la justicia por encima de todas las virtudes, como expresaban las *Siete Partidas*, puesto que aquella las comprende y perfecciona<sup>347</sup>. Si el rey es justo, entonces es pacífico, prudente, fuerte y templado. Por tanto, la justicia se convirtió en virtud general, también llamada justicia legal.

Dicha idea procede de la Antigüedad para quien justo es el hombre sabio y virtuoso<sup>348</sup>. Contribuyó a formar esta concepción la doctrina evangélica de la justificación<sup>349</sup> y la teología paulina, según la cual la justicia viene de Dios y está fundada sobre la fe<sup>350</sup>.

La justicia es la virtud política por excelencia, indispensable para vivir en una sociedad justa y pacífica. Por ello, apoyándose en los “sabios antiguos”, el Código Alfonsino dice que en la justicia se encierran todos los derechos de cualquier naturaleza que sean (*Part.* 3, tít. 1). Es la arraigada

---

<sup>347</sup> *Part.* 3, tít. 1, ley 1 y Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores I* (Madrid: Imprenta Real de la Gazeta 1775), 262.

<sup>348</sup> Alfonso García Gallo, *Manual de Historia del Derecho Español I*, (Madrid: 1973), 155.

<sup>349</sup> *Mc.* 16, 15 ss., *Lc.* 13, 3.

<sup>350</sup> *Romanos* 4, 11; *Gálatas* 2, 16; *Filipenses* 3, 9, etc.

virtud que da a cada uno su derecho. Su bondad es contraria a la maldad de los tiempos, de manera que el derecho que sale de la justicia quita y contrasta todas las cosas malas y desaguisadas (injustas) que los hombres hacen (*Part. 3, tít. 1, ley 1*). Sin ella no se puede vivir bien (*Part. 3, tít. 1, ley 2*).

En esa línea, la *Recopilación de las leyes de Indias* de 1680 manifestaba que “la buena administración de justicia es el medio en el que consisten la seguridad, quietud y sosiego de todos los estados”<sup>351</sup>. De ahí que aquella fuera el fin supremo de la monarquía castellano-indiana. Por ello la legislación indiana prescribió que el primero y más principal cuidado de los monarcas fue dar leyes para que los reinos de Indias fueran gobernados en paz y en justicia<sup>352</sup>.

La justicia constituyó, entonces, el fundamento del orden social y ello pasó a nuestro suelo, sobre todo con la vigencia de las *Partidas* hasta la promulgación del Código Civil en 1871.

## II. El Rey: Juez Supremo y hacedor de la Justicia

Según la inmortal obra de Alfonso X el Sabio la misión de los monarcas consistió en sostener y conservar la justicia. De manera que, así como a la Iglesia le pertenece la justicia espiritual, al rey le corresponde la justicia temporal. Ambos poderes, provenientes de Dios, son como dos espadas que deben unirse en la fe de Jesucristo para dar justicia acabadamente, tanto al alma como al cuerpo. Es decir, debían ayudarse recíprocamente y siempre estar concordes para que no disminuyera la fe ni la justicia, ya que sin dicha alianza o entendimiento no habría paz duradera<sup>353</sup>.

Las Ordenanzas Reales de Castilla declaran que el propio oficio del rey es hacer juicio e justicia, porque de la celestial majestad recibe el poderío temporal (*Ordenanzas Reales, Lib. 2, Tít. I, Ley I*).

---

<sup>351</sup> *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias* (en adelante Recop.), Libro I, tít. X, ley 2.

<sup>352</sup> Ricardo Zorraquín Becú, *La organización judicial argentina en el período hispánico* (Buenos Aires: editorial Perrot, 1981), 7.

<sup>353</sup> El rey -en tanto representante del Juez divino- se convierte en guardián de la Fe frente a sus enemigos manifiestos y frente a los malos cristianos que no la obedecen, porque la Iglesia no puede escarmentarlos por sí misma, dado que detenta un poderío espiritual lleno de piedad y de misericordia (*Partida 2, Prólogo y Part. 1, tít. 18*).

En efecto, la imagen del “rey-juez” en la monarquía hispánica obedece a la convicción social de que el poder supremo del monarca procede inmediatamente de Dios, con el consentimiento del pueblo y de las leyes, para impartir justicia en su nombre<sup>354</sup>.

Como expresaban las *Partidas*, “vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su Reino, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad en cuanto a lo temporal” (ccdde. Fuero Juzgo, Lib. 1, tít. 1, ley 2). Y, de conformidad con la doctrina escolástica, aquel cuerpo normativo preveía que “el rey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios, para cumplir la justicia y dar a cada uno su derecho”. De manera que “en el rey yace la justicia, que es vida y mantenimiento del pueblo” (*Part. 2ª*, tít. 1, ley 5). Esta es una idea fuerza en las *Partidas*: “Tiene el rey lugar de Dios para hacer justicia y derecho en el reino en que es señor” (Partida 2, tít. 1, ley 7).

Asimismo, el rey, además de hacer cumplir la ley como lugarteniente de Dios, debía cumplirla en primer lugar. Como contrapartida, el pueblo debía obedecer al rey en la medida que respetara el ordenamiento jurídico (las leyes positivas, fueros, costumbres, etc.), la ley natural y la ley de Dios. Las disposiciones contrarias a dichas leyes no debían ser cumplidas por los súbditos y deslegitimaban al rey que, en ese caso, incurría en tiranía<sup>355</sup>. De ahí el proverbio: “Rey serás si hicieres derecho, y si no hicieres derecho, no serás rey”<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Elisa Caselli, “Cuando gobernar era juzgar: la figura del juez, imagen e identificación de la Monarquía (Corona de Castilla, finales siglo XV)”, *e-Spania*, 45, (junio 2023): 1-2. Las *Partidas* preveían que el rey debe hacer justicia y merced (perdón) y ha de castigar y mandar a sus vasallos y ellos servir y obedecerle (*Part. 2*, tít. 13, ley 1).

<sup>355</sup> “Si son contra la nuestra Fe, non han fuerza ninguna”; y “contra derecho natural non debe dar privilegio, nin carta, Emperador, nin rey ni otro señor. E si las diere, non deve valer” (Novísima Recopilación 3, 6, 1). Tampoco debían cumplirse las órdenes “contra Derecho, o contra ley, o fuero usado (Novísima Recopilación 3, 4, 2) y “porque nuestra voluntad es, que la nuestra justicia florezca, y aquella no sea contrariada, establecemos, que si en nuestras cartas mandáramos algunas cosas en perjuicio de partes, que sean contra ley o fuer o Derecho, que la tal carta sea obedecida y no cumplida” (Nueva Recopilación, Lib. 4, tít. 14, ley 2 y Novísima Recopilación, Lib. 3, tít. 4, ley 4). Ricardo Zorraquín Becú, *Historia del derecho argentino I* (Buenos Aires: editorial Perrot, 1966), 71.

<sup>356</sup> Sostiene Truyol y Serra que San Isidoro de Sevilla recoge la idea, tomada de San Gregorio Magno “de que el poder de los reyes tiene esencialmente una función represiva, que hicieron necesaria los pecados de los hombres... El rey ha de procurar con celo insobornable que impere la justicia. Esta es con la piedad, la virtud real por excelencia... Ve Isidoro en los malos

De suerte que desde la Alta Edad Media la realeza constituyó un servicio o un deber en pro de la Comunidad, que atribuye al rey más deberes que derechos. Su misión es mantener la Fe, la Justicia y la *pax* o el orden; la “defensa y protección del reino” y de la Iglesia por medio de la Justicia”<sup>357</sup>.

La aspiración a un régimen político justo “se erigía como el pilar principal para la fundamentación del poder regio y hacía de la justicia la tarea esencial del gobierno de la Monarquía. De este modo, administrar una correcta justicia era sinónimo de ‘buen gobierno’...<sup>358</sup>.

Como quedó dicho, la función judicial fue, por consiguiente, la primera de las regalías de la corona, de la cual derivaban su jurisdicción los otros magistrados. Dicha función competía a los mismos órganos y oficiales de la monarquía en general, “porque el rey es y debe ser uno, por eso deben además todos ser unos con él para servirle y ayudarle en las cosas que él ha de hacer” (*Part. 2<sup>a</sup>*, tít. 1, ley 5).

La justicia, entonces, extiende su aplicación a todas las materias de gobierno. No habrá en este período división de poderes sino distinción de funciones<sup>359</sup>.

Pero el monarca, su corte y sus oficiales no podían materialmente concentrar toda la administración de justicia. De forma tal que existieron otras jurisdicciones desde el medioevo español como la justicia señorial, la justicia eclesiástica o la justicia mercantil, entre otras<sup>360</sup>.

---

gobiernos un castigo de la Providencia. Toda autoridad es de Dios: la buena, del Dios propicio; la mala, del Dios iracundo”. Antonio Truyol y Serra, *Historia del Filosofía del Derecho y del Estado I*, (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 277-278.

<sup>357</sup> García Gallo, *Manual...*, 628.

<sup>358</sup> Zorraquín Becú, *Historia...*, 119. Y Magdalena Candiotti, “Ley, justicia y revolución en Buenos Aires, 1810-1830. Una historia política”, (tesis, Las tesis del Ravignani, nro. 4, 2015), 26-27, repositorioubi.sisbi.uba.ar/gsdll/collect/ravipogra/index/assoc/HWA\_1356.dir/1356.PDF.

<sup>359</sup> “No hubo separación de poderes, porque –como bien ha escrito Zorraquín Becú- derivando todos del rey, era imposible dividir lo que emanaba de una fuente única”. Había, en cambio, una distinción de funciones (gobierno, justicia, guerra y hacienda), repartidas entre los diferentes funcionarios. Zorraquín Becú, *La organización...*, 13-19.

<sup>360</sup> Luis G. Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media* (Madrid: ediciones de la Revista de Occidente, 1968), 556.

### III. Venganza privada y venganza pública

Para San Pablo quien ejerce la autoridad es una suerte de encargado de la venganza divina contra aquél que obra el mal. Por ello el que obra así debe temer el castigo del gobernante.

En este sentido, escribió el último Apóstol: “¿Quieres no tener que temer a la autoridad? Obra lo que es bueno, y tendrás de ella alabanza; pues ella es contigo ministro de Dios para el bien. Mas si obrares lo que es malo, teme; que no en vano lleva la espada; porque es ministro de Dios, vengador, para (ejecutar) ira contra aquel que obra el mal” (concordante con la Partida 3, tít. 1, ley 2)<sup>361</sup>.

En la Alta Edad Media española a veces la administración de justicia quedó bajo la tutela jurídico-privada de los particulares, es decir, la venganza de la sangre o venganza privada<sup>362</sup>. En este caso, para ejercer el derecho de vengarse se exigió una previa declaración judicial del estado de enemistad creado entre ofensor y ofendido, que fue admitido sólo en determinados casos por la Corona castellana; esta práctica dio lugar al carácter acusatorio del proceso<sup>363</sup>.

Posteriormente, en el período tardo-medieval la vindicta pasó de la esfera privada a la esfera pública, es decir, a una actividad predominantemente estatal o real. Aquel proceso inquisitivo, salvo el caso de querrela de parte agraviada, se inició por denuncia o por pesquisa<sup>364</sup>.

En el proceso penal indiano la acción pública no se redujo a los delitos públicos sino que también alcanzaron a los delitos privados (v.gr. lesiones corporales), porque ambos tipos de delito causaban una doble injuria: al particular ofendido y a la república. De ahí “la licitud de que, aun sin acusación del particular, pueda y deba el juez proceder *ex officio pro injuria reipublicae* castigando el delito a fin de restablecer su paz y quietud”<sup>365</sup>.

---

<sup>361</sup> San Pablo, *Romanos* 13, 3-4 en *La Santa Biblia*, (La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2007), 217.

<sup>362</sup> Valdeavellano, *Curso...*, 556.

<sup>363</sup> Valdeavellano, *Curso...*, 556.

<sup>364</sup> Abelardo Levaggi, *Historia del derecho penal argentino* (Buenos Aires: Editorial Perrot, 1978), 25.

<sup>365</sup> Levaggi, *Historia...*, 29.

El rey, pues, en las Leyes de Indias, encarnó y ejecutó la “vindicta pública en cuanto vicario de Dios en lo temporal” (Recop., Lib. 7, tít. 8, ley 16)<sup>366</sup>.

#### IV. La pena en el derecho castellano-indiano

En las *Partidas* la pena era definida como enmienda de pecho o escarmiento que es dado según la ley a algunos por los yerros que hicieron (*Part.* 7, tít. 31, ley 1).

La pena, según la doctrina medieval, es el merecimiento de un castigo fijado por la ley (en forma expresa o en forma indeterminada remitiendo al arbitrio del juez) y que tiene como finalidad corregir al malhechor e intimidar al cuerpo social para desalentar el delito, para que así quede saldada la culpa del agresor y reparado el mal ocasionado por el delito tanto a la víctima como al bien común político (a la “causa pública”, a la “república”, a la comunidad, etc.).

El concepto de mal es fundamental para comprender qué es el delito y qué es la consecuente y severa pena en el derecho castellano-indiano. Aquella noción ha desaparecido actualmente de la doctrina penal. El mal, que es privación de bien, puede distinguirse en esa época en cuanto es causa del delito, lo que es algo malo, y en cuanto es causado por la pena, lo que es algo bueno porque restablece el equilibrio de la justicia.

En relación a lo anterior, surge la importancia atribuida por la legislación hispánica al temor para evitar el pecado y el delito y, para obtener ulteriormente el buen gobierno. Dicha relevancia proviene de la doctrina católica del temor sobrenatural a las penas del infierno<sup>367</sup>.

Del temor nacen dos cosas: vergüenza y obediencia. La primera es muy conveniente porque cuando los hombres pierden la vergüenza se hacen atrevidos y van en camino a ser desobedientes (*Part.* 2, tít. 13, ley 15-16).

De ahí que la ley castellana combate, mediante el escarmiento, tanto el olvido como el atrevimiento, este último considerado una de las peores actitudes humanas que hacen errar mucho (*Part.* 7, Prólogo). Por eso, así como

---

<sup>366</sup> Recop. Lib. 7, tít. 8, ley 17.

<sup>367</sup> Doctrina negada tanto por Lutero en el siglo XVI como por los jansenistas en el siglo XVII. Es un temor de amistad, como el que tiene el hijo respecto del padre, dicen las *Partidas* (*Part.* 2, tít. 13, ley 15).

el rey debe conocer, amar y temer a Dios, así el pueblo debe conocer, amar y temer a Dios y al rey, su vicario temporal (*Part. 2, tít. 2, leyes 12-13*)<sup>368</sup>.

El castigo del delito era, por tanto, severísimo, atroz. Existe un amplio catálogo de penas, que no es el lugar aquí analizar, y que van desde la pena de muerte (de distintos tipos) hasta azotes y pago de multas. Sin embargo, la práctica de los tribunales atenuaba aquel rigorismo de la legislación, dejando amplio margen al arbitrio judicial, al perdón real y, en definitiva, a la práctica de la misericordia<sup>369</sup>.

Acerca de los caracteres de la pena en el derecho castellano-indiano conviene señalar brevemente los siguientes: a) Expiatorio: El castigo adquiere un carácter moral y religioso en el sentido de que, por medio del sufrimiento de la pena, el delincuente puede purificarse de su culpa; de suerte que la pena se impone no sólo en pro de la comunidad sino también en beneficio del mismo reo<sup>370</sup>; b) Medicinal: El carácter medicinal se vincula con el anterior. La pena es correctiva y repara el desorden interior que provoca la culpa, así como los sacramentos son como una buena medicina para las enfermedades de los pecados<sup>371</sup>; c) Ejemplar: La pena debe servir de escarmiento a fin de evitar el mal ejemplo (*Part. 2, tít. 8, ley 2*). Debe ser “ejemplar castigo, administrando justicia en la forma que convenga” (Recop., Lib. 5, tít. 3, ley 7, *Part. 2.*, tít. 9, ley 2); d) Intimidatorio: Relacionado al precedente, la Corona se propone disuadir la comisión del delito infundiendo temor al severo castigo. De ahí que los más graves delitos o los que más interés se tiene en reprimir, sean castigados en

---

<sup>368</sup> Por eso escribía Saavedra Fajardo: “No consienta el príncipe que alguno se tenga por tan poderoso y libre de las leyes, que pueda atreverse a los que administran justicia y representan su poder y oficio; porque no estaría segura la columna de la justicia. En atreviéndose a ella, la roerá poco a poco el desprecio, y dará en tierra”. Diego de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas* (Barcelona: Editorial Planeta, 1988), 156.

<sup>369</sup> En el perdón real se advierte también cómo el rey concentra en su mano todo el poder, que puede usarlo para castigar o para perdonar (*Part. 7, tít. 32, leyes 1-3*).

<sup>370</sup> Se identifican, de algún modo, el delito con el pecado. Y, si bien la pena es un daño merecido al que delinque infligido por la autoridad, también es verdad que en dicha situación de “servidumbre” se ha metido el “que hace el yerro”, según lo dicho por el apóstol san Juan, que quien hace el pecado es siervo de él (*Part. 2, tít. 13, ley 15*). La pena es castigo, pues, tanto del delito como del pecado (dice el antiguo refrán, “en el pecado está la penitencia”).

<sup>371</sup> Si la pena en el derecho real parece estar dirigida directamente al escarmiento (*Part. 7, prólogo*), las penas de derecho canónico, en cambio, parecen estar orientadas más bien a la enmienda del castigado (*Descomulgamiento, Part. 1, tít. 9, ley 13*).

público a modo de espectáculo<sup>372</sup>; e) Vergonzante: Hacer el mal trae aparejado vergüenza, así como su consecuencia, la pena (*Part. 2, tít. 9, leyes 4 y 9*)<sup>373</sup>.

## V. El rey es paladinamente justiciero

Según el Diccionario de la Real Academia Española justiciero es aquél que respeta y hace respetar la justicia con severidad y rigor. Asimismo, es justiciero aquello que implica justicia y se realiza con justicia. Ambas acepciones definen bien la actitud de la Monarquía hispánica porque los reyes deben “ser justicieros dando a cada uno su derecho” (*Part. 2, tít. 1, ley 9*).

En virtud de ello, la justicia distributiva implicaba la aplicación de premios y castigos por quien tiene a cargo el cuidado de la comunidad política. En este último lugar se encuentra la pena, es decir, entre las atribuciones de la autoridad, de cuya justa aplicación depende la consecución del bien común<sup>374</sup>.

Para el pensamiento castellano tardo-medieval el rey es el regidor, es decir, a quien le pertenece el gobierno del reino. Debe ser justiciero porque su nombre lo tiene de Dios, que es rey sobre todos los reyes y los gobierna y conserva en su lugar en la tierra para hacer justicia y derecho; de manera que el rey debe sostener y gobernar en justicia y en verdad a sus vasallos. Rey quiere decir tanto como regla, ya que así como por ella se conocen todas las injusticias y se corrigen, así por el rey son conocidas las faltas y reparadas (*Part. 2, tít. 1, ley 6*).

Pero, para ser justiciero, el rey no debe desear vehementemente ninguna cosa que sea contraria a derecho. Y como la codicia es raíz de todos los males, todos los hombres se deben precaver de ella y, mayormente los reyes, porque

---

<sup>372</sup> “Paladinamente debe ser hecha la justicia de aquellos que hubieren hecho por el que deban morir, para que los otros que lo vieren y lo oyeren reciban por esto miedo y escarmiento”, *Part. 7, tít. 31, ley 11*.

<sup>373</sup> La importancia de la vergüenza en la confesión sacramental lo es también para la vida pública (*Part. 1, tít. 4, ley 68*).

<sup>374</sup> Los príncipes son águilas reales “... y tienen sus veces para castigar los excesos y ejercitar justicia. En que han menester las tres calidades principales del águila: la agudeza de la vista, para inquirir los delitos; la ligereza de sus alas, para la ejecución; y la fortaleza de sus garras, para no aflojar en ella... En lo más retirado y oculto de Galicia no se le escapó a la vista del rey don Alonso el Séptimo, llamado el Emperador, el agravio que hacía a un labrador un infanzón, y, disfrazado, partió luego a castigalle, con tal celeridad, que primero le tuvo en sus manos que supiese su venida. ¡Oh alma viva y ardiente de la ley! ¡Hacerse juez y executor por satisfacer el agravio de un pobre y castigar la tiranía de un poderoso!”. Saavedra Fajardo, *Empresas...*, 150-151.

todas las cosas de su señorío están en su poder para conservarlas en justicia y en derecho (*Part. 2, tít. 5, ley 13*).

Si el rey es justo en sus actos y proporcionado en el reparto y en sus dádivas no tendrá codicia en hacer cosa que provoque agravio. Siendo mesurado no tendrá por qué codiciar nada en demasía y, según dijo el rey Salomón, como rey amante de la justicia enderezará la tierra, porque -como decía Aristóteles a Alejandro- el mejor tesoro que el rey posee es el pueblo cuando está bien protegido (*Part. 2, tít. 5, ley 14*).

El rey justiciero posee también la virtud de la justicia que es una de las virtudes características de todo caballero<sup>375</sup>.

En otro plano, los jueces del rey, como representantes del monarca, son aquellos que juzgan los pleitos y los que tienen poder de juzgar a los otros jueces del reino. Deben ser justicieros y firmes, de manera que no se desvíen del derecho ni de la verdad y, si así lo hicieren, debe imponérseles la pena según el delito que cometieren (*Part. 2, tít. 9, ley 18*).

En tanto, la corte debe apoyar al rey en la administración de justicia y aconsejarlo; se deben guiar en todo tiempo por la justicia -que es medianera entre Dios y el mundo- para premiar a los buenos y penar a los malos, a cada uno según su merecimiento (*Part. 2, tít. 9, ley 28*).

En definitiva, a juzgar por lo que ha escrito Saavedra Fajardo, la Monarquía Católica todavía en el siglo XVII continúa luchando por la realización de la justicia, base del régimen: “El fundamento principal de la Monarquía de España y el que la levantó y la mantiene, es la inviolable observancia de la justicia, y el rigor con que obligaron siempre los reyes a que fuera respetada”<sup>376</sup>.

## VI. El rey justiciero en Indias: castigador y pacificador

El delito debía ser implacablemente castigado por los funcionarios indios, observando puntual y diligentemente las leyes a fin de alcanzar la tran-

---

<sup>375</sup> El nombre de caballero es tomado del término latino *militia* que quiere decir compañía de hombres duros, fuertes y seleccionados para sufrir males, trabajando y padeciendo en beneficio de todos y por el bien común (*Part. 2, tít. 21, ley 1*). Los caballeros han de defender a la Iglesia, a los reyes y a todos los demás. Las antiguas órdenes de caballería recomendaron que ni los emperadores ni los reyes fuesen consagrados ni coronados sin antes ser investidos caballeros (*Part. 2, tít. 21, ley 11*).

<sup>376</sup> Saavedra Fajardo, *Empresas...*, 156.

quilidad pública. Así lo prescribía una disposición del Emperador Carlos V de 1554: “Ordenamos, y mandamos a todas nuestras Justicias de las Indias, que averigüen y procedan al castigo de los delitos, y especialmente públicos, atroces, y escandalosos, contra los culpados, y guardando las leyes con toda precisión y cuidado, sin omisión ni descuido usen de su jurisdicción, pues así conviene al sosiego público, quietud de aquellas Provincias, y sus vecinos” (Recop., Libro 8, tít. 8, ley 1).

Pero el castigo estricto del crimen no se limitaba a los más graves ya que los reyes no admitían el menor grado de relajación en la aplicación de las penas previstas en la ley. Relajo que se manifestó en muchos arreglos judiciales en pleitos criminales o en la aplicación de un criterio excesivamente benigno en el arbitrio judicial. Ello, en general, no era tolerado por el monarca porque así “se hacen los reos licenciosos, y osados para atreverse en esta confianza a lo que no harían si se administrase justicia con rectitud, severidad y prudencia” (Recop., Lib. 7, tít. 8, ley 17)<sup>377</sup>.

En el cumplimiento de la ley, a partir del respeto de un orden justo radicaba, entonces, la felicidad del conjunto social. Ello se manifiesta con claridad en los autos de buen gobierno, como por ejemplo en el siguiente: “Por cuanto a la buena gobernación y administración de justicia conviene se observen las leyes reales que miran a evitar las ofensas de Dios Nuestro Señor... contra la quietud y tranquilidad de los moradores de esta ciudad y su jurisdicción y que, de no observarse, se sigue el perturbar de la república, muchos escándalos y graves perjuicios a que se debe ocurrir castigando severamente a los transgresores...”<sup>378</sup>.

## VII. Las principales fuentes jurídicas castellano-indianas

El sistema jurídico indiano, inspirado en unos principios comunes y fundamentales de orden supra-legal, estaba compuesto por el derecho castellano, la legislación propiamente indiana -tanto peninsular como local-, la costum-

---

<sup>377</sup> Recop., Lib. 7, tít. 8, ley 21.

<sup>378</sup> Bando de buen gobierno del teniente general de gobernador de la ciudad de Santa Fe, don Juan José de Ahumada, 27/1/1709. Víctor Tau Anzoátegui, *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2004), 17, 65, 96, 192-193, 501.

bre indiana, los usos y costumbres indígenas y, por último, la doctrina de juristas y la jurisprudencia de los jueces, con fuerte influencia del derecho romano y del derecho canónico<sup>379</sup>.

El derecho penal estaba inserto en aquél *corpus iuris indianorum* como la parte en el todo, es decir, dentro del mismo sistema general<sup>380</sup>. Abelardo Levaggi ha señalado que las principales fuentes legales del derecho penal indiano fueron “el Fuero Real y las *Partidas*...; la *Nueva Recopilación de las Leyes de Castilla*...; la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias* de 1680; la legislación territorial posterior a estos ordenamientos, tanto indiana como castellana... y, con especial mención, las disposiciones de carácter local, autos acordados de las audiencias y bandos de buen gobierno promulgados por gobernadores y virreyes... porque son un fiel testimonio de las tendencias delictivas existentes en cada región” y constituyen una fuente autónoma de derecho penal al margen de la legislación específica<sup>381</sup>.

Como es sabido, las leyes castellano-indianas no eran normas de formulación abstracta y universal, sino concretas por su carácter casuista y, por tanto, normas diseminadas en el texto legal y ricas en contenido debido a las múltiples disciplinas que se conjugaban en el antiguo derecho.

Ahora bien, entre la legislación penal castellana aplicable en Indias se destacaron las *Partidas*. Pese a su carácter subsidiario en el orden de prelación legal establecido en el ordenamiento de Alcalá de 1348, se impuso a los demás cuerpos normativos por su riqueza doctrinaria. La 1ª Partida se refiere a la justicia espiritual, la 2ª a la justicia temporal, la 3ª a la administración de justicia en juicio y la 7ª a los crímenes y sus penas.

La *Recopilación de las Leyes de Indias*, en tanto, son normas fundamentalmente de derecho público que regulan las nuevas realidades del continente americano. Sin embargo, contiene leyes penales dispersas y algunas recogidas en el libro 7, especialmente en su breve título 8, que trata sobre “De los delitos y penas”.

---

<sup>379</sup> Levaggi, *Historia*..., 17.

<sup>380</sup> Levaggi, *Historia*..., 17-18.

<sup>381</sup> Levaggi, *Historia*..., 18-19.

## VIII. La aplicación de la justicia real en Indias: El castigo penal como inherente a la administración de justicia

Hemos dicho que el fin justiciero que encarnaba el monarca hispano-indiano, en tanto supremo juez y legislador, pasaba a los funcionarios que ejercían la función judicial delegada por aquél, ya fuesen funcionarios peninsulares o americanos.

Aquello se cumple en nuestra tierra desde la misma fundación de la ciudad de Buenos Aires en 1580, la que Juan de Garay efectuó en nombre del rey y en lugar de Juan Torres de Vera y Aragón. En aquella circunstancia, las nuevas autoridades se dirigieron al lugar destinado por plaza pública y ayudaron a alzar un palo y madero por rollo público y concejil para que sirviera “de árbol de justicia donde la justicia Real de su Majestad use, ejerza su justicia que hiciere y mandare hacer... Y mandó dicho Señor General que ninguna persona sea osado quitarlo batir ni mudar so pena de muerte natural...”<sup>382</sup>.

Asimismo, la administración de la justicia penal en Indias, realizada en nombre del rey, se aprecia claramente en el siguiente bando de buen gobierno de 1636: “Mando que so las penas impuestas en los dichos mis bandos y autos, cumplan lo que por ellos tengo mandado... por convenir así al servicio de Su Majestad y buena administración de la real justicia”<sup>383</sup>.

## IX. Conclusión

En el derecho penal hispano-indiano, traspasado por la religión y la moral católicas, así como por la filosofía clásica, el concepto de mal estaba en la base

---

<sup>382</sup> Archivo General de la Nación, *Acuerdos del extinguido cabildo de Buenos Aires* (Buenos Aires, AGN, 1907), XXXVIII-XLII. Los alcaldes del cabildo administraban eminentemente la justicia penal.

<sup>383</sup> Bando del gobernador Pedro Esteban Dávila, 16/11/1636. Además, la justicia se solía administrar no sólo en nombre del rey sino también en nombre del Dios trinitario, fuente última de toda autoridad. Según expresión de la época, la alta función de la justicia se ejerció también en nombre de “ambas majestades” (v.gr. en el auto de buen gobierno de Casajús, teniente de gobernador de Corrientes, del 30/9/1742, en Tau Anzoátegui, *Los bandos...*, 155-225. Es también interesante resaltar el preámbulo de la Constitución de la Nación Argentina cuando invoca la protección de Dios, “fuente de toda razón y justicia”.

de las nociones de delito y de pena. Mediante esta última se expiaba la culpa del delito y también del pecado.

Nuestro antiguo Derecho debía ser respetado por todos, reyes y vasallos, aunque recaía en cabeza de los monarcas, en tanto vicarios de Dios, el deber de hacerlo respetar justicieramente.

Con todo, en aquel Derecho penal no puede desconocerse ciertos principios jurídicos y disposiciones generales, aunque no tuvieran aún una formulación abstracta y universal, como ocurrió posteriormente en el constitucionalismo y la codificación. Tales como no recibir dos penas por el mismo delito, el buen trato del preso, la vetero-garantía de que el pleito criminal no debe durar más de dos años –los cuales, por lo demás, se insertan en un sistema jurídico casuista y localista<sup>384</sup>.

Sin embargo, como afirmó Ramón Menéndez Pidal, en líneas generales la legislación indiana estuvo siempre ordenada, más que a los derechos, a los deberes del gobernante para con el pueblo gobernado<sup>385</sup>. Ello se insertaba en la tradición romana. Ya Cicerón había escrito, medio siglo antes de la era cristiana, su *De officiis* o *Sobre los deberes*.

Ahora bien, resulta un tanto sorprendente contemplar en el sistema punitivo castellano-indiano, por un lado, la humanidad entrañable en múltiples aspectos, particularmente en su régimen de indios (que, según Cayetano Bruno, rayó la perfección debido a la influencia cristiana) y, por otro, la crueldad inhumana de las penas. Crueldad, es verdad, común a todos los regímenes penales de la Cristiandad. Y decimos que es un tanto sorprendente porque, en otro sentido, no lo es en el contexto de una concepción justiciera.

En fin, concluimos con la valoración de Zorraquín Becú respecto del régimen de justicia indiano: “Si bien en la práctica se notaron abusos y se cometieron arbitrariedades, ello no fue un resultado del régimen establecido sino de los hombres encargados de aplicarlo. Aquél procuró en lo posible realizar el ideal de justicia que se había propuesto la monarquía, y no es posible dejar de reconocer que casi siempre lo consiguió”<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> *Part. 7*, tít. 9, ley 21, *Part. 7*, tít. 29, leyes 7 y 11, *Part. 7*, tít. 31, ley 9.

<sup>385</sup> Ramón Menéndez y Pidal, prólogo a la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias I* (Madrid: ediciones Cultura Hispánica, 1973), 7-8

<sup>386</sup> Zorraquín Becú, *La organización...*, 17.

## Bibliografía

- Candiotti, Magdalena. “Ley, justicia y revolución en Buenos Aires, 1810-1830. Una historia política”. Tesis, Instituto Ravignani, 2015. [repositorioubi.uba.ar/gsd/collect/raviposgra/index/assoc/HWA\\_1356.dir/1356.PDF](https://repositorioubi.uba.ar/gsd/collect/raviposgra/index/assoc/HWA_1356.dir/1356.PDF).
- Caselli, Elisa: “Cuando gobernar era juzgar: la figura del juez, imagen e identificación de la Monarquía (Corona de Castilla, finales siglo XV)”, *e-Spania*, 45 (en línea), (junio 2023). <https://journals.openedition.org/e-spania/47823>.
- García Gallo, Alfonso. *Manual de Historia del Derecho Español I*. Madrid: 1973.
- Levaggi, Abelardo. *Historia del derecho penal argentino*. Buenos Aires: Ed. Perrot, 1978.
- Menéndez y Pidal, Ramón. Prólogo a la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias I*. Madrid: ed. Cultura Hispánica, 1973.
- Saavedra Fajardo, Diego de. *Empresas políticas*. Barcelona: Editorial Planeta, 1988.
- Tau Anzoátegui, Víctor. *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*. Buenos Aires: INHIDE, 2004.
- Truyol y Serra, Antonio. *Historia del Filosofía del Derecho y del Estado I*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Valdeavellano, Luis G. *Curso de Historia de las Instituciones españoles. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: ediciones de la Revista de Occidente, 1968.
- Zorraquín Becú, Ricardo. *Historia del derecho argentino I*. Buenos Aires: Ed. Perrot, 1966.
- Zorraquín Becú, Ricardo. *La organización judicial argentina en el período hispánico*. Buenos Aires: Ed. Perrot, 1981.

## Consecuencias de las Reformas Borbónicas en el vínculo entre América y España

*Pablo Yurman*

Como intentaré demostrar a continuación, el cambio de la dinastía reinante en España y América con la llegada al trono de Felipe V en 1700, de la casa de Borbón, no supuso un simple cambio de los habituales en las monarquías hereditarias de entonces, sino una ruptura con muchos de los aspectos estructurados en los dos siglos precedentes, primero bajo el reinado de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, y luego con los monarcas de la casa de Habsburgo a partir de la coronación de Carlos I.

Como sostiene María Elvira Roca Barea, como una de las tesis estructurantes de su obra *Imperiofobia y Leyenda Negra*, la llegada de un príncipe francés al trono español inicia un proceso de afrancesamiento de las élites peninsulares que, entre otras cosas, permanecen en el más absoluto silencio ante la fenomenal implementación de la Leyenda Negra antihispánica, iniciada un siglo y medio antes por holandeses, ingleses y franceses. Pero, podríamos preguntarnos junto con la citada autora, ¿acaso podría esperarse otra cosa de los miembros de la francesa casa de Borbón llamados ahora por el destino a hacerse cargo del imperio español, el mismo que hasta ayer habían denostado tanto?

El historiador argentino Vicente Sierra trae a nuestra reflexión que cuando Felipe V parte de Francia a tomar la corona española, su abuelo Luís XIV le escribe en los siguientes términos: “*Debéis estar convencido de que los reyes son señores absolutos, y que, naturalmente, tienen la completa disposición de todos los bienes, lo mismo los que poseen las gentes que pertenezcan a la Iglesia, que los que poseen los seglares.*”<sup>387</sup>

---

<sup>387</sup> Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina*, tomo III (Buenos Aires: Unión de Editores Latinos, 1959), 316.

Las ideas absolutistas de origen francés que desembarcan en España a comienzos del siglo XVIII tendrán un fuerte impacto tanto en territorio peninsular como en América, en varios aspectos. Y significan una ruptura con buena parte de lo construido, y heredado, de los dos siglos precedentes.

Procuraré señalar sintéticamente a continuación los aspectos fundamentales en este proceso de profunda modificación en la naturaleza del vínculo político-institucional entre la península y las Indias.

### **La transformación en la concepción sobre la legitimidad del poder real**

Acaso sea éste el aspecto más notorio en relación con esa ruptura con la tradición heredada de los Reyes Católicos y los Austria, el vinculado con la concepción sobre la legitimidad del poder real.

Retrotraigámonos un par de siglos. Interesa destacar que no obstante admitir que el siglo XVI supuso en Europa el paso de las estructuras propias del régimen feudal a la conformación de los Estados-Nación, se dará en España una nota distintiva: la monarquía castellana no habrá de estructurarse conforme los cánones de las monarquías absolutistas sino hasta dos siglos después.

Esto explica, en parte, que las instituciones que se trasladarán a América a fines del siglo XV y comienzos del siguiente se corresponden con las del Medioevo tardío. Piénsese por caso en la figura del Adelantado, o en el estricto protocolo lleno de formalidades que se seguía a la hora de fundar ciudades, y en la institución del cabildo como autoridad inmediata y de vinculación estrechísima con los vecinos en parajes tan alejados que la constituirán, de facto, en la única autoridad visible para infinidad de súbditos dispersos por buena parte del orbe. No sólo estas instituciones habían resultado útiles a los castellanos, por siglos, en su guerra de Reconquista, sino que todo parecía indicar, a comienzos del siglo XVI que podían adaptarse a una coyuntura geográficamente inconmensurable, pero que planteaba exigencias similares a las de las tierras reconquistadas a los invasores moros en la península.

Por otra parte, hay cierto consenso en afirmar que la no aceptación oficial del absolutismo real se debe a la influencia del pensamiento elaborado en la Escuela de Salamanca cuyos exponentes, al tiempo que reflexionaban sobre la cuestión de los justos títulos y el trato de los naturales de América, quizás

como derivación de estas cuestiones indagaron asimismo sobre los fundamentos de la legitimidad de la autoridad real.

Para evitar reiteraciones sobre aspectos ya analizados en otros trabajos, permítaseme simplemente recordar que a partir del pensamiento salmantino será doctrina española que la soberanía originaria en Dios, no se traslada directamente al monarca sino al Pueblo en su conjunto, pueblo que lo delega al rey con ciertos límites en su ejercicio. Y que supone también la posibilidad de que si existiera una vacante del poder real, la soberanía retrovierte, llegado el caso extremo, al pueblo para que éste delibere, y decida, lo más conveniente a su seguridad e intereses.

De lo anterior se deduce como bien señala Héctor Petrocelli que

ni el pueblo español ni sus doctrinarios admitieron nunca que el poder lo discierne directamente Dios al soberano, ni que el único papel a jugar por el pueblo sea obedecerlo ciegamente. Esto es de origen francés, de la época de Luis XIV, cuando el absolutismo fue sistematizado por Bodin o Bossuet, y de procedencia inglesa, del tiempo de los Estuardos, con Jacobo I. Fue de la cultura política del pueblo español, que si el rey es rey, era porque la comunidad así lo consentía.<sup>388</sup>

Podría pensarse que esto no pasó de reflexiones de gabinete o de claustro, reducidas al quehacer de unos pocos.

Pero Vicente Sierra pone las cosas en su lugar y explica en genial síntesis el espíritu del español promedio que intervino en los albores del proceso de conquista y poblamiento del vasto escenario americano, es decir, en la estructuración de la sociedad y en la formación de una conciencia indiana.

Así, nos dice que

El español que llega a América en las primeras jornadas civilizadoras sabe que toda subordinación habrá de justificarse por una finalidad superior, por unos derechos naturales recibidos de Dios y, por eso mis-

---

<sup>388</sup> Héctor B. Petrocelli, *Historia Constitucional Argentina*, tomo I, (Rosario, Argentina: UNR Editora, 2009), 20.

mo, defendibles hasta de la voluntad general que pretendiera negarlos; inclusive contra una mayoría que pretendiera abolirlos, porque no ignora que el número no puede prevalecer sobre la razón, que la masa no puede ser fuente suprema de la verdad política, aunque sea un factor político y aunque su bien deba ser el objeto de la política. Que es lo que da al sentido democrático hispanista ese contenido jerárquico que la falsificación histórica denomina autoritarismo; y que no es porque el español sea dominado por el Estado, sino que integra su personalidad con el Estado.<sup>389</sup>

### **El vínculo jurídico-político entre España y América**

Lo segundo que corresponde destacar es que una consecuencia de esta particular concepción hispana sobre el origen y la legitimidad en el ejercicio del poder real tendrá repercusiones en un aspecto medular: la naturaleza del vínculo político y jurídico entre la península descubridora y los territorios americanos descubiertos.

El hecho indiano tiene una propia y específica originalidad y por eso no podemos hablar de que lo que España realizó aquí fuese una mera copia o trasplante de instituciones y usos.

Sabido es que las Indias no se incorporan -allá en los albores del siglo XVI- en carácter de meras colonias o factorías dependientes de una metrópoli, cosa que sí será la regla en el caso de los territorios ingleses, holandeses y franceses.

No, se nos reserva, por expresa decisión de los Reyes Católicos en el momento inicial, y por continuidad bajo los Habsburgo, el rango o status de posesiones del dominio público de la Corona de Castilla y por tanto inenajenables.

Es importante detenernos en esto, dado que desde el comienzo los Reinos de Indias no sólo no fueron colonias de un Estado español, sino que tampoco fueron posesiones de la Nación Española en su conjunto, sino posesiones vinculadas jurídicamente con el monarca, de quienes sus habitantes serán vasallos en igualdad de consideraciones que un peninsular.

---

<sup>389</sup> Vicente D. Sierra, *Así se hizo América* (Madrid, España: Ediciones Cultura Hispánica, 1955), 102.

## **La mestización como factor dinámico poblacional**

Un tercer factor permite ahondar en esto que podemos denominar la originalidad americana radica en su aspecto demográfico. La vertiginosa y extendida mestización entre españoles e indios, proceso natural pero expresamente fomentado por la Corona desde sus inicios, en particular, por doña Isabel de Castilla en sus célebres frases, constituirá un sello distintivo de la población del continente que incluso no se encuentra en la península.

Allí radica la originalidad del mestizaje: étnicamente no seremos ni tan europeos ni tan indios. Mestizos. Y esto que podía horrorizar a otros pueblos europeos -tan proclives al racismo en esas épocas y también en etapas posteriores-, será tenido por timbre de honor por España y es la prueba más visible, hoy en pleno siglo XXI, de que la acusación de “genocidio” que se repite cada tanto, es totalmente infundada y forma parte de un pseudo argumento utilizado aviesamente por sus enemigos para generar así un complejo de culpa y de inferioridad que sea propicio a sus fines imperialistas.

## **La llegada de los Borbones a España: del cambio inadvertido a la ruptura con el pasado**

Volvamos a la carta que Luis XIV dirigía a su nieto al hacerse cargo del trono español. Semejantes concepciones de corte netamente absolutista eran impensables en la España que lo recibía como nuevo soberano, lo que quizás haya motivado que en un comienzo se hubiese cuidado de exteriorizar tales razonamientos.

Había algo incluso más urgente para el joven nuevo monarca y la corte que comenzaba sus primeros pasos afrancesados: ¿cómo se las ingeniaría el nieto de Luis XIV para manejar el discurso negrolegendario que durante un siglo y medio había circulado en Francia, y en el que él mismo creció, respecto de su entonces archirrival España?

Las formas tradicionales hispánicas se mantienen exteriormente; la pérdida del control marítimo sobre el Atlántico a manos de Inglaterra y Holanda provocan que sin buscarlo los reinos de Indias vivan de facto librados a su buen gobierno y suerte.

Pero de forma tímida y casi desapercibida comienzan a colarse las nuevas ideas, que habrán de impactar en la naturaleza del vínculo entre la Península y América. El término “colonia” debuta en documentos oficiales, trastocándolo todo.

De reinos de Indias sujetos a la Corona en cuanto posesión personal del monarca castellano, y a su vez siendo sus habitantes súbditos en igualdad jurídica como cualquier toledano o madrileño, se pasará a su consideración como colonias sujetas asimétricamente a la metrópoli.

Sierra nos dice que

No puede negarse que Carlos III se forjó una política americana, pero también debe aceptarse que lo hizo respondiendo a ideas antihispánicas respecto de las posesiones americanas. Hasta él, América constituía una serie de reinos pertenecientes a la corona de Castilla, y no dependientes de la Nación española. En este proceso es esencial comprender que *el absolutismo monárquico, al provocar la aparición del poder del Estado crea también los fines del Estado*. Tal posición determina que todos los elementos constitutivos del Estado se integren como factores, no de sus propias finalidades sino de las que el Estado sostiene.<sup>390</sup> (el destacado me pertenece)

### El sentido de las “Reformas Borbónicas”

En general los historiadores presentan el conjunto de reformas político administrativas implementadas durante el reinado de Carlos III con tono elogioso, como un intento por “modernizar” las estructuras burocráticas del imperio, en particular la Real Ordenanza de Intendencias, que justamente introduce en América un funcionario, el Intendente, de origen francés. Es decir, una estructura administrativa propia -y quizás muy adecuada- de un estado unitario y centralista, trasplantada a un escenario signado por la descentralización y las autonomías regionales.

---

<sup>390</sup> Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina. Fin del régimen de gobernadores y creación del Virreinato del Río de la Plata (1700-1800)*, (Buenos Aires, Argentina, Unión de Editores Latinos, 1959), pág. 338.

Pero dado lo que venimos analizando en torno a la concepción filosófica-política que propició durante todo el siglo XVIII tales reformas, es otra lectura la que podemos hacer.

Es sumamente revelador del profundo cambio en sentido de ruptura de estas reformas, en contradicción con las primeras disposiciones adoptadas por los Reyes Católicos y luego por Carlos I y Felipe II, lo que nos relata Vicente Sierra respecto de la opinión íntima de Pedro de Campomanes, arquetipo del ministro del gabinete de Carlos III, empapado de las ideas del despotismo ilustrado.

Dice Sierra:

... es de sumo interés estudiar el concepto que de América tuvo Campomanes, dada su significación y su influencia en la época. En su famoso Discurso sobre la Educación Popular... no hay detalle que no denuncie que América era una parte del Imperio, reino o provincia. Pero en unas 'Apuntaciones...', escritas en 1788 *para no ser publicadas*, José Muñoz Pérez advierte el cambio que opera en Campomanes. Como dice este autor, se trata de una pieza donde Campomanes puede exponer con claridad su pensamiento sin temor a herir susceptibilidades, pues es un informe privado para el monarca, en el que considera especialmente el tema de la naturaleza de las colonias. '*No es nuevo que una nación pueble en países o regiones remotas; en todas las edades se han visto establecimientos o colonias trasplantadas a una larga distancia.*' Y en otra parte agrega: '*Idea por mayor de las colonias establecidas en las Indias Occidentales desde su descubrimiento hecho por los españoles en 1492*'. Divide las colonias en mercantiles y militares, y al analizar la naturaleza de las que se han fundado desde 1492 dice: 'Las españolas y portuguesas pueden considerarse como colonias militares.' Según Campomanes, en la condición de colonias es esencial el hecho de que éstas reconozcan su dependencia respecto de la metrópoli en materia de comercio.<sup>391</sup> (el destacado me pertenece)

---

<sup>391</sup> Vicente D. Sierra, *Historia de la Argentina*, Tomo III, .... 345.

Dicho sea de paso, Campomanes, fue también un entusiasta de la expulsión de los Jesuitas de América y de España en 1767, proceso que se vincula, entre otros aspectos que no podemos abordar ahora, con esa obsesión absolutista por centralizarlo todo, incluida la Iglesia sometida a la condición de apéndice espiritual de un Estado todopoderoso e incuestionable.

La expulsión de los jesuitas tuvo hondas repercusiones y muy negativos resultados, especialmente en tierras americanas, en las que habían desarrollado una actividad no sólo misionera sino de organización económica, política y militar defensiva durante dos largos siglos, de etnias nativas enteras, especialmente entre la nación guaraní, localizada en el corazón del continente. La expulsión de la orden supuso en los hechos dejar indefensos ante la voracidad portuguesa -los temibles bandeirantes procedentes de San Pablo-, y a su entera suerte, a pueblos enteros especialmente en el Virreinato del Río de la Plata.

Podríamos preguntarnos: Y si no hubieran llegado los Borbones al trono español en el siglo XVIII, ¿acaso estos cambios profundos en el vínculo entre Indias y España no se hubieran producido de igual forma con los Habsburgo en el poder?

La respuesta está en el terreno de la “historia contrafáctica” y por tanto casi que podríamos decir que nos resulta ajena en tanto historiadores. Digamos, sin embargo, a fin de matizar un poco, que con la llegada de los Borbones a España se inicia un claro proceso de “afrancesamiento” de sus élites. No se nos ocurre afirmar, en cambio, que con la llegada de los Habsburgo dos siglos antes -recordemos que don Carlos había nacido en Flandes y su lengua materna era precisamente el flamenco- se diera un proceso de “germanización” de España. Fue en todo caso, un proceso inverso. Hubo una “hispanización” de buena parte de la Europa meridional. Quizás desaprovechado. O relegado en virtud de la prioridad americana.

Lo que sí nos incumbe es captar el sentido de ciertos cambios en temas fundamentales. Y no ver la historia como una sucesión de hechos cronológicos no susceptibles de ser interpretados bajo ciertos criterios.

Y esto nos puede motivar a hacernos otra pregunta. Cuando hablamos de *hispanidad*, ¿a qué nos referimos exactamente?

Me encuentro entre quienes entienden y defienden la *hispanidad* en cuanto ecúmene cultural pero en la que nos vinculan no sólo lengua, tradiciones, creen-

cias, etc., sino fundamentalmente una determinada cosmovisión, un basamento ético y una particular forma de entender y de comportarnos en la vida.

Es posible que, como sucede recurrentemente con el fenómeno de los imperios que devienen en imperialismos, españoles peninsulares y americanos comenzaran a constatar, durante aquél siglo XVIII, el paso de una *pax* hispánica a una *opresio* borbónica.

Si esto es así, entonces nos permite comprender mejor los sucesos acaecidos a ambos lados del Atlántico a partir de 1808. Y nos invita a reflexionar sobre el hecho de que en la pérdida o atomización del Imperio, hubo culpas y complicidades a ambos lados del Océano.

Es quizás posible coincidir con Marcelo Gullo, que expresa que los procesos de emancipación americana de comienzos del siglo XIX no fueron tanto respecto de España sino más bien respecto de la concepción afrancesada de España propia de la dinastía de los Borbones.

Que quienes somos herederos, a ambos lados del Océano Atlántico, de esa espectacular experiencia histórica que denominamos Hispanidad seamos conscientes del inmenso y rico acervo que fue posible construir gracias a una estadista de primer orden como fue nuestra Reina Isabel la Católica, a quien podemos denominar sin temor a equivocarnos, la Madre de Hispanoamérica.

## **Bibliografía**

Sierra, Vicente D. *Así se hizo América*. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica, 1955.

Sierra, Vicente D. *Historia de la Argentina*. Buenos Aires. Unión de Editores Latinos, 1959.

Petrocelli, Héctor B. *Historia Constitucional Argentina*. Rosario. UNR Editora, 2009.



# **El papel de los franciscanos en el trasvase de saberes entre España y América**

## **El ejemplo de Nueva España en el siglo XVI**

*Francisco Javier Rojo Alique, ofm*

### **1. Introducción**

Los primeros misioneros que llegaron a América tuvieron que anunciar el Evangelio a pueblos de lenguas y culturas muy diferentes a la suya, y que resultaban totalmente desconocidas para los recién llegados. Para hacer frente a ese reto, los evangelizadores tuvieron que realizar grandes esfuerzos para adaptar su estructura religiosa y mental, forjada en la Europa del medievo, a lo que se encontraron en el Nuevo Mundo. Ese esfuerzo tuvo como consecuencia un trasvase de saberes, que en ocasiones se tradujo en manifestaciones culturales novedosas, fruto de la fusión de las tradiciones cristiana occidental y americana.

En las siguientes páginas vamos a presentar un pequeño esbozo de este fenómeno a través del caso de las primeras generaciones de misioneros de la orden franciscana, que fue la que aportó un mayor número de efectivos para la evangelización de América en el siglo XVI, y que en este período inicial desarrollaron su actividad principalmente en el área de Nueva España.

### **2. La llegada de los franciscanos al Nuevo Mundo**

En los años del Descubrimiento de América, la Orden de Frailes Menores contaba con una dilatada experiencia misionera, que se remontaba a sus orígenes en el siglo XIII. Siguiendo el ejemplo de su fundador, quien en 1219 había marchado hasta Egipto para anunciar el Evangelio al sultán al-Malik al-Kamil, durante la Edad Media los frailes de san Francisco habían estado presentes entre los musulmanes de Marruecos y Tierra Santa, y trabajaron en

la evangelización de diversos territorios de Asia Central, China, India y posiblemente el Tibet.<sup>392</sup> En el siglo xv, franciscanos procedentes de los reinos hispánicos trabajaron en la evangelización de las Islas Canarias, las colonias portuguesas de la costa de África y el reino de Granada.<sup>393</sup> En todas estas experiencias misioneras, los frailes menores ya recurrieron a estilos y métodos de evangelización similares a los que se iban a utilizar en tierras americanas.<sup>394</sup>

Los franciscanos que iniciaron la evangelización de las Canarias, la costa de África y Granada eran en su inmensa mayoría “observantes”, es decir, pertenecientes a los movimientos de reforma que habían surgido en el seno de su orden desde finales de la centuria anterior. Por la experiencia que tenían en el trabajo misionero, no resulta extraño que la Monarquía hispánica considerase a estos frailes como los idóneos para encargarse de la evangelización de los pueblos del Nuevo Mundo. Por su parte, desde que habían tenido noticia del Descubrimiento, los franciscanos de la observancia estaban deseosos de participar en dicha empresa. Los primeros miembros de su orden que partieron para América lo hicieron muy probablemente en 1493, acompañando a Colón en su segundo viaje a las Antillas. La empresa de evangelización de aquellas islas comenzó en los albores del siglo xvi con el envío de una misión apoyada por los Reyes Católicos y concienzudamente preparada por el arzobispo Francisco Jiménez de Cisneros, que obtuvo excelentes resultados.<sup>395</sup>

---

<sup>392</sup> James Muldoon, “Franciscan Friars,” en *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, coord. por John Block Friedman and Kristen Mossler Figg (New York: Routledge, 2000), 198-200.

<sup>393</sup> Antonio Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (Ciudad de México: UNAM, 1996), 53-54; José García Oro, “La Misión Franciscana de Canarias. La conciencia misionera de la iglesia moderna resucita en Canarias,” *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* 16 (2003): 13-48; Andrés de Guadalupe, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia y Orden de Nvstro Seráfico Padre San Francisco* (Madrid: Imp. de Mateo Fernández, 1652), 211-212.

<sup>394</sup> Los misioneros franciscanos se dedicaron, por ejemplo, al aprendizaje de las lenguas nativas, crearon escuelas en sus conventos para enseñar a los niños la doctrina cristiana y emplearon pinturas con escenas bíblicas para la evangelización. V. José Sánchez Herrero, “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China,” *Archivo Ibero-Americano* 46, n° 181-184 (1986): 46-47.

<sup>395</sup> Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19,1-10)* (Londres: Routledge, 2014), 8; Rubial, *La hermana pobreza*, 54-55, 94-95; Grado Giovanni Merlo, *En el nombre de Francisco de Asís. Historia de*

Tras una fallida experiencia en la costa oriental de la actual Venezuela, la conquista del Imperio Azteca por los españoles en 1521 abrió las puertas a la evangelización de la América continental. En México pronto se estableció el virreinato de Nueva España, que se convirtió en la entidad territorial más importante del imperio español en el Nuevo Mundo.<sup>396</sup> A petición del emperador Carlos V, el gobierno de la orden franciscana de la observancia comenzó a enviar misioneros a aquellas tierras. Los primeros en llegar fueron tres frailes procedentes de Flandes, entre los que figuraba fray Pedro de Gante, pariente del emperador Carlos y amigo del papa Adriano VI. Un año más tarde, en 1524, desembarcaron los conocidos como “Doce Apóstoles de México”, un grupo de frailes que provenían del franciscanismo rigorista de la reforma del *Santo Evangelio*. A este grupo pronto le siguieron más frailes, como fray Juan de Zumárraga o fray Bernardino de Sahagún, que destacaron por su destacada labor cultural en tierras novohispanas.<sup>397</sup>

### 3. Formación intelectual de los misioneros franciscanos en el Nuevo Mundo

Los papas y las autoridades españolas deseaban que los evangelizadores del Nuevo Mundo fuesen personas que destacasen no solo por su vida ejemplar, sino por ser también “sabias y letradas”. Llama por ello la atención que la mayor parte de los franciscanos que viajaron a Nueva España en la primera mitad del siglo XVI procedían de los ambientes de la observancia, un movimiento que tradicionalmente había mirado con recelo que los frailes se dedicaran al estudio.<sup>398</sup>

---

*los Hermanos Menores y del franciscanismo hasta los comienzos del siglo XVI* (Oñati: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2005), 460-464, 494; Lázaro Iriarte, *Historia franciscana* (Valencia: Editorial Asís, 1979), 361.

<sup>396</sup> Con centro en el actual México, el territorio del virreinato llegó a extenderse hasta el istmo de Panamá por el sur, el golfo de México y el mar de las Antillas por el este, buena parte del área meridional de los actuales Estados Unidos por el norte y, al oeste, por el océano Pacífico, incluyendo las Islas Filipinas.

<sup>397</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, ed. por Francisco de Solano y Pérez-Lila (Madrid: Ediciones Atlas, 1973), lib. 3, cap. 6, libr. 3, cap. 8. 1:117-122; Merlo, *En el nombre de Francisco de Asís*, 463-464; Lino Gómez Canedo, *Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), 32-33; Panero, “*De promulgando Evangelio*. Escatología, profetismo y aculturación en la obra de fray Toribio de Motolinía” (Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2014), 200-201.

<sup>398</sup> Rubial, *La hermana pobreza*, 95; Sánchez Herrero, “Los movimientos franciscanos radicales,” 590-591.

Ante esta aparente paradoja, debemos señalar en primer lugar que la imagen que a veces tenemos de los franciscanos observantes como frailes “ignorantes” y radicalmente opuestos a los estudios es errónea.<sup>399</sup> Aunque, siguiendo una tradición que se remontaba al propio Francisco de Asís, estos religiosos consideraban que la consecución de grados académicos suponía una amenaza para los ideales minoríticos de pobreza y humildad,<sup>400</sup> ellos no se opusieron necesariamente al estudio de la teología práctica y espiritual, y consideraban esencial que todos los hermanos conocieran una serie de textos de carácter devocional y de espiritualidad. Un ejemplo de esta actitud podemos encontrarlo en el religioso que estaba al frente del grupo de los “Doce Apóstoles” de México, fray Martín de Valencia, que mostraba su prevención ante aquellos frailes que solo se daba

al estudio humano, no procurando el estudio de la devoción, oratoria y contemplación, porque sabía el varón de Dios que la sabiduría humana infla e induze a la soberbia, y el espíritu es el que vivifica y de do procede la caridad que edifica y aprovecha al próximo.<sup>401</sup>

Al mismo tiempo, desde principios del siglo xv muchos grupos de la observancia franciscana vieron completamente necesario que sus miembros contaran con una buena formación intelectual, para poder asumir de manera satisfactoria la práctica de la predicación y otros trabajos pastorales. De este modo, los frailes de los grupos moderados de reforma acabaron por crear sus propias estructuras académicas, donde los frailes observantes podían cursar un plan de estudios en artes liberales, derecho canónico y teología moral.<sup>402</sup>

Pese a esa desconfianza hacia las carreras académicas característica del reformismo franciscano, debemos por tanto señalar que un alto porcentaje de los frailes observantes que marcharon como misioneros a América con-

---

<sup>399</sup> Bert Roest, *A History of Franciscan Education, c. 1210-1517* (Leiden: Brill, 2000), 157.

<sup>400</sup> Bert Roest, *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650: Cum Scientia Sit Donum Dei, Armatura ad Defendendam Sanctam Fidem Catholicam...* (Leiden: Brill, 2015), 12, 16, 22-24.

<sup>401</sup> Fr. Francisco Jiménez, *Jhesus, Maria, Franciscus. Vita fratris Martini de Valentia*, publicado en Rubial, *La hermana pobreza*, 227-228.

<sup>402</sup> Bert Roest, “Sub humilitatis titulo Sacra Scientiam abhorrentes. Franciscan Observants and the Quest for Education,” en *Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life*, coord. por Mirko Breitenstein *et al.* (Berlin-Münster: LIT Verlag, 2014), 82-86, 105.

taban con un elevado nivel de estudios. Estos religiosos no recibieron una formación que estuviera marcada de manera especial por lo que hoy denominaríamos una teología misionera, ni tampoco por una acción pastoral específica, sino que habían sido educados en el ambiente intelectual (teológico y filosófico) de la escolástica, con conceptos propios de la tradición grecolatina. En mayor o menor medida, las primeras generaciones de misioneros franciscanos en América contaban con una formación en artes liberales, gramática y al menos cierto conocimiento de teología doctrinal, mística y moral que se basaba sobre todo en las enseñanzas de los grandes maestros de la orden franciscana, como Alejandro de Hales, Juan Duns Escoto y, sobre todo, san Buenaventura, cuyos escritos ya se encontraban en el Nuevo Mundo en una fecha tan temprana como 1502. Al mismo tiempo, algunos de estos frailes conocían también las nuevas corrientes de pensamiento humanistas que se enseñaban en universidades como las de Salamanca y Alcalá de Henares.<sup>403</sup>

#### 4. Los franciscanos y el trasvase de saberes entre el Viejo y el Nuevo Mundo

La formación recibida en los centros de estudio de la observancia dotó a los misioneros franciscanos de un enfoque más práctico del conocimiento, en el que el estudio académico se consideraba siempre como una herramienta al servicio del trabajo pastoral. Esta forma de entender la cultura les resultó de gran ayuda para hacer frente a los grandes desafíos que les planteaba la evangelización de América, donde la labor misionera precisaba de métodos de teología práctica más que de una reflexión teórica.<sup>404</sup>

El primer reto al que hubo que hacer frente fue el del conocimiento de las lenguas, culturas y estilos de vida locales, esencial para poder iniciar la tarea de la evangelización. Hasta que lo consiguieron, los misioneros emplearon en su labor catequética recursos visuales, tales como pinturas que representaban

---

<sup>403</sup> Manuel Lázaro Pulido, “*Scholastica colonialis*. El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños,” *Caurensia* 6 (2011): 160-165; Lázaro Pulido, “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica,” *Carthaginensia* 26, n° 50 (2010): 286; Roest, *A History*, 194-196; Roest, *Franciscan Learning*, 116-117; José García Oro, *El Cardenal Cisneros: Vida y empresas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 2:635.

<sup>404</sup> Lázaro, “*Scholastica colonialis*,” 156.

episodios de las vidas de Cristo y los santos y diversos aspectos de la doctrina cristiana, las procesiones religiosas o las representaciones teatrales.<sup>405</sup>

La creación de escuelas en los conventos constituyó para los frailes un instrumento muy valioso para aproximarse a las lenguas y las culturas locales. Esta práctica se inició ya en los primeros años de la evangelización de las Antillas, y desde allí se extendió al resto de América. En Nueva España, sabemos que los franciscanos abrieron muy pronto escuelas para la población indígena, donde a los niños de las familias principales se les enseñaba, además de la doctrina cristiana, a leer y escribir, a recitar las horas canónicas, officiar la misa y aprender el canto litúrgico. Los estudiantes que allí acudían pronto comenzaron a aprender el español y ayudaron al mismo tiempo a los misioneros a estudiar las lenguas nativas, como el náhuatl, que era la más hablada en las tierras novohispanas. Con los conocimientos lingüísticos que fueron adquiriendo en sus escuelas, los frailes pronto pudieron predicar a la población indígena en su propio idioma, ayudados por sus alumnos más brillantes, que colaboraron eficazmente en la transmisión de los rudimentos de la fe a través de la enseñanza de la doctrina cristiana.<sup>406</sup>

Pocos años más tarde, se inició una segunda etapa en la evangelización franciscana en Nueva España, caracterizada por la elaboración de textos de contenido doctrinal escritos en lenguas indígenas, que transmitieron los principios de la fe cristiana de una manera más eficaz y comprensible, facilitando que la población local asimilara el mensaje evangélico como algo propio y lo admitiera así con menos reservas.<sup>407</sup> Estos escritos precisaban ya de una mayor especialización en el conocimiento de la lengua y la cultura náhuatl. Por ello los franciscanos se dedicaron a la elaboración de lenguas y vocabularios en las

---

<sup>405</sup> Mario Alberto Sánchez Aguilera, ““Lavar los pies del altepetl”: los deberes del tlahtoani en los sermones sahuaguntinos,” *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 11 (2023), 11.

<sup>406</sup> Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. por Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado (Madrid: Real Academia, 2014), 1.2. y 2.4, 25-26, 118; Mendieta, *Historia eclesiástica*... lib. 3, cap. 15, 1:132-133; Francisco Morales, “Tlatelolco y el diálogo intercultural”, en *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguajes y culturas*, coord. por Esther Hernández y Pilar Máynez (Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016), 64-65; Sánchez Aguilera, “«Lavar los pies del altepetl»,” 11.

<sup>407</sup> Mercedes Montes de Oca Vega, “Más allá de la nahuatlización del cristianismo”, en *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguajes y culturas*, 242.

lenguas locales y, sobre todo, abrieron instituciones donde se impartiera a los indígenas una educación superior que facilitase su colaboración en estas tareas con los frailes y que favoreciera el establecimiento de relaciones entre dos culturas tan diferentes como eran la cristiana occidental y la mesoamericana.<sup>408</sup>

La más importante de esas instituciones fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, un internado abierto por los franciscanos en 1536 para impartir enseñanza de nivel superior a muchachos indígenas, por lo general de origen noble, procedentes de los pueblos principales de Nueva España. A los alumnos de Santa Cruz se les educó en la más pura tradición europea. Los profesores del colegio, entre los que se encontraban figuras tan destacadas como fray Arnaldo de Basaccio, fray Andrés de Olmos, fray Juan de Gaona o fray Bernardino de Sahagún, se habían formado en las mejores universidades de Europa y contaban con una sólida formación humanística. El centro disponía también de una magnífica biblioteca, que contaba con libros de gramática, autores clásicos, teología y homilética.<sup>409</sup>

Aunque no podemos precisar con claridad los contenidos de los planes de estudio del colegio, sí que sabemos que en Tlatelolco se impartían clases de gramática, retórica, filosofía, lógica y posiblemente de teología, según la capacidad de cada alumno. Dentro del programa académico la enseñanza de las lenguas se consideró fundamental: para seguir las clases resultaba primordial el estudio del latín, que los alumnos aprendían a leer y escribir correctamente junto al náhuatl, la lengua de sus mayores, y el español.<sup>410</sup>

Los franciscanos buscaron así proporcionar una educación superior a los jóvenes que en un futuro podían ocuparse del gobierno de las entidades locales indígenas. Pero la formación recibida del Colegio de Santa Cruz tenía sobre todo el objetivo de convertir a sus alumnos en agentes fundamentales de la evangelización de sus pueblos. Los frailes y las autoridades virreinales de Nueva España estaban convencidos de que la educación de alto nivel de

---

<sup>408</sup> Sánchez Aguilera, “«Lavar los pies del altepetl»,” 11-12; Morales, “Tlatelololco y el diálogo intercultural,” 65.

<sup>409</sup> Morales, “Tlatelololco y el diálogo intercultural,” 67-70; José Rubén Romero Galván, “El colegio de Tlatelololco, universo de encuentros culturales,” en *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguajes y culturas*, 15-17, 21.

<sup>410</sup> Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 17. Aysha Pollnitz, “Old Words and the New World: Liberal Education and the Franciscans in New Spain, 1536–1601,” *Transactions of the Royal Historical Society* 27 (2017): 124.

los nativos resultaba esencial para hacer posible una conexión válida entre el pensamiento cristiano y el de los nahuas. Dotándoles de las herramientas necesarias para que pudieran comprender los fundamentos de una religión cuyo origen y mensaje se inscribían plenamente en la cultura de Occidente, se esperaba que los colegiales de Tlatelolco fueran capaces de transmitir de una manera eficaz las enseñanzas del evangelio a sus mayores y a las comunidades donde sus padres aún gobernaban, al tiempo que pudieran servir de intérpretes a los religiosos que no conocían bien las lenguas locales.<sup>411</sup>

Para la década de 1550 el Colegio de Santa Cruz había formado ya a la primera generación de humanistas mexicanos que dominaban tres lenguas: el náhuatl, el castellano y el latín. Gracias al amplio conocimiento que poseían de dichas lenguas, los colegiales de Tlatelolco colaboraron con los frailes, en primer lugar, en la traducción y elaboración de textos en náhuatl para la evangelización de la población local, como catecismos, sermones, manuales de confesión..., e incluso tratados contemplativos y ascéticos. Esta tarea planteaba retos importantes, pues era necesario verter al náhuatl conceptos fundamentales de la doctrina cristiana, tales como “transubstanciación”, “Trinidad”, “crucifixión”... que carecían de referentes en las culturas mesoamericanas. Al mismo tiempo, para hacer más asequibles a la cultura y la mentalidad de los indígenas los textos religiosos, sobre todo aquellos destinados a la predicación, los autores de estos escritos optaron por el empleo cada vez mayor de conceptos, recursos y figuras literarias de las lenguas nativas, en un proceso que Charles Dibble denominó de “nahuatlización del cristianismo”.<sup>412</sup> En efecto, la adaptación del mensaje cristiano a las culturas americanas hizo necesaria la creación de nuevos con-

---

<sup>411</sup> Sánchez Aguilera, “«Lavar los pies del altepetl»,” 12; Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 15-16; Morales, “Tlatelolco y el diálogo intercultural,” 65, 71.

<sup>412</sup> Charles E. Dibble, “The Nahuatlization of Christianity,” en *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún*, coord. por Munro Edmonson (Albuquerque: University of New Mexico, 1974), 225-233. Partiendo de las aportaciones de Dibble, la investigación posterior ha ido analizando con detalle procesos puntuales de creación léxica y composición textual, que en ocasiones llevan a cuestionar las premisas sobre las que se construyó el concepto de “nahuatlización del cristianismo” y a apreciar que se trata de un fenómeno mucho más amplio y complejo de lo que en un primer momento se pensó. Una buena síntesis sobre la evolución de los estudios que se ocupan de las fuentes empleadas para la evangelización de Nueva España puede encontrarse en Berenice Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi, “Introducción” a *Vestigios manuscritos de una nueva Cristiandad*, coord. por

ceptos y términos en las lenguas indígenas, basadas en palabras que traducían de algún modo aquellos principios de la fe cristiana que resultaban totalmente extraños a las culturas locales. Para evitar el peligro de incurrir en la herejía, se recurrió al empleo de términos de las lenguas europeas para hacer referencia a los principios dogmáticos. Los predicadores y los escritores franciscanos contribuyeron así en Nueva España a la creación de una nueva variedad de la lengua local más extendida, una especie de “náhuatl eclesiástico”.<sup>413</sup> Como observa José Rubén Romero, los resultados de la labor de estos traductores “constituyeron verdaderas proezas de trasvase cultural y lingüístico.”<sup>414</sup>

Pero la colaboración de los colegiales de Tlatelolco y los frailes franciscanos no se limitó a la preparación de textos para la evangelización. También se tradujeron, ilustraron y prepararon para llevar a la imprenta obras de carácter muy diverso. Para empezar, pronto se vertieron al náhuatl algunas obras clásicas del pensamiento occidental y de espiritualidad, como el *Flos Sanctorum*, el *Contemptus mundi*, el *Diálogo de la Paz y tranquilidad del alma* de Séneca, el *Libro de la vanidad del mundo*, del místico español fray Diego de Estella o la *Legenda Minor Sancti Francisci* de san Buenaventura.<sup>415</sup>

En el entorno del Colegio de Santa Cruz también se produjeron obras tan destacadas como los *Coloquios de la paz y tranquilidad christiana* de fray Juan de Gaona, el *Confesionario* de fray Alonso de Molina, el *Sermonario* de fray Juan Bautista, el *Mapa de Upsala*, cuya autoría desconocemos y que representa la Ciudad de México con detalles de la vida en la misma, o los *Cantares mexicanos*, una colección de sermones, poemas y narraciones al parecer de origen prehispánico, que se adaptaron para adecuarlos a la doctrina cristiana y convertirlos en instrumentos de evangelización. De gran interés resulta asimismo el *Libellus de medicinarum indorum herbis*, que fue concluido en 1552 por dos antiguos alumnos del Colegio, Martín de la Cruz y Juan Badiano. De la Cruz, que era médico indígena y conocía muy bien las propiedades

---

Berenice, Alcántara Rojas, Mario Alberto Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuantzi (México: UNAM, 2022), 11-16; Montes de Oca, “Más allá de la nahuatlización,” 252.

<sup>413</sup> Mario Alberto Sánchez Aguilera, “Jesucristo, “pontífice de los bienes futuros”. Un sermón en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún,” *Estudios de cultura náhuatl* 48 (2014): 268-270.

<sup>414</sup> Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 18.

<sup>415</sup> Morales, “Tlatelololco y el diálogo intercultural,” 65, 71.

de muchas plantas de la zona, escribió el texto del libro en náhuatl, mientras que Badiano tradujo el texto al latín para que fuera accesible a los lectores europeos. La obra, bellamente ilustrada, constituye una síntesis tanto de los conocimientos de la medicina mesoamericana como de la ciencia médica europea, reflejando además el dominio de la lengua latina que habían obtenido los estudiantes del Colegio de Tlatelolco.<sup>416</sup>

Mención especial debe hacerse de la colosal obra enciclopédica preparada por fray Bernardino de Sahagún y su equipo de colaboradores indígenas, que hoy conocemos como *Códice florentino*, escrita en lengua náhuatl y en español.<sup>417</sup> Ordenada a la manera de las antiguas enciclopedias, inspiradas en Aristóteles, esta obra ofrece una descripción completa de la realidad tal como la concebían los antiguos indígenas nahuas, acomodada para su exposición en un esquema clásico. Esta obra, que se considera la piedra angular de los estudios sobre el México antiguo, se forjó en el Colegio de Tlatelolco, cuyos alumnos se encargaron de recoger información muy valiosa de boca de los ancianos indígenas, siguiendo un cuestionario preparado por fray Bernardino, a la que posteriormente el estudioso franciscano dio forma y sentido.<sup>418</sup> Al equipo del P. Sahagún también pertenecen los *Coloquios y Doctrina Christiana*, que recoge en esencia los coloquios apologéticos que mantuvieron los frailes de las primeras generaciones de misioneros presentes en Nueva España con los sacerdotes y sabios nativos, y que constituye una fuente muy importante para conocer el diálogo intercultural entre europeos y nahuas.<sup>419</sup>

Desde el último tercio del siglo xvi el Colegio de Tlatelolco fue entrando en un estado de decadencia que acabó por llevarlo a su desaparición. Pese a ello, los colegiales que se habían formado en su época más brillante continuaron con su labor, convirtiéndose en elementos destacados de una nueva cultura, la novohispana.<sup>420</sup>

---

<sup>416</sup> Sánchez Aguilera, “«Lavar los pies del altepetl»,” 12; Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 21-23.

<sup>417</sup> La versión en español es la que también se conoce como *Historia general de las cosas de Nueva España*.

<sup>418</sup> Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 22.

<sup>419</sup> Morales, “Tlatelololco y el diálogo intercultural,” 72.

<sup>420</sup> Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 17, 23.

## 5. Conclusiones

Los franciscanos jugaron un papel relevante en la evangelización de América, sobre todo en sus primeras etapas. Los papas y las autoridades españolas veían en ellos personas que, además de destacar por su vida ejemplar, contaban con una sólida capacitación intelectual, que les capacitaba para afrontar el reto que suponía anunciar el Evangelio a pueblos de lenguas y culturas entonces desconocidas y muy diferentes de las europeas. Muchos de estos frailes contaban con una buena formación académica que, aunque partía de los principios de la escolástica, se planteaba desde un enfoque más práctico del conocimiento, que consideraba al estudio una herramienta al servicio del trabajo pastoral. Algunos de ellos también conocían bien las nuevas corrientes de pensamiento humanistas.

Esta manera de concebir el saber y la cultura les resultó a los franciscanos de gran ayuda frente a los grandes desafíos que planteaba la evangelización del Nuevo Mundo, donde la labor misionera precisaba de métodos de teología práctica más que de una reflexión teórica. Siguiendo las líneas fundamentales de la tradición franciscana en el contexto del Renacimiento, los frailes apostaron por un pensamiento de carácter pragmático, basado en la búsqueda del bien, desde el optimismo antropológico, y la afirmación de la libertad.<sup>421</sup>

La necesidad de conocer mejor a los pueblos que iban a evangelizar y de hacerles más comprensibles los principios de la doctrina cristiana llevó a los hermanos menores a empeñarse en el estudio de las lenguas y culturas americanas. Pero, al mismo tiempo, los franciscanos buscaron también formar a los jóvenes nativos para hacer de ellos agentes fundamentales de la evangelización. Para conseguir estos objetivos, comenzaron por crear una red educativa que, comenzando por la apertura de escuelas en los conventos, culminó en la creación de instituciones de enseñanza superior para los indígenas, desde la convicción de que dotarles de una educación de alto nivel constituía el fundamento indispensable para establecer vínculos válidos entre el pensamiento cristiano europeo y el de las culturas americanas.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Lázaro, “*Scholastica colonialis*,” 156.

<sup>422</sup> Morales, “Tlatelolco y el diálogo intercultural,” 66, 71.

En este aspecto destacó la labor en México del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que constituyó un lugar privilegiado de encuentro entre las lenguas y las culturas latina, náhuatl y española. Una vez formados, los colegiales de Tlatelolco colaboraron con los frailes en la traducción y elaboración en las lenguas mesoamericanas no solo de numerosos textos destinados a la evangelización, sino de obras de temática muy variada que contribuyeron a conocer mejor aspectos muy diversos de las lenguas, las culturas, la geografía y las condiciones naturales de las tierras de América, reflejando nuevamente ese enfoque práctico tan característico del pensamiento franciscano.<sup>423</sup>

La formación del cristianismo indiano fue por tanto un fenómeno rico y complejo, en el que debe tenerse en cuenta a sus dos actores principales, frailes e indígenas quienes, partiendo de sus respectivas tradiciones culturales y religiosas, iniciaron un proceso de diálogo por el que se buscó acercar las culturas del Viejo y el Nuevo Mundo, y que en Nueva España tuvo como resultado la aparición no de un sistema híbrido nativo-cristiano, sino de una totalmente nueva cultura mexicana.<sup>424</sup>

## 7. Bibliografía

- Alcántara Rojas, Berenice, Mario Alberto Sánchez Aguilera, y Tesin Rosas Xelhuantzi, coord. *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*. México: UNAM, 2022.
- Benavente “Motolinía”, fray Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Editado por Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Madrid: Real Academia, 2014.
- Dibble, Charles E. “The Nahuatlization of Christianity.” En *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún*. Coordinado por Munro Edmonson, 225-233 (Albuquerque: University of New Mexico, 1974).
- García Oro, José. *El Cardenal Cisneros: Vida y empresas*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

---

<sup>423</sup> Romero Galván, “El colegio de Tlatelolco,” 24.

<sup>424</sup> Morales, “Tlatelolco y el diálogo intercultural,” 71, 82; Panero, “*De promulgando*,” 300.

- García Oro, José. “La Misión Franciscana de Canarias. La conciencia misionera de la iglesia moderna resucita en Canarias.” *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* 16 (2003): 13-48.
- Gómez Canedo, Lino. *Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Guadalupe, Andrés de. *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia y Orden de Nvestro Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Imp. de Mateo Fernández, 1652.
- Hernández, Esther y Pilar Máynez, coord. *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguajes y culturas*. Ciudad de México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.
- Iriarte, Lázaro. *Historia franciscana*, Valencia: Editorial Asís, 1979.
- Lázaro Pulido, Manuel. “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica.” *Carthaginensia* 26, nº 50 (2010): 247-292.
- Lázaro Pulido, Manuel. “*Scholastica colonialis*. El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños.” *Caurensia* 6 (2011): 147-167.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica Indiana*. Editado por Francisco de Solano y Pérez-Lila, 2 vols. Madrid: Ediciones Atlas, 1973.
- Merlo, Grado Giovanni. *En el nombre de Francisco de Asís. Historia de los Hermanos Menores y del franciscanismo hasta los comienzos del siglo xvi*. Oñati: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2005.
- Muldoon, James. “Franciscan Friars.” En *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*. Coordinado por John Block Friedman and Kristen Mossler Figg, 198-200. New York: Routledge, 2000.
- Panero García, Pilar. “*De promulgando Evangelio*. Escatología, profetismo y aculturación en la obra de fray Toribio de Motolinía.” Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2014.
- Pollnitz, Aysha. “Old Words and the New World: Liberal Education and the Franciscans in New Spain, 1536–1601.” *Transactions of the Royal Historical Society* 27 (2017): 123-152. <https://doi.org/10.1017/S0080440117000068>.
- Roest, Bert. *A History of Franciscan Education, c. 1210-1517*. Leiden: Brill, 2000.
- Roest, Bert. “*Sub humilitatis titulo Sacra Scientiam abhorrentes*. Franciscan Observants and the Quest for Education.” En *Rules and Observance. De-*

- vising Forms of Communal Life*. Coordinado por Mirko Breitenstein, Julia Burkhardt, Stefan Burkhardt, y Jens Röhrkasten. Berlin-Münster: LIT Verlag, 2014, 132-196. [https://doi.org/10.1163/9789004280731\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004280731_007).
- Roest, Bert. *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220–1650: Cum Scientia Sit Donum Dei, Armatura ad Defendendam Sanctam Fidem Catholicam...* Leiden: Brill, 2015.
- Rubial García, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Ciudad de México: UNAM, 1996.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. “Jesucristo, “pontífice de los bienes futuros”. Un sermón en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún.” *Estudios de cultura náhuatl* 48 (2014): 265-299.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto. ““Lavar los pies del altepetl”: los deberes del tlahtoani en los sermones sahuaguntinos.” *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n° 11 (2023): 9-34. <http://dx.doi.org/10.22201/udir.2954341xp.182>.
- Sánchez Herrero, José. “Precedentes franciscanos del descubrimiento en América. Los viajes de los franciscanos a Extremo Oriente y China.” *Archivo Ibero-Americano* 46, n.º 181-184 (1986): 15-76.
- Turley, Steven E. *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19,1-10)*. Londres: Routledge, 2014.

## **La obra de Castilla en América**



## **El gobierno de los territorios interiores, entre tradiciones políticas y expectativas revolucionarias**

### **El caso de Tucumán en el juntismo rioplatense**

*Georgina Abbate*

Los avances realizados sobre el carácter propio de las revoluciones hispánicas dentro del marco Atlántico han visibilizado, en la similitud de reacciones, un sustrato cultural compartido especialmente en el terreno de las tradiciones políticas y jurídicas.

Los abordajes sobre la singularidad del bienio 1808-1810 y de la fase autonomista de las revoluciones hispánicas recuperaron alternativas que, ajenas a una prefigurada voluntad de ruptura, visibilizaban expectativas de regeneración en las formas de integración de los territorios de la monarquía, con la salvaguarda de los derechos de los pueblos, la fidelidad al monarca y la conservación de la religión católica.<sup>425</sup>

Las elites políticas locales vislumbraron oportunidades de restaurar, e incluso ampliar, los márgenes de autogobierno desafiados por las reformas administrativas implementadas por la corona, especialmente en el último tercio del siglo XVIII.

En ese contexto, las juntas que se replicaron en las capitales americanas no sólo debieron legitimarse como autoridad tuitiva y provisoria ante las peninsulares, que pretendían monopolizar la representación real, sino también hacia adentro de los territorios comprensivos de su jurisdicción.<sup>426</sup>

---

<sup>425</sup> François- Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Madrid, Encuentro, 2002), José María Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana* (Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, 2006).

<sup>426</sup> Annino Antonio, "Soberanías en lucha" en *Inventado la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, coord. Antonio Annino y François-Xavier Guerra (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 152-184.

Nuevas aportaciones de la historia del derecho han advertido que la constitución política de las provincias y de las ciudades respondía a dos formas diferenciadas de comprensión de los espacios interiores: el territorio de la ciudad, indisponible, dotado de jurisdicción desde su fundación como tal y, las demarcaciones provinciales, más amplias e inclusivas de varias ciudades, diseñadas y sujetas al arbitrio del Soberano, y por consiguiente, administradas por sus delegados.<sup>427</sup>

La instauración de un nuevo gobierno común habilitó tensiones entre las comunidades políticas interiores y las autoridades delegadas, y evidenció alternativas de articulación de las mismas. Algunas de ellas implicaban la conformación de un orden agregativo de comunidades territoriales naturales, o pueblos, compatibles con una noción jerárquica y trascendente de la potestad política<sup>428</sup> y, otras, aspiraban a su reducción en una única soberanía -la del pueblo-, moderna y autofundada.<sup>429</sup> Pero, en ambos casos, se apeló al concepto de soberanía bajo el cual se solaparon, entonces, remotas experiencias y expectativas revolucionarias.

Esta presentación considera el caso de la ciudad de San Miguel de Tucumán en la coyuntura de 1808-1812 para observar la dinámica entre tradiciones político-jurídicas y los desafíos planteados por la revolución en el marco del proceso juntista.

Es posible distinguir tres instancias que se presentan sin solución de continuidad desde la repercusión de la “eclosión juntera”<sup>430</sup> en la península, en 1808, hasta la clausura del proceso juntista en 1812, sin que tal cesura repre-

---

<sup>427</sup> Alejandro Agüero, “De privilegios fundacionales a constituciones. Territorio y jurisdicción en el origen de las provincias argentinas” en *Jurisdicciones, soberanías, administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coords. Alejandro Agüero, Andrea Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo (Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba, El colegio de Michoacán, 2018), 443-470.

<sup>428</sup> María Teresa Calderón y Clément Thibaud, (2010) *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780- 1832*, (Bogotá: Universidad del Externado de Colombia-Taurus: 2010). Agüero; Slemian; Diego Fernández Sotelo (2018). “Jurisdicciones, soberanías, administraciones”

<sup>429</sup> Gabriel Entin, “El republicanismo en el mundo hispano”, <https://historiapolitica.com/dossiers/dossier-el-republicanismo-en-el-mundo-hispanico/> ; Alejandro Agüero (2019) “¿Provincias o estados? El concepto de provincia y el primer constitucionalismo provincial rioplantense: Un enfoque iushistórico”, *Revista de Historia Americana y Argentina*. 54, 1(junio 2019), 137-175, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revihistoriargenyame/article/view/1973>

<sup>430</sup> Manuel Chust Calero (coord.) 1808. *La eclosión juntera en el mundo hispanoamericano* (México: Fondo de cultura Económica. El Colegio de México, 2007)

sentara inmediatamente el inicio de una fase constituyente e independiente en el Plata, como aconteciera en la península.

En primer lugar, revisaremos el impacto del juntismo peninsular y las expectativas que generó, en el espacio local, la apertura a la representación americana en la Junta Central. En segundo lugar, consideraremos la instalación de la Junta Provisional en Buenos Aires en 1810 y las respuestas tucumanas a su pretensión de heredar la autoridad del virrey. Por último, analizaremos el ensayo de las Juntas Provinciales y Subordinadas para el gobierno de los territorios interiores, implementado en 1811, para asegurar la obediencia de las jurisdicciones del virreinato a la Junta Grande, con la “novedosa” propuesta de un gobierno popular.

### **La ciudad de San Miguel en el Tucumán**

Fundada por expediciones provenientes del Perú en 1565, la ciudad de San Miguel de Tucumán, en la región homónima, integró la provincia del Tucumán dependiente del Virreinato del Perú. En 1776 pasó a formar parte del Virreinato del Río de la Plata. Con la aplicación de la Real Ordenanza de Intendentes (1782/3) esta provincia fue dividida en dos intendencias: una, con cabecera en la ciudad de Salta, a la que quedaron subordinadas las ciudades del norte de la vieja demarcación, entre ellas San Miguel y otra, con cabecera en Córdoba, que incorporó a las ciudades del antiguo corregimiento de Cuyo.

La particular composición de la monarquía hispana confirmó la autotutela de los intereses comunes al cuerpo de vecinos representados por el cabildo, que también detentaba el privilegio de la jurisdicción ordinaria, en lo civil y criminal. Privadas de representación en Cortes, las ciudades americanas concentraron su representación en los cabildos y en escasas experiencias de reuniones de procuradores para el tratamiento de cuestiones coyunturales.

Si bien los cabildos hispanoamericanos recibieron especial tratamiento en la producción historiográfica, el régimen del gobierno comprendía también a las autoridades delegadas del rey: desde el virrey, pasando por los gobernadores, hasta sus lugartenientes en las ciudades interiores de las provincias. Ciudades como Tucumán, que no fueron sede de gobernaciones ni Audiencias, contaban con autoridades subalternas: tenientes de gobernador, primero, y a

partir de las reformas de Carlos III, Subdelegados, que asumían las causas de guerra y hacienda.<sup>431</sup>

En Tucumán, como en otros espacios distantes de los altos órganos de gobierno de la monarquía, las prácticas de autogobierno se acentuaron. De este modo, la vida política de esta pequeña república fue protagonizada principalmente por el cabildo local y los notables que ocuparon ese espacio político y tejieron relaciones con los distintos niveles jerárquicos de la organización imperial.<sup>432</sup>

En el caso local, no fueron las reformas aplicadas durante el reinado de los Borbones las que modificaron las bases del autogobierno centrado en los cabildos, a pesar del esfuerzo por imprimir una dinámica administrativa y sus variables resultados en la extensión del Imperio<sup>433</sup>, sino la crisis de la monarquía, con su inédita acefalía, y su posterior deriva en un proceso constitucional alternativo al gaditano.

### **La crisis monárquica y el juntismo en Tucumán**

El vecindario tucumano no permaneció ajeno al clima de incertidumbre que se instaló con la crisis monárquica en todo el imperio, ni a las alternativas que se barajaron para zanjarlas.

En la documentación local, antes que afanes independentistas, se observan expresiones que presuponen la conservación de la integridad de la monarquía, junto a la afirmación de igualdad de derechos entre los reinos, que los españoles americanos esperaban ver traducida en una redefinición del gobierno.

Con anterioridad a las comunicaciones oficiales, las novedades se hicieron visibles a través de la correspondencia, del intercambio de periódicos

---

<sup>431</sup> Gabriela Lupiañez, “Los subdelegados de la ciudad de San Miguel de Tucumán en la intendencia de Salta del Tucumán, virreinato del Río de la Plata (1784-1810)”, *Estudios del ISHIR*, vol. 12, núm. 33, (Mayo-Agosto, 2022) <http://portal.amelica.org/ameli/journal/422/4223444015/>

<sup>432</sup> Cristina del Carmen López y María Lelia García Calderón, “La ciudad colonial”, en *Orden y conflictos. Tucumán, de la colonia a la organización Nacional*, dir. Cristina López (Rosario: Prohistoria ediciones, 2013) 15-55.

<sup>433</sup> Gabriela Tío Vallejo, *Antiguo régimen y liberalismo, Tucumán 1770-1830*, (Tucumán: Cuadernos de Humanitas, Universidad Nacional de Tucumán, 2001); Cristina López, *Orden y conflictos*; Irene García de Saltor, *La construcción del espacio político. Tucumán en la primera mitad del siglo XIX*, (Tucumán, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos, Universidad Nacional de Tucumán, 2003), 17-44.

editados en algunas capitales y de conversaciones que divulgaban noticias y comentarios.

En la península, el rechazo a José Bonaparte y a las autoridades afrancesadas había activado antiguas instituciones, las juntas provinciales, que asumieron la tutela de la soberanía monárquica ante la vacancia real. La Junta Central aspiraba a gobernar todo el imperio en representación de Fernando VII y, anticipándose a posibles reacciones, había convocado a representantes de los virreinos y capitanías americanas para integrarse en la misma.

En el Virreinato del Río de la Plata, las alternativas que se presentaron ante la crisis tuvieron dispar fortuna.

La formación de las primeras juntas en el interior del territorio reveló, tanto la fidelidad al rey cautivo, como las tensiones entre las jurisdicciones y el gobierno de la capital de Buenos Aires. Hacia el este, la junta de Montevideo (1808) cuestionó la autoridad del virrey y se subordinó a la Junta de Sevilla. En el norte, las juntas de Chuquisaca y la Paz, a mediados de 1809, reclamaron la autotutela sin someterse a Sevilla, ni a Buenos Aires.

Por otro lado, Carlota Joaquina - hermana de Fernando VII y esposa del rey de Portugal- radicada con su corte en Río de Janeiro, pretendiendo la regencia de los reinos, buscó adherentes entre las élites de las ciudades americanas, pero sólo algunas del puerto de Buenos Aires se mostraron entusiasmadas con su propuesta.<sup>434</sup>

Por el contrario, la conformación de la Junta Suprema y Gubernativa del Reino en septiembre de 1808, y su interpretación sobre la composición de la monarquía que habilitaba la representación americana, en cuanto parte esencial de la misma, suscitó expectativas sobre la regeneración de los vínculos políticos entre la Península y los reinos americanos.

Así, en vísperas de la navidad de 1808, desde el convento local del Santísimo Rosario de la orden de predicadores, fray Blas Cabello Mayoral, dirigía una carta al conde de Floridablanca, presidente de la Junta Central.<sup>435</sup> A par-

---

<sup>434</sup> Entre los destinatarios de la propaganda carlotista se contaban “dos Molina”, de Tucumán. Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una clase dirigente en la argentina criolla* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002), 157.

<sup>435</sup> Edberto Acevedo, “Fray Blas Cabello Mayoral y sus ideas sobre la reforma del Estado español”, *Archivium, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, T. 3, cuaderno 2, (julio-diciembre, 1945-1959), 278-292.

tir del horizonte del llamado constitucionalismo histórico, que destacaba la imagen original de una monarquía limitada, el autor recuperaba y reinterpretaba los derechos históricamente adquiridos por los reinos. Para ello proponía dos alternativas. La primera, más radical, implicaba la disponibilidad de la soberanía para limitar constitucionalmente la autoridad real: “se le coarta la autoridad al Soberano, componiéndose y organizándose en Cortes, una nueva Constitución monárquica arreglada a las circunstancias del día.” La segunda opción, preferida por el autor, consistía en ampliar la representación territorial del Consejo de Castilla para que cada reino contara con dos o tres representantes en él, como en la Junta Central. Entonces, el nuevo consejo resultaba “el mismo Reino entero puesto en Cortes.”<sup>436</sup>

Este nuevo consejo, a diferencia de las Cortes tradicionales, se compondría por diputados electos en los diversos reinos. En esta variante, la potestad suprema del rey permanecía indisponible pero era acompañada por un consejo cuya elección no dependía del monarca. La transformación del consejo de Castilla, en un único consejo para todos los reinos de la corona implicaba una reforma en los órganos propios de gobierno de la monarquía plural, y en la articulación entre ellos y el soberano.

La carta del dominico reflejaba, además, las expectativas que había generado la reunión de la Junta en cuanto a la posibilidad de alcanzar un gobierno más “popular”, que implicaba aquí, el caso de que los cargos civiles y militares dependieran de la jurisdicción de los consejos o cabildos:

todos convienen en que aún a los mismos soberanos les conviene...  
el largar algo al Pueblo las riendas del poder. Déseles... a los cabildos  
o consejos de cada pueblo, la autoridad de celar, juzgar y sentenciar a  
pluralidad de votos de todo empleo civil o militar.<sup>437</sup>

El contenido de la misiva daba visibilidad a las expectativas con que muchos recibieron el establecimiento de la Junta Central y a la buena fe en una ampliación representativa que no se cumpliría. Es posible encontrar en ella, también, reflejos de los debates que tuvieron lugar en la península en el período

---

<sup>436</sup> Acevedo, “Fray Blas Cabello,” 284-285.

<sup>437</sup> Acevedo, “Fray Blas Cabello,” 285.

de Carlos IV sobre la reforma de la monarquía. Pero también asoman allí las aspiraciones de los pueblos para amplificar el gobierno territorial local a partir de los ayuntamientos. En el mismo sentido puede considerarse también, la propuesta municipalista de Ambrosio Funes, en el caso de la ciudad de Córdoba.<sup>438</sup>

Por otro lado, entre las voces locales discordantes con la obediencia a las juntas peninsulares, se destacó la del Licenciado Nicolás Laguna<sup>439</sup>, quien insistió en la condición y derechos de los pueblos tras la acefalía monárquica. Sus argumentos en contra de la subordinación a la Junta Central acercaban su posición a la de los rebeldes del claustro altoperuano. Sus opiniones fueron recogidas en las apostillas que el ex jesuita Diego León de Villafañe relatara al cordobés Ambrosio Funes, luego de jurada la Junta Central por el cabildo de Tucumán, en febrero de 1809.<sup>440</sup>

Según Villafañe, Laguna consideraba que la Junta Central no debió solicitar juramento de obediencia de los reinos americanos sin que mediara el consentimiento de los mismos: “Se debía convidar a la América; no mandar; porque un igual no puede mandar a su igual”.<sup>441</sup> Para el licenciado, “toda la autoridad gubernativa” había recaído en el pueblo, por lo tanto éste, a través de sus diputados, debía decidir cómo actuar ante la acefalía monárquica. Una convocatoria a diputados de todas las provincias del reino debía preceder al juramento de obediencia a la Junta Central. De forma implícita, ello suponía la formación de juntas provinciales y/o una general del virreinato, que congregaran a los diputados para hacer efectivo el consentimiento a la Central.

El jesuita, no obstante su ponderación del parecer del licenciado Laguna, se mostró concorde con la disposición de la Junta peninsular de convocar diputa-

---

<sup>438</sup> Edgardo Dainotto, “El municipalismo de Ambrosio Funes. Prácticas e ideas acerca de los cabildos rioplatenses en tiempos de crisis: 1805-1809”, *Prohistoria*, año XXI, núm. 30 (2018): 59-101.

<sup>439</sup> Elena Perilli de Colombres Garmendia, “Nicolás Valerio Laguna: abogado instruido en asuntos de derecho”, *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, (48), (Salta, 2010) 133-149 y Gabriela Paula Lupiañez, “El uso iunaturalista del consentimiento en tiempos de crisis de la monarquía. El caso de Nicolás Laguna (1808-1815)”, *Actas del Congreso Internacional “América del Sur y el movimiento ilustrado*, comps. María Cecilia Barelli; Pablo Escalante Stambole y Romina Pulley, (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2015) 217-227.

<sup>440</sup> Furlong, Guillermo E. (compilador) “Diego León de Villafañe y sus cartas referentes a la Revolución Argentina”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Año XXXVII, núm. 31, (Buenos Aires, 1960), pp. 87-212. Una edición nueva y completa de sus cartas, en Nicolás Perrone, *El último jesuita de la Provincia del Paraguay. Análisis de la correspondencia inédita de Diego León de Villafañe (1799-1828)*, (Buenos Aires, SB editorial, 2023)

<sup>441</sup> Perrone, *El último jesuita*, 217.

dos americanos: era “debida la disposición de la Junta Central de llamar Diputados de la América, quienes representen estos vastos Reinos y tengan en el gobierno interino influencia, como la tienen los otros Reinos de la Península.”<sup>442</sup>

La postura de obediencia a la Junta Central había sido la alternativa asumida por el cabildo de la ciudad al tornarse visible la crisis en las comunicaciones oficiales que recibía.

En efecto, el 10 de febrero de 1809, se había procedido al juramento de la Junta Central en la que reconocieron “la representación y autoridad real” del soberano. Dicho cuerpo, establecido por “el voto universal de la Nación”, debía gobernar España y las Indias durante la ausencia del monarca, según rezaba el documento que daba testimonio solemne del acto.

jurando a Dios Nuestro Señor y a los sagrados evangelios que reconocen en la Junta Central Suprema Gubernativa la representación y autoridad real de nuestro Augusto Soberano el Sr. Don Fernando VII, establecida legítimamente por el voto universal de la Nación para regir, y gobernar el Reino de España, y sus Indias durante la ausencia, y detención del monarca, y que obedecerá y cumplirá sus órdenes, y disposiciones, como dirigidas a mantener la pureza de nuestra sagrada religión, conservar la integridad, y unión de España, y estos dominios a su majestad y sostener invariablemente el sistema monárquico...<sup>443</sup>

Observamos que el rol de los diputados convocados excedía las experiencias seculares de representación, en que se desempeñaban como enviados de un cuerpo preexistente para dar consentimiento a las decisiones del soberano, o presentar súplicas y demandas. En esta ocasión, los mismos diputados se constituían en autoridad provisoria, no por decisión descendente del rey, sino por la voluntad ascendente de la “Nación”. El carácter de depositarios de la autoridad real, que asumían los diputados en la Junta, constituía una práctica novedosa que posibilitaba la sedimentación de otros significados en el concepto de representación, sin que perdieran vigencia los experimentados durante la monarquía.

---

<sup>442</sup> Perrone, *El último jesuita*, 217.

<sup>443</sup> Archivo Histórico de Tucumán, *Acta del Cabildo*, 10 de febrero de 1809, vol. VIII, ff.181 y 181v.

Las novedades en la ciudad no sólo consistían en la expresión de opiniones y juramentos inéditos, sino también en la incorporación de nuevas prácticas en materia de representación política. En este sentido, el cabildo debió ocuparse, en abril de 1810, de “elección de tres individuos que han de entrar al sorteo para el diputado que debe remitirse por esta Ciudad”.<sup>444</sup> El representante designado se constituía en candidato para un segundo proceso de elección y sorteo, a realizarse en Buenos Aires, del que resultaría el diputado por el Río de la Plata para la junta reunida en la Península.

Pese al meticuloso cumplimiento de las instrucciones, las posteriores ocurrencias del año 10 -la caída de Andalucía bajo dominio napoleónico y la formación de una junta en la capital del virreinato del Río de la Plata- suspendieron las posteriores instancias electivas. Ningún diputado elegido en América llegaría a incorporarse a la Junta Central.

### **Obediencia o “concordia con honor y sin bajeza”. La junta de Buenos Aires y la ciudad de Tucumán**

El 25 de mayo de 1810 se erigió la Junta Provisional Gubernativa en Buenos Aires al amparo de las milicias criollas. Esta subrogó, por decisión de un cabildo abierto, al virrey Baltazar H. de Cisneros, tras disolverse la Junta Central que lo había designado y admitirse la consiguiente reasunción del poder por parte de los pueblos. La novel junta requirió la obediencia de los pueblos del interior del virreinato y solicitó que los mismos designaran sus representantes en el nuevo gobierno.

Recibida la noticia de la instalación de la junta, y la solicitud de que la ciudad de Tucumán rindiera “el debido obedecimiento nombrando diputado”, se reunió el cabildo con la asistencia de prelados, comandantes, “empleados y personas más distinguidas de este pueblo”. Allí, se decidió suspender la respuesta a Buenos Aires hasta conocer la resolución del gobernador intendente de Salta, a quien se elevó la consulta.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> *Actas del Cabildo*, t. 1, (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1939) 32-33.

<sup>445</sup> *Actas del Cabildo*, 41-42. En relación con la presencia de otros funcionarios en la ciudad como el Subdelegado de la Real Hacienda y el Comandante de Armas, conf. Lupiáñez, “Los subdelegados,”

Soslayando las jerarquías que las reformas de fines del siglo XVIII habían impuesto entre cabeceras y subordinadas, la dirigencia revolucionaria había interpelado a las ciudades por sus cabildos. A pesar de ello, y amparada en su condición de ciudad subordinada, Tucumán solicitó instrucciones a su “Jefe inmediato” para obrar con acierto antes de prestar obediencia.

Anoticiado, al tiempo, de la adhesión de Salta, se reunió nuevamente un cabildo abierto en la ciudad. Entonces, la intervención del Licenciado Laguna en el debate reveló otras posibilidades de articulación de un gobierno provisorio: los requerimientos de Buenos Aires debían postergarse hasta que se concretara “física, o moral o legalmente” la reunión de “la ciudad, villas y lugares”, en “todas las clases que componen esta ciudad y su jurisdicción”. Hasta tanto, la relación con Buenos Aires no debía definirse por la obediencia, sino por prestar “solamente concordia con honor y sin baja”.<sup>446</sup>

¿Habría propuesto, Laguna, la formación de una junta autónoma en la ciudad, como ocurriera en España y en otras partes de América, que pudiera articular con la de la capital sin someterse a ella? Teniendo en cuenta que el año anterior había esgrimido la lógica del consentimiento, en oposición al juramento de obediencia a la Junta Central, resulta probable.

El argumento del licenciado suponía que las ciudades habían quedado en pie de igualdad, lo cual no implicaba su independencia, en tanto reconocía la existencia vínculos de fraternidad, naturales o históricos, que las obligaban a la defensa recíproca en caso de amenaza extranjera. Por ello animaba a concurrir, “con nuestras personas e intereses”, en auxilio de la capital “cuando se viera combatida de alguna potencia extranjera”.<sup>447</sup>

Por el contrario, el mando de una ciudad sobre otra no podía entenderse como algo natural y, por lo tanto, debía definirse políticamente. Así, la adhesión a la Junta constituía una decisión soberana, no mero ejercicio de obediencia, y esta soberanía debía expresarse en la reunión de los diversos grupos que componían la ciudad y su jurisdicción.<sup>448</sup>

---

<sup>446</sup> *Actas del Cabildo*, 44.

<sup>447</sup> *Actas del Cabildo*, 44.

<sup>448</sup> La interpretación que se propone se apoya también en otro escrito de Laguna, de 1813, en que precisa la condición política y jurídica de los pueblos. Conf. Carta de Laguna al cabildo de Tucumán en Gervasio Antonio Posadas, “Autobiografía”, *Biblioteca de Mayo*, T. 2 (Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960), 1456 (52)-1459 (55).

El discurso de Laguna permite precisar algunos sentidos del concepto de soberanía propios de la época. El no sometimiento de la ciudad de Tucumán a Buenos Aires no convertía a la ciudad en un “estado extranjero”. Por el contrario, los vínculos entre los pueblos colocaban al enemigo por fuera de la fraternidad de ciudades. Sus palabras resultan indicadoras de una comprensión de la *soberanía de los pueblos* en un sentido relativo y agregativo, que la historiografía actual entiende como proyección de la tradición jurisdiccional de las ciudades indianas.<sup>449</sup> Dicho carácter soberano, aplicado a las ciudades, y luego a las provincias, reflejaba más la idea de la “majestad” de los pueblos, dentro del orden de la monarquía católica, que la fragmentación de una única soberanía en nuevos sujetos.<sup>450</sup>

A pesar de las resonancias de estos argumentos en una posterior alternativa confederal, el cabildo tucumano calificaría de “sediciosa” la propuesta de Laguna y la votación terminaría conformándose “con lo resuelto por el Señor Gobernador”.<sup>451</sup> El grave calificativo aplicado a la propuesta del licenciado refería en los diccionarios de época a tumultos o levantamientos populares contra las autoridades de gobierno. La “moción popular” del licenciado habría alarmado a los capitulares, en cuanto extendía la deliberación por fuera del marco del cabildo e incluía a gente de la campaña.<sup>452</sup>

La propuesta de Laguna desafiaba la obediencia directa a Buenos Aires, pero no la descartaba. Entendemos que también liberaba a la ciudad de su subordi-

---

<sup>449</sup> Agüero, “De privilegios fundacionales,” Tejerina, Marcela V., “Los pueblos, entre la defensa del autogobierno y el riesgo de disgregación: el caso de San Luis (1810-1820),” *Revista de Historia Americana y Argentina*, 57(2), (2022): 119-151. <https://doi.org/10.48162/rev.44.030>; Verdo, Geneviève, “L’organisation des souverainetés provinciales dans l’Amérique indépendante. Le cas de la république de Córdoba, 1776- 1827,” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (69e année), (2), (2014): 349-381; Marcelo Marchioni, *Política y sociedad en Salta y el norte argentino 1780-1850*, (Salta, Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, Universidad Católica de Salta, ICSOH CONICET, 2019); Frega, Ana, *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista, la región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*, (Montevideo, ediciones de la Banda Oriental, 2007).

<sup>450</sup> Calderón y Thibaud, *La Majestad*.

<sup>451</sup> De los cuarenta y ocho vecinos asistentes a la reunión, sólo Juan Laguna apoyó la moción de su hermano, aunque también José Domingo Ayala sostuvo que “sin repararse del sistema propuesto por el licenciado don Nicolás Laguna convenía en la unión y fraternidad con la Capital”, *Actas del Cabildo*, 44.

<sup>452</sup> *Documentos del Archivo General de Tucumán. Invasiones inglesas y Revolución*, T. 1 (Buenos Aires, Imprenta y casa editora Juan A. Alsina, 1910), 130

nación al gobernador intendente, pues supeditaba la definición sobre el “sistema de Gobierno en los cuatro ramos” a la reunión popular.<sup>453</sup> Sin embargo, el cuestionamiento a la cadena de mandos no instalaba al cabildo local como único magistrado legítimo en la coyuntura de acefalía. Si bien, de forma extraordinaria, el cuerpo podía asumir el mando político en su jurisdicción, Laguna subestimaba su competencia, y proponía una reunión mucho más amplia, comprensiva de espacios y grupos representados, hasta ahora, sólo virtualmente por el cabildo.

Otros testimonios recogidos dan indicios de ciertos resquemores ante la instalación de la Junta, aunque ellos podrían provenir de la desconfianza al nuevo orden. En efecto, junto a los papeles llegados desde Salta, el cabildo tucumano había recibido una comunicación del gobernador intendente de Córdoba que notificaba estar presto a jurar obediencia a la Regencia exitosamente instalada en Cádiz.

Acaso por ello, Laguna mencionaba que, en el ínterin, “no se mire a la capital de Buenos Aires, con ánimo hostil”.<sup>454</sup> En coincidencia, Salvador Alberdi -otro de los notables presentes-, relataría con posterioridad que su voto, a favor de la unión con la capital, había seguido al de muchos que “no gustaban semejante unión” y que finalmente fueron revertidos.<sup>455</sup>

En conclusión, el 27 de junio de 1810 se procedió a la elección del diputado tucumano, “en virtud de la obediencia que se ha dado a la junta superior provisionalmente instalada”. Manuel Felipe Molina, recibía sus poderes y juraba, junto a capitulares y electores: “no reconocer otro soberano que al Señor don Fernando VII y sus legítimos sucesores... y estar subordinado al Gobierno que legítimamente lo represente.”<sup>456</sup>

Antes de partir a la capital, el electo comunicó al cabildo una proclama dirigida a “los vecinos y habitantes” para que éste le diera la publicidad conveniente. En el cuerpo del texto se los interpelaba también como “caros ciudadanos”. El infrascrito era consciente de la inédita tarea que se le encargaba: “el negocio

---

<sup>453</sup> *Actas del Cabildo*, 43.

<sup>454</sup> *Actas del Cabildo*, 43.

<sup>455</sup> Carlos Páez de la Torres (h.), *Historia de Tucumán*, (Tucumán, Libros Tucumán Ediciones, 2023), 161.

<sup>456</sup> *Actas del Cabildo*, 45.

más importante, que ha ocurrido jamás a estos Pueblos Americanos”, y también de su trascendencia: “hará la segunda época de la felicidad de las Américas”.<sup>457</sup>

Si bien Molina se sometía a las instrucciones y poderes otorgados por el cabildo que definían los alcances de su rol, advertía que su cometido desbordaba las experiencias de procuración tradicional. La vivencia de representación en Molina, parecía estar a caballo entre experiencias y expectativas en un marco de inéditas posibilidades.

La Junta Provisional recibió a los representantes de las ciudades y se mantuvo como gobierno provisorio y depositario de la soberanía real en la llamada Junta Grande hasta su disolución a fines de 1811, tras rechazarse el intento de establecer un nuevo órgano político que pudo significar, entonces, el fin del juntismo rioplatense.

### **Un juntismo reglamentado para el gobierno de los territorios interiores**

Apenas instalada la Junta Provisional en Buenos Aires, emitió órdenes circulares a los cabildos del virreinato para que enviaran sus diputados a la capital. Así también, comisionó al interior a representantes dotados de amplias facultades, acompañados por fuerzas militares, para garantizar las elecciones en los pueblos y reprimir las resistencias. Las principales se plantearían en los extremos del virreinato: hacia el este, en Montevideo y Paraguay y, hacia el norte, en el territorio de Charcas, atravesado también por las fuerzas del virrey del Perú, quien se asumió garante del fidelismo en Sudamérica. Las ciudades de las intendencias intermedias, como Córdoba y Salta del Tucumán, se plegaron a la junta porteña, luego del descabezamiento de la inicial reacción cordobesa.

Mientras que los elencos de los cabildos del interior se mantuvieron sin grandes cambios, los gobernadores intendentes de Córdoba y de Salta, y sus subordinados, fueron reemplazados por otros designados por la Junta hasta que, en febrero de 1811, se modificó el sistema de gobierno con el Reglamento de Juntas Provinciales.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> *Documentos del Archivo General de Tucumán*, 218

<sup>458</sup> *Asambleas Constituyentes Argentinas*, t. 6 segunda parte, (Buenos Aires: Instituto de investigaciones históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1939), 3- 4.

Las experiencias juntistas en el Atlántico hispano se plantearon en una situación de excepcionalidad, el cautiverio del rey y la elevación de un usurpador al trono por un ejército extranjero. La junta formada en Buenos Aires pretendió ser reconocida como autoridad superior en remplazo del virrey destituido. Pero, una situación extraordinaria tal, habilitaba también a cada cabildo a asumir el mando político en su jurisdicción, dentro del manejo acostumbrado de las situaciones de acefalía.

A la Junta Provisional habían llegado reclamaciones de varias ciudades, como Mendoza y Jujuy que pretendían dejar atrás el sistema de las intendencias y remplazarlo por otro que expresara mejor la igual condición de todas las ciudades en su subordinación directa a la capital.<sup>459</sup> Por su parte, el cabildo de Córdoba había solicitado que, hasta que se reuniera el congreso general, el gobierno de la provincia quedara “en manos de una junta subalterna con entera subordinación y dependencia de la junta grande.”<sup>460</sup>

Ya fuera porque los cabildos subsumieran toda la autoridad local, o por la propuesta de otras instituciones colegiadas o unipersonales, como juntas territoriales o pretores, el único vínculo de subordinación que consentían las ciudades interiores era a la junta de la capital.<sup>461</sup>

El gobierno revolucionario mantuvo el dialogo directo con los pueblos pero no resignó el control sobre los mandos intermedios en los términos provinciales. Tomó nota de las demandas y procuró encauzarlas en una propuesta de “gobierno popular” que garantizara la subordinación del gobierno local. Se trataba de remplazar las magistraturas provinciales unipersonales (gobernadores y subdelegados) por otras colegiadas, “juntas”, en la que los pueblos elegían a los “socios” de los comandantes de armas. Estos oficiaban de presidentes de las mismas y eran designados privativamente por el gobierno superior.<sup>462</sup>

---

<sup>459</sup> José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina* (Buenos Aires: Ariel, 1997), 372, 442-445.

<sup>460</sup> Carlos A. Segreti, “La Junta Grande”, *Anuario del Departamento de Historia*, Año II –III (1964-1965), (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1968), 651.

<sup>461</sup> Georgina Abbate (2022) “Dinámicas de segregación y agregación de territorios. Una clave jurisdiccional en las independencias de Jujuy y Santiago del Estero (1815-1820)”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, 57(2), (2022), 89-91. <https://doi.org/10.48162/rev.44.029>

<sup>462</sup> *Asambleas Constituyentes*, 3-4.

Dándoles participación en el gobierno delegado, el reglamento de Juntas Provinciales procuró contentar a los pueblos, pero mantuvo las dependencias establecidas por el Reglamento de Intendencias. De este modo, incluso, se acentuaron algunos agravios, tales como los señalados por el diputado jujeño Juan Ignacio Gorriti: los vecinos de la ciudad cabecera, al elegir a los miembros de la junta provincial, resultaban “gobernadores natos” de los habitantes de las ciudades subordinadas y éstos, por lo tanto, “súbditos naturales” de los primeros.<sup>463</sup>

Por el contrario, la mayor novedad de la reglamentación implicaba la introducción, por primera vez, de un sistema de elección indirecta no corporativa. Se dispuso que los cabildos asumieran meramente el rol de autoridad de aplicación para la elección de los integrantes de la junta. Serían los vecinos, en calidad de ciudadanos, quienes emitirían el sufragio de forma individual.

Respecto al sufragio indirecto, Carlos Garriga sostiene que fue la clave doceañista para el problema del gobierno de los pueblos en el Atlántico hispano.<sup>464</sup> En efecto, la Constitución de 1812 recuperó y generalizó la experiencia del último tercio del siglo XVIII. Introducido inicialmente en la porción europea de la monarquía para la incorporación de diputados del común en los ayuntamientos, afectados por la perpetuidad de las regidurías, el sufragio indirecto, se convirtió en el modelo por antonomasia de elecciones populares. Destaca el autor que, este modo de elección, tendió a absorber todas las formas de representación del común que ya existían, tales como procuradores generales, diputados de gremios, entre otros y, con ello, también generó tensión con la autoridad tradicional de los regidores.

Para Garriga esta reforma impactaría en América a partir de la aplicación de la Constitución de 1812. Resulta sugerente la disponibilidad previa de esa experiencia peninsular en la reglamentación rioplatense, área que se mantuvo al margen del código gaditano.

El Reglamento de Juntas provinciales estuvo en vigor sólo un año y acumuló una serie de dificultades y resistencias en su implementación. En al-

---

<sup>463</sup> Chiamonte, *Ciudades, provincias, Estados*, 376.

<sup>464</sup> Carlos Garriga, “Elecciones populares. Constitución tradicional y gobierno de los pueblos en el Atlántico hispano (1766-1812)”, en Ana María Padilla Albuena (coord.) *Recomponiendo el nudo gordiano. Régimen municipal y fiscalidad, Guatemala y México 1760-1850*, coord. Ana María Parrilla Albuena (Madrid: Silex Ultramar, 2021), 77- 114.

gunos casos, los conflictos refirieron a la conservación de las cuestionadas jerarquías entre ciudades y, en otros, a las tensiones entre la nueva autoridad colegiada y la tradicional corporativa del cabildo.

Respecto de ello, la tendencia que mostrarían estas elecciones “populares” a sobrepasar a las otras formas de representación del pueblo, señalada por Garriga, se manifestó en las disputas que conllevó la aplicación del reglamento en Tucumán.<sup>465</sup>

A la ciudad le correspondía elegir dos socios del comandante de armas, designado por la junta superior como presidente de la misma, para conformar una junta subordinada a la junta provincial salteña. Apenas elegidos sus colegas por el voto popular se presentaron los inconvenientes. El síndico procurador, Cayetano Aráoz, y el cura rector de la iglesia matriz, Pedro Miguel Aráoz, solicitaron la nulidad de las elecciones, por lo que el cabildo suspendió la incorporación de los socios hasta que resolviera el superior gobierno.<sup>466</sup>

El principal argumento vertido fue la vinculación entre los electos y el comandante, de modo que el auspicioso contrapeso de la colegiatura se disipaba en “conformidad de respetos” y el presagio de un “nuevo despotismo”.<sup>467</sup>

Como contrapartida, una representación firmada por sesenta y cinco vecinos, solicitó al ayuntamiento la incorporación de los recusados. El síndico procurador la deslegitimó con el argumento de que había sido recogida por la parte interesada con el fin de invalidar su representación, que por oficio manifestaba “la voz de todo el pueblo”.<sup>468</sup>

El Alcalde y el Defensor solicitaron que dicha representación popular “no se admita en el expediente sino que el vecindario ocurra por el conducto que corresponda”. Ante estas mociones, el Fiel Ejecutor manifestó su “asombro”: “no hay cosa más trivial, ni más sabida que el cabildo como representante del público es el órgano por donde éste debe explicar su voluntad en solicitudes que dicen relación al bien común, como es el negocio presente”.<sup>469</sup>

---

<sup>465</sup> Ramón Leoni Pinto, *Tucumán y la Región Noroeste. Periodo 1810-1825*, (Tucumán: Academia Nacional de Historia, Universidad Nacional de Tucumán, 2007) 95-124.

<sup>466</sup> *Asambleas Constituyentes*, 15-17

<sup>467</sup> *Asambleas Constituyentes*, 16.

<sup>468</sup> *Asambleas Constituyentes*, 18.

<sup>469</sup> *Asambleas constituyentes*, 18

Resultan notables, en los discursos, las perplejidades que se instalaron en el campo de la representación, al punto de resultar obligada la explicitación de antiguas certezas. Dos representaciones del pueblo se visibilizaron entonces: una tradicional, encarnada en el cabildo y en la voz del procurador, y otra producida a partir del sufragio indirecto y la junta electoral, que implicaba una experiencia novedosa en estas latitudes.

Si bien se observan nuevas valoraciones en la argumentación política, no puede soslayarse que las tensiones así enunciadas se montaban sobre inveterados conflictos de las elites locales y, como tales, se expresaban también por las vías acostumbradas: representaciones a la autoridad superior con acusaciones de parentescos y componendas en las elecciones, y reclamaciones por pretendidas prelación y desaires en el ceremonial.<sup>470</sup>

Si el establecimiento de un gobierno provisorio en el virreinato, basado en el derecho de los pueblos a representar al soberano, parecía dar lugar a una regeneración de los vínculos entre la porción americana y la peninsular de la monarquía, no alcanzó a enmendar el gobierno de los territorios interiores.

La junta superior procuró conservar la cadena de mandos provinciales bajo su dependencia sin ceder a los cabildos el control total sobre los territorios.

Sin embargo, las aspiraciones a la ampliación del autogobierno encontraron su propio límite. Las dirigencias locales, en sus mismas divisiones y recelos, recurrían a la Junta Superior como árbitro, lo que implicaba su reconocimiento como última instancia de decisión. La apelación a la autoridad superior como interlocutor directo será una constante en esta primera etapa revolucionaria y ésta defenderá a las nóveles juntas ante las reclamaciones de los cabildos.

No obstante, en su puja con las juntas provinciales, los ayuntamientos serían finalmente beneficiados por la inestabilidad del gobierno central. La caída de la junta superior en octubre del año 1811 y su relevo por una autoridad concentrada en un triunvirato llevó a la supresión del novedoso sistema y al restablecimiento de las magistraturas de gobernadores y tenientes, designados directamente por la superioridad.

---

<sup>470</sup> El cabildo reclamó que en las celebraciones del aniversario del 24 y 25 de mayo, la Junta Subalterna fue a las casas capitulares con “ceremonias y honores mayores que los que tocan, y corresponden a la Capitanía General”. *Actas del Cabildo*, 79.

## Conclusiones

No fueron coronadas con el éxito las experiencias juntistas rioplatenses, con anterioridad al 25 de mayo de 1810. Negada su legitimidad por las autoridades que reclamaban para sí la autorizada representación del monarca, tanto en la península como en las capitales virreinales, fueron reprimidas y/o disueltas. Tampoco tuvo fortuna la incorporación ordenada de la representación americana en una única junta atlántica centrada en Sevilla, los avatares de la guerra y la complejidad de su instrumentación desbarataron la posibilidad de concretarla, más allá de las expectativas desplegadas.

No obstante, el primer bienio juntista evidenció la onda expansiva de los sucesos peninsulares y su lectura en claves culturales compartidas. En una ciudad marginal dentro del espacio rioplatense, como Tucumán, se apreciaron las incertidumbres sobre el futuro de la monarquía y un repertorio de alternativas para resolver el problema de la vacancia real. Estas fueron más complejas y diversas que la propuesta de independencia absoluta de la metrópoli y se encaminaron por la afirmación de los derechos de los pueblos americanos, la fidelidad a la corona y expectativas de reforma.

Por otra parte, se observó la resignificación de las experiencias seculares de representación política y su potencialidad en la construcción de un nuevo régimen de gobierno de los reinos hispanos, tanto en ámbito general de los territorios americanos, como en el plano local.

En 1810 tampoco se cuestionó la titularidad de la soberanía del rey Fernando y, luego de algunas discusiones, Tucumán terminó aceptando la subordinación a la junta capitalina que reclamaba la representación del monarca. Entre las reacciones tucumanas ante las ocurrencias en Buenos Aires, las mociones de Laguna revelaron alternativas de articulación vinculadas con la tradicional composición corporativa de la monarquía, pero primó la decisión política de sus élites de reforzar la relación de mando-obediencia con la capital, a partir de la cual la ciudad alcanzaría una jerarquización en el espacio político, desconocida en tiempos antiguos. En efecto, en 1814 sería elevada al rango de ciudad principal al establecerse como cabecera de una nueva provincia desagregada de la vieja Intendencia de Salta.

En el último bienio, el juntismo rioplatense continuó defendiendo el derecho de sus pueblos a representar al monarca ausente, pero intentó reglamentar la subordinación de los territorios interiores a la capital de Buenos Aires.

Las expectativas generadas por la lectura del contexto como una época feliz para los pueblos no fueron satisfechas por la oportunidad que el reglamento de juntas interiores ofreció a las ciudades con la introducción del sufragio popular. Los conflictos por el mantenimiento de las dependencias entre ciudades, establecidas otrora y asociadas al despotismo, y la competencia del sufragio popular con la representación de los cabildos, jalaron los conflictos de últimos años del periodo.

El año 1812 clausuraba la experiencia juntista en el Río de la Plata. La dirigencia rioplatense rechazó la constitución gaditana, por lo que el territorio bajo su control efectivo quedó excluido de la Nación Española, sin proclamarse inmediatamente como nación independiente. Tal ambigüedad no se resolvería con la restauración del Fernando en el trono, se prolongaría por un bienio más hasta la declaración de la independencia de las Provincias Unidas en Sudamérica.

El cuestionamiento a la dependencia entre los pueblos resurgiría en los años siguientes y la década del 20, junto a una prolongada acefalía, vería la definitiva desagregación de las intendencias en las jurisdicciones originales de las ciudades. Su cualidad de espacio indisponible las salvaguardó de las zozobras del gobierno común y de las sucesivas rupturas de la cadena de mandos en los términos provinciales.

Sin embargo, la novedad del sufragio popular se reintroduciría luego de 1815 como dispositivo excluyente para la composición de los cabildos, hasta que fueron relevados por las legislaturas, también erigidas por el sufragio popular, el cual se asumió desde entonces como la expresión legal de la soberanía popular.

## **Bibliografía**

### ***Fuentes inéditas***

Archivo Histórico de Tucumán, Actas del Cabildo, vol. VIII.

### **Fuentes editadas**

- Actas del Cabildo*. Introducción y notas por Manuel Lizondo Borda, t. 1. Tucumán: Departamento de investigaciones regionales, lingüística y folklore, 1939.
- Asambleas Constituyentes Argentinas*, t. 6, segunda parte. Buenos Aires: Instituto de investigaciones históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1939.
- Documentos del Archivo General de Tucumán. Invasiones inglesas y Revolución*. Recopilados por el Padre Antonio Larrouy, t. 1. Buenos Aires: Imprenta y casa editora Juan A. Alsina, 1910.
- Furlong, Guillermo E. (compilador). “Diego León de Villafañe y sus cartas referentes a la Revolución Argentina.” *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Año XXXVII, núm. 31 (1960): 87-212.
- Perrone, Nicolás. *El último jesuita de la Provincia del Paraguay. Análisis de la correspondencia inédita de Diego León de Villafañe (1799-1828)*. Buenos Aires: SB editorial, 2023.
- Posadas, Gervasio Antonio. “Autobiografía”. En *Biblioteca de Mayo*, T. 2, 1456 (52) – 1459 (55). Buenos Aires: Senado de la Nación, 1960.

### **Bibliografía**

- Abbate, Georgina. “Dinámicas de segregación y agregación de territorios. Una clave jurisdiccional en las independencias de Jujuy y Santiago del Estero (1815-1820)”. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 57(2), (2022): 83-118. <https://doi.org/10.48162/rev.44.029>
- Acevedo, Edberto. “Fray Blas Cabello Mayoral y sus ideas sobre la reforma del Estado español.” *Archivium, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, T. 3, cuaderno 2, (julio-diciembre, 1945-1959): 278-292.
- Agüero, Alejandro. “De privilegios fundacionales a constituciones. Territorio y jurisdicción en el origen de las provincias argentinas.” En *Jurisdicciones, soberanías, administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coordinado por Alejandro Agüero, Andrea Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo, 443-470. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba, El colegio de Michoacán, 2018.

- Agüero, Alejandro. “¿Provincias o estados? El concepto de provincia y el primer constitucionalismo provincial rioplatense: Un enfoque iushistórico.” *Revista de Historia Americana y Argentina*. 54, 1 (junio 2019): 137–175. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/revihistoriargenyame/article/view/1973>
- Annino, Antonio. “Soberanías en lucha.” En *Inventado la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, coordinado por Antonio Annino y François-Xavier Guerra, 152-184, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Calderón, María Teresa y Thibaud, Clement. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780- 1832*. Bogotá: Universidad del Externo de Colombia-Taurus, 2010.
- Chiaramonte, José Carlos. *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- Chust Calero, Manuel (coord.). *1808. En La eclosión juntera en el mundo hispanoamericano*. México: Fondo de cultura Económica. El Colegio de México, 2007.
- Dainotto, Edgardo. “El municipalismo de Ambrosio Funes. Prácticas e ideas acerca de los cabildos rioplatenses en tiempos de crisis: 1805-1809”. *Pro-historia*, año XXI, núm. 30, (2018): 59-101.
- Entin, Gabriel, “El republicanismo en el mundo hispano”, <https://historiapolitica.com/dossiers/dossier-el-republicanismo-en-el-mundo-hispanico/>
- Frega, Ana. *Pueblos y soberanía en la revolución artiguista, la región de Santo Domingo Soriano desde fines de la colonia a la ocupación portuguesa*. Montevideo: ediciones de la Banda Oriental, 2007.
- García de Saltor, Irene. *La construcción del espacio político. Tucumán en la primera mitad del siglo XIX*. Tucumán: Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos, UNT, 2003.
- Garriga, Carlos. “Elecciones populares. Constitución tradicional y gobierno de los pueblos en el Atlántico hispano (1766-1812).” En *Recomponiendo el nudo gordiano. Régimen municipal y fiscalidad, Guatemala y México 1760-1850*, coordinado por Ana María Parrilla Albuerne, 77-114. Madrid, Silex Ultramar, 2021.
- Guerra, François- Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Encuentro, 2002.

- Halperín Donghi, Tulio. *Revolución y guerra. Formación de una clase dirigente en la argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Leoni Pinto, Ramón. *Tucumán y la Región Noroeste. Periodo 1810-1825*. Tucumán: Academia Nacional de Historia, Universidad Nacional de Tucumán, 2007.
- López, Cristina del Carmen y García Calderón, María Lelia, “La ciudad colonial.” En *Orden y conflictos. Tucumán, de la colonia a la organización Nacional*, dirigido por Cristina López, 15-55. Rosario: Prohistoria ediciones, 2013.
- Lupiañez, Gabriela. “El uso inaturalista del consentimiento en tiempos de crisis de la monarquía. El caso de Nicolás Laguna (1808-1815)”. En *Actas del Congreso Internacional “América del Sur y el movimiento ilustrado*, compiladas por María Cecilia Barelli; Pablo Escalante Stambole y Romina Pulley, 217-227. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2015.
- Lupiañez, Gabriela. “Los subdelegados de la ciudad de San Miguel de Tucumán en la intendencia de Salta del Tucumán, virreinato del Río de la Plata (1784-1810)”. *Estudios del ISHIR*, vol. 12, núm. 33, (Mayo-Agosto, 2022) <http://portal.amelica.org/ameli/journal/422/4223444015/>
- Marcelo Marchioni. *Política y sociedad en Salta y el norte argentino 1780-1850*. Salta: Fondo Editorial Secretaria de Cultura de la Provincia de Salta, Universidad Católica de Salta, ICSOH CONICET, 2019.
- Páez de la Torre, Carlos (h.). *Historia de Tucumán*. Tucumán: Libros Tucumán Ediciones, 2023.
- Perilli de Colombres Garmendia, Elena. “Nicolás Valerio Laguna: abogado instruido en asuntos de derecho.” *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta*, (48), (2010): 133-149.
- Portillo Valdés, José María. *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, 2006.
- Segreti, Carlos A. “La junta grande”. *Anuario del Departamento de Historia*, Año II –III (1964-1965), 613-712. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1968.
- Tejerina, Marcela V. “Los pueblos, entre la defensa del autogobierno y el riesgo de disgregación: el caso de San Luis (1810-1820).” *Revista de Historia*

*Americana y Argentina*, 57(2), (2022): 119-151. <https://doi.org/10.48162/rev.44.030>

Tío Vallejo, Gabriela. *Antiguo régimen y liberalismo, Tucumán 1770-1830*. Tucumán: Cuadernos de Humanitas Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán, 2001.

Verdo, Geneviève. “L’organisation des souverainetés provinciales dans l’Amérique indépendante. Le cas de la république de Córdoba, 1776- 1827”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (69e année), (2), (2014): 349-381.



## Un tradicionalista en el Plata

### *Religión y fidelidad argentina*, de Francisco Bruno de Rivarola (1809)

Sebastián Sánchez

#### I. Francisco Bruno de Rivarola. Un tradicionalista en el Plata

Francisco Bruno de Rivarola ha recibido escasa atención en la historiografía argentina. El P. Guillermo Furlong lo trata, aunque sin profundidad, en su *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. No es el caso de Alberto Caturelli, en su importante *Historia de la filosofía en el Río de la Plata (1600-2000)*, que solo menciona al hermano de Francisco, Pantaleón, sin hacer referencia alguna a nuestro autor. Por supuesto, el suyo no es un nombre estudiado en la historiografía de sesgo liberal o de izquierda.

Hasta donde se ha investigado, sólo dos estudios de peso dan cuenta de la figura y la obra de Rivarola: el estudio preliminar que José María Mariluz Urquijo<sup>471</sup> realizara a *Religión y fidelidad argentina*, y un análisis crítico de esa obra, realizado por Juan Fernando Segovia<sup>472</sup>. Nada más, más allá de menciones ocasionales.

Francisco Bruno de Rivarola nació en Buenos Aires en 1752. Su hermano Pantaleón, sacerdote y poeta, fue el reconocido vate que cantó las jornadas de la Reconquista de Buenos Aires en 1807. Suele confundírseles, pero Francisco no fue sacerdote, sino padre de ocho hijos. La confusión proviene del hecho de que estudió Artes y Teología y que, como clérigo de menores órdenes, llegó a opositar a un curato –que no obtuvo– y luego se dedicó a los

---

<sup>471</sup> José María Mariluz Urquijo, “Estudio preliminar a *Religión y fidelidad argentina*”, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1983.

<sup>472</sup> Juan Fernando Segovia, “Manteneos firmes en la fe que habéis recibido debido a la piedad de los Reyes Católicos. Fidelismo y regalismo en Francisco Bruno de Rivarola”, *Cruz del Sur*, 2012, 45-79.

estudios de derecho. Para sus estudios se marchó a Chile, a la Universidad de San Felipe, en 1775. Allí siguió los cursos de cánones y leyes, obteniendo el bachillerato y la licenciatura y también se doctoró en ambos derechos. Luego, dictó cátedra en su *alma mater* y fue autorizado a oír práctica en la Real Audiencia de Santiago. Pero, además, en Chile obtuvo el cargo de notario del tribunal del Santo Oficio, institución ya en clara decaída pero que seguía siendo “un buen observatorio para vigilar algunas corrientes ideológicas que comenzaban a agitar a los espíritus inquietos”<sup>473</sup>.

En 1781 retornó al Plata, decidido a iniciar su actuación profesional y a obtener plaza en algún cargo público. Finalmente, sentó plaza en el Consulado de Buenos Aires, como asesor letrado.

Durante las invasiones inglesas, Francisco y su hermano Pantaleón prestaron afanosos servicios, el segundo como capellán castrense y nuestro autor como parte de la lucha contra los britanos. En el fragor de la batalla, la casa de Francisco fue saqueada y perdió allí apuntes, memorias y escritos, que ya establecían su intención de escribir la obra que aquí se comenta.

La Revolución de Mayo no contó con la aquiescencia de los hermanos Rivarola. Es cierto que en general Francisco no fue molestado, mayormente por su condición de criollo, pero también que pronto habría de plantarse como severo opositor al centralismo porteño.

Tras las jornadas de Mayo, Rivarola tuvo una primera intervención pública en la Asamblea del Estatuto Provisional de 1812, obra del Primer Triunvirato, como diputado por la Banda Oriental, pues allí llevaba algunos años como vecino, dado que era estanciero. En esa instancia, Rivarola planteó que a la Asamblea “corresponde el carácter de supremacía sobre todas las autoridades conocidas en las Provincias Unidas del Río de la Plata incluso el mismo Superior Gobierno Ejecutivo”<sup>474</sup>. Justamente por el carácter soberano que se había adjudicado la Asamblea y, lo que consideró una merma en sus facultades, el Triunvirato disolvió aquella asamblea constituyente<sup>475</sup>.

---

<sup>473</sup> Urquijo, “Estudio...”, 10.

<sup>474</sup> Urquijo, “Estudio...”, 39.

<sup>475</sup> Ernesto Palacio, *Historia de la Argentina* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1983), 175-176.

Francisco tuvo otra actuación pública decisiva con su diputación a la Asamblea del Año XIII, también delegado por la Banda Oriental, tras el Congreso de Tres Cruces, primera gran expresión del federalismo rioplatense. La delegación que dirigía Rivarola tenía por principales puntos la propuesta de la independencia, la forma confederal de Estado, el mantenimiento de la religión católica, y también la división de poderes. Como es sabido, los diputados orientales fueron rechazados por la Asamblea<sup>476</sup>.

La última actuación pública de Rivarola fue ciertamente contradictoria, pues conformó la delegación que propuso a Artigas la firma de un *Tratado de Paz y Amistad* por el cual el Directorio porteño le ofrecía al caudillo federal la independencia de la Banda Oriental<sup>477</sup>. Esta propuesta ciertamente distanció a Rivarola de Artigas, aunque no se rompió definitivamente la amistad. Por el contrario, la relación amical con el caudillo y el acompañamiento de la causa federativa, le acarrearón a Francisco no pocos inconvenientes, sobre todo de tipo económico, primero bajo la forma de reducción del sueldo y luego, la jubilación anticipada.

Poco se sabe respecto de la muerte de Rivarola, salvo que su viuda en 1839 señaló que el autor de *Religión y Fidelidad argentina* había muerto en 1825, sin testar.

## II. Religión y fidelidad argentina

La crisis de la monarquía hispánica es la clave de bóveda de las independencias hispanoamericanas, según señala Francois- Xavier Guerra y en lo que están contestes ilustres historiadores: “el proceso independista no empezará en el mundo hispánico por maduración interna sino por la crisis de la Monarquía Española provocada por la invasión de Napoleón a España”<sup>478</sup>.

---

<sup>476</sup> Palacio, *Historia...*, 186.

<sup>477</sup> La misión compuesta por Rivarola y el Cnel. Blas Pico, a instancias del Director Ignacio Álvarez Thomas, recibió la respuesta de Artigas con un tratado de catorce puntos -*Tratado de Concordia entre el Ciudadano Jefe de los Orientales y el Gobierno de Buenos Aires*-, en el que ratificaba su vocación federal y pedía indemnizaciones y armamentos para que la provincia oriental pudiese continuar la guerra de independencia, véase Palacio, *Historia...*, 193.

<sup>478</sup> Francois-Xavier Guerra, “El ocaso de la monarquía hispánica: revolución y desintegración”, Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 42.

Esta crisis implicó una “revolución única” que, iniciada a partir del singular acontecimiento de las abdicaciones de Bayona, terminó con la fragmentación de la monarquía en múltiples estados independientes. Pero esta crisis no puede entenderse sin estudiar las profundas transformaciones intentadas por la dinastía que sustituyó a los Austrias, a la muerte de Carlos II; es decir, sin detenerse en las “novedades” que los Borbones llevaron a la Península y a las Indias, con el “despotismo ilustrado”, que era su filosofía política.

Asimismo, esta eclosión de la crisis motivó la adopción –tanto en España como en América- del conjunto de ideas, valores y prácticas que caracterizan a la modernidad política. No obstante, este último proceso, dado señaladamente en las elites y en los textos legales que éstas idearon- no se consolidó sino hasta después de extensas y sangrientas luchas intestinas.

En ese contexto dramático, Francisco Bruno de Rivarola escribió su obra *Religión y fidelidad argentina*. Trazada en 1809, cuando la España estaba invadida por Napoleón, aunque el Virreinato del Río de la Plata seguía fiel a la Corona, representada entonces por la Junta de Sevilla, a pesar de su temblorosa legitimidad. Significativamente, Rivarola no hace ninguna mención a esa situación, pero sí al hecho de que dos años antes, los rioplatenses habían logrado rechazar dos veces la intentona británica de invadir las “provincias argentinas”, como las llama nuestro autor.

Presentado al Virrey Baltazar Hidalgo de Cisneros, y sujeto al examen de la Audiencia, el escrito fue aprobado por dos fiscales de ésta, señaladamente por Manuel Genaro de Villota, de destacada actuación fidelista en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810.

Se trata de una obra bien escrita, de prosa límpida, que denota la formación y la exquisita cultura del letrado Rivarola. Al estilo de la época, y siguiendo el camino trazado por su admirado Bossuet, sobre todo en la obra “La política tomada de las propias palabras de la Sagrada Escritura”, el autor remite constantemente al Antiguo Testamento, pero también abundan en su obra citas de San Agustín, Santo Tomás y San Alberto Magno. Asimismo, menudean en sus páginas autores clásicos como Cicerón, Tito Livio y Plutarco. Por supuesto, remite también a autores modernos Covarrubias, Alonso Carranza, Pedro Frasso y Juan de Solórzano Pereira -sobre todo en su “Política indiana” - a quien llama “ornamento de la Nación española”. En este último

sentido, tampoco faltan autores “indianos” como José de Acosta, Herrera, o el Inca Garcilaso de la Vega. Pero, además, no resultan escasas las citas provenientes del derecho castellano, como las Partidas, y aun referencias constantes a los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II. Por otro lado, Rivarola crítica duramente a los autores del “Siglo”, especialmente a Hobbes, Barbeyrac, Rousseau, Pufendorf y Grocio, evidenciando su desestima por el Iluminismo.

Es cierto que en “Religión y fidelidad” no se encuentra citado a Melchor Gaspar de Jovellanos, pero no son pocas las similitudes entre ambos autores, lo que no resulta extraño, dada la incidencia del *jovellanismo* en la cultura política de la época.

### III. Primera parte: la enfermedad y los remedios

La obra “Religión y fidelidad” posee dos partes bien diferenciadas. En la primera, dirigida a Fernando VII, el autor señala la intención de finalizar el memorial con anterioridad, para dirigir el memorial a Carlos IV pero, que dadas las circunstancias [desde las invasiones de Inglaterra al Río de la Plata, hasta las abdicación del Rey] lo remitía a Fernando para explicar “las causas que podían influir con el tiempo a la pérdida de la religión y la fidelidad en estas provincias<sup>479</sup>, y de los medios con que podían prevenirse estos espantosos males<sup>480</sup>. Según afirma Mariluz, este primer tomo es una suerte de programa de acción que implica ciertas modificaciones sobre la política vigente, “y posee una originalidad de la que carece el segundo tomo que sólo aspira a contener una doctrina segura aunque no sea novedosa<sup>481</sup>.”

Plantea entonces Rivarola el objeto de su memorial, tras dejar en claro que, más allá de cuestiones mercantiles, políticas o jurídicas, lo que le motiva es “perpetuar, radicar, transmitir hasta los siglos más remotos la religión y el amoroso vasallaje en estas provincias, porque a la decadencia de la religión,

---

<sup>479</sup> Vale aquí una distinción, pues es cosa de nota que Rivarola se refiere constantemente a la Argentina, remitiéndose alternativamente a los “vasallos argentinos”, “las provincias argentinas”, a la “fidelidad argentina”, etc. Para él, a diferencia de muchos historiadores actuales, la patria argentina es anterior a 1810.

<sup>480</sup> Francisco Bruno de Rivarola, *Religión y fidelidad argentina* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1980 [1809]), 85-86.

<sup>481</sup> Urquijo, “Estudio...”, 52.

es consiguiente la pérdida de la fidelidad”. Y esto le inquieta más en América, por la suma distancia de la Metrópoli, y especialmente en Buenos Aires, capital a la que advierte necesitada de fortalecimiento de la religión por ser “la puerta de las provincias interiores del Reino del Perú, el tránsito preciso por donde se introducen disfrazadas la impiedad, la irreligión y el libertinaje”<sup>482</sup>.

Y he aquí la clave de toda la obra: Rivarola sostiene que es preciso obstaculizar el torrente de la impetuosidad de los *monstruos* del Siglo, poniendo algunos diques que puedan contenerlos, de modo de reforzar la religión y, por ende, el *amoroso vasallaje* a la Corona.

Estos grandes y poderosos contrarios –asevera el jurisperito- los limito yo a dos, que son como la cabeza, principio y raíz de los males (...) tales son el espíritu de irreligión difundido ya por todo el globo, y el trato frecuente con las naciones rivales de la Monarquía<sup>483</sup>.

El primer “monstruo” es para Rivarola el espíritu de impiedad, del siglo, que conjuga deísmo, fatalismo e incredulidad, y que es también un “conjunto de máximas y principios subversivos, que miran a destruir a un mismo tiempo la religión, el Estado, y a todos los gobiernos”<sup>484</sup>. El autor advierte que el hecho de que si las provincias argentinas “se dejan poseer por ese espíritu”, no sólo se deterioraría la fidelidad sino también la religión y, por ende, las costumbres y la moral. En ese sentido, anota los peligros ínsitos a la “libertad de opinar y decidir en materia de religión y de Estado; el atractivo de la novedad, nacido de la lectura de libros subversivos en sus principios y máximas”<sup>485</sup>.

A este respecto, Rivarola se halla mucho más cerca de la estela de los tradicionalistas españoles como Diego de Cádiz o el Filósofo Rancio<sup>486</sup>, que en

---

<sup>482</sup> Rivarola, *Religión...*, 94-95.

<sup>483</sup> Rivarola, *Religión...*, 96.

<sup>484</sup> Rivarola, *Religión...*, 97.

<sup>485</sup> Rivarola, *Religión...*, 98.

<sup>486</sup> Contemporáneos de Rivarola fueron Juan Pablo Forner y su obra *Discursos filosóficos sobre el hombre* (1787), que tanto encomio provocó en Menéndez y Pelayo y la ya mencionada de Fray Fernando de Zeballos: *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo y nuevas sectas convencidas de crimen de Estado, contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas* (1776). También pueden mencionarse los escritos de Antonio Vila y Camps: *El vasallo*

la vía absolutista del obispo San Alberto o la de los ilustrados liberales como el Deán Funes. En tal sentido, Segovia considera que los argumentos de Rivarola tienen gran similitud con los del fraile Fernando de Zeballos en la obra *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo y nuevas sectas convencidas de crimen de Estado, contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas* (1776), aun cuando no exista evidencia de que el jurisconsulto argentino la haya leído<sup>487</sup>.

La segunda causa que puede llevar a la decadencia de la religión y la fidelidad al Rey es para Rivarola el frecuente trato de las naciones extranjeras. Insiste en que no quiere “entrar en discusiones políticas, ni menos tratar sobre materias mercantiles”, pues solo “pretendo conformar mi discurso a la soberana disposición de las leyes de América, que prohíben el trato y comunicación con el extranjero<sup>488</sup>. Desde ya, se refiere a Inglaterra y a Francia, pero también a judíos y mahometanos, remitiéndose a la histórica expulsión, “acción [que] ha sido el testimonio más auténtico de la religión de los Católicos Reyes<sup>489</sup>”.

Y en este punto se acentúa lo que a nuestro entender es una de las cifras de la obra: Rivarola se dirige a Fernando VII, sin atender al hecho de la *vacatio regis* (a la que no hace mención alguna), no pocas veces en tono admonitorio. Es un vasallo fiel, pero no quiere ni puede dejar de advertir todo lo que considera atentatorio del bien común en los reinos del Plata. En tal sentido, luego de hacer hincapié en el peligroso estado de la religión, acentúa su reconvención al advertir el peligro de permitir el trato frecuente con extranjeros, lo que en gran

---

*instruido en las principales obligaciones que debe a su legítimo monarca* (1792) y Joaquín Lorenzo Villanueva: *Catecismo del Estado según los principios de la religión* (1793). Unos años más tarde, ya en el contexto de la Guerra de la Independencia, cabe señalar la obra de F. Alvarado: *Cartas Críticas del Filósofo Rancio* (1813-1814) y, de nuevo, Fernando de Zeballos: *Observaciones sobre reforma eclesiástica* (1812).

<sup>487</sup> Segovia, “Manteneos...”, 29. En el mismo sentido, es dable proponer el ejemplo de Diego de Cádiz, célebre predicador tradicionalista, cuando señala que la libertad de los Filósofos es la raíz de todos los pecados y herejías porque “desde el punto que el hombre sacude de sus hombros el suave yugo de la Ley, y que rompe las precisas ligaduras de la subordinación, y de la dependencia, no hay maldad en que no incurra, ni pecado en que no se precipite”. Véase Sebastián Sánchez, “El tradicionalismo español ante la Revolución. Diego Josef de Cádiz (1743-1801), *La Razón histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas* (2021), 229-245.

<sup>488</sup> Rivarola, *Religión...*, 99.

<sup>489</sup> Rivarola, *Religión...*, 106.

medida explica su señalamiento crítico respecto de las cuestiones económicas. De algún modo le dice al Rey: “por mor de afán mercantil, has dejado entrar a ingleses, franceses y portugueses en estos reinos tuyos, y ellos no sólo han traído sus mercancías, sino también las ideas del espíritu de la impiedad”.

En rigor, Rivarola advierte que han cambiado los fines del Estado español, que abandonó en el Ochocientos la primacía del objetivo religioso -y su lógico correlato, la búsqueda de justicia- para realzar la conveniencia política y económica. Las nuevas ideas de la ilustración arrasaron con un pasado que fue juzgado anacrónico; el predominio de los problemas espirituales iba a desaparecer gradualmente; el derecho se desligaba de todo vínculo con la religión y la moral para convertirse en producto exclusivo de la razón<sup>490</sup>.

Por lo mismo, Rivarola recalca los peligros del “tolerantismo”, sosteniendo la necesidad de la intolerancia, “cuyo distintivo es su propia unidad, que consiste en profesar todos una misma fe, y en someterse ciegamente a un mismo jefe soberano...”<sup>491</sup>. Y no es cuestión menor que, para reafirmar el punto, cite al Emperador Carlos V, que dijo, cuando le fuera exigida la tolerancia con los protestantes alemanes, “siempre he resuelto perder todos mis reinos, el Imperio, mis amigos, mi cuerpo y sangre, mi vida y alma, antes que tal licencia dar, o permitir que tome fuerza este mal”<sup>492</sup>. Por eso, en el mismo tono, cauteloso pero admonitorio, que venimos advirtiendo, Rivarola le dice al Rey: “no dude V.M. que esta fidelidad precisamente se perderá si falta su único apoyo que es la religión católica (...) la religión es el freno de oro que ha contenido y contendrá siempre a los vasallos en la fidelidad debida a V.M.”<sup>493</sup>.

---

<sup>490</sup> Zorraquín Becú ha explicado claramente esta cuestión al afirmar que “el régimen borbónico hizo surgir, en cambio, otras finalidades para orientar la actividad del Estado”, y partiendo, a modo de ejemplo, del tristemente célebre tratado de 1750, que permutó con Portugal la Colonia del Sacramento por siete pueblos de las misiones guaraníes. Las necesidades estratégicas y mercantiles prevalecieron sobre toda otra consideración, en especial la de los indígenas, que debieron abandonar la tutela jesuítica hispánica para pasar al otro lado del río Uruguay en tierra de colonos portugueses. Ni se respetaba la finalidad misional ni las reglas seculares de buen tratamiento del indígena. Véase Ricardo Zorraquín Becú, *Estudios de Historia del Derecho*, T. I (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1988), 143.

<sup>491</sup> Rivarola, *Religión...*, 100.

<sup>492</sup> Rivarola, *Religión...*, 101.

<sup>493</sup> Rivarola, *Religión...*, 104-105.

Escribe Rivarola que poco importan lo que digan y escriban autores extranjeros sobre la intolerancia de la católica monarquía hispánica, pues es sólo efecto de la “impiedad y de su envidia”. Lo cierto es que

... si el cielo ha llenado de bienes a nuestra Monarquía, si la ha colmado de prosperidades de todo género, si la hizo Señora en dos mundos espaciosos y riquísimos, si la preserva de los males y desastres que aflige a otras naciones, si consolida la unidad, amor y fidelidad de los vasallos en ambos Imperios [refiere a los reinos peninsulares, y a los de Indias] (...) si hace renacer la abundancia en sus reinos (...) ha sido por el celo que ha tenido en la pureza y conservación de la religión, porque ha preferido este bien a todos los temporales; y porque se espera que, siguiendo este mismo sistema, propenderá a que se perpetúe la religión en América de un modo indeficiente y proporcionado a la prudencia humana<sup>494</sup>.

### **Remedios para sortear la decadencia**

Tras dejar asentadas las dos causas de pérdida de religión y fidelidad, Rivarola propone trece medios que pretende obren como obstáculos o diques que refrenen la decadencia advertida. Cabe distinguir muy brevemente cada una de estas enmiendas, haciendo hincapié en las que resultan más significativas.

En primer término, Rivarola propone el establecimiento de escuelas públicas de religión. Comienza por señalar una cuestión nodal: la tibieza o liviandad en la enseñanza de la religión. Y utiliza para ello una comparación diamantina: “Se celebran y aun causan admiración las cartas en que el judío, el turco, el persa, hablan con entusiasmo de su culto, y aun pasman a muchos las anécdotas de los sectarios en favor de sus protestas, ¿y se tendrán por ridículos los vasallos de un vasallo celoso de los intereses de su Rey y de su Patria, que intenta sostener la causa del perpetuo culto y vasallaje? ¡Qué ceguedad! (...) Esta monstruosa inconsecuencia solo podía estar reservada para nuestro siglo”<sup>495</sup>. En virtud de ello sostiene la necesidad perentoria de “las escuelas públicas de la religión católica en esta capital y sus provincias”. Lo propio

---

<sup>494</sup> Rivarola, *Religión...*, 106-107.

<sup>495</sup> Rivarola, *Religión...*, 109.

propone en las capitales y cabeceras de partido de los demás pueblos de las provincias, “y aún en los curatos de campaña”<sup>496</sup>.

Podrá decirse que el requerimiento perentorio por la educación es un rasgo de la llamada *ilustración católica*<sup>497</sup>, pero Rivarola no habla de “saberes útiles”, sino de escuelas de religión, lo cual no es un matiz menor. Lo propio afirma Mariluz Urquijo:

Como buen hijo del Setecientos, concede una especial importancia a la educación que forma el corazón del hombre y mejora las costumbres sociales, pero a diferencia de otros contemporáneos que ponen el acento en la enseñanza de lo materialmente útil, Rivarola sin desdeñar otras disciplinas insiste en la necesidad de enseñar la religión. Mutatis mutandis no está muy lejos del Jovellanos de la Memoria sobre educación pública que consideraba a la instrucción como la mejor forma de preservar a la juventud del contagio de las seductoras doctrinas de los impíos o del Benito de la Mata Linares para quien la educación de los súbditos era el medio más idóneo para afianzar la religión y la lealtad<sup>498</sup>.

En la estela del “remedio” anterior, la segunda propuesta es el establecimiento de colegios de educación e instrucción del “bello sexo”. Mariluz Urquijo aduce que Rivarola, al igual que Jovellanos, es “feminista” y efectivamente lo es, en el sentido primigenio de preocupación por la formación de las mujeres, de carácter secundario por aquellos días.

El tercer medio sigue la tónica de los otros dos, pero referido a la educación de los “infeles”. Rivarola manifiesta preocupación por la mengua de la evangelización evidenciada en tiempos borbónicos, en contraste con el impulso de los siglos anteriores. Asociado a éste se encuentra la cuarta enmienda, que es el establecimiento de “casas de preparación para obtener el sagrado Ministerio del Sacerdocio”, pues entiende el autor que no es posible la cristianización sin sacerdotes debidamente preparados.

---

<sup>496</sup> Rivarola, *Religión...*, 113-114.

<sup>497</sup> Mario Góngora, “Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración Católica”, *Revista chilena de Historia y Geografía*, 125 (1957).

<sup>498</sup> Urquijo, “Estudio...”, 54.

El quinto medio reviste particular interés. Rivarola le propone al Rey la institución de una orden militar de Caballería, “cuyo único objeto sea la defensa de la religión católica, y fidelidad a los Reyes de España en las provincias argentinas”<sup>499</sup>. Siente también una inclinación muy especial por San Agustín. El Obispo de Hipona es frecuentemente citado en sus dos volúmenes y nuestro autor elige un pasaje agustiniano del *De Trinitate* como epígrafe del segundo tomo, sugiere que la Orden Militar que ha proyectado reciba “una de las admirables reglas del Gran Padre de la Iglesia San Agustín”.

Rivarola desea que la Orden que propone sea consagrada “al impenetrable misterio de la Beatísima Trinidad, para que se denomine, titule y sea conocida con el nombre de Real y Militar Orden de la Santísima Trinidad de Buenos Aires”. Anhela la restauración –o instauración, si se quiere- de la nobleza en el argentino reino pues entiende que forma parte de la política arquitectónica y que conforma otro freno al espíritu del Siglo, esencialmente burgués.

El sexto remedio es la erección de monumentos públicos en las principales ciudades de las provincias argentinas, “que exciten a fidelidad”<sup>500</sup>. Aquí Rivarola rinde culto a la moderna sacralización de la imagen del monarca, fenómeno típico del borbonismo, que no se había producido en tal medida bajo la dinastía Habsburgo y que sólo en las décadas finales del siglo XVIII pudo consolidarse mediante la utilización de un alambicado conjunto ritual y pictórico.

El séptimo es la necesaria profusión de estudios científicos. Aquí también evidencia Rivarola su veta ilustrada, no porque proponga la creación de Colegios Mayores y Universidades, sino porque parece desconocer lo realizado en esa materia por la monarquía desde el XVI: “Es verdad -sostiene- que por espacio de cerca de tres siglos han prevalecido sin razón injuriosos sistemas, que han desmentido la experiencia, que han confutado los políticos más ilustrados nacionales y extranjeros (...) pero un astro luminoso renace sobre el horizonte argentino que le ilustra y parece quiere renovar todo el orbe americano (...) No han faltado pseudopolíticos que han enseñado el mayor absurdo de todos los errores (...) tal ha sido mantener a la América en una profunda ignorancia”<sup>501</sup>.

---

<sup>499</sup> Rivarola, *Religión...*, 132.

<sup>500</sup> Rivarola, *Religión...*, 143.

<sup>501</sup> Rivarola, *Religión...*, 147.

¿Ignoraba Rivarola –doctorado en Santiago de Chile, y que podría haberlo hecho en cualquiera de las universidades presentes en América desde el XVI– los esfuerzos en materia civilizatoria y educativa dada desde los Reyes Católicos? Evidentemente no. Lo suyo parece una concesión ideológica de cuño ilustrado.

El medio octavo resulta crucial, en tanto refiere el autor, con perentoriedad, a que los pueblos argentinos tengan voz y voto en las Cortes: “¡Qué distinto aspecto de pública felicidad brillaría en las provincias del Río de la Plata si se adoptase el pensamiento de que sus ciudades capitales tuviesen voz y voto en las Cortes! Entonces se renovaría la faz del pueblo argentino. Reinaría la justicia y equidad”<sup>502</sup>.

Rivarola advierte que la decadencia de las Cortes es asimismo causa del debilitamiento del Imperio español. De ahí que aduzca que aquellos tiempos, los de la monarquía tradicional, eran mejores, en tanto respetaban a las leyes fundamentales, es decir la constitución histórica de España. He allí un elemento más de su cercanía con el pensamiento de Jovellanos<sup>503</sup>.

¡Oh, tiempos felices de España! ¡Oh, Cortes sancionadas por las leyes fundamentales de la Nación, autorizadas por la costumbre antiquísima de aquellos reinos, y felizmente adoptadas por los augustos Reyes católicos! Restituidnos la prosperidad, haced renacer en nuestros días la gloria, el esplendor de la Nación, y la alegría que nos ha robado la inconstancia y separación de los antiguos usos, y de las leyes fundamentales del Estado<sup>504</sup>.

Bajo los Borbones, las Indias vivían en un régimen totalmente centralizado, en el que la autoridad política era ejercida en forma casi exclusiva por europeos, sin participación americana. Los órganos de gobierno propio, de los que anteriormente habían gozado las Indias bajo los Austria, desaparecieron o quedaron con una competencia gravemente disminuida. De aquellos gobernantes europeos dependían, a través de un sistema rígidamente jerárquico (el de las Intendencias), los funcionarios que actuaban en su representación en América

---

<sup>502</sup> Rivarola, *Religión...*, 152.

<sup>503</sup> Joaquín Varela Suanzes, “La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845”, *Revista de Derecho Político*, (1995), 45-79.

<sup>504</sup> Rivarola, *Religión...*, 153.

y que eran, también, en su inmensa mayoría, de origen peninsular. De ahí que Rivarola señala la apremiante habilitación de las Cortes en Indias, y le pide al Rey, nuevamente casi como en una admonición, que las establezca.

El pensamiento de que las ciudades capitales de los reinos y provincias de América tuviesen voz y voto en Cortes si éstas se restableciesen, pudiera tenerse por original y avanzado por aquellos politices indigestos, que no reflexionan la verdadera felicidad de estas provincias, y la de ambas Américas; pero si meditasen seriamente esta materia, se convencerían de que el medio de las procuraciones en Cortes, es el más proporcionado para la seguridad y prosperidad de la América, y para conservarla hasta los siglos más remotos en la religión y en la fidelidad a los augustos Reyes de España. Porque hablando en general, ¿qué tiene la América que no la haga digna de concurrir a las Cortes con voz y voto en ellas?<sup>505</sup>

El medio nono consiste en que “se renueven y observen puntualmente en las provincias argentinas las leyes que favorecen los matrimonios”<sup>506</sup>. Y el décimo remedio también es fundamental: la celebración de sínodos en las diócesis argentinas. Dice Rivarola: “¡Con qué dolor toco este punto, cuando renuevo la memoria de una omisión que puede considerarse de fatales resultas a la religión y a la fidelidad de los vasallos de las provincias del Río de la Plata!”<sup>507</sup>. E insiste:

¿Cuál puede ser el motivo que de sesenta u ochenta años a esta parte no haya noticia de haberse celebrado sínodos en alguno de los obispados argentinos, y en más de ciento en el de esta capital de Buenos Aires? Puede asegurarse ser un prodigio de la Omnipotencia [F. 82 v.] que sin éste ni otros medios religioso-políticos, se hayan mantenido los pueblos de estas provincias siendo el modelo de la religión y el ejemplo de la fidelidad, a pesar de haber experimentado mil contradicciones, y otras pruebas bien penosas, en los tiempos más turbulentos, más

---

<sup>505</sup> Rivarola, *Religión...*, 153-154.

<sup>506</sup> Rivarola, *Religión...*, 157.

<sup>507</sup> Rivarola, *Religión...*, 175.

corrompidos y más llenos de perniciosos ejemplos. ¡Qué felices serían las iglesias y el Estado de estas provincias, si llegasen a revivir estas sagradas juntas, dispuestas por el Santo Concilio Tridentino!<sup>508</sup>.

En el mismo sentido, y amparándose en lo estatuido en las Partidas, Rivarola fundamenta el undécimo remedio en la importancia de las fundaciones religiosas, incluidos los monasterios<sup>509</sup>. Es este un tema fundamental, toda vez que desde Felipe II, las órdenes monásticas, de vida contemplativa, encontraron obstáculos para su instalación en Indias<sup>510</sup>. Es notable que Rivarola haga hincapié en ese tema.

El remedio duodécimo es también central. Refiere a la población<sup>511</sup>. Se ha sostenido historiográficamente que la política pro inmigratoria rioplatense, posterior a Mayo, fue una resultante de la influencia del pensamiento *benthamiano*<sup>512</sup>, sin reparar en que esa política es anterior a la época en que fue conocido aquí el nombre del filósofo inglés, puesto que ya en el XVIII existía una muy viva conciencia sobre la necesidad de poblar rápidamente zonas

---

<sup>508</sup> Rivarola, *Religión...*, 175.

<sup>509</sup> Rivarola, *Religión...*, 177.

<sup>510</sup> El historiador benedictino chileno Gabriel Guarda ha tratado este tema, de suyo poco explorado, explicando que desde 1515 se planteó la idea de fundar una Cartuja en América, contándose con la autorización del General de la Orden, pero ya por entonces surgió la negativa de la Corona. Lo notable es que, a diferencia de lo ocurrido en América española, en Brasil los monjes tuvieron desde el mismo siglo XVI permiso de la corona portuguesa para el establecimiento de los benedictinos, cuya presencia permanente se extendería durante varios siglos. “La Iglesia de la América española –afirma Guarda– se caracteriza durante su período de implantación, desde el siglo XV a la primera mitad del XIX, por la ausencia prácticamente total de la vida monástica organizada (...) La imposibilidad de establecer casas por parte de las Órdenes contemplativas en Hispanoamérica no reside, como a veces se ha supuesto, en falta de interés en dichas Órdenes, sino en la prohibición regia. Como resultado de esta política de la Corona española en Indias se produjo una falta de familiaridad, de popularidad –en el sentido de conocimiento público– de las órdenes contemplativas masculinas. Esto es fácilmente comprensible si se compara, v.gr. la presencia de monasterios en Europa o Brasil –como hecho físico, en cuanto edificios–, cultural en relación con la historia civil –y espiritual– en materia de historia religiosa (...) La anotada dificultad pasa a ser una debilidad en toda la iglesia latinoamericana exceptuando Brasil. Véase Gabriel Guarda, “Contexto histórico latinoamericano del monacato”, *Cuadernos Monásticos* (1972), 31-62.

<sup>511</sup> Rivarola, *Religión...*, 189.

<sup>512</sup> Véase, v.g., Fernando Aliata, “*Cultura urbana y organización del territorio*”, Noemí Goldman (Dir.) *Revolución, República y Confederación (1806-1852)* (Buenos Aires: Sudamericana, 1998), 199-282.

deshabitadas. Pero el país seguía semidesierto, y Rivarola advertía con claridad la necesidad de poblarlo.

El último medio, el decimotercero, es la creación de una Sala Regia<sup>513</sup>. Se trata de una suerte de sucedáneo de la Inquisición, conformada por funcionarios eclesiásticos y civiles. Pensando que la Inquisición resultaba inadecuada a los tiempos, y que convenía que fuese reemplazada por un nuevo organismo cuya competencia se extendiera tanto a la herejía como a la infidelidad que eran dos cuestiones que consideraba inescindiblemente unidas, Rivarola planea una Sala Regia presidida por el Virrey, e integrada por laicos y eclesiásticos. La institución entendería, conforme a las reglas del derecho civil y eclesiástico, en todas las causas mencionadas: prohibición de libros, censura de periódicos y vigilancia de extranjeros, y tendría un especial cuidado en evitar manifestaciones exteriores de cultos heterodoxos. Rivarola considera que “ya que en el estado presente de la América” parecían inevitables las relaciones con los extranjeros, la Sala Regia podía ser el “filtro” que excluyese lo indeseable de ese perjudicial contacto.

Una de sus más esenciales atenciones –detalla Francisco– será velar con exactitud, en no permitir en las provincias argentinas esa tolerancia civil que tantos daños de consecuencia ha introducido y causado en los reinos cristianos, pues ha sido el origen fecundo de la incredulidad, irreligión, impiedad, apostasía, insurrección e infidencia a las legítimas potestades, y por lo mismo debería celar que los individuos de las naciones sectarias habitantes y residentes en estos países se conformasen necesariamente en lo público con los sagrados ritos de nuestra religión, y con el culto exterior sin infracción alguna, porque cualquiera por leve que fuese, había de ser un crimen digno del mayor ejemplar, como lo sería el no sujetarse a las leyes del reino mientras su residencia en estos países, o el no obedecer a las autoridades que en nombre de V. M. dominan y mandan en estas provincias<sup>514</sup>.

Como se ha señalado, la primera parte tiene por destinatario al Rey Fernando VII, en demostración de fidelidad, pero también en evidencia de no

---

<sup>513</sup> Rivarola, *Religión...*, 193.

<sup>514</sup> Rivarola, *Religión...*, 197.

pocas *reconvenciones*, sutilmente expuestas. En virtud de las notas tradicionales que en él se advierten, no puede afirmarse que el suyo sea un programa acabadamente reformista ilustrado.

#### IV. Segunda parte: religión y fidelidad

En la segunda parte, Rivarola cambia de destinatario, pues la dirige a la “juventud argentina”, y allí expone las razones de la fidelidad al Rey y la necesidad de sostenerse en la fe.

Rivarola sostiene la tesis de la monarquía de derecho divino, y en ese marco es un *inmediatista*, pues para él Dios ha conferido inmediatamente -sin intermediario- la autoridad al titular encargado de ejercerla. El Rey –define nuestro autor- es un hombre mortal en quien reside la suprema autoridad y potestad temporal dada por Dios inmediatamente para gobernar los pueblos con equidad, justicia o tranquilidad. Y en otro pasaje insiste en que “la Soberanía y Majestad que ejerce no es mendigada de los hombres, sino que proviene inmediatamente de Dios por quien reinan los Reyes”<sup>515</sup>.

Aun admitiendo que el pueblo tenga o pueda haber tenido alguna intervención en el acto de elegir a su gobernante, sostiene Rivarola que eso no significa que sea él [el pueblo] quien confiere la autoridad, que es precedente a toda ley y convención, pues una cosa es elegir y otra conferir. Y propone un par de ejemplos para ilustrar la diferencia.

En primer lugar, estableciendo una analogía con el matrimonio, Rivarola señala que la mujer es libre para escoger esposo, pero una vez casada los derechos que adquiere el esposo ya no dependen de su voluntad sino de la naturaleza del matrimonio, aun cuando ella no esté de acuerdo. Del mismo modo, y sigue con las comparaciones, los cardenales eligen a un hombre como Papa con preferencia a otro pero, una vez realizada la elección, el agraciado adquiere un haz de derechos derivados de la naturaleza del ministerio y no porque ellos se lo hayan transmitido<sup>516</sup>.

De modo que para nuestro autor, el corolario lógico de ese planteo es que, faltando la intermediación, el pueblo no ha podido retener ni recuperar po-

---

<sup>515</sup> Rivarola, *Religión...*, 304.

<sup>516</sup> Rivarola, *Religión...*, 311.

deres que nunca tuvo. El Rey ejerce un poder absoluto reglado “por las leyes de la justicia” y debe amparar a sus vasallos y cuidar de sus intereses por sí o por intermedio de sus ministros o magistrados que son los “instrumentos subalternos de su voluntad”. A su vez los vasallos deben “conocerle, amarle, obedecerle, honrarle y temerle”<sup>517</sup>, actitudes todas que se resumen en la fidelidad a que están obligados por derecho divino. La fidelidad es afianzada por el juramento del vasallo, pero no es necesario que haya mediado el juramento de cada uno: basta la voz del Reino para que todos queden obligados y aun basta con haber nacido o estar vecindado en el territorio regido por el Príncipe para que exista un juramento implícito.

Si el Rey legítimo es injusto no será un buen Príncipe, pero eso no modifica en nada la sumisión y fidelidad que se le debe sin excepción, aunque sea idólatra, apóstata o tirano<sup>518</sup>. Rivarola, que conocía bien la reacción dieciochesca contra las doctrinas favorables al tiranicidio y que como los demás graduados había jurado en Chile no enseñar ni defender en público ni en secreto la opinión de los autores que defendían su licitud, cuida especialmente de puntualizar que el vasallo debe preferir la muerte ordenada injustamente antes que faltar a la fidelidad<sup>519</sup>.

Es cierto que Rivarola plantea una monarquía de derecho divino, al modo providencialista de Bossuet. Justamente, en virtud de eso, omite puntillosamente a los teólogos y juristas de la Segunda Escolástica (de Vitoria, Suárez, Mariana), en lo que sobre todo en lo que hace a las limitaciones del absolutismo, centradamente en el *ius resistendi*. En su reconocido intento de hacer coincidir religión y fidelidad a la Corona, Rivarola sacraliza la figura del Rey y de cuanto le concierne<sup>520</sup>.

No obstante, a diferencia de otros autores de la época, como San Alberto en el Río de la Plata, y al modo de Bossuet, Rivarola sí se detiene en los deberes inherentes al rey. De ningún modo sostiene que hay que obedecer al rey

---

<sup>517</sup> Rivarola, *Religión...*, 313.

<sup>518</sup> Rivarola, *Religión...*, 312.

<sup>519</sup> Urquijo, “Estudio...”, 68.

<sup>520</sup> Rivarola, *Religión...*, 312. Véase también: Daisy Ripodas Ardanaz, “Versión de la monarquía de derecho divino en las celebraciones reales de la América borbónica”, *Revista de Historia del Derecho* (2006), 252-254.

aunque sea injusto<sup>521</sup>, como afirmó el arzobispo de Charcas. Es cierto que, en acuerdo con Bossuet, plantea una unión de las *Dos llaves*, que roza el agustinismo político, pero no lo es menos que Rivarola también sostiene nociones propias de la monarquía tradicional. Es decir, remite a las notas especificantes de la monarquía española tradicional.

En efecto, como Jovellanos, Rivarola exalta los valores nacionales –propiamente argentinos, americanos- sin excluir la ligazón con la tradición hispana, en un *continuum* que se extiende desde Pelayo a Fernando VII. Por lo mismo, defiende los fueros –que en América están representados en el entramado pacticio de los pueblos con la Corona, las Cortes. Como el ilustre español, nuestro autor propone restaurar las *leyes fundamentales* del reino.

No obstante, a diferencia de Jovellanos, no se advierte en Rivarola esa tendencia al jansenismo (que en el español es más político que teológico) sino más bien la preeminencia de la Iglesia por sobre la Corona. A pesar de su traza ilustrada, el jurista argentino sostiene que es la Monarquía la que debe plegarse a los imperativos de la fe, y no al revés. Y esto también se evidencia su tradicionalismo pues, a pesar de su proclamada fidelidad al Rey, se conserva en un regalismo más propio de los Habsburgo que de los Borbones, cuya diferencia explica claramente Suárez: “Cambio operado en la relación de la monarquía con la religión: *cuius religio eius regio*. De ahí la diferencia principal con el “regalismo” que llevará adelante la casa Austria y el que implementarían los Borbones. Fernando e Isabel se colocaron en la misma dirección en que iba a situarse Martín Lutero con su *cuius regio eius religio*, aunque con una diferencia de sentido, *cuius religio eius regio*<sup>522</sup>.

## V. Rivarola: ¿católico ilustrado o tradicionalista?

Entre la España tradicional que se derrumba y la España revolucionaria que surge, Rivarola asienta firmemente su posición desde el *argentino reyno*: se pone al servicio de la religión y de la Patria, presentando batalla a las ideas subversivas de la Ilustración, en tanto comprende la necesidad de evitar la

---

<sup>521</sup> Ardanaz, “Versión...”, 258-259.

<sup>522</sup> Luis Suárez, “Cohesión e ideal sociales en la España de los Reyes Católicos”, *Arbor* (2004), 1.

“pérdida de Dios” en las inteligencias. Es que Rivarola advierte que la monarquía, al adoptar las ideas de la Ilustración, rompió con los fundamentos tradicionales en que se apoyaba<sup>523</sup>. Ve que la España estaba perdida en la Península, pero pugna para que no se pierda en América, especialmente en su patria argentina. Pero su esfuerzo por la preservación de la Monarquía es auténtico: no había *Mascara de Fernando* sino auténtica fidelidad al Rey.

A partir de la crisis de la monarquía se produjeron en el Río de la Plata dos fenómenos decisivos: por un lado, la prolongación por 15 años de la Guerra de Independencia y, por el otro, las indefiniciones producidas por la guerra civil que estalló una década antes de Ayacucho. Ambos procesos aletargaron la estabilización política del país, que recién se lograría en 1835, al instaurarse la Confederación. En efecto, hasta ese momento los sucesivos intentos por crear un estado nacional no terminaron de cuajar pero, entre la disyuntiva de la fragmentación o la integración a un cuerpo mayor, las provincias argentinas optaron por un esfuerzo centrípeto. Actuaron como partes de un todo, que no como un todo aparte y ese esfuerzo posibilitó la creación de un “protoEstado”.

Rivarola escribe “a caballo” entre la eclosión de la monarquía hispánica y el proceso independentista rioplatense. Tras los sucesos de Mayo, se pone al paio y sólo en setiembre, cuando ya eran muchos los que habían manifestado su adhesión al nuevo régimen y empezaban a ser sospechosos los que demoraban en hacerse presentes, se decidió a escribir a la “Junta dirigida a conservar los imperturbables derechos de la Religión, del Rey y de la Patria”<sup>524</sup>. No obstante, nunca llegó a integrarse totalmente al grupo dirigente de la llamada Revolución y, aunque no hizo manifestaciones públicas de *fernandismo*, fue perfilándose como claro opositor al Triunvirato y al Directorio.

Es cierto que retocó algunas páginas de la obra después de la Revolución, pero convendría precisar un poco más el sentido de esa corrección. Por lo pronto el segundo párrafo de la portada no conservó la redacción originaria

---

<sup>523</sup> Como ha enseñado Zorraquín Becú: “al desvincularse de la religión y al acentuar su propio absolutismo, destruyó las bases seculares de su imperio –que era ético religioso– y no pudo reemplazarlas por ningún principio que despertara el entusiasmo o la adhesión de sus súbditos”; Ricardo Zorraquín Becú, *La organización política argentina en el periodo hispánico* (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1981), 301.

<sup>524</sup> Rivarola, *Religión...*, 356.

sino que se modificó así: “donde se proponen respetuosamente los medios de perpetuar en los siglos futuros la Religión Católica y la fidelidad a la Confederación de los Pueblos y Provincias del Río de la Plata”. Y en las variantes introducidas en la explicación de la lámina que debía preceder a la obra figura una matrona que representa a la “Confederación de los Pueblos Argentinos”<sup>525</sup>. A nuestro entender, esas reiteradas menciones a la Confederación son dignas de destacarse, pues no indicarían el deseo de congraciarse con el mundo oficial, de clara tendencia centralista, sino, en todo caso, el de dejar sentada su discrepancia<sup>526</sup>.

Lo cierto es que, ante la deriva liberal de Mayo, Rivarola propende a las notas propias que otorgan continuidad a la tradición hispano católica: la religión, la representación, la descentralización, esto es la autarquía de los pueblos. Tales son las bases del federalismo, al que nuestro autor adscribió desde el principio. Como afirma Zorraquín Becú: “los federales no continuaron con la Revolución de Mayo; antes bien, la negaron en su contenido ideológico”<sup>527</sup>. En tal sentido, es dable pensar que Rivarola pugna por dar al orden político en vías de organización algunos rasgos propios de la monarquía tradicional, sin menguar su oposición a las ideologías que advierte perniciosas para la fe<sup>528</sup>.

---

<sup>525</sup> Rivarola, *Religión...*, 267.

<sup>526</sup> Ya se ha señalado que la oposición de Rivarola al poder centralista cristalizó en su apoyo a José Gervasio de Artigas, caudillo de la Banda Oriental del Uruguay. Rivarola, que llevaba décadas de estanciero en Uruguay, fue parte del Congreso de Tres Cruces, en el que el líder oriental dio instrucciones para llevar a la Asamblea del Año XIII, junta decididamente jacobina, a la que nuestro autor partió como diputado.

<sup>527</sup> Ricardo Zorraquín Becú, *El federalismo argentino* (Buenos Aires: Perrot, 1958), 132.

<sup>528</sup> Por dar un ejemplo, en 1815, en carta al obispo Nicolás Videla del Pino, obispo de la diócesis de Salta, le confía el mucho cuidado que le da el terreno que gana en el Río de la Plata “la irreligión, la impiedad y todo aquello que se opone a la Iglesia y al estado de ella. Parece que las malditas sectas se han venido a refugiar mejor diré a devastar estas regiones, después de haber asolado a toda la Europa. Por acá parece increíble el partido que se hacen los francmasones y todo género de libertinaje y me dicen que por allá sucede lo propio”, Véase Urquijo, “Estudios...”, p.51. En junio del mismo año 1815 le pide a Artigas que reflexione sobre “la triste situación a que nos ha conducido la falta de virtudes religiosas de los gobiernos anteriores”. Sin embargo, como ya se señaló, en el marco de los vaivenes de una época confusa Rivarola protagonizó un hecho que alteraría su amistad con el caudillo oriental. En efecto, en mayo de 1815, el director supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Ignacio Álvarez Thomas, envió a Francisco Bruno de Rivarola y al coronel Blas Pico a intentar solucionar sus diferencias con Artigas, entrevistándose el 16 y 17 de junio a bordo de una goleta anclada en el río Uruguay frente a Paysandú.

Rivarola fue regalista, en la medida en que ese fue el sesgo propio de la monarquía borbónica -que tuvo continuidad en los gobiernos argentinos independientes- pero no puede decirse que fuese partidario de esa “forma hipócrita de cesarismo”, como imputa Vázquez de Mella a ese modo de relación entre Iglesia y Estado. Por el contrario, sin que pierda vigencia la importancia que le asigna a la fidelidad, en cierta forma Rivarola sostiene la soberanía social, propia del tradicionalismo, tal como se ha visto en la primera parte de la obra; esto es “la soberanía que emerge de la familia, y que, por una escala gradual de necesidades, produce el municipio, y por otra escala análoga de necesidades engendra, por la generación de los municipios, la comarca, y después, por la generación de éstas, la región”<sup>529</sup>.

Rivarola fue un católico fidelista y no un fidelista católico. Comprendió que la unidad religiosa es condición de la unidad política y, ante el hecho consumado de la independencia -acaecida a partir de la crisis de la monarquía hispánica- era menester salvar la unidad política, evitando el desorden y el caos. Pero también advirtió, a partir de la deriva liberal de Mayo, que había que sostenerse en aquellas notas especificantes de la monarquía tradicional -la representación y el regionalismo o federalismo- para evitar el desastre de la impiedad del espíritu del siglo. Religión y fidelidad. Fidelidad y religión.

Se ha dicho que Rivarola fue un “reaccionario”<sup>530</sup>. Por nuestra parte, consideramos que fue un tradicionalista en pugna con la *forma mentis* moderna, aunque tributario de algunos elementos de la misma. Por lo mismo, en tanto católico monárquico, hombre de su tiempo, signado por la influencia de la ilustración, pero con profundos rasgos tradicionales, Rivarola no encaja en lo que ha sido denominado “ilustración católica”, como sí lo fue, por ejemplo, el canónigo Gorriti, otro de los prohombres del período.

Su adhesión irrestricta a muchos elementos del orden tradicional, por un lado, y su adhesión selectiva a algunos elementos del clima ideológico reinante en España y en el *Río de la Plata*, evidencian que lo tradicional y lo moderno no separan a los hombres en dos campos diferentes e irreductiblemente opuestos,

---

<sup>529</sup> Juan Vázquez de Mella, *El tradicionalismo español. Ideario social y político* (Buenos Aires: Dictio, 1980), 49.

<sup>530</sup> Urquijo, “Estudio...”, p. 58.

*sino que operan, a veces, en una misma persona.* En tal sentido, el estudio de su obra de Rivarola contribuye a limitar el esquematismo historiográfico que, con evidente sesgo ideológico, divide la historia argentina del periodo entre peninsulares regalistas y criollos antimonárquicos, entre fidelistas borbónicos afrancesados y republicanos de corte federal.

Con su obra literaria y política, Rivarola procuró contribuir a la unidad de los pueblos argentinos, amenazados por el liberalismo. Comprendió que los vínculos religiosos y culturales, lingüísticos y jurídicos que nos unían a la Madre Patria –“por Castilla somos gente”, supo decir en su día Fray Francisco de Paula Castañeda- estaban llamados a marcar una continuidad más fuerte que los lazos de obediencia para con la Corona.

## **Bibliografía**

- Góngora, Mario. “Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración Católica”, *América Española Revista chilena de Historia y Geografía*, 125, 1957.
- Guarda, Gabriel. “Contexto histórico latinoamericano del monacato”, *Cuadernos Monásticos*, 1972, 31-62.
- Guerra, Francois-Xavier. “El ocaso de la monarquía hispánica: revolución y desintegración”, Antonio Annino y Francois-Xavier Guerra. *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Mariluz Urquijo, José María. “Estudio preliminar” a *Religión y fidelidad argentina*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1983.
- Palacio, Ernesto. *Historia de la Argentina*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1988.
- Ripodas Ardanaz, Daisy. “Versión de la monarquía de derecho divino en las celebraciones reales de la América borbónica”. *Revista de Historia del Derecho* (2006).
- de Rivarola, Francisco Bruno. *Religión y fidelidad argentina*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1980 [1809].
- Sánchez, Sebastián. “El tradicionalismo español ante la Revolución. Diego Josef de Cádiz (1743-1801), *La Razón histórica. Revista hispanoamericana de historia de las ideas* (2021), 229-245.

- Segovia, Juan Fernando. “Manteneos firmes en la fe que habéis recibido debido a la piedad de los Reyes Católicos. Fidelismo y regalismo en Francisco Bruno de Rivarola”, *Cruz del Sur* (2012), 45-79.
- Suárez, Luis. “Cohesión e ideal sociales en la España de los Reyes Católicos”. *Arbor* (2004).
- Varela Suanzes, Joaquín. “La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845”, *Revista de Derecho Político*, 1995.
- Vázquez de Mella, Juan. *El tradicionalismo español. Ideario social y político*. Buenos Aires: Dictio, 1980.
- Zorraquín Becú, Ricardo. *El federalismo argentino*. Buenos Aires: Perrot, 1958.
- Zorraquín Becú, Ricardo. *La organización política argentina en el periodo hispánico*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1981.
- Zorraquín Becú, Ricardo. *Estudios de Historia del Derecho*, T. I. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1988.



## La figura del vecino: de la tradición indiana a los debates en la implementación del régimen municipal en la Provincia de Buenos Aires (segunda mitad del siglo XIX)<sup>531</sup>

María Rosario Polotto

El presente trabajo tiene como objetivo trazar un itinerario, a partir de la revista de la literatura historiográfica e iushistoriográfica, sobre los significados de “vecino” desde el régimen indiano hasta su pervivencia en el momento de instalación de las municipalidades en el territorio argentino, en la segunda mitad del siglo XIX. Particularmente interesa leer esta literatura a partir de las investigaciones que examinan el orden doméstico o *oeconomico* del Antiguo Régimen y su proyección en la construcción de los estados iberoamericanos.<sup>532</sup> El punto de partida de este trabajo lo constituye la constatación que el proceso constitucional que se desenvuelve en el siglo XIX, considerado este como una etapa de transición entre el régimen indiano y el estado liberal, lejos de producir una ruptura abrupta con el antiguo orden, permitió una lenta transición en donde estos conceptos fueron resignificándose a la

---

<sup>531</sup> La presente investigación se hizo en el marco del proyecto VR11 035B “Propiedad, vecindad y urbanización. Historia de las condiciones de vida de la población en relación con el proceso de Municipalización en el Partido de San Vicente, Provincia de Buenos Aires, durante la segunda mitad del siglo XIX”, codirigido por Mariel López y María Rosario Polotto, financiado por la Pontificia Universidad Católica Argentina.

<sup>532</sup> Inés Elena Sanjurjo, “La pionera obra de Otto Brunner a través de sus comentaristas”, *Revista de Historia del Derecho*, no. 42 (2011): 155-70, [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-17842011000200006&#38;script=sci\\_abstract&#38;tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-17842011000200006&#38;script=sci_abstract&#38;tlng=es); Romina Zamora, “The Domestic Sphere”, en *The Cambridge History of Latin American Law in Global Perspective*, ed. Thomas Duve y Tamar Herzog (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), 220-49; Romina Zamora, *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomía católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, siglo XVIII* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017).

luz de las nuevas categorías introducidas por el derecho liberal. La noción de “vecino” constituye un observatorio particular, como se verá.

### 1. El vecino en el siglo XIX: un sujeto en “transición”

La figura del “vecino” se fundaba en la tradición *oeconomica* que estructuraba el orden político y jurídico medieval y moderno y se proyectaba en el gobierno de la ciudad. La *oeconomica* refería tanto a la potestad doméstica del padre de familia, y al gobierno que éste ejercía de la casa, administrando sus relaciones y bienes, como a las teorías sobre el mismo, o sea, de cómo debía ser el “buen gobierno” de la casa<sup>533</sup>. Este orden doméstico, como esfera normativa particular, constituía en muchos aspectos el más inmediato y relevante en la vida de las personas.<sup>534</sup>

Este poder doméstico era el presupuesto, en el ámbito hispanoamericano, para ser reconocido como vecino, que era aquel quien tenía “casa poblada” en la ciudad<sup>535</sup>. La calidad de vecino de una ciudad era el primer elemento que habilitaba, a quien merecía tal consideración, para conseguir derechos y privilegios políticos y fiscales, y el acceso al propio cabildo.<sup>536</sup> Así, lo doméstico y lo político se integraban, observando que el gobierno de las ciudades no existía como una estructura burocrática independiente de las familias principales, sino que era integrado por estos mismos padres de familia, como expresión y un reflejo, a la vez, de sus funciones domésticas<sup>537</sup>.

Así, la ciudad tenía un espacio jurisdiccional propio derivado de la naturaleza de las cosas. Titular originario de jurisdicción en esta perspectiva es el “pueblo” que no debe ser entendido como un mero agregado de individuos, sino que implicaba una comunidad naturalmente integrada y jerarquizada. Las referencias al pueblo siempre se entienden hechas con relación al vecino, esto es, a la “parte más sana y valiosa” de la comunidad, a aquellos que se

---

<sup>533</sup> Romina Zamora, *Casa poblada*, 111-116.

<sup>534</sup> Zamora, “The Domestic Sphere”, 220.

<sup>535</sup> Zamora, *Casa poblada*, 90.

<sup>536</sup> Zamora, *Casa poblada*, 91; Zamora, “The Domestic Sphere”, 237-39.

<sup>537</sup> Zamora, *Casa poblada*, 112.

colocan “naturalmente” en la “cabeza” del cuerpo político y que, como tal, lo representan y sustituyen<sup>538</sup>.

Las ciudades americanas eran los únicos sujetos que gozaban del derecho de representación frente al rey, razón por la cual sus municipalidades representaban un territorio que iba más allá de los límites del territorio urbano, que englobaba una serie de villas y pueblos.<sup>539</sup>

Por mucho que el origen corporativo de la jurisdicción se hubiese reemplazado con el tiempo por otro de carácter divino y principesco, propio de las doctrinas absolutistas dieciochescas, la capacidad latente de cada comunidad para designar magistrados era una consecuencia inderogable de los principios evidentes derivados de la concepción corporativa de la sociedad.<sup>540</sup> Esto es una explicación de la gran operatividad de estas doctrinas al momento de la crisis de la monarquía católica a principios del siglo XIX y la centralidad de los pueblos y cabildos como sujetos políticos legitimados para ejercer la soberanía frente a la vacancia regia. Este protagonismo de los cabildos, en el Río de la Plata, se extendió hasta los inicios de la segunda década revolucionaria, en la cual serán suprimidos.<sup>541</sup> La supresión de estos coincidirá con el proceso de consolidación de las soberanías provinciales en el territorio correspondiente a las jurisdicciones capitulares. Las provincias fundamentarán sus reclamos autonómicos en los antiguos privilegios fundacionales de las ciudades indianas.<sup>542</sup>

---

<sup>538</sup> Alejandro Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, ed. Marta Lorente Sariñena (Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2007), 21-58.

<sup>539</sup> Federica Morelli, *Territorio o Nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, trad. Antonio Hermosa Andújar (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005), 194.

<sup>540</sup> Agüero, “Las categorías básicas”, 36.

<sup>541</sup> Marcela Ternavasio, “La supresión del cabildo de Buenos Aires: ¿crónica de una muerte anunciada?”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, no. 21 (2000): 33-73, [https://ravignanidigital.com.ar/\\_bol\\_ravig/n21/n21a02.pdf](https://ravignanidigital.com.ar/_bol_ravig/n21/n21a02.pdf); Alejandro Agüero, “El ‘constitucionalismo hispano’, la eclosión municipal y la supresión de los cabildos en el Río de la Plata, primera mitad del siglo XIX”, *Dimensões*, no. 39 (29 de diciembre de 2017): 52, <https://doi.org/10.23871/dimensoes-n39-18627>.

<sup>542</sup> Alejandro Agüero, “De privilegios fundacionales a constituciones. Territorio y jurisdicción en el origen de las provincias argentinas”, en *Jurisdicciones, soberanías, administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*,

La extinción de los cabildos implicó la desaparición del régimen municipal en el Río de la Plata y constituyó una excepcionalidad de esta región en relación con otros espacios americanos que adoptaron el régimen de “ayuntamientos constitucionales” establecidos por la Constitución de Cádiz de 1812.<sup>543</sup> Esta supresión fue implementada a nivel local por los gobiernos provinciales.<sup>544</sup> En el caso de la provincia de Buenos Aires, lo decidió una ley de la Junta de Representantes sancionada el 24 de diciembre de 1821, alegándose la inadecuación de estas corporaciones con los principios del nuevo orden institucional impuesto en la provincia.<sup>545</sup> El artículo 1° preveía también establecer una ley general de municipalidades, acorde a los nuevos principios doctrinarios del derecho público. Dicha ley no llegó en esa oportunidad y, por el contrario, surgieron como sustitutos el jefe de policía y los jueces de paz designados por el gobernador de la provincia con amplias facultades en sus respectivos departamentos<sup>546</sup>.

Sin embargo, la ausencia de una corporación municipal no significó la desaparición de la figura del vecino y del orden doméstico que esta suponía. Por el contrario, varios autores destacan su pervivencia en el espacio bonaerense. Así, por ejemplo, Juan Carlos Garavaglia, quien refiere a la “notabilidad local” en su estudio sobre San Antonio de Areco<sup>547</sup> y Claudia Contente para la configuración del derecho de propiedad en La Matanza y San Vicente.<sup>548</sup>

---

ed. Alejandro Agüero, Andréa Slemian, y Rafael Diego-Fernandez Sotelo (Córdoba; Zamora: Universidad Nacional de Córdoba; El Colegio de Michoacán, 2018), 441-476.

<sup>543</sup> Morelli, *Territorio o Nación*, 216-221.

<sup>544</sup> Alejandro Agüero, “La extinción del cabildo en la República de Córdoba, 1815-1824”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, no. 37 (2012): 43-84; Georgina Abbate, “Del Cabildo a la Sala de Representantes: representación política y soberanía popular en Tucumán en tiempos de la revolución”, *Jornadas de Historia del Derecho “Período hispánico”: 23, 24, 25 de agosto*. Buenos Aires. Universidad Nacional del Nordeste, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2021, 1-15, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12432>; Ternavasio, “La supresión del cabildo de Buenos Aires”.

<sup>545</sup> Carlos Heras, “Antecedentes sobre la instalación de las municipalidades en la Provincia de Buenos Aires: 1852-54”, *Trabajos y Comunicaciones*, no. 1 (1949): 75-108, 75.

<sup>546</sup> María Angélica Corva, *Constituir el gobierno, afianzar la justicia. El Poder Judicial de la provincia de Buenos Aires (1853-1881)* (Rosario: Prohistoria Ediciones/Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2014), 120.

<sup>547</sup> Juan Carlos Garavaglia, *San Antonio de Areco, 1680-1880. Un pueblo de la campaña, del Antiguo Régimen a la “modernidad” argentina* (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009), 139-42.

<sup>548</sup> Claudia Contente, *Familias en la tormenta : tierra, familia y transmisión de patrimonio en el Río de la Plata : siglos XVIII y XIX* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015).

Interesa aquí, particularmente, el exhaustivo examen que realiza Cansanello quien destaca el protagonismo que la categoría de vecino tuvo en la formación de la Provincia de Buenos Aires y la construcción de la ciudadanía. Para este autor, la voz ciudadano remitía a una idea vaga y universal, mientras que el estatuto de vecino, heredado del derecho indiano, sirvió para reemplazar de manera efectiva a la formal ciudadanía, a la que progresivamente incluyó.<sup>549</sup> Así, el vecino del siglo XIX es un “sujeto en transición” entre el súbdito de la corona y el ciudadano moderno cuya noción fue resignificada a partir de la ampliación progresiva del estatuto vecinal a partir, sobre todo de concesiones hechas a los habitantes de la campaña bonaerense.<sup>550</sup> De esta manera, esta categoría quedó revestida de nuevos atributos, se extendió a todos los domiciliados<sup>551</sup> que cumplieran con las obligaciones públicas, fundamentalmente la de servir en las milicias, y con servicios públicos locales, quienes adquirieron nuevos derechos como el de sufragar y el de peticionar ante las autoridades.<sup>552</sup> En el fundamento de esta extensión de la figura de vecino perduraba el orden familiar y doméstico bajo la autoridad del padre y, por tanto, las libertades ciudadanas se concebían todavía ligadas al estado de familia: de ahí la exclusión no solo de aquellos caracterizados como vagos, aquellos sin familia, sino también los domésticos, sirvientes y criados<sup>553</sup>.

Por último, este autor destaca una cuestión esencial para nuestro estudio: la construcción de la estatalidad bonaerense decimonónica no fue un proceso solo impuesto, sino que fue necesaria una organización vecinal capaz de asegurar el curso regular de la vida material de la provincia<sup>554</sup>.

---

<sup>549</sup> Oreste Carlos. Cansanello, *De súbditos a ciudadanos : ensayo sobre las libertades en los orígenes republicanos : Buenos Aires, 1810-1852* (Ediciones Imago Mundi, 2003), 109-10.

<sup>550</sup> Juan Carlos Chiaramonte, Marcela Ternavasio, y Fabián Herrero, “Vieja y nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires, 1810-1820”, en *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, ed. Antonio Annino (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995), 19-63.

<sup>551</sup> Cansanello explica la diferencia entre domiciliado o vecindado y vecino: mientras que el primero adquiriría derechos y capacidades en la vecindad, el segundo incorporaba además los derechos políticos. Paulatinamente tendieron a asimilarse. De ahí la centralidad que ocupó en la escena social la diferencia entre domiciliado y transeúnte, estos últimos identificados con el vago o gaucho. Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 20.

<sup>552</sup> Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 26.

<sup>553</sup> Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 115-118.

<sup>554</sup> Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 18.

los conjuntos vecinales se integraron con una modalidad de agregación tradicional para insertarse en un plan político que se pretendía fuera modernizador [...] Solidaridad, rutina y confianza mutua, eran condiciones esenciales, pero no se convirtieron en fuentes de horizontalidad social: muy por el contrario, sirvieron para hacer resaltar la importancia del vecino notable. De donde todo el prestigio e influencia que se alcanzaban en la vecindad se trasladaba a los cargos públicos.<sup>555</sup>

## 2. El vecino y el régimen municipal a partir de 1853

La afirmación de Cansanello resulta particularmente relevante a la hora de examinar la instalación de las municipalidades en el espacio argentino, en general, y bonaerense en particular. La cuestión municipal cobró un particular impulso en el proceso constitucional abierto en 1852, con la convocatoria y reunión del Congreso Constituyente que sancionó, en 1853, la constitución nacional<sup>556</sup>. En 1852, el Director Provisorio de la Confederación Argentina, Justo José de Urquiza, dictó un decreto el 2 de septiembre de 1852, estableciendo la Municipalidad de Buenos Aires, norma que no llegó a implementarse ante la secesión de la provincia homónima. La lectura del decreto permite advertir una significativa pervivencia de la semántica *oeconomica* vigente en la ya reseñada tradición indiana. Los motivos del decreto rescataban que “en la composición de un estado entra el poder Municipal, y la ciudad bajo de las mismas relaciones que para la organización del Municipio y de la sociedad, entre el poder paternal y la familia”<sup>557</sup>. Afirmaba también que la Nación no podía “ejercer una jurisdicción útil y legítima sino sobre los inte-

---

<sup>555</sup> Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 43.

<sup>556</sup> Inés Elena Sanjurjo, *La organización político-administrativa de la campaña mendocina en el tránsito del Antiguo Régimen al orden liberal* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2004), 83-128; Marcela Ternavasio, “Municipio y política, un vínculo histórico conflictivo” (FLACSO Buenos Aires, 1991), 22-48; María Rosario Polotto, “Poder político y familia: la proyección del concepto de “soberanía doméstica” en el pensamiento constitucional de José Manuel Estrada”, en *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista De Iustitia et Iure*, ed. Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada (México: Universidad Panamericana, 2023), 411-39, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16276>.

<sup>557</sup> *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1848* (Buenos Aires: Imprenta Mercuro, 1875), 164.

reses generales, y que los del distrito como los del individuo, serán siempre mejor administrados por los interesados<sup>558</sup>. Se mantenía, en cierta forma, una lógica de agregación de distintas esferas que se integraban, la nacional y la local, a fin de explicar lo político. Los artículos 2° y 3° establecían, por un lado, que la municipalidad era una “asociación de familias unidas por intereses y derechos comunes a todos sus miembros” y, por el otro, sus miembros debían ser “vecinos afincados en la ciudad de Buenos Aires, padres de familia de probidad notoria, respetabilidad y práctica en los negocios”<sup>559</sup>.

La constitución federal de 1853 también preveía una solución a la cuestión municipal. El artículo 5°, entre las condiciones fijadas a las provincias para el goce y ejercicio de sus instituciones estableció la de asegurar el régimen municipal<sup>560</sup>. Asimismo, a pesar del estado de secesión de la provincia de Buenos Aires,<sup>561</sup> el Congreso Constituyente de Paraná sancionó, el 6 de mayo de 1853 una ley de Municipalidad para la Ciudad de Buenos Aires<sup>562</sup> que se basó en gran medida en el decreto de Urquiza del año anterior,<sup>563</sup> y que no llegó a tener vigencia.

En el Estado de Buenos Aires, separado de la Confederación Argentina desde 1852, se desarrollaba un proceso similar. El artículo 170 de la Constitución

---

<sup>558</sup> *Registro Oficial*, 165.

<sup>559</sup> *Registro Oficial*, 165.

<sup>560</sup> *Constitución de la Nación Argentina* (Paraná: Imprenta Nacional, 1860); Antonio María Hernández, *Derecho municipal. Parte general* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 324-331.

<sup>561</sup> En 1852, la provincia de Buenos Aires se separa de la Confederación Argentina y sanciona su constitución en 1854 donde se denomina “Estado de Buenos Aires”. En 1859, tras la firma del Pacto de San José de Flores, la provincia se incorporó nuevamente a la Confederación. Mariano J. Aramburo, “La condición estatal de Buenos Aires en la década de 1850”, en *Un país para los porteños: la experiencia del Estado de Buenos Aires (1852-1861)*, ed. Mariana Canedo (La Plata; Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, 2023), 99-129.

<sup>562</sup> Emilio Ravignani, ed., *Asambleas constituyentes argentinas. Seguidas de los textos constitucionales, legislativos y pactos interprovinciales que organizaron políticamente la Nación, tomo cuarto. 1827 - 1862*. (Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, LTDA, 1937), 550-51; Augusto Da Rocha, ed., *Colección completa de Leyes Nacionales sancionadas por el Honorable Congreso durante los años 1852 a 1917, Tomo I* (Buenos Aires: La Facultad de Juan Roldán, 1918), 58-67.

<sup>563</sup> Máximo Gómez Forgues, “El régimen municipal en la Capital Federal”, *Cuadernos periódicos del Instituto de Derecho Político-Constitucional y de la Administración*, no. 1 (1949): 26; Tomás Diego Bernard, *Régimen municipal argentino. Origen institucional y su evolución hasta la época actual* (Buenos Aires: Depalma, 1976), 17-26.

disponía que el régimen municipal sería establecido en todo el Estado de acuerdo con las condiciones fijadas en una ley de la materia.<sup>564</sup> La ley N° 35 de 1854 sobre Organización municipal estableció una municipalidad para la ciudad de Buenos Aires y municipalidades para la campaña que asumían “el régimen económico y administrativo de cada uno de los partidos de la campaña” (artículos 1° y 57). El artículo 54, disponía una reducida jurisdicción a la ciudad: esta no podía salir de la órbita de sus atribuciones o funcionar en el orden político.<sup>565</sup> En el caso de las municipalidades de campaña, integradas por un Juez de Paz y cuatro propietarios vecinos del distrito (artículo 57), el primero era nombrado por el gobierno a propuesta de una terna de la municipalidad (artículo 61) y constituía el único conducto para comunicarse con las autoridades y los Jueces de Paz de los demás partidos y sus respectivos jefes militares (artículo 64).<sup>566</sup>

Si bien este diseño normativo puede dar la falsa idea de una impronta centralizadora del poder político en el Estado de Buenos Aires, conviene destacar lo que señala Canedo en el análisis que realiza de la implementación de este régimen en el espacio bonaerense.<sup>567</sup> Para esta autora, si bien estas municipalidades de campaña constituyeron un proyecto que buscó intervenir en la organización político-administrativa del ámbito rural a fin de afianzar la soberanía del Estado de Buenos Aires, los resultados de este programa dependieron en gran medida de las predisposiciones, los tiempos y las formas de elaboración de la información de los poderes locales.<sup>568</sup> Es cierto que la ley establecía, en

---

<sup>564</sup> *Constitución del Estado de Buenos Aires. Publicación Oficial* (Buenos Aires: Imprenta de “La Tribuna”, 1854).

<sup>565</sup> Sobre la distinción de “política” y “administración”: Ternavasio, “La supresión del cabildo de Buenos Aires”, 46-48.

<sup>566</sup> *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1853* (Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1875), 86-93.

<sup>567</sup> Mariana Canedo, “El entramado político-jurídico institucional del Estado de Buenos Aires: vaivenes de un proyecto de campaña”, en *Un país para los porteños: la experiencia del Estado de Buenos Aires (1852-1861)*, ed. Mariana Canedo (La Plata; Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, 2023), 165-206; Mariana Canedo, “Municipalidades en ‘todo el territorio’. Desafíos en la conformación del Estado de Buenos Aires”, *Historia Regional. Sección Historia*, no. 42 (2020): 1-16, [https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/18457/384-Texto de artículo-1882-1-10-20200526.pdf?sequence=2&#38;isAllowed=y](https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/18457/384-Texto%20de%20articulo-1882-1-10-20200526.pdf?sequence=2&#38;isAllowed=y).

<sup>568</sup> Mariana Canedo, “Municipalidades en ‘todo el territorio’”: 3.

su artículo 58, que el poder ejecutivo quedaba a cargo interinamente de la designación de los límites de cada partido o municipio y de la determinación del lugar de establecimiento de las municipalidades de campaña. Pero en 1854, se carecía de información precisa sobre los términos de esas jurisdicciones locales y las autoridades del Estado de Buenos Aires debieron recurrir al conocimiento práctico de los jueces locales y de las comisiones de vecinos para delimitarlos.<sup>569</sup> En este sentido, la construcción del estado bonaerense no fue solo un proceso unidireccional, de imposición de un orden desde el gobierno de la provincia hacia los pueblos, sino que, ante la limitación de medios de acción propios, resultaron significativas y operantes las estructuras locales, integradas fundamentalmente por vecinos, que respondían a lógicas tradicionales corporativas.

Es así que, en la estructura de la ley, los vecinos constituyen una pieza central del engranaje municipal. La municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires estaba compuesta de veintiún municipales y un Vice-Presidente, en tanto que el Ministro de Gobierno era el Presidente nato de la corporación (artículo 1°). El artículo 3°, establecía que estos municipales eran vecinos de la ciudad, mayores de 25 años o emancipados, con un capital de diez mil pesos al menos, o en su defecto, profesión, arte u oficio que produjera una renta equivalente. Asimismo, cada parroquia que integraba la municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, nombraba dos municipales y un suplente, elegidos popularmente por los vecinos de la parroquia (artículo 4°). Las municipalidades de campaña, como ya se señaló, estaban integradas por el Juez de Paz y cuatro vecinos propietarios del distrito (artículo 57). Estos últimos y sus dos suplentes, eran vecinos del Partido, con requisitos similares a los ya indicados para los municipales de la ciudad (artículos 59). Su elección popular debía realizarse por los vecinos del Partido (artículo 60).<sup>570</sup>

Estamos lejos de la formulación del derecho indiano, del vecino como aquel que tiene “casa poblada”, pero su caracterización legal refiere a un grupo restringido de individuos que ejercen el voto activo y pasivo en el ámbito municipal. Vecino, siguiendo las categorías que imponía el derecho civil de la época, seguía siendo fundamentalmente el “cabeza de familia”, excluyéndose con ello

---

<sup>569</sup> Canedo, “Municipalidades en ‘todo el territorio’”: 4.

<sup>570</sup> *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1853*, 86, 91.

a todos aquellos que estaban bajo patria potestad o dependencia de un patrón, como los sirvientes.<sup>571</sup>

La vigencia de estas concepciones la encontramos todavía en los debates de la Asamblea constituyente bonaerense celebrada entre los años 1870 y 1873 y que sancionó la Constitución de la provincia de Buenos Aires de 1873. La comisión encargada de redactar el capítulo que denominó “poder municipal”, denominaba a este como “cabildo” cuyos miembros, que durarían dos años en su cargo, serían nombrados pública y directamente por el pueblo de cada uno de ellos (artículo 1º). Se establecía también que serían elegibles, conforme el artículo 4º, todos los ciudadanos mayores de veintidós años, vecinos del distrito.<sup>572</sup> Se destaca que, si bien se denomina al titular de los derechos de sufragio pasivo “ciudadano”, este término no deja de definirse a partir de la noción de vecino, aunque no se destaque ya marcados rasgos de notabilidad. En esto se basaba la disconformidad expresada por Vicente F. López con la redacción de ese artículo. Este entendía que el gobierno municipal se encontraba íntimamente ligado a los vecinos que, como “padres de familia”, eran los que mejor gestionaban los asuntos locales: “cada municipio se compone de padres de familia, que deben gobernar sus propios intereses”.<sup>573</sup> En el debate del artículo 4º agregaba:

Los miembros de la municipalidad son los representantes de una composición, diré así, o elegidos por el vecindario para gobernar los intereses municipales. Se trata de gobernar la institución que más ha de contribuir al progreso del país. Entonces yo me pregunto ¿quién representa mas directamente los intereses de barrios? Son los padres de familia. Si no queremos decir que son elegibles los padres de familia, porque en efecto la designación podría tener inconvenientes, es necesario que pongamos tales condiciones, que en el fondo venga a decir la misma cosa, a fin de que solo puedan llenar esa misión aquellos

---

<sup>571</sup> Cansanello, *De súbditos a ciudadanos*, 124.

<sup>572</sup> Luis V. Varela, dir, *Debates de la Convención constituyente de Buenos Aires, 1870-1873*. Publicación oficial (La Plata: Taller de impresiones oficiales, 1920), 102-103. Artículo 4º. Serán elegibles todos los ciudadanos mayores de veintidós años, vecinos del distrito, con seis meses de domicilio anterior a la elección, que sepan leer y escribir, y si son extranjeros, que además de esas condiciones, paguen contribución directa.

<sup>573</sup> Varela, *Debates de la Convención constituyente*, 472.

hombres que, por su edad y por la posición que tengan en la sociedad, sean capaces de desempeñar los deberes que les impone ese puesto.<sup>574</sup>

La intervención de López es verdad que manifiesta la permanencia de una semántica cercana al discurso *oeconomico*, pero también revela su mengua al advertir que el término “padres de familia” podría “tener inconvenientes”, entrar en colisión con el nuevo lenguaje constitucional centrado en el ciudadano y sus derechos.

### 3. Conclusiones

Este itinerario por la literatura especializada en torno a esta vigencia de la categoría del vecino en el siglo XIX nos muestra las limitaciones del ideario liberal y también complejiza lo que la historiografía denomina como construcción o consolidación del estado. Esta conclusión es particularmente relevante, cuando uno observa la conformación del orden político e institucional a nivel local. Allí parece más fuerte la persistencia de una matriz tradicional que seguía actuando, a través de la figura del vecino. Esto que la historiografía lo ha corroborado a nivel de las relaciones sociales y económicas tiene una explicación desde el punto de vista jurídico, a partir de la consideración de la esfera doméstica o la *oeconomica* como un orden normativo propio y no estatal. Es verdad que, en el siglo XIX, los postulados liberales resignifican este discurso *oeconomico*, pero es cierto también que este no desaparece, y que la figura del vecino sigue evocando una gestión familiar de los asuntos locales que se imbricaba con la paulatina consolidación del aparato estatal provincial.

### Bibliografía

Abbate, Georgina. “Del Cabildo a la Sala de Representantes: representación política y soberanía popular en Tucumán en tiempos de la revolución”. *Jornadas de Historia del Derecho “Período hispánico”: 23, 24, 25 de agosto*. Buenos Aires. Universidad Nacional del Nordeste, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2021, 1-15. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12432>.

---

<sup>574</sup> Varela, *Debates de la Convención constituyente*, 1170.

- Agüero, Alejandro. “De privilegios fundacionales a constituciones. Territorio y jurisdicción en el origen de las provincias argentinas”. En *Jurisdicciones, soberanías, administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, editado por Alejandro Agüero, Andréa Slemian, y Rafael Diego-Fernandez Sotelo, 441-76. Córdoba; Zamora: Universidad Nacional de Córdoba; El Colegio de Michoacán, 2018.
- . “El ‘constitucionalismo hispano’, la eclosión municipal y la supresión de los cabildos en el Río de la Plata, primera mitad del siglo XIX”. *Dimensões*, n.º 39 (29 de diciembre de 2017): 52. <https://doi.org/10.23871/dimensoes-n39-18627>.
- . “La extinción del cabildo en la República de Córdoba, 1815-1824”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, n.º 37 (2012): 43-84.
- . “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”. En *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, editado por Marta Lorente Sariñena, 21-58. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2007.
- Aramburu, Mariano J. “La condición estatal de Buenos Aires en la década de 1850”. En *Un país para los porteños: la experiencia del Estado de Buenos Aires (1852-1861)*, editado por Mariana Canedo, 99-129. La Plata; Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, 2023.
- Bernard, Tomás Diego. *Régimen municipal argentino. Origen institucional y su evolución hasta la época actual*. Buenos Aires: Depalma, 1976.
- Canedo, Mariana. “El entramado político-jurídico institucional del Estado de Buenos Aires: vaivenes de un proyecto de campaña “. En *Un país para los porteños: la experiencia del Estado de Buenos Aires (1852-1861)*, editado por Mariana Canedo, 165-206. La Plata; Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, 2023.
- . “Municipalidades en “todo el territorio”. Desafíos en la conformación del Estado de Buenos Aires”. *Historia Regional. Sección Historia*, n.º 42 (2020): 1-16. [https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/18457/384-Texto de artículo-1882-1-10-20200526.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/18457/384-Texto%20de%20articulo-1882-1-10-20200526.pdf?sequence=2&isAllowed=y).

- Cansanello, Oreste Carlos. *De súbditos a ciudadanos: ensayo sobre las libertades en los orígenes republicanos: Buenos Aires, 1810-1852*. Ediciones Imago Mundi, 2003.
- Chiaromonte, Juan Carlos, Marcela Ternavasio, y Fabián Herrero. “Vieja y nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires, 1810-1820”. En *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, editado por Antonio Annino, 19-63. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Constitución de la Nación Argentina*. Paraná: Imprenta Nacional, 1860.
- Constitución del Estado de Buenos Aires. Publicación Oficial*. Buenos Aires: Imprenta de “La Tribuna”, 1854.
- Contente, Claudia. *Familias en la tormenta: tierra, familia y transmisión de patrimonio en el Río de la Plata: siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
- Corva, María Angélica. *Constituir el gobierno, afianzar la justicia. El Poder Judicial de la provincia de Buenos Aires (1853-1881)*. Rosario: Prohistoria Ediciones/Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2014.
- Garavaglia, Juan Carlos. *San Antonio de Areco, 1680-1880. Un pueblo de la campaña, del Antiguo Régimen a la “modernidad” argentina*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009.
- Gómez Forgues, Máximo. “El régimen municipal en la Capital Federal”. *Cuadernos periódicos del Instituto de Derecho Político-Constitucional y de la Administración*, n.º 1 (1949): 11-58.
- Heras, Carlos. “Antecedentes sobre la instalación de las municipalidades en la Provincia de Buenos Aires: 1852-54”. *Trabajos y Comunicaciones*, n.º 1 (1949): 75-108.
- Hernández, Antonio María. *Derecho municipal. Parte general*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Morelli, Federica. *Territorio o Nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Traducido por Antonio Hermosa Andújar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Polotto, María Rosario. “Poder político y familia: la proyección del concepto de “soberanía doméstica” en el pensamiento constitucional de José Manuel Estrada”. En *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medio-*

- val y Renacentista De Iustitia et Iure.*, editado por Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada, 411-39. México: Universidad Panamericana, 2023. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16276>.
- Ravignani, Emilio, ed. *Asambleas constituyentes argentinas. Seguidas de los textos constitucionales, legislativos y pactos interprovinciales que organizaron políticamente la Nación, tomo cuarto. 1827 - 1862*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, LTDA, 1937.
- Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1848*. Buenos Aires: Imprenta Mercurio, 1875.
- Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires, año 1853*. Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1875.
- Rocha, Augusto Da, ed. *Colección completa de Leyes Nacionales sancionadas por el Honorable Congreso durante los años 1852 a 1917, Tomo I*. Buenos Aires: La Facultad de Juan Roldán, 1918.
- Sanjurjo, Inés Elena. *La organización político-administrativa de la campaña mendocina en el tránsito del Antiguo Régimen al orden liberal*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2004.
- . “La pionera obra de Otto Brunner a través de sus comentaristas”. *Revista de Historia del Derecho*, n.º 42 (2011): 155-70. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-17842011000200006&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-17842011000200006&script=sci_abstract&tlng=es).
- Ternavasio, Marcela. “La supresión del cabildo de Buenos Aires: ¿crónica de una muerte anunciada?” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n.º 21 (2000): 33-73. [https://ravignanidigital.com.ar/\\_bol\\_ravig/n21/n21a02.pdf](https://ravignanidigital.com.ar/_bol_ravig/n21/n21a02.pdf).
- . “Municipio y política, un vínculo histórico conflictivo”. FLACSO Buenos Aires, 1991.
- Varela, Luis V., ed. *Debates de la Convención constituyente de Buenos Aires, 1870-1873. Publicación oficial*. La Plata: Taller de impresiones oficiales, 1920.
- Zamora, Romina. *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomía católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, siglo XVIII*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017.
- . “The Domestic Sphere”. En *The Cambridge History of Latin American Law in Global Perspective*, editado por Thomas Duve y Tamar Herzog, 220-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

# Radiografía del perfil psicológico y humano de la reina Isabel y su legado

*Alberto Barea Vera*

## Introducción

Esta contribución pretende esbozar algunas consideraciones en torno a la Reina Isabel, apreciando en ella todo aquello que nos ha permitido construir un perfil psicológico y humano que caracterizó su vida, sus obras, sus hazañas y que condicionó la forma de guiar su política y desplegar sus destrezas y habilidades para ampliar los territorios de la cristiandad, alcanzar la paz en sus reinos y lograr la cohesión de sus gentes. Por eso, trataremos de presentar algunos retazos que nos acercan a la personalidad de la Reina en los momentos vitales más significativos que las crónicas y evidencias de la historia nos ha permitido conocer.

Sin duda alguna, el semblante de la Reina Isabel es el reflejo de un imponente legado que aún cinco siglos después, constituye el icono de una personalidad admirable. Que los anales de la historia reconozcan su trayectoria con el relato de unas crónicas tan precisas y detalladas, es señal de que no pasó desapercibida ni su vida ni sus obras, y que no sólo sus aliados sino quienes militaban en posiciones enfrentadas, pudieron reconocer la importancia de su política y el hecho de que su personalidad subyugaba<sup>575</sup>.

## 1. El contexto cultural y educacional de la Reina Isabel

En primer lugar, consideraremos el contexto cultural y educacional de la Reina Isabel, ese que la marcó para convertirse en la mujer que aquí presen-

---

<sup>575</sup> Fernando Díaz Esteban, *Isabel la Católica, Mujer y Reina (1451-1504)*. XXXIII Coloquios Históricos de Extremadura Dedicados a Isabel la Católica (Trujillo: 2004).

tamos, y ese mismo que trató de inculcar a las generaciones de las que ella era fiel custodia. La infancia de la Reina no destacó precisamente por ser una etapa esplendorosa, pues estuvo identificada con el contacto del pueblo castellano, el cual sufría la penuria de la época, siendo ella parte de este sufrimiento. A esto se une que su formación trascurrió en sus primeros años de existencia en una alcoba pequeña, desprovista de reposteros, tapices y alfombras del Palacio Real de su padre, Juan II, en Madrigal de las Altas Torres, hasta la muerte de este, en que se traslada a Arévalo donde trascurrió el resto de su infancia<sup>576</sup>.

Además, se encontró auspiciada por las monjas cistercienses pertenecientes al monasterio de Santa Ana en Ávila, donde recibió la futura Reina, en parte, la educación austera y desprovista del apoyo de sus preceptores. A partir del 1461 sus obligaciones harán que se mude a la corte de su hermanastro Enrique IV, acabando su formación en la misma, marcada como ya refería el cronista Alonso de Palencia por “la maldad de sus costumbres, el quebrantamiento de las leyes, la general licencia que a los crímenes y pecados se daba...”. Esas estrecheces y circunstancias de adversidad permitieron, tal vez, que tuviese un carácter templado y decidido, que en su caso podía incluir el temperamento de tipo apasionado e imperioso, forjando su personalidad que con el contacto de las gentes del Reino de Castilla permitió desarrollar una empatía singular con sus súbditos.

Todo este compendio hizo que fuese a partir de la adolescencia temprana cuando pudo obtener un vasto aprendizaje en diversos saberes (libros de historia, textos legales, biografías de mujeres célebres), y de ahí surgió el afán de elevar el nivel cultural en su Reino, de apoyar la difusión del castellano y promover la expansión del conocimiento a través de intelectuales destacables y humanistas sobresalientes<sup>577</sup>, presentes en la propia corte, como sería la insigne humanista Beatriz Galindo. Esta experiencia marcó, sin duda, actitudes y vivencias que fueron muy elocuentes y que se convirtieron en la semilla del progreso. De hecho, la Reina fue una gran mecenas de las artes y apoyó la actividad literaria para fomentar la difusión de la propaganda sobre los intereses de

---

<sup>576</sup> Jesús Miguel Benítez, “Agustinas de Madrigal de las Altas Torres del s. XIV al s. XVII”, en *La Clausura femenina en España. Actas del Simposium* (Sevilla, 2004).

<sup>577</sup> Elisa Ruiz García, “El patrimonio gráfico de Isabel la Católica y sus fuentes documentales”, *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 14 (2004): 89-138.

su Reino, pues sabía que aún no siendo un espacio femenino, era la oportunidad para reivindicar un papel activo para la mujer en la cultura y en las artes<sup>578</sup>.

La Reina recibió una educación influenciada mayoritariamente por nociones de la doctrina cristiana, que le infundieron a su vez los elementos necesarios para hacer de ella una madre con exigencias de superación hacia la flaqueza y el temor, no sólo desde la relación materno-filial que marca la naturaleza biológica, sino madre de su pueblo, protectora, guía y estandarte<sup>579</sup>. También, el de abogada, para interceder y mediar ante el Rey cuando era menester limitar los excesos en castigos e impuestos que se pretendían imponer sobre el pueblo, aunque segura y constante en decisiones de alta monta; y por supuesto, escudo, para amparar a los débiles y desfavorecidos y ofrecerles una atención solícita a sus necesidades. Esto viene otorgado por sus maestros a la hora de inculcarle la feminidad necesaria en la mujer como virtud, siendo estas también la vergüenza de carácter y el obsequio. Esto confluye con lo dicho por Gracián, en cuanto a que “siendo mujer excedió los límites del varón”<sup>580</sup>.

Por tanto, el devenir de los hechos y la confluencia de unos parámetros educacionales escogidos e implantados por las circunstancias, fueron forjando sus rasgos de personalidad muy a medida de quien debía ser y en lo que debía convertirse, mujer adoctrinada en la ordenación de sentidos y expresión exterior, sin margen siquiera para que fuera el resultado espontáneo de reacciones instintivas fruto de la propia supervivencia o la actuación primaria ante los asuntos ordinarios. Su destino estaba acotado y su camino singularmente trazado. Además, la Reina Isabel fue el mejor ejemplo de mujer de su época, del Renacimiento, desarrollando una actividad pública que nunca le impidió dedicarse, de manera constante, a su familia<sup>581</sup>.

---

<sup>578</sup> Cristina Segura Graíño, “La cultura femenina en los márgenes del pensamiento dominante”, en Inés Monteiro Arias, Ana Belén Muñoz Martínez, Fernando Villaseñor Sebastián (Eds), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009), 93-100.

<sup>579</sup> Roberto Noriega, “Reinar es servir”. Ética para Isabel la Católica,” *Moralía* 36 (2013): 383-403.

<sup>580</sup> Gabriel Márquez Ramírez, *Cuatro Visiones del descubrimiento y conquista de América* (Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2007).

<sup>581</sup> Cristina Segura Graíño, *Isabel, reina de Castilla y mujer de su época*, en: Manuel Barrios Aguilera, *Isabel La Católica y Granada. V Centenario* (Universidad de Granada, 2004).

Por eso, cabe destacar, también, la importancia del cuidado y el valor que como buena esposa debía dar a su cónyuge, pues ya así lo expresaba el cronista Hernando del Pulgar diciendo “Amaba mucho al rey su marido y celábalo fuera de toda medida”<sup>582</sup>. Reforzaba una línea de actuación a la par que su esposo, validando sus decisiones y legitimando su autoridad, y aunque a veces sufría a causa de las contiendas que se generaban, no regateó jamás a su marido ni los recursos ni el empeño<sup>583</sup>. No encontramos en este gesto un doblegarse en actitud servil ni un menoscabo de su poder como Reina, que rara vez se vio opacado por una inclinación preponderante ante el criterio masculino, pues la Reina entendía que las mujeres deben estar adornadas de igual capacidad que los hombres para ocuparse de las responsabilidades que reclama el ejercicio del poder<sup>584</sup>. Ciertamente, su autonomía viene refrendada por una voluntad propia, alimentada por el convencimiento de la responsabilidad y el deber, y propugnada por el respeto que ella misma supo ganarse entre sus súbditos y consejeros.

La Reina pretendió replicar este modelo con sus hijos, pues procuró darles maestros “de vida y de letras”, alimentando no sólo una cultura lo más amplia y completa posible, en su formación personal y humana<sup>585</sup>, sino también como para resaltar en lo que ella misma había sido educada, disponiendo todos los detalles del porte exterior, según las circunstancias sociales y exigencias que estimaba en la corte.

La preocupación por la vida virtuosa de los príncipes se reflejaba también por las obras literarias que escogía para labrar en ellos un carácter fundado en el temor y el amor, en la prudencia y en la sabiduría, en la paciencia, la honestidad y la justicia, así como la fortaleza, la dignidad, decisión, las formas, el vestir, la maduración de carácter y una reverencia paternal que, a su vez, velara por el respeto a la vejez y a la muerte.

---

<sup>582</sup> Hernando del Pulgar, *Crónica de los señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón* (Imprenta Benito Monfort, 1780).

<sup>583</sup> Luis Suárez Fernández, *La personalidad de Isabel de Trastámara, Reina. En el V Centenario de Isabel la Católica. XVI Simposio de Historia de la Iglesia* (Universidad de Valladolid, 2008).

<sup>584</sup> Luis Suárez Fernández, “Isabel la Católica, la imagen de un reinado”, en *Visión del reinado de Isabel la Católica. Desde los cronistas coetáneos hasta el presente* (Valladolid: IV Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, 2003), 293-303.

<sup>585</sup> María Isabel del Val Valdivieso, “La educación en la corte de la Reina Católica”, *Miscelánea Comillas*, 69/134 (2011): 255-273.

También, curiosamente, la educación musical estuvo presente y ayudó a la potenciación de las funciones cognitivas y creativas de su prole. La música fue, sin duda, un vehículo elemental para pulir rasgos que buscaban, ante todo, perfeccionar al ser humano y equilibrarlo en muchos de sus vicios y pasiones<sup>586</sup>, para resaltar la alegría frente a la tendencia a la tristeza, infundiendo osadía a quienes se mostraban temerosos, o a los más aiosos, un poco de mansedumbre. Con todo ello, se buscaba dignificar a la persona preparándola para un servicio al pueblo lo más armónico posible.

Otro de los rasgos que se forjan en la personalidad de la reina, es el servicio y la vida espiritual comprometida. Ser servicial venía a considerarse una cualidad entrenada desde el amor a Dios y también en la atención que debía dar a los intereses propios de su corte y legado, hecho realidad en sus descendientes y territorios. Una espiritualidad que se viste de tintes terrenales adornando ese elenco de virtudes que la hicieron merecedora de admiración.

## **2. El carácter de la Reina con los miembros de la Corte**

También, en la Corte, el carácter de la Reina adquiere una particular sintonía con sus miembros, muy enfocado a que le den agrado y contento y con ello, eliminar cualquier tensión cortesana para dar paso a un pleno fortalecimiento de la monarquía. A priori podría pensarse en una personalidad de corte narcisista de una Reina que procura encumbrar tanto su figura como la de su consorte y dejar fuera de toda tacha su política. Pero ciertamente, lo que había detrás de todo ello, era una necesidad de transformar la historia social y cultural para legitimar el poder de los Reyes, superar la época anterior en la que hubo críticas y vacilaciones en torno a su figura, para finalmente instaurar lo que sería en el futuro el estado moderno. Es, sin duda, el proceder constante y estratégico de quien presagia el comienzo de una nueva época. Y es también, el elogio que se admite, previo a merecerlo, porque a su vez hay un compromiso firme de cumplir fervientemente con ello. Por tanto, creo que no hay nada que objetar ante un pensamiento astuto y capaz, que genera rasgos de valentía.

---

<sup>586</sup> Soterraña Aguirre Rincón, “La música en la época de Isabel la Católica: la Casa real como paradigma”, Julio Valdeón Baruque (Coord.) en *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica* (Valladolid: Instituto Universitario de Historia, 2003), 281-321.

Igualmente, puede que, de esta propaganda ideológica, el análisis auténtico y veraz de la figura de la Reina, en muchas de sus cualidades, se haya visto exagerado y eclipsado por la abundante literatura con el afán de sobrevalorar a la Corona. Consta, por tanto, que en la Corte la propaganda sobre la Reina a través de los escritos, cartas y cronistas no podía ser más positiva, resonando proezas que auguraban un reinado deslumbrante.

Ahora bien, cabe destacar que la Monarquía se ganó el crédito, el respeto y la lealtad en términos objetivos por la personalidad y la seguridad con la que la Reina Isabel y el Rey Fernando dirigían todas sus empresas, pues fue grande el esfuerzo de los Reyes Católicos por crear una conciencia de comunidad política de modo que tanto las instituciones jurídicas, el comercio como el tránsito se considerara en condiciones de igualdad para la mejor convivencia de todos los súbditos<sup>587</sup>. Con las reformas llevadas a cabo, era evidente que la soberanía crecía, el poder ejecutivo se veía reforzado y con ello, se establecían los parámetros del amparo por las leyes, usos y costumbres para todos los moradores de los Reinos.

### 3. El ejercicio del dominio soberano en los asuntos políticos

Por otro lado, al hablar del ejercicio del dominio soberano en asuntos políticos, encontramos que la Reina era una mujer con decisiones finales propias, de firmes convicciones y de fuertes alegatos por instaurar justicia. También era una mujer prudente, cauta, con capacidad de escucha y alta iniciativa en aquello que fuera preciso.

Se considera a Isabel de Castilla una Reina viajera<sup>588</sup>, que fue capaz de conocer de primera mano sus territorios recorriendo distancias extenuantes por los caminos tortuosos, en aquel momento, de la Península Ibérica. Este itinerario con tantas rutas permitió dejar su impronta en varios lugares, y lo que fue surgiendo a su paso, no era sino el reflejo y la recreación de su personalidad materializada en el deseo de erigir templos, la protección regia a

---

<sup>587</sup> José María García-Osuna y Rodríguez, "Isabel I la Católica de Castilla y de León, su trono asegurado y los tratados atlánticos, Asociación Cultural de Estudios Históricos de Galicia," *Nalgures* 8 (2012): 225-256.

<sup>588</sup> Antonio Rumeu de Armas, *Itinerario de los Reyes Católicos 1474-1516* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita. Estudios Número XV, 1974).

las universidades, respaldo a la formación de los profesionales ejercientes y construir edificios y palacios que se convirtieron en el escenario de los acontecimientos históricos que hoy nos permiten conocerla aún más a través de estas obras arquitectónicas y culturales<sup>589</sup>.

Este amplio recorrido de la Reina por distintas ubicaciones no pasó inadvertido, porque allí donde iba, esas características que técnicamente se observaban y se ponían en práctica, respondían a una forma de ser inmutable, a la vez que revolucionaria, para impregnar cada rincón de su personalidad singular, de su visión de corte estadista en busca de la modernidad y del equilibrio en la rectitud de sus formas. Hasta el punto que estas idas y venidas no se llegan a interrumpir ni por motivos de falta de salud ni de tiempo, supe- rando fatigas y la vida agitada incluso de las guerras.

No hay que olvidar también una faceta que evidentemente, se mueve entre dos aguas y que aún en el contexto de la época, fue criticado y aún hoy resuena como un capítulo negro y sobreactuado de los Reyes Ysabel y Fernando, pero que quizá venía alentado por un ánimo profético en base a la experiencia vivida y como intuición ante los problemas futuros. Frente a la inicialmente prevista evangelización progresiva, se impuso la conversión forzada o abocado a ella, con la consecuencia del destierro o el atentar contra la propia integridad física de quienes se negasen a ello. Quizá, un ánimo un tanto fundamentalista que circulaba en la política más internacional de la época, recorrió el sentir de la Reina que en aquel momento delegó, e incluso se refugió, en las estrategias y recomendaciones de quienes habían ocupado el puesto exclusivo de confesor, Fray Hernando de Talavera (en aquel momento ya nombrado Arzobispo de Granada) y Francisco Jiménez de Cisneros (Arzobispo de Toledo)<sup>590</sup>, este su último confesor y ambos consejeros, cada uno con estilos opuestos, y que fueron el motor de una decisión que ciertamente

---

<sup>589</sup> Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, “Universidad y Sociedad. Las Universidades “mayores” de la Península Ibérica en la Edad Moderna: Salamanca, Valladolid, Alcalá y Coimbra”, en Cristina Borreguero Beltrán et. al. (Coords). *Piedra a Piedra: la construcción de la Historia Moderna a la sombra de las Catedrales* (Universidad de Burgos, 2022), 101-154.

<sup>590</sup> Francisco Javier Martínez Medina, “Fray Hernando de Talavera: La Corona y el altar en las bases de la organización del Reino de Granada,” *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 19 (2007): 21-46.

era un asunto de Estado. Y como tal se resolvió, más por parte de Fernando, como inducen a pensar los anales de la historia, (en parte por detalles que dejan entrever cierta disidencia de la Reina respecto de las medidas intolerantes adoptadas, quizá no públicamente<sup>591</sup>), y cuyo ánimo se encontraba claramente debilitado tras las grandes empresas de gobierno llevadas a cabo de manera contundente y por la muerte de su único hijo varón, el príncipe D. Juan, lo que ello suponía para la estabilidad de la corona y los acontecimientos que después se sucederían tras ello. Esto parecía desestabilizar el objetivo de velar por el mantenimiento de la estructura familiar en óptimas condiciones, porque de ello dependía, en parte, la pervivencia de los Reinos y la acción unificadora religiosa bajo un mandato que estaba costando tanto afianzar.

Sin restar responsabilidad a la Reina en asuntos de tanta enjundia, sí puede decirse en su favor que no era su intención escudarse en las propuestas de sus consejeros sino implicarse en las decisiones que hubiera de tomar, pese a que su ambivalencia se debiese a lo que demandaba la delicada situación de cada momento. No eran tiempos que permitieran contrastar información para acertar en las decisiones, por lo que, sin entrar a calificarlas de temerarias, podría decirse que muchas de ellas respondían a impulsos o intuiciones que bien pudieran proceder de una experiencia previa en tareas de gobierno, además de las políticas internacionales de la época que provocaban los apoyos debidos a cada reino<sup>592</sup>.

La fragilidad se dejó entrever en algunos momentos vitales de la Reina, pero a su vez, destaca el ánimo de sobreponerse a las dificultades para recuperar el control y no mostrar signos de flaqueza e inseguridad. De hecho, sus últimos años estuvieron marcados por la desgracia, con varios episodios familiares que no auguraban una sucesión tranquilizadora, así como por una salud quebrada que fue deteriorándose poco a poco<sup>593</sup>.

---

<sup>591</sup> Vidal González Sánchez, *Un mil por ciento en "renta futura". Modo habitual de pactar de una Reina Castellana* (Valladolid: El Campus Artes Gráficas, 2010).

<sup>592</sup> Miguel Ángel Ladero Quesada, "Isabel la Católica: perfil político de un Reinado decisivo", en *Isabel La Católica. La magnificencia de un Reinado* (Valladolid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Junta de Castilla y León, 2004).

<sup>593</sup> Enrique Martínez Ruiz, "Semblanza de una Reina. Isabel la Católica, después del Centenario". *Revista Crítica* 55, n° 926 (2006): 84-87.

#### 4. La imagen proyectada de la Reina en las Américas

Por último, habremos de reparar en la imagen proyectada de la Reina en las Américas, que, pese a que no llegó a pisar aquellas tierras, su audacia se manifestó en su brazo extensor, en ese momento, en la figura de Cristóbal Colón, en quien confió plenamente para llevar a cabo ese proyecto<sup>594</sup>. Ahí se puso a prueba el temperamento de una Reina ante cuyos ojos aparecía el hallazgo de un nuevo mundo y cuya humanidad supo trascender los prejuicios que se cernían sobre los habitantes de aquellas tierras. Bajo los mismos principios, con un enfoque similar en las bases de la construcción de su reino, opera la metamorfosis inesperada que agrega bajo su dominio los territorios de ultramar. Y con sus luces y sus sombras, la Reina procuró salvar el alma de los indígenas y ofrecerles parte de su valioso legado, como fue la transmisión de la cultura<sup>595</sup>. Esto demuestra, en líneas generales y amén de los matices, una tendencia inclusiva, precursora de la defensa de los derechos en base a la condición humana, coherente con la doctrina cristiana y precursora de los Derechos Humanos que rigen por normativa a día de hoy. Recordemos que entregaron a la Reina un grupo de indígenas con la consideración de esclavos y ella misma los devolvió a su tierra declarándoles libres, anticipándose con este gesto al Derecho de Gentes que, tras la muerte de la Reina, veinte años después, formularía Francisco de Vitoria.

Cierto es que, pese a los esfuerzos enérgicos de la Reina por gestionar esta situación en términos de igualdad de condiciones, como los súbditos de la Corona de Castilla, estos indígenas pudieron verse perjudicados, in situ, por abusos descontrolados de algunos personajes que lideraron el asentamiento. Pero al menos, su intención y la fórmula de asegurar beneficios por igual a estas tierras, quedó transcrita de manera clara y sin ambages.

Incluso, ya en el punto y final de su vida, en su testamento supo imprimir aquellos rasgos que le habían caracterizado en su persona, como mujer, como

---

<sup>594</sup> Jesús Martínez-Falero, "La hispanidad y la Reina Isabel I la Católica", *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 8, (2004): 25-39.

<sup>595</sup> Rosa María Martínez de Codes, "Mentalidad y proyecto evangelizador de la Reina Isabel la Católica". En el V Centenario de Isabel la Católica (Sevilla: XVI Simposio de Historia de la Iglesia, 2008).

esposa, como cristiana y como reina. La religiosidad se impuso en su defensa de la fe católica con el ánimo de que se observara en todos sus territorios, así como que se llevara y extendiera por ultramar, y que esa fe, además de ser una sola, fuera sincera<sup>596</sup>.

También, a sus hijos, activos de la corona y del reino que reforzaban alianzas matrimoniales con otros reinos, les hace una serie de recomendaciones que no dejan de ser, en sí mismas, peticiones para mantener su legado con las mismas directrices que ella dio, en relación a la Inquisición, para favorecer su labor de perseguir las herejías, protegiendo las libertades y privilegios de las iglesias, monasterios, órdenes y villas y lugares.

Refuerza incluso la obediencia hacia su esposo Fernando recordándoles a sus hijos que le hagan el honor que merece. Y por supuesto, su capacidad organizativa también se pone de manifiesto al pedir que se conserve el patrimonio real, que administren la justicia de manera recta con sus vasallos, que recauden diligentemente las rentas y, con ello, no olviden guardar las leyes, las pragmáticas y las ordenanzas que se hubieran gestado durante su reinado<sup>597</sup>.

## 5. Consideraciones finales

De todo esto concluimos en resaltar el espíritu inquebrantable de una Reina que mantuvo la cordura y entrega a su reino hasta el final, y que, pese a las desviaciones lógicas en decisiones propiciadas por un celo inusitado por la moral, el decoro y la espiritualidad o por la defensa de su propia dignidad como mujer, esposa y reina, mantuvo una visión política sin anclajes, bastante coherente y con una madurez extraordinaria, pese a los infortunios y las calamidades que ni los Reyes estaban exentos de padecer.

Resulta complicado resumir toda una vida con una profundidad y una riqueza inmensurable, como lo fue la de la Reina Isabel, pero al menos, se ha tratado de analizar las bases de todo ese constructo psicológico que condujo a la conformación de un personaje clave para la historia de España y que dio como

---

<sup>596</sup> María Isabel Del Val Valdivieso, “Isabel la Católica y la Evangelización de América”, en Enrique Gómez Pérez, José Luis Rubio Willen, *Actas del Simposio Internacional* (Valladolid, 2018).

<sup>597</sup> Vidal González Sánchez, *Un mil por ciento en “renta futura”. Modo habitual de pactar de una Reina Castellana* (Valladolid: El Campus Artes Gráficas, 2010).

resultado una capacidad inigualable de liderazgo en tiempos recios en los que el gobierno respondía a una personalidad dinámica, en constante evolución, acorde a los tiempos y con una implicación férrea en todas sus obligaciones regias.

### Referencias Bibliográficas

- Aguirre Rincón, Soterraña. “La música en la época de Isabel la Católica: la Casa real como paradigma”. Julio Valdeón Baruque (Coord), En *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, coord.. Valladolid: Instituto Universitario de Historia, 2003.
- Del Pulgar, Hernando. *Crónica de los señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón* (Imprenta Benito Monfort, 1780).
- Del Val Valdivieso, María Isabel. “Isabel la Católica y la Evangelización de América”. En Enrique Gómez Pérez, José Luis Rubio Willen, *Actas del Simposio Internacional*. Valladolid, 2018.
- Del Val Valdivieso, María Isabel. “La educación en la corte de la Reina Católica”. *Miscelánea Comillas*, 69/134 (2011): 255-273.
- García-Osuna y Rodríguez, José María. “Isabel I la Católica de Castilla y de León, su trono asegurado y los tratados atlánticos, Asociación Cultural de Estudios Históricos de Galicia.” *Nalgures* 8 (2012): 225-256.
- González Sánchez, Vidal. *Un mil por ciento en “renta futura”. Modo habitual de pactar de una Reina Castellana*. Valladolid: El Campus Artes Gráficas, 2010.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Isabel la Católica: perfil político de un Reinado decisivo”. En *Isabel La Católica. La magnificencia de un Reinado*. Valladolid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Junta de Castilla y León, 2004.
- Márquez Ramírez, Gabriel. *Cuatro Visiones del descubrimiento y conquista de América*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2007.
- Martínez de Codes, Rosa María. “Mentalidad y proyecto evangelizador de la Reina Isabel la Católica”. En *el V Centenario de Isabel la Católica*. Sevilla: XVI Simposio de Historia de la Iglesia, 2008.
- Martínez Medina, Francisco Javier. “Fray Hernando de Talavera: La Corona y el altar en las bases de la organización del Reino de Granada,” *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 19 (2007): 21-46.

- Martínez Ruiz, Enrique. “Semblanza de una Reina. Isabel la Católica, después del Centenario.” *Revista Crítica* 55, nº 926 (2006): 84-87.
- Martínez-Falero, Jesús. “La hispanidad y la Reina Isabel I la Católica”. *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 8, (2004): 25-39.
- Miguel Benítez, Jesús. “Agustinas de Madrigal de las Altas Torres del s. XIV al s. XVII”. En *La Clausura femenina en España. Actas del Simposium*. Sevilla: 2004.
- Noriega, Roberto. “Reinar es servir”. Ética para Isabel la Católica”. *Moralia* 36 (2013): 383-403.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. “Universidad y Sociedad. Las Universidades “mayores” de la Península Ibérica en la Edad Moderna: Salamanca, Valladolid, Alcalá y Coimbra”. En: Cristina Borreguero Beltrán et. al. (Coords). *Piedra a Piedra: la construcción de la Historia Moderna a la sombra de las Catedrales*. Universidad de Burgos, 2022.
- Ruiz García, Elisa. “El patrimonio gráfico de Isabel la Católica y sus fuentes documentales.” *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 14 (2004): 89-138.
- Rumeu de Armas, Antonio. *Itinerario de los Reyes Católicos 1474-1516*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita. Estudios Número XV, 1974.
- Segura Graíño, Cristina. “Isabel, reina de Castilla y mujer de su época”. En Manuel Barrios Aguilera, *Isabel La Católica y Granada. V Centenario*. Universidad de Granada: 2004.
- Segura Graíño, Cristina. “La cultura femenina en los márgenes del pensamiento dominante”. En Inés Monteiro Arias, Ana Belén Muñoz Martínez, Fernando Villaseñor Sebastián (Eds), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Suárez Fernández, Luis. “Isabel la Católica, la imagen de un reinado”. En *Visión del reinado de Isabel la Católica. Desde los cronistas coetáneos hasta el presente*. Valladolid: IV Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, 2003.
- Suárez Fernández, Luis. *La personalidad de Isabel de Trastámara, Reina. En el V Centenario de Isabel la Católica. XVI Simposio de Historia de la Iglesia*. Universidad de Valladolid: 2008.

## Sobre los autores

**José Antonio Calvo Gómez** (Ávila, 1975) es doctor en Historia por la Universidad de Salamanca y en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, diplomado en Archivística por la Escuela Vaticana y en Arqueología por el Pontificio Instituto de Arqueología de Roma; profesor de la Universidad Católica de Ávila, desde 2002, y de la Universidad Pontificia de Salamanca, desde 2009. Es visitante de varias universidades en Ávila, Segovia, Madrid y Toledo, con estancias docentes en los EE. UU. e Italia.

El profesor Calvo es director del Archivo Diocesano de Ávila; investigador del Instituto Español de Historia Eclesiástica, de Roma; del Instituto Español Bíblico y Arqueológico, de Jerusalén; y director académico del Instituto Europeo de Estudios Internacionales, con sede en Estocolmo, con estancias habituales de investigación en estos centros. Además, es miembro de número de la Institución Gran Duque de Alba, del CSIC; y académico correspondiente de la Real Academia de la Historia, desde 2019. [orcid.org/0000-0002-9483-6866](https://orcid.org/0000-0002-9483-6866). [jantonio.calvo@ucavila.es](mailto:jantonio.calvo@ucavila.es)

**Anna Peirats** es Doctora en Filología, U. de Valencia (2002). Premio Extraordinario de Doctorado; premio de la Sección Filológica del Institut d'Estudis Catalans a la mejor tesis doctoral (2003). Estancia postdoctoral por la SISMELE para el proyecto Biblioteca Scriptorum Latinorum Medii Aevi (2002). Beca postdoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia en la Universität Freiburg im Breisgau. Beca postdoctoral concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia (2005-2007). Curso de posgrado de *Perfeccionamiento postuniversitario en Leteratura medieval* (SISMELE, Firenze, 2002). Curso de Perfeccionamiento en edición de textos clásicos y medievales (Datenbank) la Universität Freiburg (2004). Ponente en simposios internacionales.

Numerosas publicaciones; destaca: edición crítica en 2 volúmenes del *Spill de Jaume Roig*, Academia Valenciana de la Lengua. Es docente de Lengua y Literatura en la Universidad Católica de Valencia y directora del Instituto Isabel de Villena de Estudios Medievales y Renacentistas, de la revista *Specula* y del sello editorial *Ultreia*. Orcid.org/0000-0001-6957-262X. anna.peirats@ucv.es

**María Lelia García Calderón** es profesora en Historia y Doctora en Ciencias Sociales (orientación Historia) por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Su tesis doctoral se titula: “Familia y poder en Tucumán a fines del período colonial (1774-1810). El impacto de las reformas borbónicas en la reorganización de los grupos hegemónicos”. Se desempeña como Profesora Adjunta en la Cátedra de Historia de España de la Facultad de Filosofía y Letras (UNT), y como miembro de la Comisión de Asesoramiento Técnico del Instituto de Literatura Española (ILE) de dicha Universidad. Es Miembro de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán. Investigadora categorizada, es miembro y co-directora del Proyecto de Investigación PIUNT “Presencia hispánica en el espacio multicultural de Tucumán” hasta el año 2026. En el marco de dicho proyecto, ha publicado artículos vinculados a la temática de la presencia hispánica en San Miguel de Tucumán en el periodo borbónico. Orcid 000-001-9561-8708. marilegc@hotmail.com.ar

**Francisco Trullén Galve** es Doctor en Derecho por la Universidad de Burgos tras la lectura de su Tesis “El Régimen Jurídico del Asocio de la Tierra de Ávila”, que obtuvo la calificación de sobresaliente cum laude. En cuanto a su formación académica, reseñar que obtuvo dos Becas Predoctorales de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León y de la Institución Gran Duque de Alba; ha realizado Estancias docentes y de investigación en distintas Facultades de Derecho y ha recibido diferentes cursos de especialización. En el ámbito docente e investigador, resaltar que en la actualidad es Profesor Contratado Doctor de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Católica de Ávila y ha participado en numerosos Proyectos de Innovación Docente y en relevantes Proyectos de Investigación, fruto de los cuales ha publicado numerosos libros y artículos de carácter pedagógico

e investigador. Al presente es Secretario General de la Universidad Católica “Santa Teresa de Jesús” de Ávila”. francisco.trullen@ucavila.es

**Eliana Jazmin Homssi** es Licenciada y Profesora en Historia (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina), Máster en Historia del mundo Hispano (CSIC-España). Especialista Superior en Problemáticas de las Ciencias Sociales y su enseñanza, entre otras (Ministerio de Educación de la Nación). Co-ganadora del Premio Enrique Peña de la Academia Nacional de la Historia (Argentina). Ex becaria Fundación Carolina/Fundación MAPFRE Tavera. Autora de trabajos como “La evangelización en Tucumán”; “El papel del Iglesia en la Incorporación de la sociedad nativa del Nuevo Mundo”, entre otros. Docente de la Cátedra de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, UNT. eliana.homssi@filo.unt.edu.ar

**Cristo José de León Perera** es Profesor de la Universidad de Salamanca en el área de Didáctica de las Ciencias Sociales y Vicedecano de Docencia de la Facultad de Ciencias de la Educación de dicha Universidad. Doctor en Historia por la Universidad de Salamanca con el tema “La Compañía de Jesús en la Salamanca universitaria. Siglos XVI-XVIII”, calificado de sobresaliente «Cum Laude» y con mención internacional bajo la dirección del doctor Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares; doctor en Innovación en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia de Salamanca con el tema «Los jesuitas de Salamanca y sus misiones en Castilla (1548-1574)», calificado de sobresaliente «Cum Laude». Miembro del Grupo de Investigación Reconocido «Historia Cultural y Universidades Alfonso IX» (CUNALIX) y del Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y Humanidades Digitales (IEMYRhd); ambos pertenecientes a la Universidad de Salamanca. Obtuvo el «Premio Villar y Macías 2018» del Centro de Estudios Salmantinos y el «Premio Humanidades 2019» de la Real Academia de Doctores de España. deleper@usal.es

**Sergio Raúl Castaño** es Doctor en Derecho Político (Universidad de Buenos Aires); Doctor en Filosofía (U. Abat Oliba – Barcelona). Postdoctorados en las Universidades de Barcelona y Würzburg; y en el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte. Investigador Principal del CONICET.

Catedrático de Teoría del Estado (Universidad Nacional del Comahue). Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA). Profesor invitado en Universidades de Hispanoamérica y Europa. Autor de 17 libros -sobre filosofía política, derecho público e historia política-, publicados en Italia (Giuffrè, colección “*Civiltà del Diritto*”), España (EUNSA, Marcial Pons), México (UNAM, Derecho Global), Chile y Argentina; y de 160 publicaciones científicas, aparecidas en Europa, Hispanoamérica y Brasil. Miembro de la Academia de Ciencias Morales, Políticas y Jurídicas de Tucumán; y de la Academia del Plata. ORCID iD: 0000-0003-3083-2070. [sergioraulcastano@gmail.com](mailto:sergioraulcastano@gmail.com)

**Ricardo von Büren** es Abogado por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Magíster en Ética Social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México, con una tesis sobre “*La Doctrina Social de la Iglesia y la pluralidad de sus fines*”. Es Miembro de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, de la Red Latinoamericana Cardenal van Thuân, Académico Correspondiente de la Academia del Plata y Presidente de ASCAS (Asociación Simple Carlos Alberto Sacheri). En la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, es Decano de la Facultad de Cs. Jurídicas, Políticas y Sociales y Director del Instituto Enrique Shaw para el estudio y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, en el que, asimismo, tiene a su cargo la revista “Filópolis en Cristo. ‘Ahora levántate y entra en la ciudad’ (Hch 9, 6)”. También en la UNSTA es profesor de “Teoría del Estado y Derecho Político”, de “Filosofía del Derecho” y de “Doctrina Social de la Iglesia” y Coordinador General de las Jornadas Sociales que se realizan anualmente. [ricardo.vonburen@unsta.edu.ar](mailto:ricardo.vonburen@unsta.edu.ar)

**Oscar Lotero** es Profesor titular Cátedra C Historia Constitucional Argentina Facultad de Derecho. UNNE. Magister en Ciencias Políticas por la Facultad de Derecho de la UNNE. Subdirector del departamento de Ciencias Sociales período 2021-2023. Diplomado en Derechos Humanos y Derecho Constitucional Latinoamericano por la Universidad Austral, con mérito académico. Coordinador del Foro de Derecho Constitucional Latinoamericano (2022-2024) de la Universidad Austral. Autor de artículos de divulgación y del Libro *Mitre y la Nación Argentina* (EAE 2020). Miembro de la Junta de

Historia de Corrientes. Juez de Paz Letrado nro.1 Resistencia Chaco. Capacitador Poder Judicial de la Provincia del Chaco. dr.loterounne@gmail.com

**Andrés Salvador** Andrés Salvador. Abogado y Profesor en Ciencias Jurídicas, se desempeña actualmente como Profesor Adjunto por Concurso en Historia Constitucional Argentina – Cátedra C en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Es Miembro de Número de la Junta de Historia de la Provincia de Corrientes. aorsalvador@hotmail.com

**Juan Héctor Fuentes** (Buenos Aires, 1969) es Profesor, Licenciado y Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Filología Hispánica por el Instituto de la Lengua Española (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid). Se desempeña como Investigador Adjunto en el IIBICRIT - SECRIT (CONICET), institución a la que ingresó en 1992, y es Profesor Asociado de Filología Latina y Profesor Adjunto de Historia de la Lengua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es director y co-director de varias tesis de doctorado y de maestría. Desarrolla líneas de investigación sobre ecdótica y traducción en proyectos radicados en el país y en España. Es autor de numerosos artículos y capítulos de libros publicados en Argentina y en el exterior dedicados especialmente a cuestiones de crítica textual, lexicografía medieval y al fenómeno de la traducción y la difusión de los clásicos durante la Edad Media y la Modernidad temprana. <https://orcid.org/0000-0002-1264-3586>. juanhectorfuentes@gmail.com

**David Sánchez Sánchez** (Ávila, 1989), es doctor en Historia del Arte y Musicología por la Universidad de Salamanca, con una tesis dedicada a la platería y el arte sacro presentes en las celebraciones sacramentales de la Edad Moderna. Ha ejercido su labor profesional como intérprete de patrimonio en la Fundación Las Edades del Hombre y como documentalista en el Archivo Diocesano de Ávila. Desde el año 2020 es personal docente investigador de la Universidad Católica de Ávila, donde actualmente ocupa el cargo de subdirector de la Escuela de Doctorado. Ha sido uno de los coordinadores

de las “Jornadas académicas sobre Isabel la Católica (1451-1504)” en sus tres ediciones, ha participado en diversas monografías colaborativas sobre la reina Isabel y su época; y ha publicado varios artículos sobre orfebrería religiosa y el intercambio de modelos entre la península ibérica y América. [orcid.org/0000-0001-9109-9293](https://orcid.org/0000-0001-9109-9293) [david.sanchezsanchez@ucavila.es](mailto:david.sanchezsanchez@ucavila.es)

**Juan Bautista Fos Medina** es Abogado y Doctor en Ciencias Jurídicas por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Allí también es investigador y profesor titular de Historia del Derecho en la Facultad de Derecho. Ha participado y dirigido varios proyectos de investigación y actualmente dirige el proyecto sobre “Las penas en el derecho indiano” (Proyecto IUS, UCA). Es miembro titular del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, miembro de número del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas, miembro del Instituto Histórico Santiago de Liniers, entre otros. Es autor de dos libros y de unos 50 artículos y notas periodísticas y tiene dos libros en preparación. En la actualidad, sus líneas de investigación giran en torno al derecho indiano y al derecho agrario. [orcid.org/0000-0001-9677-6214](https://orcid.org/0000-0001-9677-6214). [juanfos@uca.edu.ar](mailto:juanfos@uca.edu.ar)

**Pablo Yurman** es abogado por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y Doctor en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario - Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Fue Director del Centro de Estudios de Historia Constitucional Argentina “Dr. Sergio Díaz de Brito”, Facultad de Derecho, UNR, en el período 2016/2022. Profesor Titular de Ética Social y Profesional, Facultad de Derecho y Cs. Jurídicas del Rosario (UCA). Profesor adjunto de Historia Constitucional Argentina, Facultad de Derecho (UNR). Miembro correspondiente por la provincia de Santa Fe del Instituto Nacional de Investigaciones Históricas “Juan Manuel de Rosas”. [pyurman@yahoo.com](mailto:pyurman@yahoo.com)

**Francisco Javier Rojo Alique** (Madrid, 1968) es Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid (2004) y Bachiller en Teología por el Instituto Teológico de Murcia OFM (2014). Su tesis doctoral, “El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-1518)”

fue publicada en la revista *Archivo Ibero-Americano (AIA)*. Su labor investigadora se centra en el franciscanismo ibérico de los siglos XIII al XVI, con especial atención a sus reformas y su influjo social e intelectual. En la actualidad imparte clases de Historia de la Iglesia en el Instituto Teológico OFM de Murcia (España) y en la Escuela Superior de Estudios Franciscanos de Madrid-El Pardo (ESEF). Desde 2014 es director de la revista *AIA*. Pertenece además al Grupo de investigación TEHIPACD de la Universidad Católica de Ávila. [fjavierrojo@gmail.com](mailto:fjavierrojo@gmail.com)

**Georgina M. Abbate** es Doctora en Ciencias Sociales, con orientación en Historia por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Argentina, y Especialista en Ciencias Políticas por la misma Universidad. Es Profesora Ajunta de “Historia Argentina I” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y profesora titular de “Historia de las Instituciones y del pensamiento político” en la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales de UNSTA. Es co-directora de proyectos financiados por UNSTA e integrante de proyectos financiados por SCAIT-UNT. Es secretaria del Centro de Estudios Políticos de UNSTA y miembro de número de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán. Sus investigaciones versan sobre el periodo de las revoluciones hispánicas y la formación de las repúblicas en el espacio rioplatense, desde la perspectiva de la historia política, en diálogo con la historia conceptual y con la historia del derecho. Ha comunicado los resultados de las mismas en revistas de la especialidad y reuniones científicas. ORCID: 0000-0001-7383-4290 [georgina.abbate@unsta.edu.ar](mailto:georgina.abbate@unsta.edu.ar)

**Sebastián Sánchez** es Profesor en Historia (Universidad Nacional del Comahue), Doctor en Historia (Universidad del Salvador) y doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Profesor adjunto de Historia Constitucional Argentina en la Universidad Católica de Salta y Jefe de Trabajos Prácticos de Teoría del Estado en la Universidad Nacional del Comahue. Miembro del Consejo científico de *La Razón Histórica. Revista de Historia de las ideas* (España); del Instituto *Hugo Wast* (Argentina) y de la Academia del Plata (Argentina). Autor de varios libros, el último de ellos titulado *El Altar y la guerra. Los capellanes castrenses en la Gesta de Malvinas*. ORCID 0000-0001-6920-3218. [sebastiansancheznqn@gmail.com](mailto:sebastiansancheznqn@gmail.com)

**María Rosario Polotto** es abogada y doctora en Ciencias Jurídicas por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente se desempeña como profesora Protitular de Historia del Derecho y Metodología de la Investigación Jurídica en dicha casa de estudios. También es docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Universidad del Museo Argentino y Universidad Austral. Es miembro del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. Desarrolla su campo de investigación en la historia del derecho privado de fines del siglo XIX y principios del XX con especial énfasis en el proceso de codificación y la formación del pensamiento civilista. [orcid.org/0000-0003-1681-9523](https://orcid.org/0000-0003-1681-9523) [marriapolotto@uca.edu.ar](mailto:marriapolotto@uca.edu.ar)

**Alberto Barea Vera** es Doctor en Psicología por la Universidad Camilo José Cela, Graduado en Psicología, Licenciado en Criminología y Diplomado en Relaciones Laborales. Cursó el Máster Universitario en Prevención de Riesgos Laborales, el Máster Universitario en Antropología Física y Forense, el Máster Internacional en Psicobiología y Neurociencia Cognitiva y el Máster en Derecho Internacional y Relaciones Internacionales. Desde el año 2017, ha impartido docencia como profesor colaborador externo en diversos títulos de Grado y Postgrado y cursos técnicos en la Universidad Católica Santa Teresa de Jesús de Ávila. Es autor de varias publicaciones de capítulos de libros y ha participado con ponencias y comunicaciones en diversas jornadas y congresos nacionales e internacionales. [ORCID 0009-0004-1838-9939](https://orcid.org/0009-0004-1838-9939) [alberto.barea@ucavila.es](mailto:alberto.barea@ucavila.es)



## ISABEL LA CATÓLICA Y AMÉRICA

Las contribuciones de este volumen abordan la empresa civilizatoria más grande cumplida en toda la Historia de la Humanidad: la conquista del territorio americano, la evangelización de sus habitantes y la constitución política, jurídica y cultural de un abanico de sociedades que han sido el origen concreto y directo de las patrias hispanoamericanas, patrias legítimamente venidas a la existencia a comienzos del s. XIX.

Se trata de una empresa no sólo misional sino, asimismo, política –y política en el más peraltado y clásico sentido del término “político”: significando la obra más perfecta que se pueden proponer mancomunadamente los hombres en este mundo; e incluyendo en esa noción, en la misma línea de plenitud de lo natural, la consecución de un modo de vida acorde con la dignidad del ser humano. Como impulso conquistador y poblador, esta obra surge de los entresijos de la Castilla de la Reconquista, y se consume –más que simbólicamente– bajo la égida de quien, además de la corona de Castilla, ciñe la del Sacro Imperio Romano, Carlos de Habsburgo, nieto de Isabel y Fernando.

Como cifra y síntesis de los resultados de tal empresa civilizatoria, recordemos unos versos del mayor poeta de Argentina, Leopoldo Lugones. Lugones descendía de conquistadores, evangelizadores, encomenderos y guerreros de la Independencia, que estaban “guardando la tierra” desde hacía siglos. Pues bien, el poeta, aunando la tradición católica, política y familiar con el estro sublime de su arte, exclama en *Poemas Solariegos*: “que nuestra tierra quiera, salvarnos del olvido, por estos cuatro siglos, que en ella hemos servido”



9 de Julio 191 - T4000IHC San Miguel de Tucumán  
Tel.: 54 381 4101154  
E-mail: ventaseditorial@unsta.edu.ar

ISBN 978-987-8421-22-3

