

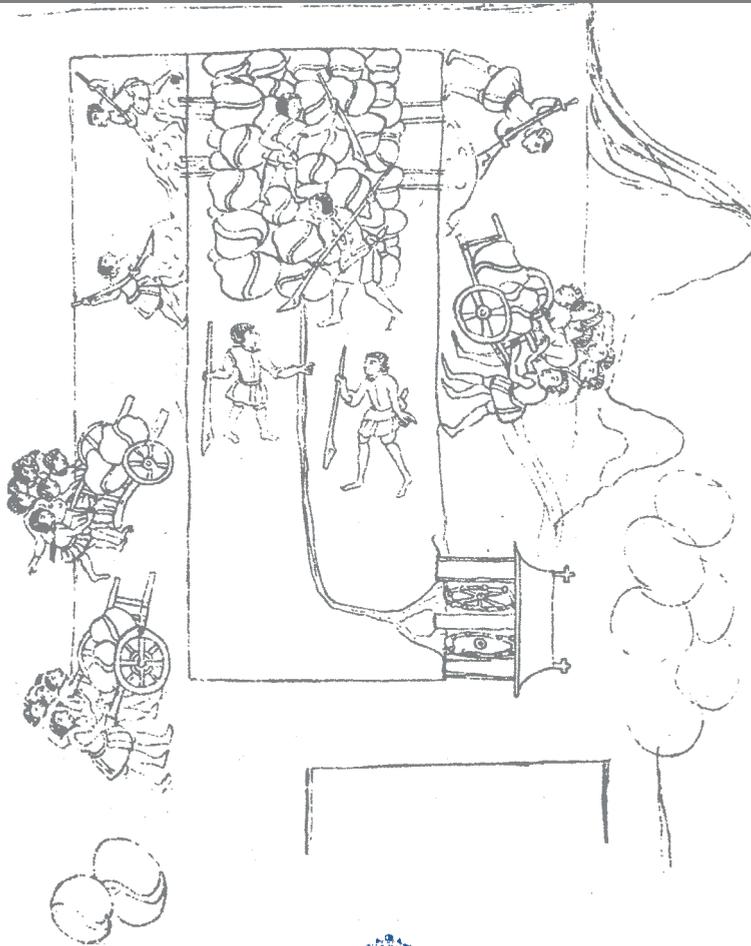
LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO. ESTUDIOS Y TEXTOS XLI

# *En tierra donde la codicia impera...*

*Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa*

*(Ciudad de México, 1544-1598)*

Clara Inés Ramírez González



*En tierra donde la codicia impera...* reconstruye la vida de Hernando Ortiz de Hinojosa, nacido en 1541 en la Ciudad de México. Rescata una vida desconocida hasta ahora y la trayectoria de uno de los primeros universitarios mexicanos. Pero esta obra no es una biografía tradicional, porque no persigue comprender al personaje ni sus valores o logros. Pretende, en cambio, usar sus huellas para explicar mejor la sociedad y su funcionamiento, conocer mejor la vida en esa primera Ciudad de México, construida sobre las ruinas de la urbe indígena, donde se gestó, en medio de la violencia, una nueva sociedad. Tras los pasos de Ortiz develan vínculos entre instituciones que hasta ahora parecían inconexas; surgen redes trazadas por lazos interpersonales entre sectores sociales que suelen estudiarse aisladamente, como universitarios, comerciantes o encomenderos. Se descubre aquí a la sociedad novohispana como la gran forjadora de instituciones, en la cual los criollos definen modelos de vida y destinos hasta entonces inéditos para los hombres americanos, en interacción con la población indígena. Pero también es la sociedad donde las mujeres se muestran como forjadoras de alianzas sociales y sostén de trayectorias masculinas, además de madres y cuidadoras. El libro muestra así una sociedad compleja, donde caben experiencias diversas.



La REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO

ESTUDIOS Y TEXTOS

XLI

Descarga más libros de forma gratuita en la página del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México

**www.  
iisue.  
unam.  
mx/  
libros**

Recuerda al momento de citar utilizar la URL del libro.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN  
*Colección La Real Universidad*

# *En tierra donde la codicia impera...*

*Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa*

*(Ciudad de México, 1544-1598)*

Clara Inés Ramírez González



**iiue**

Universidad Nacional Autónoma de México

*Instituto de Investigaciones sobre la*

*Universidad y la Educación*

México

2019

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas**

**Nombres:** Ramírez, Clara Inés, autor.

**Título:** En tierra donde la codicia impera... : vida de Hernando Ortiz de Hinojosa (Ciudad de México, 1544-1598) / Clara Inés Ramírez González.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019. | Serie: La Real Universidad de México. Estudios y textos ; XLI.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2059223 | ISBN 978-607-30-2559-1.

**Temas:** Ortiz de Hinojosa, Hernando, 1544-1598. | Real y Pontificia Universidad de México - Historia. | Iglesia y educación superior - México - Historia - Siglo XVI. | Educación superior - México - Historia - Siglo XVI.

**Clasificación:** LCC LE7.M618.O778 2019 | DDC 378.72—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externo conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM.

*Coordinación editorial*

Bertha Ruiz de la Concha

*Edición*

Dania Fabiola Beltrán Parra

*Diseño de cubierta*

Diana López Font

*Edición digital (PDF)*

Jonathan Girón Palau

Primera edición (PDF): 2020

© D. R. 2019, Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación,  
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,  
Coyoacán, 04510, Ciudad de México  
<http://www.iisue.unam.mx>  
Tel. 56 22 69 86

ISBN (PDF): 978-607-30-4016-7



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Hecho en México

## ÍNDICE

CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN DE DOCUMENTOS .....	13
INTRODUCCIÓN .....	15
OBERTURA .....	19
I. Los primeros años.....	21
PRIMERA PARTE: LA UNIVERSIDAD .....	27
II. Vida de estudiante.....	29
III. Profesor, maestro y doctor.....	45
SEGUNDA PARTE: LA IGLESIA .....	55
IV. Cura sí, pero fraile no.....	57
V. La jerarquía eclesiástica y la reafirmación del pacto colonial en la Nueva España .....	77
VI. Llegar a ser clérigo secular (1561-1569).....	91
VII. La moral del clérigo universitario .....	103
TERCERA PARTE: LOS OFICIOS DE UN UNIVERSITARIO SACERDOTE.....	119
VIII. Ser cura párroco en Churubusco (1569-1584) .....	121
IX. Rector del hospital de Santa Fe (1584-1589?) .....	141
CUARTA PARTE: EL LUGAR SOCIAL DE UN UNIVERSITARIO CLÉRIGO.....	153
X. El difícil acceso a la jerarquía eclesiástica .....	155
XI. Representante de los clérigos de la Nueva España en la cofradía de San Pedro.....	167
QUINTA PARTE: LOS SABERES DE UN UNIVERSITARIO CLÉRIGO.....	195
XII. Las ideas políticas de Hernando Ortiz en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585).....	197
XIII. La biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa.....	237

EPÍLOGO .....	247
XIV. La gloria y los límites: canónigo de México, juez de la Inquisición y obispo adjunto de Guatemala .....	249
REFERENCIAS .....	255
ANEXO .....	269
ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	271

*En tierra donde la codicia impera,  
¿queda acaso algún lugar para la sabiduría?*  
Francisco Cervantes de Salazar, "Diálogo sobre la Universidad",  
*México en 1554: tres diálogos latinos*, 2001, p. 4.



Agradezco a todas las personas que han  
hecho grata mi vida universitaria, tan llena  
de turbulencias. En especial a las integrantes del  
grupo de investigación Escritos de Mujeres, entre  
quienes he encontrado una nueva academia,  
con rigor, pero sin violencia.



## CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN DE DOCUMENTOS<sup>1</sup>

Se respeta la grafía original del documento y se siguen los siguientes criterios concretos de modernización, basados en las reflexiones de filólogos e historiadores:

- Transcribir la *r* o *s* largas por *r* o *s*.
- Mantener las grafías *ç*, *z*, *ss* y *sc*.
- Simplificar las consonantes dobles intervocálicas, como *ff*, *pp* y *tt*.
- Las grafías iniciales *ch* y *th* se transcriben: *c* y *t*.
- La grafía *ph* se modifica por *f*.
- Se simplifican las consonantes dobles iniciales *ss* y *rr*.
- La *R* mayúscula en medio de una palabra se transcribe *rr*.
- La grafía *u* con valor consonántico se transcribe como *v*, al tiempo que la grafía *v* con valor vocálico ha sido transcrita como *u*.
- Se desatarán las abreviaturas, señalando las letras que se agregan en cursivas. La palabra abreviada *Xto* y sus derivados se ha remplazado por *Cristo* o sus correspondientes.
- Se separan o unen las palabras siguiendo nuestro uso actual.
- Se respetan las contracciones como *quel*, *desta*, etcétera.
- Se moderniza el uso de las mayúsculas y minúsculas.
- Se moderniza la acentuación.
- Se moderniza la puntuación.

En los documentos citados a partir de ediciones recientes, se han respetado los criterios adoptados por el editor en cuestión, especificándolo siempre.

<sup>1</sup> He seguido los criterios de transcripción que hemos definido para la colección *Escritos de Mujeres Siglos XVI al XVIII* que coordinamos Claudia Llanos y yo, y que se edita en el *IISUE-UNAM*.



## INTRODUCCIÓN

Hernando Ortiz de Hinojosa fue un universitario del siglo xvi que vivió en la Ciudad de México. No es un héroe ni un personaje destacado. Hasta hace muy poco casi no se sabía nada sobre él. Sin embargo, su figura permite, como pocas, trazar un retrato de la vida en la ciudad, una vez concluida la Conquista. Su trayectoria es un filón a través del cual podemos unir diversos aspectos de la sociedad novohispana, que de otra manera permanecerían aislados para quien pretende comprender cómo era vivir en el Valle de México durante la segunda mitad del siglo xvi.

Hoy sabemos más sobre la vida de Hernando Ortiz que sobre la mayoría de las vidas de sus contemporáneos, ya sean hombres o mujeres. Como universitario y clérigo, Hernando confiaba en las instituciones y escribió mucho; al mismo tiempo, propició muchos escritos sobre él. Es posible remontar su genealogía hasta el siglo xv y seguir a algunos de sus descendientes hasta el xxi. De hecho, cuando comencé a escribir esta biografía tuve que detenerme y dedicar un libro completo<sup>1</sup> a su historia familiar, porque el tema planteó problemas que exigían un desarrollo propio.

Los antecedentes familiares de Hernando Ortiz lo convierten en un caso interesante: descendiente de judíos conversos que migraron hacia América, vio fracasar sus intentos de ascenso burocrático debido a las restricciones que se imponían a quienes eran bisnietos de los ajusticiados por la Inquisición. Aunque no logró los cargos que añoraba, su carrera propició que sus sobrinos lograran borrar esas limitantes para las generaciones venideras de la familia. En resumen, su historia centenaria es como sigue.

<sup>1</sup> C. I. Ramírez González, *Universidad y familia. Hernando Ortiz de Hinojosa y la construcción de un linaje. Siglos xvi al xx*, 2013. Los datos de los ancestros de Hernando Ortiz que se presentan en los párrafos siguientes están desarrollados en este libro; de alguna manera, es el preámbulo de la biografía que ahora presento.

La bisabuela del doctor Ortiz, Ysabel, fue quemada por la Inquisición en Sevilla, hacia 1481. Su viudo y su hija Violante se trasladaron a Sanlúcar de Barrameda donde iniciaron una nueva vida al cobijo de los duques de Medina Sidonia, quienes protegían a los judíos perseguidos. En Sanlúcar, Violante se casó con Hernando de Sanlúcar, conocido como “el rey de los judíos”, ya que era quien los guiaba. Violante y Hernando tuvieron seis hijos, el mayor de los cuales, Diego, emigró a la Nueva España en 1538, en compañía de su esposa, Juana de Cuenca, y de su familia política.

El hermano mayor de Juana, Domingo de Santa María, había sido uno de los primeros frailes dominicos profesos en México y fungió como protector de sus parientes. Diego y Juana, los padres de Hernando Ortiz, vivieron desde 1538 en la Ciudad de México y tuvieron 10 hijos, entre ellos Hernando. Él fungió como cabeza de la familia tras la muerte de sus dos hermanos mayores. Universitario y clérigo, ayudó a casar a sus cinco hermanas, procurándoles matrimonios exitosos con encomenderos, comerciantes e incipientes hacendados, habitantes de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. Hernando Ortiz tuvo 16 sobrinos y sobrinas, cada uno con una trayectoria diversa. De las mujeres, dos fueron monjas, dos permanecieron solteras y una se casó. De los hombres, tres se hicieron frailes dominicos, como su tío abuelo fray Domingo, dos fueron universitarios, cinco fueron cabeza de sus propias familias y uno emigró al Perú, donde se pierde su rastro.

Dos de los sobrinos de Hernando Ortiz, los hermanos Diego y Juan de Bojórquez, fundaron un mayorazgo en Oaxaca que perduró hasta el siglo XIX, vinculado con el apellido Bohórquez. De esas familias provienen personajes destacados de la vida nacional mexicana de los siglos XIX y XX, como Laura Fernández-Arteaga Mantecón o José Vasconcelos.

Esas historias familiares son un granito dentro de la trama inmensa de la historia de México, pero su seguimiento minucioso me ha permitido explicar la importancia de los vínculos familiares establecidos desde muy pronto entre los primeros pobladores americanos. Conquistadores, encomenderos, comerciantes, clérigos, frailes y universitarios estaban unidos por lazos familiares que se tejían a través de las mujeres. Con esa primera investigación pude demostrar la vinculación del doctor Hernando Ortiz, universitario y clérigo secular, con otros sectores por medio de los matrimonios de sus hermanas y explicar cómo la diversificación familiar les permitió adaptarse, como grupo, a los cambios de esa móvil sociedad que era la incipiente Nueva España. No obstante, la información existente sobre Hernando Ortiz es mucho más abundante de lo ya dicho y permite explicar otros aspectos de

la sociedad de la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo xvi; por ejemplo, la geografía del Valle de México o las ideas de los intelectuales mexicanos de entonces.<sup>2</sup> Además, hace posible entender los pactos entre la monarquía y los nuevos súbditos americanos, entre otras cosas.

En contraste con el primer libro, que era un estudio de larga duración centrado en un linaje, emprendo ahora un libro de corta duración, delimitado por la vida misma de Hernando Ortiz de Hinojosa. Comienza en 1544, año de su nacimiento, y termina en 1598, fecha en la que murió. Cincuenta y cuatro años de una vida, que me sirven para conocer cómo encontraron cabida en la nueva sociedad en formación quienes, como Hernando, tenían un perfil de universitarios y clérigos, nacidos en la Nueva España, en el periodo de la posguerra de Conquista; me centro en una vida y en un tipo específico de trayectoria, pero mi propósito es explicar procesos sociales más amplios, a través de los cuales puede entenderse mejor la sociedad en su conjunto.

He querido atenerme a una estructura cronológica y biográfica para ir mostrando la sociedad en la que se desenvolvía nuestro personaje. Sin embargo, muchos temas planteados me obligan a desarrollar problemas cuya resolución requiere visiones de larga duración. He dividido el libro en 14 capítulos, que están agrupados en cinco partes, más una obertura y un epílogo. Los capítulos se refieren a etapas vitales, oficios o actividades concretas realizadas por el personaje, mientras que los apartados tratan de temas generales.

El libro comienza con una obertura, compuesta por un primer capítulo, donde se da cuenta de la niñez de Hernando Ortiz, que transcurrió durante los años cuarenta y cincuenta del siglo xvi. A continuación, la primera parte aborda su trayectoria universitaria, que he dividido en dos capítulos: su vida de estudiante y la de profesor. La segunda parte trata de su actuación en la Iglesia novohispana, que agrupa cuatro capítulos en los que explico el significado de optar por una trayectoria eclesiástica a mediados del siglo xvi. En la tercera, analizo los oficios desempeñados por este universitario y sacerdote que vivió durante el periodo de consolidación de la sociedad colonial. En la cuarta, estudio su papel en la sociedad y en la quinta, me interno en su pensamiento a través de sus ideas y de su biblioteca. En el epílogo explico los alcances y los límites de una trayectoria como la de Hernando Ortiz de Hinojosa, durante la segunda mitad del siglo xvi. En conjunto, he tratado de recoger todos los aspectos de su vida, mostrada desde diversos ángulos. Mi intención fue escribir una biografía clásica y a la vez

<sup>2</sup> Cuando hablo de mexicanos de entonces me refiero a los habitantes de la Ciudad de México, no a los de un país inexistente.

novedosa.<sup>3</sup> Clásica, porque cuenta una historia de vida, en orden, desde la niñez hasta la muerte, y novedosa, porque más que el personaje me importa la sociedad. Es una trayectoria que se mueve en el espacio social y geográfico, permitiéndonos una mejor comprensión de la historia.

La trayectoria de Hernando Ortiz de Hinojosa —y la de otros como él— fue fundamental para la historia de la Nueva España y para la del México de hoy. Por un lado, su experiencia mostró desde muy pronto cuál era el tipo de carrera a la que podía aspirar un mexicano, dentro de la estructura de la monarquía hispánica. Por otro, el desempeño de Ortiz descubrió los límites de una trayectoria como la suya. Sin padres encomenderos que lo respaldaran, su camino fue lento; le costó llamar la atención de la Corona desde América, y los prejuicios antijudíos de su sociedad truncaron su ascenso. Murió a los 54 años en la Ciudad de México, sin haber tomado posesión del obispado para el que había sido nombrado y sin haber podido jubilarse de la universidad. Es la historia de una trayectoria en una ciudad colonial, en tanto que dependiente de una metrópoli,<sup>4</sup> pero una colonia que formaba parte de la monarquía más poderosa en Europa durante la segunda mitad del siglo XVI.

La visión de este libro es la de escribir una historia de México en el mundo. Lo hago desde una persona, un asunto muy específico, para explicar cómo confluyen en ella las tensiones de toda la historia mundial.

<sup>3</sup> Para un balance sobre lo que ha sido el género biográfico para la historiografía véase F. Dosse, *El arte de la biografía*, 2007. No son los modelos biográficos los que guían este libro, aunque sí existe un diálogo con ellos.

<sup>4</sup> Sebastián de Covarrubias definió *colonia* de la siguiente manera: “Es puebla o término de tierra que se ha poblado de gente estrangera, sacada de la ciudad que es señora de aquel territorio o llevada de otra parte”. Es en este sentido que uso el término *colonia*. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1993.

# OBERTURA



## I. LOS PRIMEROS AÑOS

Hernando Ortiz de Hinojosa nació en la Ciudad de México en una fecha muy cercana al 11 de febrero de 1544, cuando fue bautizado en la catedral metropolitana.<sup>5</sup> Sólo habían pasado 23 años de la Conquista, pero ya se habían establecido las principales instituciones de gobierno, tanto civiles como eclesiásticas. En 1534, el papado había otorgado la bula que fundaba la catedral de México, y desde 1535, la ciudad era sede del virreinato de la Nueva España; en 1544, cuando nació Hernando, lo gobernaba aún el primer virrey, Antonio de Mendoza, a nombre de Carlos I de España, V de Alemania, y de su madre, la reina Juana de Castilla.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> El registro de bautismo se conserva en la catedral de México. APSMM Bautismo de Españoles, 1536-1746, Libro 1.º de Bautismos de la Cathedral desde Noviembre de 1536 hasta Octubre de 1547. La Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica hizo, en 1953, una microfilmación de este primer libro de bautismo de españoles y regaló copias a muchas bibliotecas, entre ellas a la de El Colegio de México. En la página de internet de Family Search está escaneado el libro, pero comienza en la foja 9, año de 1573; usaremos esta información: “Primer libro de bautismos de españoles 1536-1589”, f. 133v, en *Family Search*, imagen 134/1003. Sobre el lugar y la fecha de nacimiento de Hernando Ortiz existen confusiones historiográficas. En 1570, Ortiz declaró tener 26 años, lo que concuerda con la fecha de su registro de bautismo, véase *Descripción del arzobispado de México, hecha en 1570 y otros documentos*, 1897, p. 362. Sin embargo, en un documento de 1575 se dice que Ortiz tenía 34, lo que implicaría que había nacido en 1541. En ocasiones se ha tomado esta fecha errónea como su año de nacimiento. La ciudad de origen también ha sido confundida injustificadamente. G. Fernández de Recas, en *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio, por sus genealogías ascendentes*, 1953, p. 33, asegura que el doctor Ortiz era de Sanlúcar de Barrameda, error que proviene, al parecer, de una lectura rápida de los documentos sobre su “limpieza de sangre” que se encuentran en el Ramo Inquisición del AGN. Esta afirmación fue tomada por J. F. Schwaller, *The Church and clergy in sixteenth-century Mexico*, 1987, p. 147, quien, aunque cita directamente el documento, conserva la duda sobre el lugar de nacimiento. En el documento, sin embargo, nunca se dice que Hernando Ortiz de Hinojosa fuera de Sanlúcar de Barrameda, aunque sí sus padres y abuelos. AGN, Inquisición, vol. 195, exp. 2.

<sup>6</sup> La reina Juana seguía ejerciendo y emitió numerosas cédulas durante el periodo, muchas de ellas dirigidas a las autoridades de la Ciudad de México.

Todavía se conserva el registro del bautismo de Hernando Ortiz de Hinojosa, que dice así: “Lunes once del sobre dicho mes [febrero], bautizó Diego Muñoz de Medina, a *Hernando*, hijo de Diego Hernández y de su mujer Juana de Hinojosa. Fueron sus padrinos Juan Núñez, Luis de Mercado, Diego Baeça y su mujer”.<sup>7</sup> Muchas cosas se pueden saber a partir de esta pequeña inscripción.

Hernando usó el apellido Ortiz en lugar de Hernández, de su padre. En aquella época no estaba normado cuál de los apellidos familiares debía usar una persona, aunque la elección no era arbitraria y solía escogerse entre los más destacados de la familia.<sup>8</sup> Ortiz era el apellido usado por un tío de Hernando, Juan, quien había sido regidor de Sanlúcar de Barrameda y era muy recordado en esa ciudad de la península ibérica. En otro lugar expliqué cómo el apellido Ortiz era una estrategia de la familia para esconder el pasado converso que venía asociado al Hernández.<sup>9</sup> El niño nacido en 1544 en la Ciudad de México cargó con toda la historia familiar, pese a haber visto la luz muy lejos de Sevilla, donde había sido quemada su bisabuela. Fue llamado Hernando como su abuelo, “el rey de los judíos” de Sanlúcar, pero se alejó del apellido Hernández, usado por su padre y por su abuelo. Además, Hernando fue vinculado desde niño con la familia materna, a través del apellido Hinojosa, usado por su madre y por su tío fray Domingo, antes de hacerse dominico. Por su nombre, Hernando, la familia conservaba el recuerdo de sus ancestros judíos; así, guardaron la memoria que no se podía preservar con los apellidos.<sup>10</sup>

El nacimiento de un niño, su bautismo y el consecuente registro en el libro parroquial eran actividades ya rutinarias y normales en la catedral de la Ciudad de México hacia 1544, pese a que 23 años antes, en ese mismo lugar, se alzaba todavía el templo mayor de los mexicas y aún no se conocía aún el cristianismo ni se practicaba el bautismo. El registro bautismal de Hernando Ortiz muestra la rápida consolidación de este rito cristiano entre los grupos de ascendencia hispana de la Ciudad de México; la conservación de ese registro hasta nuestros días prueba, por un lado, la estabilidad de ciertas instituciones fundadas después de la Conquista y, por otro, el buen

<sup>7</sup> “Primer libro de bautismos de españoles 1536-1589”.

<sup>8</sup> T. Herzog, “Nombres y apellidos: ¿cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 2007, pp. 1-35.

<sup>9</sup> C. I. Ramírez González, *Universidad y familia...*, p. 45.

<sup>10</sup> Sobre la importancia del nombre de una persona, véase M. M. Rivera Garretas, *Mujeres en relación. Feminismo, 1970-2000*, 2001.

estado de conservación de algunos de sus archivos, pese a inundaciones, incendios, saqueos, cambios políticos y religiosos acaecidos en México.

Sin embargo, bautizar a los hijos en la catedral era una práctica común sólo entre un grupo pequeño de habitantes de la ciudad, hacia 1544. Se bautizaban allí los hijos y las hijas de los conquistadores o de los pobladores llegados después de la Conquista, en su mayoría de matrimonios legítimos, reconocidos por la Iglesia.

El primer libro de registros que se conserva en catedral comienza en 1536 y abarca hasta 1589.<sup>11</sup> No se sabe si existió un libro anterior, pues el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, llegó en 1528 y debió de comenzar a bautizar ese mismo año, aunque no fue consagrado hasta 1533.<sup>12</sup> Actualmente, la consulta de este primer libro de registros se facilita gracias a la versión digital que comienza en 1537.<sup>13</sup> En los siete años que van de 1537 a 1544, año de nacimiento de Hernando Ortiz, se consignaron 906 bautizos: un promedio de 129.4 nacimientos por año. De los 906 bautizos, 447 corresponden a hombres (49 por ciento) y 458 a mujeres (50 por ciento), mientras 1 por ciento no está identificado, porque existe un registro donde no se consigna nombre ni género del bautizado. Casi todos los recién nacidos eran hijos o hijas de españoles y la mayoría provenían de matrimonios reconocidos: únicamente tres corresponden a hijas o hijos ilegítimos, y sólo en el caso de uno de ellos se especifica que era hijo de un español y una india.

Los 906 niños y niñas registrados entre 1537 y 1544, junto con los que nacieron en los años posteriores inmediatos, pertenecieron al grupo dirigente de la sociedad que se estaba formando en la Ciudad de México después de la Conquista. A este grupo se sumaron algunas otras personas, bautizadas en otras iglesias del Valle de México o en otras ciudades centrales de la Nueva España, como Puebla o Oaxaca. Desde el principio se les conoció como “los nacidos en esta tierra” y desde muy pronto se les llamó criollos.<sup>14</sup> Nacidos en

<sup>11</sup> “Primer libro de bautismos...”.

<sup>12</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélistes de l'indien, 1504-1620*, 1970, p. 236.

<sup>13</sup> Véase nota 11.

<sup>14</sup> Los nacidos en esta tierra se manifiestan como grupo dentro de los dominicos novohispanos a mediados del siglo xvi. Ya para cuando nació Hernando Ortiz, en 1544, había un grupo de frailes profesos en América que pugnaba contra los peninsulares por el control del gobierno de la provincia. Este grupo se irá convirtiendo en el de los nacidos en la tierra, hacia la década de los sesenta. En la misma orden se les denomina criollos al principio del siglo xvii, como se verá más adelante. En 1571, el término *criollo* fue recogido por el cronista de Felipe II, Juan López de Velasco, en su *Geografía y descripción universal de las Indias*, con connotación peyorativa: “los que nacen de ellos [los españoles que pasan a América] que llaman criollos

América, en contacto con el mundo indígena, pero bautizados y educados con parámetros europeo-cristianos, ellos construyeron modelos de vida inéditos, que resultan fundamentales para comprender el funcionamiento de la nueva sociedad que se estaba formando en el siglo XVI americano.

Más allá de las características comunes ya señaladas, el grupo de niños y niñas bautizados en la catedral de México antes del nacimiento de Hernando Ortiz era diverso. Entre los registros figuran el hijo del conquistador Martín de Ircio y de María de Mendoza, la hermana del virrey, quien fue bautizado directamente por el obispo fray Juan de Zumárraga; también fueron registrados los hijos de otros funcionarios de la Corona, como el oidor Francisco Ceynos y el alguacil mayor de la Ciudad de México, Juan de Sámano. En la lista de los padres aparecen conquistadores y vecinos, como Gerónimo López o Batasar Dorantes de Carranza, pero también artesanos, como el platero Pedro Pinaro, el confitero Alonso Artiga, el barbero Mondragón, el calcetero Juan Pulido o el herrero Alonso Hernández. Hay mercaderes, como Juan Vázquez, o escribanos, como Diego Baeza. Pero en los registros son pocos los padres asociados a una ocupación, y el de Hernando Ortiz, Diego, no tiene ningún oficio consignado.

Los niños y las niñas bautizados en la catedral suelen tener tres o cuatro padrinos. Hay personajes que apadrinaron muchos recién nacidos, como el oidor Francisco Ceynos, el conquistador Bartolomé Vázquez de Tapia o Rodrigo de Albornoz. Por su poder y presencia social, ellos parecían convenientes a los primeros pobladores para encomendarles el porvenir de sus hijos o hijas. Algunos padrinos son muy conocidos, como Martín Cortés, el hijo del marqués del Valle, mientras que de otros casi no sabemos nada, como fue el caso de los padrinos de Hernando Ortiz: Juan Núñez, Luis de Mercado, Diego de Baeza y su mujer; de ella, ni siquiera el nombre quedó registrado, como suele suceder con las mujeres. Sólo sabemos que Luis de Mercado era paisano de Diego Hernández, el padre de Hernando Ortiz, pues también había nacido en Sanlúcar de Barrameda.<sup>15</sup>

Nuestro personaje fue, pues, uno de los cerca de mil niños y niñas hijos de españoles, nacidos en América, que habitaban en la Ciudad de México hacia 1544 y que habían sido bautizados en la catedral. No era hijo

---

y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y en el tamaño [...] y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo, y mudando él, se alteran también". *Apud* C. González Cabello, "La obra de Juan López de Velasco: una concepción de la ciencia y la naturaleza en la época de Felipe II", 2014, p. 132.

<sup>15</sup> AGN, Inquisición, vol. 195, exp. 2, f. 188r.

de grandes funcionarios ni de conquistadores, pero sí de inmigrantes que llegaron hacia 1538; sus padres se sumaron a los conquistadores llamándose “primeros pobladores” y, como ellos, también pedían recompensas a la Corona castellana por su labor en la consolidación de la Conquista.

El solo año de 1544, junto con Hernando Ortiz nacieron otros 41 hombres y 59 mujeres, que fueron también bautizados en la catedral. Además de ellos, debieron de nacer muchos otros bebés en la Ciudad de México; una buena parte seguramente fue bautizada en las parroquias de los barrios indios, atendidas por frailes que administraban el sacramento de manera masiva, y otros quizá recibieron su bautizo en otras parroquias para españoles más alejadas del centro de la ciudad. No podemos saber, por tanto, cuántos indios, mestizos y afrodescendientes nacieron en ese año en la Ciudad de México.

En una sociedad en destrucción y reconstrucción, como era la de México en 1544, la población era mayoritariamente indígena, compuesta por tributarios vinculados con sus propias comunidades. Los españoles usaban la mano de obra de los indios para desarrollar empresas agrícolas, mineras y de construcción, pero no habían definido aún las trayectorias que podían ofrecer a sus propios hijos y añoraban matrimonios provechosos para sus hijas, que aseguraran la supervivencia familiar, como era usual en la península ibérica, donde ellos se habían formado.<sup>16</sup> En la Ciudad de México no existían las instituciones donde se moldeara la vida de una persona, como sucedía en la península ibérica, ni donde se educara a los futuros hombres de letras y algunos de armas, como pasaba en España. Una trayectoria como la de Hernán Cortés, natural de la pequeña villa de Extremadura, con estudios en la Universidad de Salamanca, no podía forjarse en la Nueva España hacia 1544. Los conquistadores y los nuevos pobladores presionaron al rey para crear las instituciones necesarias para educar a sus hijos y, finalmente, en 1551 lograron la fundación de la universidad, que comenzó a funcionar en 1553.<sup>17</sup> Hernando Ortiz fue de las primeras generaciones en beneficiarse de este logro.

Casi nada sabemos de la infancia de Hernando Ortiz de Hinojosa. No sabemos a qué jugaba ni quiénes eran sus compañeros. Lo que es seguro es que sobrevivió a una época con alta mortalidad infantil, como no lo hicieron sus dos hermanos mayores, quienes murieron siendo jóvenes. Gómez, el hermano mayor, murió a los 20 años y Rodrigo, quien le seguía, murió a

<sup>16</sup> C. I. Ramírez González, *Universidad y familia...*

<sup>17</sup> Sobre la fundación de la universidad, véase A. Pavón, *El gremio docto. Organización corporativa y gobierno en la Universidad de México en el siglo XVI*, 2010, pp. 29-60.

los 12.<sup>18</sup> Recupero a continuación los pocos testimonios llegados a nosotros sobre su infancia. Un hombre de Sanlúcar, Rodrigo Ruiz, dijo conocerlo desde que nació y que lo “vio criar, tratar y alimentar” por sus padres en la casa familiar, pues era esposo de su prima. Otro sanluqueño, Hernando Alemán, dijo conocerlo “desde que hera niño y aprendía principios de Gramática en el pueblo de Amecameca, con un fraile dominico deudo suyo que residía allí”.<sup>19</sup> Hernando, como seguramente sus dos hermanos mayores, fue educado desde niño por su tío, el dominico Domingo de Santa María, quien era el protector de la familia desde el viaje trasatlántico. Así, la infancia de Hernando Ortiz parece haberse desarrollado entre la vida en la Ciudad de México y los viajes a Amecameca, donde debió de permanecer largos periodos, formándose dentro del convento dominico de la localidad.

En Europa, durante el siglo XVI, la ocupación de una persona solía definirse desde sus primeros años. No necesariamente era producto de una elección ni de una vocación. Tampoco era consecuencia de una opción profesional derivada de la educación recibida. Estrategias familiares se sumaban a las oportunidades sociales para definir los destinos vitales y laborales de los individuos. Hernando estuvo orientado desde niño hacia las letras y la vida religiosa. Seguía en este camino la trayectoria de su tío, el dominico fray Domingo.

Tampoco sabemos nada de la vida de Hernando Ortiz durante ese periodo al que hoy llamamos la adolescencia, pero que entonces no se reconocía como tal. Las siguientes referencias que tenemos de él lo ubican en sus 17 o 18 años, ingresando a las dos instituciones que marcaron su vida: la universidad y la Iglesia. En el siguiente capítulo estudiaré su trayectoria universitaria y luego explicaré su formación eclesiástica, aunque ambas experiencias corrieron de manera paralela.

<sup>18</sup> El registro de los hermanos de Hernando se encuentra en el mismo libro de bautismos de españoles. “Primer libro de bautismos...”.

<sup>19</sup> AGN, Inquisición, vol. 195, exp. 2, f. 174r.

## **PRIMERA PARTE: LA UNIVERSIDAD**



## II. VIDA DE ESTUDIANTE

El primer registro que se conserva en el antiguo archivo universitario sobre Hernando Ortiz de Hinojosa data de 1563, cuando lo eligieron consiliario de la universidad.<sup>20</sup> Tenía entonces 19 años y era estudiante de la Facultad de Artes o Filosofía desde hacía por lo menos dos años. Podemos suponer, entonces, que entró a la universidad a principios de los años sesenta, cuando tenía cerca de 17 años.<sup>21</sup>

La Universidad de México había sido creada como una ficción jurídica por una cédula real de 1551, a petición, fundamentalmente, del Ayuntamiento de la Ciudad de México. Los pobladores hispanos querían tener un lugar donde sus hijos fueran instruidos, sin tener que atravesar el Atlántico.<sup>22</sup> El virrey y la Audiencia de la Nueva España fueron los encargados de organizar la nueva institución; dotaron las primeras cátedras con los profesores que tenían a mano, provenientes, la mayoría, de la Audiencia o del cabildo catedralicio de la ciudad.<sup>23</sup> Los primeros profesores tenían otras ocupaciones y las cátedras no se leyeron con continuidad durante los primeros años de vida universitaria. Sin embargo, para cuando Hernando Ortiz entró a la universidad, a principios de los sesenta, la corporación se estaba regularizando, tanto en sus procesos de gobierno como en la lectura de sus cursos.

No se conservan matrículas para esos años, pero el hecho de que Hernando Ortiz fuera mencionado como consiliario implica que era estudiante y que, además, formaba parte de los órganos de gobierno de la universidad.

<sup>20</sup> AGN, Universidad, vol. 2, ff. 81-81v.

<sup>21</sup> Se graduó de bachiller el 16 de septiembre de 1564, por lo que podemos suponer que para entonces había tomado tres cursos en esa facultad. AGI, México 110, imágenes 80-82.

<sup>22</sup> A. Pavón, *El gremio docto...*, pp. 29-60.

<sup>23</sup> C. I. Ramírez González y A. Pavón Romero, "De estudiantes a catedráticos. Un aspecto de la carrera universitaria en la Real Universidad de México durante el siglo XVI", en Mariano Peset (comp.), *Claustros y estudiantes*, 1989, pp. 279-320. También, A. Pavón Romero y C. I. Ramírez González, "La carrera universitaria en el siglo XVI. El acceso de los estudiantes a las cátedras", en R. Marsiske (coord.), *Los estudiantes. Trabajos de historia y sociología*, 1989, pp. 14-55.

## PARTICIPACIÓN EN EL GOBIERNO UNIVERSITARIO

Ser consiliario implicaba formar parte del claustro y, por tanto, participar en el gobierno de la universidad. Ortiz lo hizo desde muy joven, lo que no era usual en las universidades. En 1563 se redactó un proyecto de estatuto para la Universidad de México, donde se acordaba que los consiliarios fueran estudiantes y tuvieran por lo menos 20 años de edad—no 25 como en Salamanca—; aunque dicho estatuto no parece haber entrado en vigor, demuestra la intención de fijar un perfil en el que no entraba Hernando Ortiz, quien, como ya se dijo, tenía sólo 19 años.<sup>24</sup> Aun así, Ortiz fue consiliario.

Los consiliarios eran, en la Universidad de Salamanca, los encargados de elegir rector y de coordinar los procesos para nombrar catedráticos.<sup>25</sup> Así, los estudiantes coordinaban dos de los procesos más importantes de la universidad: la elección del rector y la selección de maestros. Salamanca fue el referente jurídico para la organización de la corporación mexicana; sin embargo, en la práctica, la nueva institución debió limitar sus alcances a las condiciones que imponía la realidad americana.<sup>26</sup> En México, el claustro de consiliarios había tenido, como la universidad misma, unos inicios muy débiles; no obstante, poco a poco se fue fortaleciendo. En 1559, el claustro mexicano se había encargado de la primera elección de rector y al año siguiente organizó el primer concurso de oposición para nombrar profesor en una cátedra universitaria. Los consiliarios mexicanos asumieron así las funciones que les encomendaban las constituciones de la universidad salmantina. En 1563, Hernando Ortiz se incorporó a un claustro que pasaba por uno de los momentos de más poder en la historia de la universidad novohispana.<sup>27</sup>

Como consiliario, al joven Ortiz le tocó elegir al rector en noviembre de 1564. En Salamanca, el rector elegido por los estudiantes solía ser un

<sup>24</sup> A. Pavón Romero, *El gremio docto...*, pp. 112-113.

<sup>25</sup> L. E. Rodríguez-San Pedro, *La universidad salmantina del barroco, periodo 1598-1625*, 1986.

<sup>26</sup> Sobre las similitudes y diferencias entre las universidades de México y Salamanca, véase C. I. Ramírez, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas, los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, 2002, vol. 2, pp. 119-153; *idem*, "Las universidades de Salamanca y México. Elementos para una comparación, siglos XVI al XIX", en C. Cárdenas Castillo y M. G. García Alcaraz, *Temas educativos y emergentes a doscientos años de la Independencia*, 2014, pp. 11-41.

<sup>27</sup> A. Pavón Romero, *El gremio docto...*, pp. 107-137; L. Luna y A. Pavón, "El claustro de consiliarios de la Real Universidad de México, de 1553 al segundo rectorado de Farfán", en *Obras*, 2014, pp. 141-164; E. González González y V. Gutiérrez Rodríguez, "Los consiliarios en el surgimiento de la Real Universidad de México", en E. González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, 1996, pp. 339-390.

estudiante noble.<sup>28</sup> En México, en cambio, los primeros rectores no fueron alumnos y sólo durante la década de los sesenta del siglo XVI algunos de los estudiantes accedieron a la rectoría.<sup>29</sup> En 1564, Hernando Ortiz y sus compañeros consiliarios eligieron como rector, por segunda vez, a Álvaro de Vega, estudiante canonista. El electo había sido el primer estudiante en llegar a la rectoría de la Universidad de México, durante su primera elección, tres años antes, en 1561. Para el historiador Lorenzo Luna, el nombramiento de un estudiante en la rectoría significó el surgimiento de la conciencia corporativa entre los universitarios mexicanos:<sup>30</sup> se sintieron parte de un cuerpo único, una corporación a la que tenían que regir y por la que tenían que velar. Hernando Ortiz se comprometió desde el principio con la universidad y con la causa de los alumnos mexicanos: al apoyarlos, se apoyaba a sí mismo. Lo tenía claro desde sus 19 años.

Ortiz participó en el gobierno universitario durante toda su vida. Inmediatamente después de finalizar su periodo como consiliario, fue nombrado diputado de la universidad, en noviembre de 1564, a sus 20 años.<sup>31</sup> El claustro de diputados era el encargado de fiscalizar el ejercicio de las finanzas universitarias. En Salamanca, el claustro de diputados estaba compuesto por 20 universitarios: 10 eran catedráticos de propiedad y los otros 10 se elegían entre los demás universitarios.<sup>32</sup> En México, en cambio, sólo existieron dos diputados hasta 1592, cuando se amplió el claustro para incluir a los catedráticos propietarios; se sumaron entonces entre seis y ocho diputados.<sup>33</sup> Ortiz fue uno de los más asiduos participantes en el claustro de diputados de la Universidad de México, pues fue diputado durante nueve años. Sólo lo superó en este récord Juan de Salcedo, otro estudiante criollo, quien fue electo diputado en 10 ocasiones.<sup>34</sup> Ortiz fue diputado por última vez en 1596, cuando tenía 52 años, 32 años después de su primer nombramiento. No volvió a serlo, porque murió dos años después, en 1598.

<sup>28</sup> L. E. Rodríguez-San Pedro, *La universidad salmantina...*, vol. 1, p. 346. También, Á. Rodríguez Cruz, *El oficio de rector en la Universidad de Salamanca y en las universidades hispanoamericanas: desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX*, 1979.

<sup>29</sup> A. Pavón Romero, *El gremio docto...*, pp. 213-227 y 317-319.

<sup>30</sup> L. Luna, "El desarrollo corporativo de la universidad novohispana, 1553-1653 (primer borrador)" y "El desarrollo de la conciencia corporativa universitaria y la política eclesiástica en Nueva España", en *Obras*, 2014, pp. 101-124 y 133-139.

<sup>31</sup> AGN, Universidad, vol. 2, f. 82.

<sup>32</sup> L. E. Rodríguez-San Pedro, *La universidad salmantina...*, vol. 1, pp. 405-410.

<sup>33</sup> A. Pavón Romero, *El gremio docto...*, pp. 183-212.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 188.

Como diputado, Ortiz se encargó de vigilar las finanzas de la Universidad de México. En 1551, cuando el rey fundó la universidad, la dotó con una renta de mil pesos de oro; sin embargo, este estipendio se cobró con dificultad.<sup>35</sup> En ocasiones, los profesores, incluido el propio Ortiz, no podían cobrar sus salarios e impartían clases de manera gratuita.<sup>36</sup> Poco a poco la universidad fue haciéndose de rentas propias hasta lograr, a finales de su existencia, unos ingresos que representaban 51 por ciento del total de sus rentas.<sup>37</sup> Esta mejora paulatina de las finanzas comenzó con el cuidado que pusieron en ellas los primeros universitarios, entre quienes se contaba Hernando Ortiz de Hinojosa. Para los años ochenta del siglo XVI, la universidad comenzó a construir la que sería su sede definitiva, en la Plaza del Volador. Como diputado, Ortiz debió encargarse de estas obras junto con sus otros colegas. Los profesores hicieron préstamos poniendo en fianza sus propios salarios con tal de lograr construir el nuevo edificio.<sup>38</sup> El inmueble estuvo en pie, donde ahora se encuentra la Suprema Corte de Justicia de la Nación, hasta poco antes de 1910, cuando fue derruido.

#### ESTUDIANTE DE LA FACULTAD DE ARTES: LA ADQUISICIÓN DE UN MÉTODO Y LAS POLÉMICAS FILOSÓFICAS

La participación en el gobierno de la universidad no impidió que el joven Hernando Ortiz progresara en su carrera académica. Siendo consiliario y poco antes de ser electo diputado, Ortiz se graduó de bachiller en Artes, el 16 de septiembre de 1564; éste fue su primer grado universitario.<sup>39</sup> Por el acta de grado sabemos quién se lo otorgó: el doctor Alonso Chico de Molina, catedrático de Teología y maestrescuela de la catedral. Es posible que Chico le diera el grado a Ortiz por ser el maestrescuela de la catedral, quien

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 53-56.

<sup>36</sup> AGN, Universidad, vol. 83, exp. 2, ff. 34-42.

<sup>37</sup> T. Ríos Hernández, "Esplendor y crisis de un modelo financiero en la Real Universidad de México, 1788-1821", 2006, p. 52. También, T. Ríos Hernández y E. Sánchez Santiró, "Las finanzas de la Facultad de Artes de la Real Universidad de México, 1701-1810", en E. González González (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, 2008, pp. 341-363.

<sup>38</sup> Un ejemplo de las actividades de Ortiz a este respecto durante 1592, en C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, 1931, vol. 1, pp. 157 ss.

<sup>39</sup> AGI, México, vol. 110, imágenes 80-82. N. del E. Cuando se consultó el documento en línea, se refirió por núm. de imagen; cuando se revisaron los documentos directamente en el archivo, se citaron por fojas, cuando las hubo.

se encargaba de entregar los grados de licenciado y doctor, pero también puede ser que el propio Ortiz lo haya elegido como padrino, según solía hacerse en Salamanca para los grados de bachiller.<sup>40</sup> El acta de grado de Hernando Ortiz está firmada por el secretario de la universidad, Esteban del Portillo, otro estudiante, un poco mayor que Ortiz, quien marcó hitos para una trayectoria universitaria y eclesiástica parecida a la que luego siguió el propio Hernando.<sup>41</sup> Chico de Molina, el padrino en el grado de Ortiz, estaba relacionado con un grupo de opositores al arzobispo de México, Alonso de Montúfar, muy activos entre 1560 y 1568; el joven Hernando parece haber sido cercano a este grupo desde su ingreso a la universidad, en la Facultad de Artes, hacia 1561.<sup>42</sup>

La de Artes o Filosofía era una de las cinco facultades de la universidad de entonces; las otras cuatro eran Teología, Medicina y los dos derechos, Cánónigo y Civil. El grado de Artes era propedéutico para Teología y Medicina, pero no así para los dos derechos. Desde el principio, Hernando Ortiz orientó sus estudios universitarios hacia las ciencias eclesiásticas, lo que era lógico, pues también se estaba formando para ser sacerdote. El mismo año en que ingresó a la universidad, en 1561, recibió la primera de las órdenes necesarias para llegar a ser clérigo, la de corona, que obtuvo el 22 de marzo de 1561. Un año más tarde, el 21 de febrero de 1562, recibió la segunda de las órdenes clericales, la de epístola, otro eslabón más en su camino hacia el sacerdocio.<sup>43</sup> Así, cuando se graduó de bachiller en Artes, a los 20 años, Ortiz ya estaba incorporado a la Iglesia.

Hernando ingresó a una Facultad de Artes que no había funcionado regularmente hasta entonces. Los alumnos que se graduaron en 1562 debieron solicitar un grado extraordinario, porque no habían podido cursar en las escuelas universitarias. Al solicitar el grado en condiciones especiales, explicaron su azaroso historial académico: “en estas escuelas se han comenzado a leer las Artes y nunca se a acabado el curso, y los estudiantes que abían comenzado a oýr se an ydo a los monysterios a acabar de oýr el curso”.<sup>44</sup> El claustro pleno universitario accedió a graduarlos de manera extraordinaria,

<sup>40</sup> En Salamanca, el padrino del grado de bachiller era elegido por el estudiante. Véase C. I. Ramírez González, “Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo”, *Salmanticensis*, 2007, pp. 635-652.

<sup>41</sup> A. Pavón Romero, “Universitarios y universidad en México en el siglo xvi”, 1995, pp. 791-793.

<sup>42</sup> L. Luna, “La corporación universitaria y las reformas tridentinas”, en *Obras*, 2014, pp. 113-120; R. E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo xvi*, 1985, pp. 154-167.

<sup>43</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

<sup>44</sup> AGN, Universidad, vol. 2, ff. 46-47.

siempre y cuando probaran haber oído los cursos reglamentarios, aunque fuera en los conventos. Para suerte de Hernando Ortiz y los otros hombres de su generación, la lectura en esta facultad había comenzado a regularizarse a partir de 1561, gracias a las enseñanzas del agustino fray José de Herrera, quien fue profesor de Hernando.<sup>45</sup> Este agustino era otro de los universitarios cercanos al maestrescuela Alonso Chico de Molina, padrino de grado de Ortiz y, como él, opositor del arzobispo Alonso de Montúfar.

Sabemos el contenido de los cursos que tomó Ortiz en la Facultad de Artes de la Universidad de México. El libro de texto usado desde 1553 era la lógica de Domingo de Soto, llamada *Summulae*.<sup>46</sup> Se trataba de un manual de lógica de términos, escrito por un profesor de la Universidad de Salamanca, que tuvo mucho éxito durante el siglo XVI. Soto era fraile dominico y simplificó la lógica formal de los medievalistas. Su obra inicial, publicada en 1529, se hizo aún más simple en la segunda edición de 1539, donde se descartó cualquier herencia de pensamiento nominalista, una corriente medieval que llevó la lógica de términos hasta sus últimas consecuencias, afirmando que la verdad estaba en el discurso. La lógica de términos se presentaba como el arte de develar la verdad o la falsedad contenida en un discurso; para lograr su cometido, usaba unas reglas perfectamente definidas. Cada frase debía tener un valor de verdad, que la convertía en proposición. Había proposiciones falsas o verdaderas que se articulaban bajo ciertas reglas, dando valor de verdad a todo el discurso.

Los nominalistas fueron considerados heréticos por la ortodoxia romana, pues hacían de la lengua, el latín, el principio de verdad. En cambio, para Roma, la fuente de la verdad estaba en Dios, un ente que existía más allá del discurso. Las *Summulae* de Domingo de Soto mantenían el análisis de las proposiciones, conservando todos los detalles analíticos de los lógicos medievales y atendiendo a pequeños matices, para los que ofrecían múltiples excepciones. Esta profusión lo convertía en un laberinto insondable de juegos del lenguaje. La atención prestada a los valores de verdad de las proposiciones y los vínculos entre ellas hacían que los textos de los pensa-

<sup>45</sup> Sobre la regularidad de las cátedras de Artes, véase C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, vol. 2, pp. 26-35.

<sup>46</sup> AGN, Universidad, vol. 2, f. 90v. Domingo de Soto, *Summulae*, 1529; la obra se corrigió y reeditó en Salamanca por Pedro Tovans, en 1539. Luego se reeditó siete veces más durante el siglo XVI. Sobre la obra, véase F. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto, Estudio biográfico documentado*, 1960, pp. 95-103 y 526. Sobre la lógica de Soto en México, véase C. I. Ramírez González, "La filosofía en la Real Universidad de México. 1553-1645", en E. González González (coord.), *Estudios y estudiantes...*, pp. 201-216.

dores lógicos fueran incomprensibles fuera de las reglas de la lógica. Los retóricos humanistas criticaron el latín obtuso de los lógicos y propusieron la recuperación del latín clásico, preocupados como estaban por una significación más poética de las palabras. Domingo de Soto no era un humanista y su texto de lógica tampoco. Él seguía las reglas de la lógica de términos y se definía, más bien, como uno de los primeros representantes de la neoescolástica contrarreformista que se desarrolló en Salamanca durante el siglo XVI.<sup>47</sup>

Las *Summulae* de Soto estaban divididas en cinco libros y un apéndice: 1. Sobre el término, 2. Sobre las proposiciones categóricas y las propiedades de los términos, 3. y 4. Sobre las diversas clases de proposiciones, 5. Sobre el silogismo, y 6. Apéndice sobre las obligaciones lógicas y sobre las proposiciones irresolubles.<sup>48</sup> Como se ve por este índice de contenidos, el propósito de este manual era que los estudiantes aprendieran la lógica del lenguaje, considerada la base del método científico de entonces. Pero el método lógico no sólo se aplicaba a textos escritos; era más frecuente que se usara para participar en los debates orales que caracterizaban la enseñanza en la Europa medieval. Entonces, la verdad era concebida como la demostración resultante de un diálogo entre dos o más personas, adiestradas en lógica de términos; cada uno de los participantes trataba de encontrar las fallas lógicas en los argumentos del opositor, para poder descalificar su discurso, considerándolo falso. La discusión versaba sobre una o varias tesis presentadas con anticipación. Como hemos analizado en otra ocasión, tal vez el último gran debate europeo que esperaba resolución apelando a la lógica de términos fue el convocado por Martín Lutero en 1517, en Wittenberg. Él llamó a discutir sobre los alcances del poder del papado para garantizar la salvación de los seres humanos y resumió sus argumentos en 95 tesis, sobre las cuales versaría el acto público. No obstante, el método lógico dialéctico estaba agotado y ese diálogo nunca tuvo lugar. En cambio, la cristiandad se dividió y el saber se sumió en una profunda crisis, caracterizada por la búsqueda de un nuevo método científico.<sup>49</sup> A pesar de esto, en muchas universidades se siguió enseñando lógica de términos por muchos años más, pese a diversos intentos de modificación de los saberes. En la de México, donde estudió Hernando Ortiz, se enseñaba la lógica de términos a través del manual de Domingo de Soto y éstos fueron los conocimientos que él

<sup>47</sup> Véase C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, 2001, vol. 1, capítulo 4.

<sup>48</sup> Para un análisis detallado del texto de Soto, véase M. Beuchot, *Filósofos dominicos no-hispanos (entre sus colegios y la universidad)*, 1987.

<sup>49</sup> C. I. Ramírez González, "La crisis de la razón dialéctica en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI", en *Miscelánea Alfonso IX*, 2007, pp. 267-280.

adquirió durante sus primeros tres años de estudios. Los intentos de algunos profesores, entre ellos el propio Ortiz, por transformar estos saberes no tuvieron éxito.

José de Herrera, profesor de lógica de Hernando, fue el primero en intentar cambiar las *Summulae* de Domingo de Soto como texto para el curso de lógica en la Universidad de México. A los pocos días de haber comenzado a enseñar, sus alumnos se quejaron ante el claustro pleno de la universidad de que su maestro estaba leyendo otro texto y no el de Domingo de Soto, que era el estatutario.<sup>50</sup> No consta si Ortiz estaba o no entre estos alumnos, pero él debió de conocer el caso y, por sus propias actuaciones posteriores, parece que tampoco a él le gustaban las *Summulae*. En aquella ocasión, el maestro Herrera debió regresar al texto estatutario, aunque es muy posible que lo leyera desde su propia interpretación.<sup>51</sup> El agustino José de Herrera había escrito un manual de lógica llamado *Summa philosophicae scholasticae patris Dominici de Soto, ord. praedicator in usum academiae mexicanae accomodata*<sup>52</sup> que tal vez fue el texto que intentó leer en su curso. Se trataba de un tipo de textos muy usuales entre los profesores de las universidades peninsulares, como Salamanca; los maestros solían componer comentarios a los tratados clásicos con propósitos didácticos. En este caso, el texto de Herrera adaptaba las *Summulae* del dominico Domingo de Soto a sus propias interpretaciones y a los requerimientos de la enseñanza de la lógica en la Ciudad de México. Hubiera sido muy importante conocer el texto de Herrera para entender cuáles fueron las adaptaciones que hizo al texto de Soto; sin embargo, esta obra nunca se editó y hoy desconocemos su paradero. También es posible que fray José leyera los cursos de lógica escritos por su compañero de orden, Alonso de la Veracruz, para ser estudiados en la Universidad de México: la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*; estas obras correspondían a los dos primeros cursos de lógica en las universidades. Ambos fueron publicados en México, en 1554, por Juan Paulus;<sup>53</sup> no obstante, ninguno de estos dos libros de fray Alonso se usaron como texto para la universidad mexicana.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 60.

<sup>51</sup> C. I. Ramírez González, "La filosofía en la Real...", pp. 211-212.

<sup>52</sup> J. M. Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano americana septentrional o catálogo y noticias de los literatos que nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española han dado a la luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850, 1947*, vol. 3, p. 32.

<sup>53</sup> A. de la Veracruz, *Recognitio summularum*, 1554; *idem*, *Dialectica resolutio*, 1554.

<sup>54</sup> C. I. Ramírez González, "La filosofía en la Real..."

Hernando Ortiz aprendió lógica en el manual salmantino del dominico fray Domingo de Soto, pero también compartió con su maestro la inconveniencia de usar este texto para impartir las clases de lógica en la universidad. Cuando Ortiz fue profesor de Artes, en 1573, intentó cambiar por segunda vez las *Summulae* de Soto. Consideraba que “son tan llenas de argumentos inútiles, dificultades de Filosofía y Teología y de otras cosas que desmayan y espantan a los oyentes”, por lo que podían sustituirse por otras más modernas.<sup>55</sup> Tampoco su propuesta prosperó. No se sabe cuál fue el texto propuesto por Ortiz para sustituir el de Soto, pero sí sabemos que él conocía el curso de Artes escrito por su antiguo profesor José de Herrera, hoy perdido, y que, además, tenía en su biblioteca los cursos de lógica escritos por Alonso de la Veracruz.<sup>56</sup> Éstas pudieron haber sido también sus opciones.

La Universidad de México del siglo XVI parece haber preferido los textos desarrollados fuera a los cursos escritos en la propia Nueva España. Esto es cierto por lo menos en cuanto a la lógica. La filosofía estudiada no fue la desarrollada en la propia Ciudad de México por quienes estaban actuando y escribiendo sobre la organización de la nueva sociedad, como Alonso de la Veracruz, José de Herrera o el propio Hernando Ortiz. En cambio, se enseñó lógica a través de un manual escrito en Salamanca, por un destacado dominico defensor en Europa de la ortodoxia católica. Se perdió aquí una posibilidad de haber desarrollado un saber propio, más cercano a los problemas locales y pensado para resolver las necesidades de la sociedad desde donde se estaba escribiendo. El pensamiento se rigió, en cambio, por derroteros centralizados, desarrollados en Europa, ajenos a la realidad americana.

Los intentos por cambiar el libro de Artes en los que participó Hernando Ortiz respondían a enfrentamientos teológicos más generales. Domingo de Soto era dominico y había participado en el Concilio de Trento, donde se definió la nueva ortodoxia católica. Fue, pues, uno de los artífices de la contrarreforma. José de Herrera y Alonso de la Veracruz, por su parte, eran agustinos; ésta era la orden de Martín Lutero antes de hacerse reformador,

<sup>55</sup> AGN, Universidad, vol. 4, f. 36v. Su solicitud dice así: “porque las *Súmulas* del maestro Fr. Domingo de Soto son tan llenas de argumentos inútiles, dificultades de Filosofía y Teología y de otras cosas que desmayan y espantan a los oyentes, que salen de oír Gramática y ya por experiencia lo he hallado en otros cursos que he leído, vuestra magestad mande se lean otras *Súmulas* cualesquiera de otros autores modernos que se ocuparon en cercenar las dificultades de las *Súmulas* del dicho maestro Soto y las dejaron en justo volumen y tratado muy necesario para la erudición y doctrina de todos”.

<sup>56</sup> Inventario de la biblioteca en AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5.

y también la de Erasmo de Róterdam, el otro gran reformador de la Iglesia romana durante el siglo XVI. Erasmo propuso la renovación de las creencias cristianas en un movimiento conocido como la *devotio moderna*. El erasmismo se difundió ampliamente por España durante la primera mitad del siglo XVI, pero fue considerado por Roma un movimiento herético, por lo que fue perseguido con dureza.<sup>57</sup> Durante la segunda mitad del mismo siglo, Luis de León, fraile agustino y profesor de la Universidad de Salamanca, retomó algunas ideas erasmistas, reformulándolas dentro de la ortodoxia católica.<sup>58</sup> Postulaba una teología para la gente común, que expresó en libros como *Los nombres de Cristo* o *La perfecta casada*, escritos en español. Luis de León pasó varios años en la cárcel, acusado de expresar ideas heterodoxas tanto en sus escritos como en sus clases en Salamanca. Consideraba que sus acusadores eran los profesores dominicos, pretendidos guardianes de la ortodoxia reformista.<sup>59</sup> Después de su dura experiencia en la cárcel, donde vio morir a dos de sus compañeros universitarios, también encarcelados por motivos ideológicos, fray Luis escribió su famosa oda a la salida de la cárcel:

Aquí la envidia y mentira  
me tuvieron encerrado.  
Dichoso el humilde estado  
del sabio que se retira  
de aqueste mundo malvado,  
y con pobre mesa y casa  
en el campo deleitoso  
con sólo Dios se compasa  
y a solas su vida pasa  
ni envidiado ni envidioso.<sup>60</sup>

En la Universidad de Salamanca había, pues, una violenta pugna doctrinal entre agustinos y dominicos de la que resultaron perdedores los primeros y triunfadores los segundos.<sup>61</sup> Esa pugna se vivió también en México. Los dominicos, defensores de la contrarreforma tridentina, estaban encabezados por el propio arzobispo Alonso de Montúfar y su colaborador

<sup>57</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 1982.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 652.

<sup>59</sup> L. de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, 1991.

<sup>60</sup> L. de León, *Obra poética completa*, 1981, p. 173.

<sup>61</sup> C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, vol. 1, caps. 11 y 12.

Bartolomé de Ledesma. Los agustinos más destacados en la universidad eran fray Alonso de la Veracruz y fray José de Herrera.

Los agustinos profesores de la Universidad de México estaban en comunicación con sus compañeros de orden en la península y los defendieron en sus pleitos contra los dominicos. Cuando estaban en España, en 1571, fray Alonso de la Veracruz y fray José de Herrera emitieron opiniones favorables sobre la ortodoxia de los escritos de fray Luis de León, el profesor salmantino encarcelado. Fray Luis mostró a la Inquisición estas aprobaciones de su ortodoxia y repitió constantemente el valor del apoyo brindado por fray Alonso de la Veracruz. Desde la cárcel, él consideraba que la aprobación de fray Alonso era una de las pruebas más convincentes de su ortodoxia.<sup>62</sup> En los dos lados del Atlántico, los agustinos estaban en la misma lucha; se conocían y compartían orientaciones teológicas. Frente a la tendencia más conservadora de los dominicos, los agustinos tenían, en opinión de José Barrientos, una mirada “más abierta y dinámica [...] [que] da cabida a las exigencias de los humanistas y utiliza los avances de la Filología y los conocimientos lingüísticos en la interpretación de los textos bíblicos”.<sup>63</sup>

Fray José de Herrera tenía esta visión de la lógica y dentro de esta corriente filosófica, más cercana a Erasmo, comenzó Hernando Ortiz de Hinojosa su formación en la Universidad de México. El joven Hernando Ortiz se alió al principio con este grupo un poco heterodoxo y más cercano a la *devotio moderna*. Mientras estudiaba y aprendía, continuó con su participación en el funcionamiento de la universidad.

## RELACIONES PELIGROSAS. LA REBELIÓN DE MARTÍN CORTÉS

En México, los agustinos que daban clases en la universidad, fray Alonso y fray José, habían sido cercanos a algunos clérigos seculares encabezados por el maestrescuela de la catedral, Alonso Chico de Molina.<sup>64</sup> Juntos, eran los opositores al arzobispo Montúfar y Hernando Ortiz estaba con ellos. Estas relaciones parecen haber afectado la trayectoria universitaria de Ortiz.

El primer cargo remunerado de Hernando en la universidad fue su desempeño como secretario de la corporación. Recibió su nombramiento

<sup>62</sup> L. de León, “Confesión ante el tribunal de la Inquisición. Salamanca, 6 de marzo de 1571”, en *Escritos desde la cárcel...*, pp. 34-35.

<sup>63</sup> J. Barrientos, “Introducción”, en L. de León, *Escritos desde la cárcel...*, p. 17.

<sup>64</sup> L. Luna, “La corporación universitaria...”.

el 20 de agosto de 1565, a sus 21 años.<sup>65</sup> La secretaría fue un cargo ocupado por varios antiguos estudiantes en su carrera de ascensos hacia las cátedras universitarias. El secretario era, como decía el secretario de Felipe II, Mateo Vázquez, la persona encargada de guardar los secretos. A Ortiz, como secretario, le tocó registrar todos los actos universitarios y dar fe de su cumplimiento. Permaneció en el cargo durante dos años, hasta que, en agosto de 1567, fue relevado por estar preso en la cárcel arzobispal.<sup>66</sup>

No sabemos exactamente las razones por las que fue encarcelado por el arzobispo, pero es posible que se debiera a sus relaciones con Alonso Chico de Molina y fray José de Herrera, quienes fueron apresados un año antes, en 1566, por haber participado en la conspiración de Martín Cortés contra la monarquía, para fundar un reino independiente en la Nueva España.<sup>67</sup> Fray José de Herrera salió libre, pero partió para la península antes de 1568 y no regresó jamás.<sup>68</sup> El cronista de los agustinos escribió, a principios del siglo XVII, que fray José de Herrera se convirtió en profesor de la Universidad de Osuna.<sup>69</sup> Por su parte, Alonso Chico de Molina fue conducido a la corte en 1567, donde fue juzgado. Su proceso se encuentra hoy en el AGI.<sup>70</sup>

Parece, entonces, que en 1566-1567 se desarticuló la oposición a Montúfar, tal vez asociándola con la conjuración de Cortés. Hernando Ortiz debió de sufrir parte de la persecución, siendo encarcelado. Sin embargo, fue considerado inocente, pues salió de la cárcel arzobispal en el mismo año de 1567 y el 7 de septiembre ya estaba libre. Una vez fuera de la cárcel, Ortiz no regresó a la secretaría del estudio, pero sí continuó con su carrera en la universidad. No se ha estudiado a profundidad la relación entre la oposición ideológica hacia Montúfar y la conspiración de Martín Cortés, pero se sabe que Chico de Molina, opositor del arzobispo, se había ofrecido a buscar el reconocimiento de los conjurados ante el papado y ante el rey de Francia. Uno de los testigos, Alonso de Ávila, antes de ser degollado, declaró: "Hera verdad que el deán, entre otras palabras, algunas vezes trató y dixo que si el marqués quisiese podría hazer esto [sublevarse] y que él yría por la yn-

<sup>65</sup> AGN, Universidad, vol. 2, ff. [109v]-111; C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 69.

<sup>66</sup> AGN, Universidad, vol. 2, f. 80; C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 74.

<sup>67</sup> R. E. Greenleaf, *La Inquisición...*, p. 141.

<sup>68</sup> El 4 de abril de 1568 el claustro declaró vacante su cátedra en la universidad, argumentando que "fray Joseph es ido a los reinos de Castilla". AGN, Universidad, vol. 83, f. 4.

<sup>69</sup> J. de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1553 hasta el de 1592, 1624*, p. 295.

<sup>70</sup> AGI, Patronato, vol. 203, R. 3-4, imagen 1/12.

vestidura y se aría repartimiento y no abría tal tierra como aquella".<sup>71</sup> Otro testigo, también degollado, don Baltazar de Quezada, confesó

que executado el negocio [del alzamiento] se partiría el deán en uno de dos nabíos que don Luis Cortés abía de tener a punto a Roma, pasando por Francia y llebando consederación y amistad con la Nueva Spaña y le ofreçería el trato y comercio de la tierra y asimismo trataría con el rey de Francia diese paso por su tierra para los que fuesen de aquella tierra a Roma, y que el dicho deán pasaría allá a pedir al papa la ynvestidura para el marqués del Valle.<sup>72</sup>

También fray Alonso de la Veracruz y fray José de Herrera estuvieron presos, y aunque salieron libres, los dos se fueron a la península. El caso es que con la conspiración se desarticuló también el grupo opositor al arzobispo Montúfar y la corriente filosófica representada por los agustinos dejó de existir en la Universidad de México. Hernando Ortiz había salido ileso de una rebelión que buscaba fundar un nuevo reino en Nueva España y posiblemente vio rodar las cabezas de destacados hijos de conquistadores a quienes seguramente conocía. Se libró de la prisión y su ortodoxia fue reconocida. Pero después de salir de la cárcel, Hernando Ortiz debió plegarse, en la universidad, a la ortodoxia dominica entonces triunfante, y en la política general, a la monarquía, también triunfante.

Una vez graduado de bachiller en la Facultad de Artes y siendo conoedor de la lógica de términos, el joven Hernando Ortiz comenzó a estudiar Teología, hacia 1566, poco después de descubierta la conspiración.<sup>73</sup> Conocía también los límites de la participación política de los americanos y los sinsabores de las pugnas teológicas.

## ESTUDIANTE DE TEOLOGÍA Y LICENCIADO EN ARTES

La Facultad de Teología era una de las más importantes de la universidad y ofrecía saberes fundamentales para cimentar una carrera clerical como la que estaba desarrollando Hernando Ortiz de Hinojosa. A él le tocaron cambios determinantes cuando ingresó en esta facultad. Hasta septiembre de 1566, el catedrático de Prima de Teología había sido Alonso Chico

<sup>71</sup> *Ibid.*, imagen 3/12.

<sup>72</sup> *Ibid.*, imagen 4/12.

<sup>73</sup> Lo sabemos porque se graduó de bachiller en Teología el 4 de junio de 1569 y los estudios duraban entre dos y tres años.

de Molina, deán de la catedral de México y abierto opositor del arzobispo Montúfar. En julio de ese año, el deán fue apresado por su participación en la conspiración de Martín Cortés y, aunque intentó dejarle la sustitución al profesor de Artes, fray José de Herrera, el claustro pleno otorgó la cátedra al dominico fray Bartolomé de Ledesma, cercano colaborador de Montúfar en el gobierno arzobispal.<sup>74</sup> Hernando Ortiz debió de haber sido alumno de Bartolomé de Ledesma en la Facultad de Teología. El otro catedrático de Teología por esos años fue el agustino fray Martín de Perea, quien ocupó la otra cátedra a partir de 1568, cuando la dejó fray Alonso de la Veracruz; también él debió de ser maestro de Ortiz.<sup>75</sup> Además, en la universidad había diversos actos públicos donde los alumnos podían escuchar a otros doctores y maestros, quienes seguramente enriquecían la formación de los estudiantes.<sup>76</sup>

Como alumno de la Facultad de Teología, Hernando Ortiz asistió al triunfo del arzobispo Montúfar, de los dominicos y de la ortodoxia tridentina, sobre los seculares y los agustinos. El joven aceptó la nueva escuela y buscó acomodo en la burocracia eclesiástica. Sin embargo, nunca dejó de cultivar intereses abiertos, los que, según sus opositores, ofrecía a los estudiantes en los concursos de oposición.<sup>77</sup> No obstante, su relación con Ledesma y con el arzobispo Montúfar fue lejana, si la comparamos con la que tuvo después con el siguiente arzobispo, Pedro Moya de Contreras. Años más tarde, Ortiz se convirtió en un exitoso opositor de los frailes en los concursos por las cátedras de Teología, como se verá más adelante.

Hernando Ortiz terminó sus cursos de Teología y se graduó de bachiller en la misma facultad el 4 de junio de 1569.<sup>78</sup> Mientras cursaba sus estudios, y a los pocos días de salir de la cárcel arzobispal, Ortiz se graduó de licenciado en Artes, el 29 de septiembre de 1567; éste era su segundo grado universitario.<sup>79</sup> Le otorgó el grado el doctor Sancho Sánchez de Muñón, maestrescuela de la catedral, siendo secretario Juan de Guevara. No se necesitaban nuevos cursos para ser licenciado, sólo hacía falta, después de ser bachiller, demostrar que se poseían capacidades docentes, lo que se hacía presentando actos públicos debidamente certificados por el secretario del estudio. Eso sí, el grado era caro. Ortiz se quejaba porque "se había graduado de licenciado

<sup>74</sup> A. Pavón Romero, "Universitarios y universidad...", pp. 458-468.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 483-489.

<sup>76</sup> Sobre la importancia de estos actos públicos en la Universidad de Salamanca, véase C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, vol. 1, pp. 454-459.

<sup>77</sup> AGN, Universidad, vol. 105, exp. 3, f. 30.

<sup>78</sup> AGI, México, vol. 110, imágenes 80-82.

<sup>79</sup> Testimonio de los grados de Hernando Ortiz otorgado el 2 de abril de 1577. *Loc. cit.*

en Artes y había gastado lo que tenía y estaba empeñado".<sup>80</sup> Sin embargo, el ser licenciado otorgaba privilegios; Ortiz podía, por ejemplo, entrar a los grados de los otros licenciados y cobrar por ello, pero, sobre todo, tenía licencia para enseñar.

<sup>80</sup> AGN, Universidad, vol. 3, f. 50v.



### III. PROFESOR, MAESTRO Y DOCTOR

El licenciado Hernando Ortiz de Hinojosa se presentó por primera vez a un concurso para regir una cátedra de Artes en 1568, cuando aún era estudiante de Teología.<sup>81</sup> Aunque no obtuvo la lectura, el hecho de haberse presentado como opositor manifestaba la presión de los criollos formados en la universidad por acceder a las cátedras. En esa ocasión, se presentaron otras dos personas al concurso: un tal licenciado Contreras, de quien sabemos poco, y el agustino Pedro Ruiz. Ganó el fraile con 13 votos, mientras que Ortiz obtuvo 11 y Contreras, ninguno. Ortiz demostraba que podía competir por las cátedras contra los frailes, usuales lectores hasta entonces; el proceso evidenció, además, que había un grupo de estudiantes apoyando a Ortiz con sus votos. Estaba gestándose un tipo de promoción para los criollos a través de la universidad y lejos de las armas de la rebelión.

Un año más tarde, en octubre de 1569, Hernando Ortiz se presentó al concurso para una cátedra de Artes de reciente creación en la universidad. Esta lectura fue instituida por Álvaro de Vega, antiguo estudiante, quien por entonces se desempeñaba como rector, por tercera vez. Se trataba de una cátedra temporal, proveída por tres años, con un salario de 150 pesos oro, pagado en vales reales; es decir, el sueldo se pagaba con vales que podían cobrarse de las multas impuestas por la Corona,<sup>82</sup> un dinero difícil de obtener, como lo experimentó el propio Ortiz.<sup>83</sup> Por la temporalidad y las características del salario, la cátedra no parece haber sido muy apetecida. Pese a que se pusieron edictos anunciando la vacante “a la puerta de la universidad, de la Iglesia mayor de esta ciudad y a la puerta de las casas

<sup>81</sup> AGN, Universidad, vol. 83, exp. 1, ff. 1-31. Mientras era opositor, el 23 de julio, Ortiz pidió licencia “para oír misa y recibir sus lecciones en la Facultad de Teología”. Se le concedió, “bajo juramento de no hablar con nadie y regresar vía recta a su casa”. *Ibid.*, exp. 8.

<sup>82</sup> *Ibid.*, exp. 2, ff. 36-36v. También C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 76.

<sup>83</sup> En enero de 1573 le debían 16 meses por sus clases. AGN, Universidad, vol. 4, f. 34v.

reales y a las de los monasterios”,<sup>84</sup> Ortiz fue el único opositor y, por tanto, lo eligieron como profesor.<sup>85</sup> El rector aclaró que se la daba “atento a la suficiencia notoria del dicho licenciado Hernando Ortiz y a que los oyentes de la dicha Facultad de Artes le han pedido”.<sup>86</sup> Así, el ingreso de Ortiz como profesor universitario fue solicitado por los propios alumnos. Tal vez veían en este antiguo estudiante un maestro más estable que los frailes y alguien como ellos que se abría camino a través de la universidad.

Hernando comenzó a ser catedrático universitario en 1569, cuando tenía 25 años de edad. Poco antes de comenzar su *cursus honorum* como profesor, en 1568, había sido ordenado sacerdote y había obtenido el curato de San Mateo Huitzilopuchco, hoy Churubusco, donde se desempeñó como cura de almas, según se verá con detalle más adelante.

Contar con los grados de bachiller en Artes y en Teología significaba que Ortiz había estudiado dos disciplinas fundamentales para su formación universitaria. No por ello abandonó las aulas, pues años después se matriculó en Cánones. Sin embargo, para 1568 ya tenía dos oficios que desempeñar: era profesor y cura párroco. A partir de entonces fue acumulando méritos, en busca de ascensos burocráticos, al tiempo que continuaba con su carrera universitaria.

Tal vez podemos interpretar esta primera etapa de la vida de Hernando Ortiz de Hinojosa como su adaptación a la política de los conquistadores, centrada en el tributo indígena y en las encomiendas. Su acceso a las cátedras y al grado de doctor, en cambio, remite a una política de la Corona para hacer pactos con diversos sectores de la sociedad colonial. Ortiz no era conquistador, no formaba parte de los descendientes directos de los encomenderos, por lo que la idea de un reino autónomo no parecía beneficiarlo especialmente. Él era universitario y clérigo, y desde estos ámbitos intentó pactar un lugar en la sociedad que se reestructuraba en la Ciudad de México, después de derrotada la conspiración de los hijos de los encomenderos.

Hernando dio regularidad definitiva a la Facultad de Artes con varias cátedras paralelas. Mientras él leía la temporal, fray Pedro de Pravia, dominico, leía la definitiva o de propiedad. En 1571, Pravia renunció a la lectura de su cátedra y en noviembre se convocó a un concurso para escoger al nuevo profesor. Ortiz se presentó y la ganó, como único opositor.<sup>87</sup> Impartió la cátedra de Artes en propiedad hasta 1587, con lo que sumó más de 16

<sup>84</sup> AGN, Universidad, vol. 83, exp. 2, ff. 37-37v.

<sup>85</sup> *Ibid.*, ff. 34-42.

<sup>86</sup> *Ibid.*, ff. 40 y 41v.

<sup>87</sup> *Ibid.*, exp. 4, ff. 50-55.

años consecutivos siendo profesor de dicha facultad en la universidad. En algunas ocasiones, como en 1573, Ortiz leyó dos cursos paralelos en la misma facultad, gracias a lo cual, por primera vez, dicha facultad contó con los tres cursos de Artes que se requerían para la formación de los estudiantes.<sup>88</sup> Ese mismo año, Ortiz reportó tener a los dos estudiantes más avanzados viviendo en su casa como sus pupilos.<sup>89</sup> Las universidades europeas estaban rodeadas por los colegios, que eran, básicamente, instituciones donde residían los alumnos becados; allí se les daba un espacio para vivir, comida, disciplina y algunas lecciones extra.<sup>90</sup> En la Ciudad de México, a principios de los setenta del siglo XVI, era el profesor quien acogía a los estudiantes en su casa para vigilar detenidamente su formación.

Ortiz de Hinojosa fue uno de los criollos que pasó de ser estudiante a catedrático, proceso que hemos estudiado en otra ocasión.<sup>91</sup> Esta transformación ocurrió cuando los oidores de la Real Audiencia ocuparon la rectoría de la universidad. Ese pacto entre estudiantes y oidores dio estabilidad al frágil estudio novohispano a partir de 1568. Mientras los oidores eran rectores del estudio, los alumnos fueron dándole entidad a la corporación, hasta lograr su plena consolidación a fines del siglo XVI. Los representantes del rey apoyaban a los jóvenes criollos en su carrera universitaria para asegurarles un lugar que no tenían dentro de la monarquía. Tal vez era un intento de alejarlos de grupos desestabilizadores, como lo habían sido los hermanos Cortés y sus seguidores. La trayectoria universitaria de Ortiz demuestra en qué consistía este nuevo destino para un americano, lejos de las encomiendas y cerca de la burocracia regia.

Hernando Ortiz se graduó de maestro en Artes el 14 de enero de 1570, siendo profesor en propiedad de dicha facultad.<sup>92</sup> El grado de maestro era el más alto en Artes y equivalía al de doctor en las otras cuatro facultades. El grado mayor implicaba el ingreso pleno a la corporación universitaria. A partir de entonces, Ortiz podría disfrutar de todos los privilegios de la universidad. En Salamanca esos privilegios consistían en no pagar impuestos, participar en el claustro pleno y en todas las decisiones sobre la vida

<sup>88</sup> AGN, Universidad, vol. 4, ff. 2-2v. También lo hizo en 1578 y en 1579, para continuar con el curso que dejó fray Juan de San Sebastián. C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. I, pp. 100 y 105.

<sup>89</sup> AGN, Universidad, vol. 4, ff. 2-2v.

<sup>90</sup> B. Cuart Moner, "Un grupo singular y privilegiado: los colegiales mayores", y Andrea Clarke, "Los colegios menores en la Edad Moderna", ambos en *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. 1: Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, 2002, pp. 503-536 y pp. 537-561.

<sup>91</sup> A. Pavón Romero y C. I. Ramírez González, "La carrera universitaria...", *passim*.

<sup>92</sup> AGN, Universidad, vol. 474, f. 25; AGI, México, vol. 110, imágenes 80-82.

universitaria. A Ortiz le dio el grado fray Bartolomé de Ledesma, como cancelario de la universidad, siendo secretario Juan de Guevara. Ledesma era profesor de la cátedra más importante de Teología y se había encargado de la administración del arzobispado de México, ante la enfermedad de Alonso de Montúfar. Ortiz, antes preso en las cárceles arzobispaes, había ido ganándose la confianza de Ledesma, figura importante de la universidad y de la Iglesia novohispana. El 19 de diciembre de 1574, Hernando Ortiz se graduó de licenciado en Teología y, tres años más tarde, el 15 de septiembre de 1577, obtuvo el grado de doctor en esta misma facultad.<sup>93</sup> Se trataba del grado mayor en una de las facultades más importantes de la universidad; solía estar rodeado de una gran ceremonia y era costoso. Además de pagar la ceremonia, el doctorando tenía que dar jugosas propinas a los doctores universitarios.<sup>94</sup> En la Universidad de México, de los 150 estudiantes que se graduaron de bachilleres en Teología durante el siglo XVI, sólo 57 llegaron a ser doctores en la misma facultad.<sup>95</sup> Hernando Ortiz no pagó las pompas acostumbradas para este grado, por haber considerado pobre y por ser hijo de la universidad; además, algunos doctores le condonaron las propinas. Con este grado, Ortiz completó su trayectoria en las facultades de Artes y Teología. Ahora formaba parte de la corporación y podía aspirar a ser reconocido socialmente.

### UN UNIVERSITARIO EN BUSCA DE UN CARGO ECLESIAÍSTICO

En 1577, Hernando Ortiz consideró que merecía un lugar dentro de la jerarquía eclesiástica americana y solicitó al rey un oficio en algún cabildo catedralicio de la Nueva España. Para lograr su objetivo, pidió a la Real Audiencia de México levantar una información detallada sobre sus méritos.<sup>96</sup> Por lo que respecta a su trayectoria universitaria, el doctor Ortiz pedía a los testigos certificar su ascenso por las cátedras de Artes con base en sus méritos académicos; les pedía que reconocieran su labor como profesor,

<sup>93</sup> Licenciado en Teología: AGI, México, vol. 110, imágenes 80-82; doctor en Teología: AGN, Universidad, vol. 360, ff. 58-63 y AGI, México, vol. 110, imagen 71.

<sup>94</sup> A. Pavón Romero, "La población de la facultad menor: estudiantes y graduados en el siglo XVI", en E. González González (coord.), *Estudios y estudiantes...*, pp. 83-118.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>96</sup> La información en AGI, México, vol. 214, núm. 9. El documento está analizado en C. I. Ramírez González, "Relaciones entre saberes y poderes en la conciencia de algunos universitarios del siglo XVI", en *Saberes y poderes*, 1998, pp. 13-50.

reflejada en la formación de muchos alumnos. Quería que le dijeran al rey que él había adquirido fama pública de buen letrado por su brillante desempeño en los actos públicos universitarios. En función de las preguntas del doctor Ortiz, se interrogó a algunos universitarios que lo conocían. Esteban del Portillo, antiguo estudiante, quien había transitado, antes que Ortiz, de alumno a catedrático, dio cuenta de la trayectoria universitaria de este último, basado en su conocimiento directo. Por su parte, fray Pedro de Pravia, catedrático de Artes y Teología, lo recomendó como “Honbre virtuoso y de muy buen exemplo, y que se a dado a la virtud y letras tanto como el que más en toda la Nueva España”.<sup>97</sup> El catedrático de Prima de Teología, fray Bartolomé de Ledesma, reconocía la dedicación de Ortiz a la universidad y señalaba el precio pagado por ella, pues “a causa de aver estado y residido siempre en la universidad desta ciudad [...], dándose al estudio [...], [Ortiz] a dexado de ir a otros obispados donde le acomodabam [...] y no estubiera tan pobre”.<sup>98</sup> Los dos frailes consideraban el apoyo al doctor Ortiz como una medida para animar a otros novohispanos a continuar por el camino de las letras; para Ledesma, los jóvenes de la Ciudad de México estaban muy desanimados viendo que “a los ydiotas que no saben ni quieren darse al estudio se les dan las prebendas y no a los beneméritos como el dicho maestro Ortiz”.<sup>99</sup> Por su parte, el secretario de la universidad, Pedro de Córdova, consideraba a Ortiz como su amigo y lo apreciaba. Pensaba que “su magestat le debe hazer merced por ser tan docto y averse dado tanto al egerçio de las letras y virtud, e aver servido en esta universidad mucho tiempo y lo mexor de su vida”.<sup>100</sup> Pero el rey no pensaba así y los cargos eclesiásticos se hicieron esperar, como se verá más adelante.

#### PROFESOR DE FILOSOFÍA, ESTUDIANTE DE CÁNONES Y UNIVERSITARIO COMPROMETIDO

Sin una buena oferta, Ortiz continuó apostando por la universidad. En la década de los ochenta estudió Cánones, facultad donde se graduó de bachiller, el 14 de abril de 1581; de licenciado, el 22 de diciembre de 1587, y de

<sup>97</sup> AGI, México, vol. 214, núm. 9, ff. 2v-3.

<sup>98</sup> *Ibid.*, f. 4.

<sup>99</sup> *Ibid.*, f. 4v.

<sup>100</sup> *Ibid.*, f. 5.

doctor, el 29 de octubre de 1589.<sup>101</sup> Así, Hernando Ortiz consiguió los grados mayores en tres de las cinco facultades universitarias.

Además, fue comisionado para representar a la corporación universitaria en diversas actividades. Dio la bienvenida a tres virreyes: en 1580 recibió, en nombre de la universidad, a don Lorenzo Suárez de Mendoza Jiménez, conde de la Coruña; en 1585 recibió a Álvaro Manrique de Zúñiga y Sotomayor, y en 1590, al virrey Luis de Velasco, hijo.<sup>102</sup> Asimismo, a partir de 1576, fue nombrado en varias ocasiones examinador de los estudiantes de Artes.<sup>103</sup> También fue comisionado para cantar la misa por la muerte del profesor de Cánones, el doctor Damián Sedeño, en 1584.<sup>104</sup> Asistió con regularidad a los actos públicos universitarios, donde se argumentaban los temas tratados en los cursos y, en repetidas ocasiones, fue el encargado de argüir a los sustentantes de las tesis en las ceremonias de grado.<sup>105</sup> Fue vicescancelario de la universidad, por lo que le correspondió entregar los grados de doctor y, en dos ocasiones, fue vicerrector, motivo por el cual presidió elecciones rectorales y condujo la vida universitaria.<sup>106</sup>

Hernando Ortiz no sólo se ocupó de representaciones ceremoniales, también manifestó interés por ampliar la difusión de los saberes universitarios. En marzo de 1583, solicitó al claustro pleno pedir licencias reales para imprimir obras que serían útiles para la Nueva España.

Existen [decía] muchos libros virtuosos y de gran doctrina y provecho, los cuales saliendo a luz e imprimiéndose será cosa muy importante y esto no se puede hacer sin licencia de su Majestad. Que suplica se dé orden como haya efecto.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> Los grados en Cánones se pueden consultar en el AGN. Bachiller: Universidad, vol. 474, f. 20; licenciado: Universidad, vol. 288, f. 42; doctor: Universidad, vol. 288, f. 67. Tomado de la base de datos de grados universitarios según los libros de su propio archivo, trabajo coordinado por A. Pavón Romero, a quien agradezco la facilidad para consultarla. Véase también C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. I, p. 147; el cronista sólo registró el grado de doctor en Cánones.

<sup>102</sup> Los dos primeros en C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, pp. 106 y 128. El tercero en AGN, Universidad, vol. 105, exp. 3, f. 21.

<sup>103</sup> AGN, Universidad, vol. 4, f. 5.

<sup>104</sup> C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 126.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 109 y 135.

<sup>106</sup> AGN, Universidad, vol. 6, ff. 140-143 y 165-166. Vicescancelario en C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 155.

<sup>107</sup> AGN, Universidad, vol. 6, f. 18.

Sin embargo, nada se logró al respecto. El cronista de los dominicos, Agustín Dávila Padilla, debió imprimir su obra en la península, porque en México no había papel.<sup>108</sup>

El cronista de la Universidad de México, Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, dice que en 1583 había 48 doctores y maestros graduados e incorporados en esa institución. Entre ellos estaban los oidores, los frailes y algunos criollos, entre quienes estaba Hernando Ortiz de Hinojosa.<sup>109</sup> Después de una trayectoria exitosa, Ortiz había logrado pertenecer a un grupo reducido de la sociedad novohispana de entonces, hombres todos y doctores universitarios, menos de 50 personas, en medio de una sociedad compuesta principalmente por población indígena, mestiza y afrodescendiente. Ellos aspiraban a regir la sociedad, en representación del rey.

Pero además de su presencia social como doctor, Hernando Ortiz también era un profesor apreciado por sus alumnos. En 1584, el rector de la universidad visitó las cátedras.<sup>110</sup> Se leían entonces ocho cursos, a los que asistían 115 estudiantes. En Artes había dos grupos, el de propiedad, regido por el doctor Ortiz, con 22 alumnos, y el del maestro fray Juan de Contreras, con sólo nueve. Hernando Ortiz seguía contando con la buena aceptación de los estudiantes de filosofía.

## PROFESOR DE TEOLOGÍA

A fines de la década de los ochenta del siglo XVI, Hernando Ortiz accedió a las cátedras de Teología. El 16 de marzo de 1587 obtuvo la de Vísperas, como único opositor.<sup>111</sup> El catedrático de Prima de Teología era, por entonces, el dominico fray Pedro de Pravia, quien había tomado la lectura que dejó fray Bartolomé de Ledesma, sin mediar proceso de oposición.<sup>112</sup> Pravia era provisor del arzobispado de México y en ocasiones dejó su cátedra a sustitutos.<sup>113</sup> Algunos criollos solicitaron un proceso para esa materia, pero no tuvieron éxito.<sup>114</sup> Finalmente, fray Pedro de Pravia murió y su cátedra

<sup>108</sup> A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, 1596, prólogo [p. 4].

<sup>109</sup> C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 115.

<sup>110</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 117.

<sup>111</sup> AGN, Universidad, vol. 6, f. 111v.; C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 138.

<sup>112</sup> AGN, Universidad, vol. 6, ff. 8v-9.

<sup>113</sup> *Ibid.*, ff. 85-87 y 136-136v.

<sup>114</sup> C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 131.

salió a concurso el 10 de enero de 1590.<sup>115</sup> Ortiz se inscribió como opositor y también lo hizo el fraile agustino fray Juan de Contreras. El doctor Ortiz resultó ampliamente beneficiado por los estudiantes, pues tuvo 55 votos a su favor, contra tres del fraile agustino.

El proceso de oposición de Prima de Teología aporta datos importantes sobre las actividades del doctor Ortiz hacia 1590. Dado que como opositor no se podía comunicar con sus votantes, Ortiz pidió licencia para cumplir con las obligaciones que tenía:

para leer en ella [la universidad] las horas acostumbradas y para dezir missa los días lectivos en el monasterio de las monjas de la Concepción y los domingos y fiestas en el pueblo de Santa Fe, que tengo en administración, y para ir a recibir al señor don Luis de Velasco visorrey desta Nueva España en nombre de la dicha universidad como me está mandado, y para ir a las casas del señor Cordero, sobre las quales pretende se imponga censo que la dicha universidad tiene que dar.<sup>116</sup>

Volveré a tratar más adelante los oficios que tenía el doctor Ortiz fuera de la universidad hacia 1590: ser cura de Santa Fe y confesor del convento de las monjas concepcionistas. Ahora quiero destacar sus labores para la universidad, aquellas que un fraile no solía desempeñar; por ellas, Ortiz fue haciéndose importante para la corporación: recibió al virrey Velasco hijo y se ocupó de las rentas universitarias.

El fraile agustino Juan de Contreras trató de inhabilitar a Hernando Ortiz durante el proceso de provisión de la cátedra de Prima de Teología. Antes de las votaciones, arguyó que el doctor Ortiz, “en lugar de leer lición, informó a los votos [...] sus diversas formas de ciencia diciendo que él sabía hebreo, chaldeo, geographía, y otras cosas”.<sup>117</sup> Además, dice el oponente, “prometió leer lecturas de cartapacios que tenía escogidísimos, diziendo [...] se los leería para que llevase vivos en el papel los maestros que avía él oído”.<sup>118</sup> El claustro de consiliarios no aceptó esta petición de fray Juan y continuó con el proceso de provisión de la cátedra. Es posible que Ortiz

<sup>115</sup> AGN, Universidad, vol. 105, exp. 3, ff. 17-33. La vacante en la f. 18. También en C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 149.

<sup>116</sup> AGN, Universidad, vol. 105, exp. 3, f. 21.

<sup>117</sup> *Ibid.*, f. 30.

<sup>118</sup> *Loc. cit.*

presumiera de estos saberes y ofreciera las copias de algunos textos de sus maestros, que en efecto conservaba en su biblioteca.<sup>119</sup>

Finalmente, el doctor Ortiz recibió la posesión de la cátedra de Prima de Teología el 16 de febrero de 1590.<sup>120</sup> Con su triunfo, los criollos desplazaron a los frailes de la cátedra más importante en la Facultad de Teología de la Universidad de México.<sup>121</sup> Ortiz permaneció en la cátedra de Prima hasta su muerte, en 1598. Durante esos 11 años como profesor de Teología, formó alumnos a quienes les abrió camino en trayectorias similares a la suya.<sup>122</sup> Además, en algunas ocasiones se desempeñó como profesor sustituto en la Facultad de Cánones, y en las cátedras de Decreto y Prima de Decretales.<sup>123</sup>

Hernando Ortiz de Hinojosa tenía tres grados mayores: era maestro en Artes y doctor en Teología y en Cánones. Pero su facultad era la de Teología, donde era catedrático de Prima en propiedad. En noviembre de 1590, el claustro legisló sobre los colores de las insignias doctorales que debían usar los universitarios en los actos públicos. A Ortiz se le asignaron borlas y muceta blancas, los colores de la Facultad de Teología, dado que en esa disciplina tenía su cátedra. Sólo otras dos personas tenían tres grados universitarios como él.

Después de más de 30 años de trayectoria, Hernando Ortiz de Hinojosa intentó jubilarse de la universidad, en noviembre de 1593. Ese privilegio, que era usual en Salamanca, no operaba todavía en México y el claustro pleno se negó. Ortiz siguió asistiendo a la universidad hasta que la enfermedad se lo impidió, poco antes de su muerte, acaecida en 1598.<sup>124</sup>

Poco sabemos del contenido de la enseñanza en Teología y en Derecho Canónico que recibió e impartió Hernando Ortiz de Hinojosa en la universidad. El cronista Plaza y Jaén menciona que, en su grado de doctor en Cánones, concedido sin pompa, Ortiz defendió una tesis en la cual se proponía responder “si la Teología y el Derecho Canónico son necesarios para el obispado”.<sup>125</sup> Las tesis de aquella época consistían en postular un problema que se resolvía en un acto público, argumentando y descartando las posibles respuestas. Con este postulado, Hernando Ortiz trataba de

<sup>119</sup> *Ibid.*, exp. 5.

<sup>120</sup> *Ibid.*, exp. 3, f. 33. C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 156.

<sup>121</sup> Un análisis detallado de ese proceso en C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, vol. 2, capítulo 16.

<sup>122</sup> C. I. Ramírez González, *Grupos de poder...*, vol. 2, capítulos 14 y 16.

<sup>123</sup> AGI, México, vol. 110.

<sup>124</sup> AGN, Universidad, vol. 6, ff. 213 y 215.

<sup>125</sup> C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real...*, vol. 1, p. 147.

enfatizar la necesidad de formación académica para acceder a los obispados. Era una defensa de su propio perfil y de una trayectoria que él había desarrollado cuidadosamente en la universidad. Sin embargo, la monarquía y la propia Iglesia no siempre reconocieron la necesidad de estudios para llegar a ser obispo. Y es que la Iglesia americana no sólo estaba formada por clérigos seculares y universitarios, como era el caso de Hernando Ortiz de Hinojosa. Muchos frailes de los conventos compitieron con los clérigos criollos universitarios por los puestos en la jerarquía eclesiástica sin pasar nunca por la universidad. La Iglesia era un mundo diferente a la universidad que tenía sus propias reglas y conflictos. El joven Hernando Ortiz también debió forjarse una trayectoria dentro de la Iglesia de México, como lo hizo en la universidad.

## **SEGUNDA PARTE: LA IGLESIA**



#### IV. CURA SÍ, PERO FRAILE NO

La Iglesia fue, además de la familia y la universidad, una de las corporaciones que definieron la vida de Hernando Ortiz. A mediados del siglo xvi, existían diferentes maneras de ser eclesiástico, pues la tradición medieval había traído, por lo menos, dos posibilidades a América: ingresar a una orden religiosa o formar parte de la jerarquía de la Iglesia. Los frailes pertenecían a las órdenes religiosas, mientras los clérigos seculares eran el centro de la estructura eclesiástica. Cada una de estas opciones generaba trayectorias diversas y vidas distintas, que no dependían completamente de la voluntad individual.

Hernando Ortiz fue clérigo secular y se forjó una trayectoria dentro de la jerarquía eclesiástica; al hacerlo, contribuyó a trazar un camino indefinido hasta entonces para los americanos. Ortiz, y otros con él, hicieron de la Iglesia la mejor opción de vida para algunos criollos de la época. La suya fue una de las primeras trayectorias criollas que alcanzaron el éxito, pues logró el nombramiento para un obispado, uno de los más altos peldaños de la jerarquía eclesiástica. No muchos americanos lograron esta distinción. Felipe II sólo nombró otros cuatro obispos criollos, además de Ortiz,<sup>126</sup> y sólo dos de ellos eran novohispanos.

Una vez marcado el camino, las generaciones posteriores lo siguieron. Para el siglo xvii, 32 por ciento de los obispos de América y Filipinas habían nacido en el continente americano,<sup>127</sup> y México era centro de esas promociones: de los 23 criollos propuestos para el gobierno eclesiástico entre 1511 y 1620, 12 habían nacido en la Ciudad de México, cuatro en Lima, y los demás eran

<sup>126</sup> Véase el anexo.

<sup>127</sup> P. Castañeda Delgado, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano 1500-1850*, 1992, p. 26. Las estadísticas varían de un autor a otro, según consideren el número de obispos nombrados o el número de obispos residentes, pero las proporciones se mantienen.

oriundos de distintas ciudades americanas.<sup>128</sup> El grupo de prelados nacidos en América dio sentido a proyectos monárquicos y eclesiásticos que de otra manera hubieran permanecido en el papel. Sin ellos, no se hubiera podido fortalecer la Iglesia secular novohispana.

La eclosión en la sociedad de la Ciudad de México del grupo de nacidos en América ocurrió por primera vez durante la segunda mitad del siglo XVI y ocasionó muchos cambios en la primera sociedad colonial. Entre otras cosas, obligó a las órdenes religiosas a cambiar su política inicial de desprecio hacia los americanos. Los nacidos en el Nuevo Mundo fueron quienes salieron triunfantes de los primeros enfrentamientos entre órdenes religiosas y jerarquía eclesiástica, y su plena aceptación entre los frailes restó fuerza a los primeros enfrentamientos entre seculares y regulares. Durante estos primeros años, la Corona encontró eco en los criollos para ejercer su poder político sobre la Nueva España y, gracias a ellos, pudo consolidar el pacto colonial con la sociedad americana. Los nacidos en América representan un nivel político medio que no suele aparecer nítido en las fuentes legislativas, pero que cobra vida cuando se presta atención a quienes constituyeron los eslabones intermedios en las cadenas de poder que se estaban tejiendo en aquella sociedad.

### SER FRAILE O SER CLÉRIGO SECULAR

La historiografía ha definido la dicotomía entre órdenes religiosas y clero secular como la característica fundamental de la Iglesia americana de la segunda mitad del siglo XVI.<sup>129</sup> En términos de historia institucional, la dicotomía resulta, en efecto, fundamental. Pero si se atiende a la historia social y económica de la Nueva España se manifiestan, además, tensiones más sutiles, pero no menos significativas, que también definieron la historia de la Iglesia novohispana. Los intereses de los nacidos en América son factores indispensables para explicar la conformación de la sociedad de la Nueva España, en general, y la de su Iglesia, en particular. La figura de Hernando Ortiz de Hinojosa permite entender, desde la existencia de una

<sup>128</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*; *idem*, "La designación de obispos en el primer siglo del patronato en América latina (1504-1620)", *Concilium*, 1972, pp. 122-128.

<sup>129</sup> El último y más claro planteamiento del problema es el de M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, 2010.

persona, cómo se articularon las tensiones políticas e institucionales con los intereses de los grupos locales.

Hernando Ortiz comenzó su carrera eclesiástica antes de los 17 años, hacia 1561.<sup>130</sup> Por esa misma época debió de empezar también, como hemos dicho, sus estudios universitarios. Es posible que no todos los destinos que ofrecía esa sociedad estuvieran abiertos a su libre elección, pero aparentemente el estudio era una opción familiar escogida para el primogénito. Su hermano mayor había sido también estudiante, pero murió a los 20 años. Además, la Iglesia parecía la salida familiar más recurrida para los hombres de la familia, pues otro de los hermanos de Hernando Ortiz fue eclesiástico y sólo uno de ellos se casó.<sup>131</sup> Las primeras experiencias y su historia familiar lo inclinaron hacia una vida en la Iglesia y los mismos factores parecían orientarlo hacia la vida de fraile. Sin embargo, Ortiz se hizo clérigo secular. Explicar en qué consistían estas dos opciones de vida en Nueva España y tratar de entender por qué nuestro personaje se inclinó por una de ellas es el tema de este capítulo.

#### LAS ÓRDENES RELIGIOSAS: DISCRIMINACIÓN Y CRISIS

La Iglesia era una de las instituciones más consolidadas de la Nueva España cuando nació Hernando Ortiz, en 1544. Su fortaleza se debía al rápido avance que habían tenido las tres primeras órdenes religiosas que llegaron al territorio de lo que hoy es México: franciscanos, dominicos y agustinos.<sup>132</sup> La Orden de Santo Domingo, conocida también como Orden de Predicadores, fue la más presente en la vida de Hernando Ortiz; su tío, fray Domingo de Santa María, había sido uno de los primeros dominicos profesos en América. Él propició la emigración de sus familiares en 1538 y contribuyó al establecimiento de los padres de Hernando en la Nueva España. Además, en la segunda generación de americanos de la familia de Hernando Ortiz, tres de sus sobrinos fueron también frailes dominicos.<sup>133</sup>

Los dominicos habían llegado a la Nueva España en 1526 y para 1550 tenían 14 casas y seis conventos (México, Oaxaca, Puebla, Guatemala, Chia-

<sup>130</sup> El registro de bautismo se conserva en la catedral de México. "Primer libro de bautismos...", f. 133v, en *Family Search*, imagen 134/1003. Hernando Ortiz recibió su primera orden sacra en 1561, como se verá más adelante. *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

<sup>131</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*, capítulo 3.

<sup>132</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 1986.

<sup>133</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*, capítulo 2.

pas y Oaxtepec); en ellos vivían 120 dominicos en total, de los cuales 71 eran sacerdotes, 32 estudiantes y 17 hermanos legos.<sup>134</sup> Era una orden sólida y en crecimiento a mediados del siglo XVI, cuando Hernando Ortiz comenzó su formación. Es lógico entonces que Ortiz comenzara sus estudios entre los dominicos, con su tío, como ya hemos dicho.<sup>135</sup> La opción de estudiar Gramática en los conventos de la Orden de Predicadores parece haber sido común para esa temprana generación de americanos, pues hacia mediados del siglo XVI no había colegios para criollos en la Ciudad de México, aunque sí algunos maestros particulares.<sup>136</sup> Alonso de la Mota y Escobar, otro de los pocos criollos mexicanos que llegó a ser obispo durante el siglo XVI, también estudió Gramática con los dominicos.<sup>137</sup>

Después de haber recibido la enseñanza de primeras letras con los monjes, podría parecer lógico que el joven Ortiz siguiera los pasos de su tío e ingresara a la Orden de Santo Domingo; ésta era una corporación consolidada a mediados del siglo XVI y podría haberle ofrecido un brillante futuro. ¿Por qué Hernando Ortiz no se hizo fraile?

#### LAS ÓRDENES RELIGIOSAS: CORPORACIONES CERRADAS

Surgidas como movimientos disidentes dentro del cristianismo, las órdenes religiosas terminaron por ser incorporadas a la estructura formal de la Iglesia. Se les creó un espacio independiente de la jerarquía de los obispos, haciéndolas depender directamente del papa para asegurar su control, concediéndoles cierto grado de autonomía. La vida monacal había surgido en Egipto como una propuesta radical de renunciar al mundo y llegó a Europa durante el siglo V, donde desempeñó funciones diferentes. Durante la Edad Media, tanto para Roma como para Constantinopla, los monjes fueron los grandes evangelizadores y los propagadores del cristianismo.<sup>138</sup> Todavía en América

<sup>134</sup> P. Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, 1994, p. 171.

<sup>135</sup> AGN, Universidad, vol. 195, exp. 2, f. 294.

<sup>136</sup> Blas de Bustamante, primer catedrático de gramática en la universidad, había sido profesor particular antes de fundada dicha institución de educación superior. A. Pavón, "Universitarios y universidad...", pp. 738-739.

<sup>137</sup> Sobre los obispos americanos véase el anexo. Sobre Alonso de la Mota y Escobar, J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 132 y 214.

<sup>138</sup> F. G. Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo*, 1989, y véase también la entrada sobre órdenes religiosas de A. Baudrillart, A. de Meyer, R. Aubert y E. van Cauwenbergh (dirs.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (DHGE)*, 1969, vol. 17.

la evangelización justificó la presencia y el poder de las órdenes religiosas, y Nueva España, vista desde Europa, era un espacio de evangelización.<sup>139</sup> En cambio, para los nacidos en la Ciudad de México, como Hernando Ortiz de Hinojosa, esa percepción estaba cambiando, como iremos viendo en este libro. La capital de la Nueva España era un centro urbano comparable a los europeos y para sus habitantes la evangelización estaba en los pueblos de indios o en las zonas de conquista. Esa primera diferencia de percepciones entre europeos y americanos resulta fundamental para explicar la importancia que fue adquiriendo la Iglesia secular en la Ciudad de México.

El gobierno interno de las órdenes religiosas había cambiado mucho a través de su historia. Durante los primeros siglos de existencia, cada monasterio tenía un gobierno propio e independiente, por lo que los monjes no eran una Iglesia paralela a la jerarquía eclesiástica, sino una suma de casas dispersas y autónomas, cada una dependiente del papa. La reconquista española dotó a los monjes de un proyecto común: repoblar el territorio hispano ocupado por los cristianos; sin embargo, el objetivo común no implicó que los monjes formaran una sola corporación, con un gobierno único. Las órdenes religiosas, como corporaciones articuladas, fueron un fenómeno de la Baja Edad Media.

En las ciudades europeas del siglo XIII surgieron nuevas corporaciones religiosas, conocidas como órdenes mendicantes. Eran los franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas.<sup>140</sup> En principio, sus miembros no buscaban convertir pueblos, como los monjes evangelizadores de los siglos anteriores, sino afianzar la fe entre sus conciudadanos. Se les llamaba frailes y su función social era predicar la religión con la palabra y con el ejemplo. Sus actividades se consideraban complementarias a la administración de los sacramentos, actividad que tradicionalmente estaba a cargo de los sacerdotes, que eran clérigos seculares.<sup>141</sup> Los frailes vivían sometidos a una regla

<sup>139</sup> La dicotomía entre evangelizar o enseñar a los criollos permite entender esta diversidad de visiones: las autoridades de la orden querían evangelizar, los jesuitas de la Ciudad de México querían enseñar a los hijos de españoles nacidos en América. A. Romano, "Los jesuitas, la cultura humanista, el Nuevo Mundo: reflexiones sobre la apertura del colegio de San Pedro y San Pablo de México", en E. González y González (coord.), *Estudios y estudiantes...*, pp. 219-258.

<sup>140</sup> Un panorama sobre las órdenes religiosas presentes en Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI y sus antecedentes en C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 1, cap. 10.

<sup>141</sup> Todavía en el siglo XVI, el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, consideraba que la labor fundamental del los frailes debía ser la predicación y sólo en ello podían colaborar con la jerarquía eclesiástica. AGI, vol. 336, doc. 18, punto 462, Carta de Montúfar al rey, 20 de junio de 1558. Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, O. P., arzobispo de México, 1554-1572*, 2009, p. 156.

estricta de vida en común que los obligaba sumar al voto de castidad, los de pobreza y obediencia; por su apego a una norma fija, a los frailes se los conocía como clérigos regulares. En contraste, los sacerdotes que administraban los sacramentos vivían entre la gente y disfrutaban de cierto grado de posesión de bienes; se consideraba que vivían en el siglo y se les llamaba clérigos seculares.

A diferencia de los monjes, los frailes sí tenían una organización común a toda la orden. Los conventos no eran independientes uno de otro, como sí lo eran los monasterios; por tanto, los frailes podían ser trasladados de un convento a otro, según las necesidades del conjunto. El voto de obediencia obligaba al monje a acatar las decisiones de sus superiores. Las órdenes regulares tenían un gobierno centralizado, pero democrático. Dependían del general, máxima autoridad de cada corporación, quien era elegido trianualmente por representantes de las provincias, distritos territoriales en los que se dividían las órdenes. Cada provincia tenía un provincial, también trianual, elegido por representantes de los conventos, y cada convento elegía a su prior. Los cargos se elegían en reuniones colegiadas, llamadas concilios. Había concilios generales y provinciales, donde además de elegir autoridades, se legislaba sobre las necesidades de la orden. Los acuerdos provinciales que afectaban a toda la orden debían ser ratificados por los concilios generales. Así pues, las órdenes religiosas eran corporaciones sólidas que contaban con una estructura jerárquica, apoyada en concilios, y con una regla fija, que dotaba a cada orden de objetivos e intereses específicos. Las diferencias entre las diversas corporaciones religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas) enfrentaban tradicionalmente a las órdenes entre sí.<sup>142</sup>

Desde el Medievo, las disputas entre órdenes se concretaban en escuelas teológicas diferentes que servían de bandera a las corporaciones religiosas. Los dominicos eran tomistas, porque defendían las ideas del dominico Tomás de Aquino († 1274); los franciscanos, a Duns Escoto († 1308), y los agustinos, a los nominalistas Pierre d'Ailly († 1420) y Gerson († 1429). Durante el siglo XVI se impuso el tomismo como doctrina general, aunque en algunos temas, como en el de la inmaculada concepción, resultó ganador el escotismo. La escuela agustina fue asociada con el protestante Martín Lutero, fraile agustino, pero se reconstituyó durante el siglo XVI, por lo menos en la Universidad de Salamanca, reivindicando para sí la correcta interpretación del tomismo.<sup>143</sup> Las disputas ideológicas manifestaban identidades corporativas diferentes y fungían como elementos de identificación y diferenciación entre

<sup>142</sup> C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 1, capítulos 3, 4, 9 y 10.

<sup>143</sup> *Ibid.*, capítulos 10 y 12.

las congregaciones. El carácter militante de las órdenes religiosas estaba presente en la Nueva España del joven Ortiz, y pertenecer a una orden era comprometerse con una facción.<sup>144</sup>

La máxima autoridad de cada orden religiosa vivía en Roma y negociaba con el papado las condiciones y los privilegios para todos los miembros de su congregación; las bulas conseguidas para una orden regular solían hacerse extensivas a las demás,<sup>145</sup> pues pese a las diferencias, las órdenes tenían una identidad compartida que les permitía unirse para defender intereses comunes, como pasaba a menudo en la Nueva España.

Durante el siglo xv, las órdenes mendicantes atravesaron por una crisis, que se conoce como la claustra.<sup>146</sup> Desde el papado se argumentaba que las reglas se habían relajado y que los votos no se cumplían. Tal vez las órdenes habían conquistado una gran autonomía que resultaba incómoda para la alta jerarquía eclesiástica, en proceso de centralización. El caso es que desde el siglo xv se intentó una reforma de las órdenes para restarles autonomía y permitir la intervención y el control por parte del papado. En España, los Reyes Católicos hicieron suya la reforma impulsada por Roma y, desde fines del siglo xv y durante todo el xvi, reorganizaron las órdenes religiosas. Los términos en los que se daba la reforma fueron temas candentes entre los generales, los papas y los reyes. La reforma tomó caminos distintos en cada orden religiosa. Algunas se dividieron, como la Orden del Carmen, y crearon una rama reformada, llamada “descalza”, más cercana a la monarquía, mientras la rama “calzada” permaneció ligada al papado.<sup>147</sup> Otras órdenes, como los dominicos, lograron una pronta reforma y se mantuvieron unidas.<sup>148</sup>

La conquista de América brindó una perspectiva nueva a las órdenes religiosas, por lo menos en lo que al mundo hispánico se refiere. Los frailes retomaron funciones evangelizadoras y, en los nuevos espacios, recobraron la autonomía amenazada en Europa. Sin embargo, tanto el papa como el rey intentaron someterlas aun en el territorio americano. Ambos poderes promovieron una autoridad suprema para toda la Iglesia americana que estuviera bajo su control. El rey quería un patriarca que residiera en la

<sup>144</sup> *Ibid.*, 2002, vol. 2, tercera parte.

<sup>145</sup> F. Morales, “La iglesia de los frailes”, en M. Menegus, F. Morales y O. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*, pp. 14-18.

<sup>146</sup> O. Steggink, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa (1566-1567)*, 1993.

<sup>147</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>148</sup> C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 1, segunda parte.

corte y el papa, un nuncio que fuera su delegado.<sup>149</sup> Además, el rey intentó nombrar comisarios generales para cada orden religiosa en América, a lo que los frailes americanos se opusieron. Por ejemplo, fray Alonso de la Veracruz rechazó ser comisario general de los agustinos y en 1573 aceptó ser visitador real de los agustinos americanos, con el cargo de vicario general, sólo para evitar que otro asumiera el oficio.<sup>150</sup> Pese a su independencia, los frailes supieron mostrarse colaboradores con el rey y validaron el patronato regio en América, a cambio de mantener los amplios privilegios papales otorgados para la evangelización.

## LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN EL NUEVO MUNDO

En América, los frailes se hicieron cargo de la evangelización, en un proceso que se ha denominado conquista espiritual y que suele describirse como complementario de la conquista militar llevada al cabo por los soldados.<sup>151</sup> Para mediados del siglo XVI, franciscanos, dominicos y agustinos se habían repartido el territorio poblado de la Nueva España y atendían el culto de millones de nuevos cristianos.<sup>152</sup>

El papado sancionó la labor evangelizadora de las órdenes religiosas en América, concediendo a los frailes el privilegio de administrar los sacramentos, como sacerdotes.<sup>153</sup> Los frailes consagraron, bautizaron, confesaron, casaron y dieron la extremaunción a los indígenas, como parte de una labor de evangelización que, para el siglo XVI, ya no solían ejercer en Europa. Por su parte, el rey financiaba de modo directo a las órdenes con asignaciones que escapaban al control de la jerarquía eclesiástica y que les garantizaban independencia financiera.<sup>154</sup> Esta estructura original americana daba mucha autonomía a los regulares, pero les generó continuos enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica novohispana, representada por clérigos, obispos y arzobispos. Las órdenes religiosas lucharon por mantener estos privilegios

<sup>149</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, pp. 58-61.

<sup>150</sup> J. M. Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional...*, vol. 2, pp. 294-298.

<sup>151</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual...*

<sup>152</sup> *Ibid.* También Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 1960.

<sup>153</sup> A. García, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, 1988, pp. 369-389. También E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, pp. 80-91.

<sup>154</sup> M. Menegus, "La Iglesia de los indios", en *idem*, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*, pp. 77-137.

iniciales durante toda la Colonia, con relativo éxito hasta el siglo XVIII y con continuos avances y retrocesos.<sup>155</sup>

Los frailes desarrollaron un pronto conocimiento de la sociedad indígena americana. Estudiaron la cultura de los vencidos y aprendieron sus lenguas. Escribieron gramáticas, catecismos y diccionarios;<sup>156</sup> además, se ganaron la confianza de los indios y hallaron en los señores naturales de las comunidades americanas defensores incondicionales de sus intereses.<sup>157</sup> Al mismo tiempo, supieron encontrar un lugar en la organización inicial de la sociedad colonial. Contaron con el apoyo del emperador Carlos V, quien validó su función inicial y se apoyó en ellos para descargar sus obligaciones de cristianización.<sup>158</sup> Aprovecharon el trabajo indígena y se adaptaron a la encomienda, institución básica de la primera colonización; también para los encomenderos, los frailes solucionaban su compromiso de evangelizar a los indios encomendados.

A mediados del siglo XVI, el futuro de los frailes en el Nuevo Mundo parecía muy prometedor. Los conventos de entonces se edificaron previendo una ocupación que no llegó a hacerse realidad.<sup>159</sup> Pero los años cincuenta del siglo XVI son también el comienzo de una crisis para las órdenes religiosas que ha llevado a la historiografía a plantear la idea de que los años dorados de esas corporaciones terminaron en aquel entonces.

Felipe II no quería seguir haciéndose cargo del financiamiento del clero regular.<sup>160</sup> Además, desconfiaba de la autonomía y de la libertad de estas corporaciones. Y es que el poder de los reyes sobre las órdenes religiosas no estaba tan claro como el que ejercían sobre el resto de la Iglesia americana. Las autoridades de las órdenes eran electas por los propios frailes y no requerían aprobación del rey ni del papa. El crecimiento inicial del clero regular en América, financiado y propiciado por la Corona, había dejado al rey fuera del control directo de los frailes americanos. Felipe II recurrió a

<sup>155</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*; M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*, *passim*. También L. Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, 2010.

<sup>156</sup> P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización...*, *passim*.

<sup>157</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual...*, *passim*.

<sup>158</sup> M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*, *passim*.

<sup>159</sup> G. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 1992.

<sup>160</sup> La política de Felipe II hacia la Iglesia americana quedó manifiesta en la Junta Magna de 1568 y en la política de Juan de Ovando, como se explicará más adelante. D. Ramos, "La Junta Magna y la nueva política", en *Historia general de España y América*, 1982, vol. 7, pp. 437-454. También S. Poole, *Juan de Ovando: governing the Spanish empire in the reign of Philip II*, 2011, pp. 129-137.

la reforma de las órdenes religiosas para tratar de controlarlas; pudo decidir, entre otras cosas, qué corporaciones pasaban a América y cuáles no. Por ejemplo, prohibió el paso al Nuevo Mundo de los carmelitas calzados, mientras que fomentó el de los descalzos.<sup>161</sup> Para contrarrestar el poder ganado por los frailes durante la primera mitad del siglo XVI en América, Felipe II intentó fortalecer al clero secular. Apoyó la parte de la Iglesia que controlaba mejor y constriñó el crecimiento de los regulares, más ajenos a su control.

Mas allá de los intereses regios, las órdenes religiosas de mediados del siglo XVI no supieron comprender a tiempo que la Nueva España estaba cambiando y se convertía en una sociedad más compleja. Reaccionaron tarde y conflictivamente ante las nuevas necesidades sociales, encarnadas en los hijos de españoles que, como Hernando Ortiz, reclamaban un lugar para sí.

#### LOS CRIOLLOS EN LAS ÓRDENES RELIGIOSAS: ACEPTACIÓN Y PREJUICIO

Las órdenes religiosas americanas habían sido instituciones más abiertas que otras durante la primera mitad del siglo XVI. Por ejemplo, para ser encomendero era necesario ser conquistador exitoso, hijo de conquistador o casarse con una heredera; en cambio, ser fraile era más fácil. Por tanto, muchos inmigrantes españoles que no alcanzaron privilegios de conquistadores o de primeros pobladores ingresaron a las órdenes religiosas estando ya en América. Durante esos primeros años, las órdenes fueron una opción de vida para peninsulares jóvenes como el tío de Hernando Ortiz, Francisco de Cuenca Hinojosa, luego llamado Domingo de Santa María, quien profesó en México en 1527.<sup>162</sup>

La política de ingreso a los dominicos está bien definida en las actas de los capítulos provinciales de la orden.<sup>163</sup> En 1541, el capítulo provincial de los dominicos novohispanos retomó las constituciones de la orden y estipuló no recibir novicios menores de 17 años; además, quienes entraran debían tener aspecto grave y maduro, y saber gramática latina.<sup>164</sup> Estos requisitos debieron de parecer difíciles de cubrir, por lo que más adelante, en 1546, se dispensó la gramática y se aceptaron novicios con sólo saber leer latín.<sup>165</sup>

<sup>161</sup> O. Stegink, *La reforma del Carmelo...*

<sup>162</sup> P. Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto...*, p. 110.

<sup>163</sup> Las actas originales de los capítulos provinciales dominicos se conservan aún en la Biblioteca Bancroft, de la Universidad de California, Berkeley, bajo la signatura MSS M-M 142.

<sup>164</sup> *Ibid.*, f. 8.

<sup>165</sup> *Ibid.*, f. 20.

Desde muy pronto, las órdenes religiosas americanas cerraron sus puertas a los indios y a los mestizos.<sup>166</sup> En 1538, los dominicos obtuvieron el apoyo del papado para excluir a los indios, “como a neófitos y tiernos en la fe, de ser en tiempo alguno recibidos en la orden, aunque fueran de los venerados entre ellos por muy nobles”.<sup>167</sup> Todas las órdenes excluyeron a los indios, pero entre los dominicos se les prohibió incluso la entrada a los estudios de latín que se ofrecían en los conventos.<sup>168</sup> Los indios, la mayoría de la población americana, no podían ser frailes. En cambio, los hijos de los españoles nacidos en América no fueron legalmente excluidos de las órdenes religiosas, pese a las confusiones que rodean la cuestión.<sup>169</sup> Como veremos a continuación, resulta evidente que los dominicos de la provincia de Santiago de México nunca rechazaron a los criollos y Hernando Ortiz de Hinojosa hubiera podido ingresar a esta orden y hacerse fraile. Por tanto, la exclusión legal no fue la razón que lo orilló a ser un secular.

Las actas capitulares de los dominicos de Santiago de México no registran negativa alguna para que los hijos de los españoles nacidos en América ingresaran a su orden.<sup>170</sup> En el capítulo provincial de 1558 se acordó que los novohispanos debían ser examinados con rigor y aprobados antes de otorgárseles el hábito. Debían tener 20 años, no 17 como se ordenaba en la constitución general de la orden y, adicionalmente, debían ser probados durante algunos días en la cocina.<sup>171</sup> Las condiciones para los nacidos en Nueva España eran más duras que las impuestas a los peninsulares; la espera hasta los 20 años debió de resultar incómoda y la estadía en la cocina podría ser humillante, pero los criollos sí podían acceder a la orden dominica.

El capítulo provincial de 1559 confirmó el acuerdo anterior de que los nacidos “en estas partes” no recibieran el hábito antes de los 19 o 20

<sup>166</sup> D. Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, 1977, pp. 229-234.

<sup>167</sup> *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, t. 4, Breve de Paulo III, 23 de abril de 1538, *apud ibid.*, p. 232.

<sup>168</sup> *Loc. cit.* y D. Ulloa, “Crónica de una dialéctica (Los dominicos en Nueva España, s. XVI)”, 1975, p. 287.

<sup>169</sup> *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y especialmente del de Indias*, 1860, vol. 5, pp. 447 y siguientes. En adelante esta obra se citará como CDIAO.

<sup>170</sup> He revisado cuidadosamente las actas originales y no he localizado esa negativa. Las actas de 1540-1589 están en la Biblioteca Bancroft, MSS M-M 142.

<sup>171</sup> El texto en latín dice: “Item, ordinamus quae nati in hac nova hispania ut ad ordinem recipiatum cum rigore examinater et si talis non fuerit qui e bideter cum pet religionis nostra expedire non recipiantur. Et ad minus sit etatis viginti annos veriter et ante qui recipiatur probetur in coquina aliquot diebus”. Biblioteca Bancroft, MSS M-M 142, f. 74v.

años.<sup>172</sup> El mismo acuerdo se repitió en capítulos posteriores, como el de 1579, donde se dijo:

Item, ordenamos y mandamos que los nascidos en esta tierra no reçivan el hábito sino fueren españoles meros y de veinte años poco más o menos y que sólo nuestro padre provincial pueda dispensar en esta acta y con muy urgentes causas y pocas bezes.<sup>173</sup>

Se habla de nacidos en América que fueran “españoles meros”; es decir, hijos de dos españoles. Se excluía a los mestizos, pero no a los criollos.

Es un lugar común en la historiografía asegurar que los dominicos rechazaron a los criollos durante algunos años en Nueva España. Sin embargo, la confusión se debe a una temprana tergiversación de los acuerdos del capítulo provincial de 1559, al que me he referido antes. En 1569, 10 años después de la reunión conciliar, el provincial de Santiago de México, fray Juan de Córdova, envió una larga carta al general de la orden donde glosaba los “capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia”.<sup>174</sup> Al llegar al capítulo provincial de 1559, De Córdova escribió:

También se ordenó en este capítulo, como en todos los demás se había ordenado, que se tuviese gran cuenta en el recibir de los novicios, *y que sin licencia del provincial no se diese el hábito a ningún hijo de español nacido en esta tierra, porque o por el clima destas partes o por otras causas a nosotros incógnitas, no nos parecen tan cabales para el estado de la religión como es menester.*<sup>175</sup>

La tergiversación de las actas se puede demostrar. Las actas capitulares conservadas en la biblioteca Bancroft dicen textualmente: “Item, confirmamus illiam in recipiendis ad habitum de illis qui in his partibus sunt nati magna ad hi beat cura volentes ut tales non recipiant saltim ante decimum nonum vel vigesimum etati annum”.<sup>176</sup> Es decir, reiteran acuerdos anteriores relativos a no dar el hábito a los nacidos en América antes de los 20 años. Nada se dice de exclusión ni de discriminación por el clima. No hay en las actas de ese

<sup>172</sup> *Ibid.*, f. 83v.

<sup>173</sup> *Ibid.*, f. 124.

<sup>174</sup> CDIAO, vol. 5, pp. 447 y siguientes.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 471. Las cursivas son de la autora.

<sup>176</sup> Biblioteca Bancroft, MSS M-M 142, f. 83v.

año, ni en las anteriores o posteriores, alguna cláusula excluyente.<sup>177</sup> Cabe, sin embargo, preguntarse por qué el provincial de los dominicos tergiversó las actas capitulares en 1569.

No le bastó cambiar el sentido de los acuerdos provinciales, sino que, además, puso en boca de sus antecesores comentarios despectivos sobre el clima o la falta de cualidades de los americanos que denotan prejuicios. No era ése el tono de los textos oficiales de 1559. Son ideas de 10 años después, de 1569, cuando la rivalidad entre los frailes peninsulares y americanos dejó de ser un conflicto interno entre los dominicos de México y rebasó los límites provinciales. Los frailes profesos en la península ibérica veían cómo iban perdiendo poder frente a los americanos y trataban de obtener el apoyo de las máximas autoridades de la orden para frenar su empoderamiento. El conflicto entre dominicos peninsulares y americanos se hizo evidente, por primera vez, en las actas capitulares de 1553, cuando los delegados acordaron

que por quanto ay mucha inquietud y maña de dissensión en decir los religiosos que unos son hijos de Castilla y otros de la tierra, que cualquiera religioso que oyere hablar en esto por vía de murmuración o dissensión en pláticas odiosas sea obligado a lo manifestar a nuestro padre provincial quando fuere a la tal casa o convento y que lo castigue gravemente por que no se perturbe nuestro señor, pues todos somos uno.<sup>178</sup>

Parece evidente que desde entonces se estaban formando entre los dominicos dos bandos encontrados: americanos contra peninsulares. En 1553, la actitud del capítulo provincial era frenar la división interna de la orden e imponer la unidad; se llegó a prohibir las referencias a los “hijos de Castilla” o los “hijos de la tierra”, asegurando que “todos somos uno”. Dieciséis años después, el provincial en turno, de origen peninsular, arremetía desde su cargo contra los frailes americanos, a quienes consideraba sus enemigos. El ambiente de tensión debió de ser álgido cuando Hernando Ortiz estaba en edad de ingresar a la orden, al cumplir 20 años, en 1564. En ese momento, si Ortiz entraba a los dominicos, debía soportar el desprecio hacia los americanos por parte de los frailes peninsulares y, además, hubiera quedado fuertemente vinculado con dicho grupo, no sólo por su procedencia, sino porque su tío fray Domingo era militante activo en el conflicto.

<sup>177</sup> Las referencias a los nacidos en América en las actas capitulares son las que he recogido unos párrafos arriba y van en el sentido de examinarlos rigurosamente, elevar la edad para recibirlos, de 17 a 20 años, y destinarlos por un tiempo a la cocina.

<sup>178</sup> *Ibid.*, f. 48.

La primera manifestación de fuerza por parte de los americanos para acceder al gobierno de la orden fue en 1547. En las elecciones de ese año salió triunfante el fraile profeso en México, Domingo de Santa María, tío de Hernando Ortiz. Aunque Domingo había nacido en Sanlúcar de Barrameda, España, ingresó a la orden en el convento de México, en 1527, y estuvo entre los dominicos novohispanos 32 años, hasta su muerte, en 1559. Fue el primer fraile profeso en América que llegó al gobierno provincial. Todavía a fines del siglo XVI, el cronista criollo Agustín Dávila Padilla recordó la hazaña de fray Domingo, al introducir su biografía: "El primer hijo que aquesta provincia tuvo por padre, siendo provincial en ella, fue fray Domingo de Santa María".<sup>179</sup> El tío de Ortiz encabezaba el grupo de los profesos en América, en conflicto con los peninsulares. Sin embargo, había muerto cuando Ortiz tenía apenas 15 años, por lo que no hubiera podido apoyarlo dentro del convento, en un ambiente abiertamente hostil para con los criollos.

Al principio, la disputa por el gobierno de la provincia de Santiago de México se daba entre frailes profesos en España y quienes profesaron en Nueva España; no importaba el lugar de nacimiento, sino el lugar donde se había ingresado a la orden. Muchos de los frailes que habían tomado el hábito en América habían nacido en la península, pero emigraron como laicos y eran considerados "hijos de la tierra", como el propio fray Domingo. Los profesos en el nuevo mundo fueron mayoría en la provincia de Santiago de México durante el siglo XVI. Se calcula que 60 por ciento de los dominicos actuantes en Nueva España durante ese periodo habían tomado el hábito en los conventos novohispanos, mientras sólo 22 por ciento provenían de conventos peninsulares.<sup>180</sup> Dado que el gobierno de las órdenes religiosas era democrático, los americanos tendieron a detentarlo durante la segunda mitad del siglo XVI.

Cuando fray Domingo de Santa María terminó su gobierno provincial, en 1550, fue electo fray Andrés de Moguer, fraile profeso en Salamanca, y después de él, en 1553, fue electo fray Bernardino de Alburquerque, otro peninsular. La elección consecutiva de dos peninsulares debió causar disgusto entre los americanos, que ya se concebían con derecho al gobierno de su provincia. En medio de ese conflicto fue cuando el capítulo provincial de 1553 trató de frenar la tensión, asegurando que "todos somos uno". Pero un decreto legal no pudo parar lo que ya era un hecho; en la elección de 1556 resultó electo de nuevo fray Domingo de Santa María, con quien el gobier-

<sup>179</sup> A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 170.

<sup>180</sup> La procedencia de otro 18 por ciento es desconocida. M. T. Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, 1992, p. 46.

no de la provincia regresó a los frailes profesos en México. Con la segunda elección de fray Domingo, los “hijos de la tierra” comenzaron a alternar con “los hijos de Castilla” en el gobierno de la provincia de Santiago de México.<sup>181</sup>

Entre 1556 y 1575 se dio una alternancia informal en el gobierno de los dominicos de México. Un año gobernaba un fraile novohispano, otro, uno peninsular. Después, entre 1575 y hasta 1593, los americanos gobernaron en solitario la provincia de Santiago de México. Habían arrebatado el gobierno de la orden a los peninsulares.

Con el paso del tiempo, la mayoría de los profesos en América había nacido también en este continente o se había criado aquí, por lo que se fue generando una identidad entre los profesos americanos y los nacidos en Nueva España. Finalmente, el lugar de nacimiento y crianza fue el elemento que terminó por definir al grupo, oponiendo peninsulares contra criollos. En 1570, cuando Ortiz tenía 26 años, y era maestro en Artes y cura párroco en Churubusco, los dominicos de Chiapas trataron de frenar a los criollos y ordenaron “que ninguno se reciba al hábito de los que llaman criollos y también llamamos criollo a aquel que desde los diez primeros años de edad se ha criado en las Indias, aunque haya nacido en España”.<sup>182</sup> La provincia de Santiago de México nunca había llegado a esos extremos, aunque sí su provincial.

La supremacía criolla en el gobierno interno era un fenómeno común a todas las órdenes religiosas novohispanas. Los peninsulares trataron de reaccionar ante su pérdida de poder, pidiendo refuerzos a sus superiores y a la Corona misma. Querían nuevos frailes inmigrantes y argumentaban que los profesos en América estaban muy comprometidos con los intereses locales y más vinculados con sus familias que los peninsulares, como de hecho lo estaba el propio fray Domingo de Santa María, el tío de Hernando Ortiz.<sup>183</sup> En 1568, por ejemplo, los franciscanos suplicaban al rey:

nos mandar proveer de frailes porque si las religiones de acá de Yndias no fueren siempre cesadas con religiosos de España [...] es imposible conservarse [...] porque acá toman pocos los hábitos, ni conviene tampoco darlo indiferentemente a todos los que lo piden, sino a los menos.<sup>184</sup>

<sup>181</sup> *Loc. cit.*

<sup>182</sup> A. de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala. Escrívese juntamente los principios de la religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo, y de las demás religiones*, 1619, libro 9, cap. 15, n. 2 y 4, p. 565.

<sup>183</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*, pp. 68-71.

<sup>184</sup> J. García Icazbalceta, *Cartas de religiosos*, 1941, p. VI, *apud* M. Menegus, “La iglesia...”, p. 111.

Había entre los prelados peninsulares de las órdenes religiosas reticencia, prejuicio y discriminación hacia los criollos en la década de los sesenta del siglo XVI. Por tanto, para la generación de americanos a la que perteneció Ortiz, las órdenes religiosas, y los dominicos en particular, parecen haber sido corporaciones conflictivas y discriminatorias. Tal vez la Orden de San Agustín era más abierta. El agustino fray Pedro de Agurto, otro de los pocos criollos que llegó a ser obispo durante el siglo XVI, era novohispano y había profesado antes de 1553.<sup>185</sup> Ésta pudo haber sido una opción para Ortiz, la cual, sin embargo, no siguió.

Los prejuicios contra los americanos debilitaron a las órdenes religiosas. La inmigración de frailes profesos en España disminuyó bajo el reinado de Felipe II, pues la Corona restringió el crecimiento de las órdenes mendicantes,<sup>186</sup> y en las nuevas condiciones políticas, las reticencias hacia los americanos se volvieron insostenibles. Desde fines de la década de los setenta del siglo XVI, las órdenes religiosas cambiaron su política hacia los criollos y fomentaron las profesiones americanas. Entre 1595 y 1619, todos los frailes profesos en la provincia de Chiapas habían nacido en América;<sup>187</sup> la provincia más abiertamente antiamericana terminó nutriéndose exclusivamente de criollos. De no haber modificado su actitud excluyente, esa provincia tal vez hubiera desaparecido.

Después de eliminadas las barreras, los criollos, en alianza con los peninsulares profesos en América, colmaron la Orden de Santo Domingo y a partir de 1575 controlaron el gobierno electivo de las autoridades.<sup>188</sup> El aumento de criollos en el clero regular resolvió el problema de falta de frailes y convirtió a las órdenes novohispanas en corporaciones criollas. El nuevo perfil americano de las órdenes generó nuevos conflictos. Las autoridades generales de los regulares y la Corona misma comenzaron a desconfiar de la fuerza de los americanos y buscaron mecanismos de control para reforzar al grupo peninsular y asegurar su alternancia en el gobierno de las provincias religiosas americanas.

El conflicto entre criollos y peninsulares dentro de las órdenes religiosas a fines del siglo XVI y principios del XVII trató de resolverse con la imposición de una alternancia en el poder, conocida como "la alternativa", impuesta por

<sup>185</sup> J. de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1553 hasta el de 1592, 1624*, p. 327. Pedro de Agurto fue el único fraile, entre los obispos nacidos en América, nombrados por Carlos V y Felipe II. Véase anexo.

<sup>186</sup> M. Menegus, "La iglesia...", p. 107.

<sup>187</sup> A. de Remesal, *Historia general de las Indias...*, p. 254.

<sup>188</sup> M. T. Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos...*, p. 46.

las autoridades de las órdenes y por la Corona misma.<sup>189</sup> Entre los dominicos se impuso en 1593 y dio fin a 18 años de gobierno ininterrumpido de frailes americanos. Los problemas continuaron y las autoridades transatlánticas tuvieron que apoyar constantemente a los frailes peninsulares.

A principios del siglo xvii, ya bajo el gobierno de Felipe III, el general de los dominicos comentaba al Consejo de Indias que en América las órdenes se

conservan mejor llevando religiosos de las provincias de España, porque cesando eso es forzoso dar el hábito a los criollos, de los cuales se sigue la división de los nacidos en España y las guerras continuas de que *de ellos no se hace confianza encomendándoles el gobierno y comunicando estas guerras los religiosos con sus deudos, todos hacen esta causa común y se ofenden con el título de que habiendo pasado sus padres empleados en el servicio de su majestad, los hijos, para vivir en ella, son ya de menos buena condición que los extranjeros.*<sup>190</sup>

La supremacía de los criollos en el gobierno de las órdenes religiosas cuestionaba la política colonial misma, por lo que la Corona debió mantener la alternancia entre provinciales españoles y criollos.

Más allá de los conflictos relativos al gobierno, la presencia criolla en las órdenes religiosas cambió el sentido inicial de esas corporaciones, por lo menos en la zona central de lo que hoy es México. El fraile criollo de principios del siglo xvii fue una figura más parecida al clérigo secular: menos evangelizador y misionero, más cura párroco y administrador de sacramentos. La nueva fisonomía de las órdenes religiosas permitió a los frailes reposicionarse en la sociedad novohispana de los siglos siguientes. Pero durante los años cincuenta y sesenta del siglo xvi, cuando Hernando Ortiz pudo haber ingresado a una orden religiosa, los conflictos y la discriminación hacia los americanos debieron de ser factores a tener en cuenta. Si Ortiz optaba por tomar el hábito de los dominicos, como su tío, debía esperar a tener 20 años, servir un tiempo en la cocina y afrontar un conflicto violento, que a cada momento iba tomando nuevos matices.

La hostilidad dentro de los dominicos hacia los americanos antes de la década de los setenta del siglo xvi fue crucial para las primeras generaciones de nacidos en Nueva España y resultó definitiva para Hernando Ortiz. Su historia familiar lo orientaba a formar parte de la Orden de Predicadores. Tal

<sup>189</sup> A. Rubial, *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, 1989.

<sup>190</sup> Carta al presidente del Consejo de Indias del maestro general de la Orden de Predicadores, fray Gerónimo Xavierre, del 29 de septiembre de 1605. AGI, México, vol. 294, *apud* M. T. Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos...*, p. 59. Las cursivas son de la autora.

vez hubiera sido fraile. De hecho, la siguiente generación de su familia, sus sobrinos, aprovecharon las ventajas que ofrecía la ya criollizada Orden de Santo Domingo y definieron en ella sus destinos: siendo dominico, Juan de Bohórquez llegó a ser obispo de Oaxaca y consolidó allí un mayorazgo para su sobrino; Antonio de Hinojosa, dominico también, llegó a ser calificador de la Suprema Inquisición de Sevilla, cargo poco usual para un americano, y Gaspar de Zarfate fue destacado misionero dominico en Filipinas.<sup>191</sup> Todos ellos ingresaron a la Orden de Santo Domingo a partir de los años ochenta del siglo XVI, cuando los criollos controlaban la provincia. En cambio, para las primeras generaciones de americanos, como Hernando Ortiz y su hermano Pedro, la Orden de Predicadores resultaba una opción poco acogedora.

Además de los conflictos políticos, otros factores inherentes a la vida de los frailes pudieron orientar a Hernando Ortiz hacia la jerarquía eclesiástica.

#### LAS OBLIGACIONES DE LOS FRAILES

Las órdenes religiosas eran corporaciones de vida en común que sometían a sus miembros a tres obligaciones básicas: castidad, pobreza y obediencia. El compromiso de guardar castidad era común para todos los clérigos, seculares y regulares. Como hombres de la Iglesia católica, los clérigos juraban no tener relaciones sexuales; en la práctica, el juramento no se cumplía, pero, de todas maneras, no podían ejercer libremente su sexualidad.

El voto de castidad llevaba a algunos clérigos a conductas solapadas y clandestinas que propiciaban una doble moral. Pero más allá de la negación de la sexualidad, el voto de castidad vedaba a los hombres de Iglesia la posibilidad de formar su propia familia. Ni sacerdotes ni frailes podían disfrutar abiertamente de los lazos afectivos y sociales que se suelen tejer a partir de las “conversaciones carnales”, término usado en la época para las relaciones sexuales. Cualquiera de las opciones religiosas que podía haber elegido Hernando Ortiz, ser regular o secular, implicaban esa renuncia. La familia de los clérigos era indirecta o debía parecer tal: hermanos, hermanas, sobrinos, sobrinas... Sin embargo, los lazos familiares entre tíos sacerdotes y sobrinos parecen haber sido fuertes, como se ha mostrado en otra investigación.<sup>192</sup>

Los otros dos votos de los frailes, pobreza y obediencia, sí marcaban una diferencia importante entre la vida de un fraile y la de un clérigo secular.

<sup>191</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*, capítulo 5.

<sup>192</sup> *Loc. cit.*

El voto de pobreza obligaba al fraile a no poseer bienes ni como persona ni como corporación. Pese a ello, en la Nueva España las órdenes religiosas compraron propiedades para su sustento a partir de la segunda mitad del siglo XVI y, en el siglo siguiente, los frailes se las arreglaron para transferir bienes a sus familiares, como lo hizo el sobrino de Hernando Ortiz, fray Juan de Bohórquez, al constituir un mayorazgo para su sobrino en Oaxaca. Sin embargo, la propia orden religiosa veía con malos ojos la actuación de fray Juan.<sup>193</sup>

El ideal de pobreza personal de un fraile estuvo presente desde los primeros capítulos provinciales de los dominicos de Santiago de México.<sup>194</sup> Se prohibía llevar dinero a España, tenerlo encomendado o guardarlo para algún seglar; se regulaban estrictamente los viáticos de los frailes viajeros y se prohibía cobrar estipendio alguno por los servicios religiosos. Se reducían las misas oficiadas en casas particulares y se vigilaban las relaciones económicas con los seglares. Hasta aquí, los frailes tenían restricciones parecidas a las de los seculares. Pero la regla de las órdenes religiosas iba más allá. La tenencia de libros estaba restringida: no podían comprarlos ni sacarlos del convento, y no podían tener más de 12 libros por fraile.<sup>195</sup> Aunque las ordenanzas se hubieran hecho para frenar actos que solían ocurrir, es claro que como clérigo regular, Hernando Ortiz no hubiera podido, por ejemplo, construir una biblioteca de casi 700 volúmenes —como lo hizo—, ni pagar las dotes de sus hermanas, ni dejar un testamento detallado de sus bienes, que incluían una esclava y dos esclavos para su servicio personal.<sup>196</sup> Un fraile no podía testar y, al morir, sus bienes pasaban a la orden. No ocurría igual con un clérigo secular. También es cierto que los sobrinos de Ortiz, aun siendo dominicos, pudieron fundar mayorazgos y formar grandes bibliotecas en sus conventos, pero el estilo de vida de fray Juan de Bohórquez o fray Antonio de Hinojosa en el siglo XVII no era usual para un fraile de mediados del siglo XVI.

Por último, el voto de obediencia marcaba otra diferencia profunda entre los regulares y los seculares. Los primeros hacían vida en común entre todos y debían respetar los ritmos de las horas conventuales, asistir a las misas programadas y cumplir con las reuniones marcadas por la regla. Pero, además, los frailes debían obediencia absoluta a sus superiores y tenían que acatar las decisiones que ellos tomaran sobre sus destinos particulares.

<sup>193</sup> *Loc. cit.*

<sup>194</sup> Biblioteca Bancroft, MSS M-M 142.

<sup>195</sup> *Loc. cit.*

<sup>196</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5.

Debido al voto de obediencia, los regulares eran menos libres y autónomos que los sacerdotes.

A mediados del siglo XVI, cuando Hernando Ortiz de Hinojosa tuvo que optar por ingresar a la orden religiosa o hacerse clérigo secular, las órdenes eran corporaciones muy abocadas aún a la evangelización, por lo que los frailes podían ser enviados a cualquiera de los conventos o casas de misión, fuera de las ciudades. Fray Domingo de Santa María, tío de Ortiz, por ejemplo, había tenido que irse a Oaxaca y después de ser provincial, en 1552, fue asignado al convento de María Magdalena de Tepetlaoxtoc, en el actual estado de Hidalgo;<sup>197</sup> unos años después regresó a la Ciudad de México para su segundo provincialato y cada tres años podía cambiar de ubicación.<sup>198</sup> La vida de los frailes solía ser móvil y estaba a merced de las necesidades de su corporación.

Hernando Ortiz parece haber elegido, en cambio, permanecer en la Ciudad de México y optar por una vida religiosa más independiente, que le permitiera desarrollar una carrera universitaria y ayudar económicamente a su familia. Estos factores debieron de ser importantes, además de las condiciones políticas en el interior de las órdenes, para inclinarlo hacia la jerarquía eclesiástica. Como sacerdote, Ortiz apuntaló la rama más débil de la Iglesia americana. Fue un cura secular, en medio del poderío en crisis de los frailes americanos, y se vio beneficiado por la nueva política real que favorecía a la jerarquía eclesiástica americana.

<sup>197</sup> Biblioteca Bancroft, MSS M-M 142.

<sup>198</sup> En los capítulos provinciales se asignaban los destinos de cada uno de los frailes. *Loc. cit.*

## V. LA JERARQUÍA ECLESIASTICA Y LA REAFIRMACIÓN DEL PACTO COLONIAL EN LA NUEVA ESPAÑA

Los obispos eran la fuente primordial de autoridad en la Iglesia primigenia. Sobre ellos se articuló el crecimiento de la institución a partir del siglo IV. Ellos representaban el ejercicio horizontal del poder, pues eran quienes tomaban las decisiones fundamentales sobre el destino de la religión. Durante la Edad Media, la horizontalidad primigenia se fue centralizando, dando paso, a fines del siglo XV, a una estructura jerárquica, donde el papado tenía la máxima autoridad; la Iglesia comenzó la Edad Moderna siendo una de las primeras y más centralizadas monarquías europeas.<sup>199</sup>

Hernando Ortiz inició su vida como clérigo cuando la Iglesia católica tenía una estructura de poder vertical bien definida: en la cúspide estaba el papa y, luego de pasar por funcionarios varios con autoridad delegada, el poder descendía hacia los arzobispos, luego a los obispos y de ellos a los párrocos encargados de administrar los sacramentos; los curas, en general, eran el último eslabón de la jerarquía. Sin embargo, como remembranza del poder horizontal que había caracterizado a la Iglesia, cada uno de los poderes de la jerarquía eclesiástica estaba equilibrado por una asamblea, permanente o extraordinaria, que eran los concilios y los cabildos catedralicios. Los concilios eran las reuniones extraordinarias de obispos y autoridades de la Iglesia, mientras que los cabildos estaban constituidos por canónigos y dignidades, quienes compartían con los preladados el gobierno de cada diócesis. Dada la dualidad de poder, las relaciones entre obispos o arzobispos y cabildos solía ser conflictiva. El proceso de concentración de poder en la Iglesia también había afectado a los obispados y arzobispados y, a diferencia de sus antecesores medievales, los concilios y los cabildos del siglo XVI estaban controlados por el papa y el obispo, respectivamente.

<sup>199</sup> W. Ullman, *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, 1983.

Dada la estructura vertical de la Iglesia, la trayectoria de una persona dentro de la jerarquía eclesiástica implicaba ascender por peldaños claramente definidos, a través de un *cursus honorum* bien marcado. La trayectoria de Hernando Ortiz puede verse como una carrera de ascensos que lo llevaron desde ser un ayudante menor de las ceremonias eclesiásticas, hasta convertirse en obispo electo de Guatemala. Su historia en la Iglesia es esa carrera ascendente, pero es también muchas otras cosas más. A Ortiz le tocaron años convulsos de la historia de dicha institución y su vida eclesiástica puede entenderse mejor si se la explica como la suma de respuestas a los desafíos que le tocó vivir.

La Iglesia por la que ascendió Ortiz de Hinojosa había enfrentado, a principios del siglo xvi, una gran ruptura que dividió a Europa en dos: católicos y protestantes.<sup>200</sup> Los católicos conservaron la estructura jerárquica y centralizada, y redefinieron sus creencias en un gran concilio, convocado en Trento, Italia, que se conoce como el Concilio de Trento. Entre 1545 y 1563, con interrupciones varias y sedes diversas, se reunieron los obispos, algunas autoridades eclesiásticas y teólogos delegados, para redefinir la organización y fijar el dogma de la Iglesia católica después de la escisión de los protestantes.<sup>201</sup> Los acuerdos de ese concilio fueron corregidos por el papa y publicados como derecho eclesiástico en Roma, en 1564.<sup>202</sup> Algunos acuerdos de Trento retomaron y fijaron usos ya imperantes en la institución; otros, a los que se llamó decretos de reforma, transformaron la vida religiosa. El concilio respondió a algunos de los múltiples problemas que habían sido denunciados por los reformadores desde finales del siglo xv, fijando un dogma conocido como la contrarreforma católica. Pero, sobre todo, era una respuesta a los reformadores protestantes, quienes habían roto con el papado durante la primera mitad del siglo xvi. La reforma y la contrarreforma permeaban la Iglesia hispánica cuando Hernando Ortiz se acercó a ella, en 1561.<sup>203</sup>

A principios de la Edad Moderna, la Iglesia se convirtió en una institución sometida al imperio. El enfrentamiento medieval europeo entre imperio y papado se había resuelto a favor del primero. Terminaba entonces un largo proceso de fortalecimiento del poder imperial frente al papal, que

<sup>200</sup> G. H. Williams, *La reforma radical*, 1983.

<sup>201</sup> H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, 1972-1975.

<sup>202</sup> *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1785. En adelante cito como Trento y señalo la sesión.

<sup>203</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

había comenzado siglos antes.<sup>204</sup> A fines del siglo xv y principios del xvi, la Corona de Castilla logró que el papado le cediera el control de la Iglesia americana a través del patronato regio.<sup>205</sup> Los reyes de Castilla costeaban la evangelización pero, a cambio, tenían el derecho a presentar candidatos para todos los beneficios eclesiásticos en América. Fernando *El Católico* puso en práctica el patronato real haciendo efectivo su derecho a nombrar arzobispos, obispos, miembros de los cabildos catedralicios y hasta curas párrocos.<sup>206</sup> Desde entonces, los reyes castellanos tuvieron amplio control sobre la jerarquía eclesiástica americana. Conscientes del privilegio conseguido, los tratadistas de la época definían al patronato regio indiano como la perla más preciada de la Corona española.<sup>207</sup> El rey castellano se había colocado a la cabeza de la Iglesia americana sin necesidad de desconocer al papa, como había tenido que hacerlo Enrique VIII en Inglaterra.

La Iglesia católica donde se desarrolló Hernando Ortiz tendía a ser contrarreformista y monárquica, pero las tradiciones pretridentinas, más horizontales y dispersas, se arraigaban también como costumbres en los clérigos que venían de España. En esa coyuntura de cambios, las condiciones americanas imprimieron a la Iglesia novohispana un carácter propio que la hizo distinta, desde muy pronto, de la peninsular.

## LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA NOVOHISPANA

La jerarquía eclesiástica americana era tan antigua o más que las órdenes religiosas, pero al principio era débil y, sobre todo, no estaba articulada en torno a una administración centralizada.<sup>208</sup> Hacia mediados del siglo xvi

<sup>204</sup> W. Ullman, *Historia del pensamiento...* La supremacía imperial no significó que no hubiera constantes conflictos entre Roma y la Corona de Castilla, pero no se concebía ya la posibilidad de que el papa depusiera reyes.

<sup>205</sup> A. J. de Ribadeneyra y Barrientos, *Manual compendio de el regio patronato indiano para su más fácil uso en las materias conducentes a la práctica*, 1755, apud S. Poole, *Pedro Moya de Contreras. Catholic reform and royal power in New Spain. 1571-1591*, 2011, p. 29. Véase también E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, cap. 1.

<sup>206</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, capítulo I. Los nombramientos están en AGI, Indiferente General, Consultas del Consejo de Indias. Para la segunda mitad del siglo xvi los volúmenes son del 138 al 744.

<sup>207</sup> A. J. Ribadeneyra y Barrientos, *Manual compendio de el regio...*, apud S. Poole, *Pedro Moya de Contreras...*, p. 29.

<sup>208</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, y Ó. Mazín, "Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos xvi y xvii", en M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*, pp. 139-211.

había muchos clérigos en la Nueva España, pero no se tenía control sobre ellos, ni un registro preciso de sus acciones. Algunos habían llegado directamente de Europa; otros, se habían ordenado en América. Servían curatos en encomiendas, tras firmar contratos particulares con los encomenderos, o procuraban curatos ricos en los reales de minas, como Taxco o Guanajuato.<sup>209</sup> Sin embargo, a partir de los años cuarenta del siglo xvi, la cantidad de sacerdotes comenzó a crecer, en buena medida por la ordenación eclesiástica de americanos, lo que demandó la organización de la Iglesia secular.<sup>210</sup> En este punto, las demandas de la sociedad novohispana y las preocupaciones de la monarquía coincidieron en la necesidad del fortalecimiento de la jerarquía eclesiástica.

Hernando Ortiz comenzó su trayectoria dentro de la Iglesia católica en 1561, cuando tenía 17 años, y fue clérigo secular durante 37 años, hasta su muerte, en 1598. Sus ascensos por la jerarquía eclesiástica pueden resumirse en algunas fechas claves: en 1568, a los 24 años, se ordenó de sacerdote y se convirtió en cura párroco; en 1585, a los 41 años, fue elegido teólogo consultor del Tercer Concilio Provincial Mexicano; en 1589, a los 45 años, llegó a ser canónigo de la Iglesia de México; finalmente, en 1596, a los 52 años, fue electo obispo coadjutor de Guatemala.<sup>211</sup> Murió en 1598, sin haber tomado posesión del obispado. La suya fue una carrera de ascensos que fue posible gracias a la coyuntura vivida por la Iglesia novohispana de entonces.

La experiencia eclesiástica de Hernando Ortiz trascurrió durante un periodo decisivo de la historia de la Iglesia en México. Dos arzobispos se sucedieron en esos años. En 1551, Alonso de Montúfar fue nombrado arzobispo de México y llegó a la ciudad en 1554, donde permaneció 18 años, hasta su muerte, en marzo de 1572, cuando tenía 83 años.<sup>212</sup> Durante los últimos años de su vida, Montúfar estuvo muy enfermo, por lo que, a partir de octubre de 1570, uno de sus más constantes colaboradores, Bartolomé de Ledesma, gobernó la arquidiócesis. Poco antes de la muerte del prelado, el entonces inquisidor de México, Pedro Moya de Contreras, fue nombrado arzobispo coadjutor de México, con derecho a sucesión. Moya asumió la administración del arzobispado en 1573, tras la muerte de Montúfar.<sup>213</sup> El

<sup>209</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, cap. 1.

<sup>210</sup> *Ibid.*, cap. 3.

<sup>211</sup> Cada una de las facetas de la trayectoria eclesiástica de Hernando Ortiz será revisada en los apartados de este libro.

<sup>212</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 57-58 y 251.

<sup>213</sup> Su consagración tuvo lugar un año más tarde, cuando llegó el nombramiento oficial desde Roma. S. Poole, *Pedro Moya de Contreras...*, pp. 48-49.

nuevo arzobispo residió en su sede mexicana por 13 años, hasta 1586, cuando viajó a España.<sup>214</sup> No regresó a la Nueva España, aunque siguió siendo arzobispo de México hasta su muerte, en 1592. Después de su fallecimiento, la Iglesia mexicana estuvo sin arzobispo residente por el resto del siglo.<sup>215</sup>

Hernando Ortiz de Hinojosa se desempeñó como sacerdote bajo los gobiernos arzobispales de Alonso de Montúfar y de Moya de Contreras. Montúfar le concedió las órdenes menores en 1561 y lo ordenó sacerdote, adjudicándole la parroquia de San Mateo Huitzilopuchco, hoy Churubusco, en 1568. Mientras Ortiz era párroco en esa demarcación del arzobispado de México, Pedro Moya de Contreras asumió el gobierno de la arquidiócesis, en 1573. Bajo el arzobispado de Moya de Contreras, Hernando Ortiz ascendió por la jerarquía eclesiástica, hasta llegar a ser canónigo de México, en 1589.

En la historia general de la Iglesia, los gobiernos arzobispales de Alonso de Montúfar y de Pedro Moya de Contreras están relacionados con la implementación en la Nueva España de los acuerdos del Concilio de Trento. A partir de su llegada a México, en 1554, Montúfar trató de imponer la reforma religiosa que había comenzado a gestarse desde fines del siglo xv y que estaba siendo discutida en Italia.<sup>216</sup> Muchas de sus iniciativas de gobierno eclesiástico iban en el sentido de las discusiones tridentinas: fortalecer a los seculares sobre los regulares; someter a estos últimos al control de los obispos, y reformar la moral de los clérigos.<sup>217</sup> Aunque Montúfar era fraile dominico y también lo era su colaborador Bartolomé de Ledesma, como arzobispo trató de ejercer control sobre las órdenes religiosas. Concebía una Iglesia secular fuerte y veía a los frailes sólo como colaboradores de los sacerdotes, encargados de predicar y de evangelizar. Los consideraba como predicadores de vida en común y de pobreza, no como agentes activos de la Iglesia dedicados a impartir los sacramentos, función en la que situaba a los seculares. Si los frailes invocaban privilegios para administrar sacramentos a los fieles, como lo hacían los americanos, debían comportarse como simples curas párrocos y prestar obediencia al obispo. Las órdenes sacerdotales colocaban a los monjes

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 249. Al final de su vida, Moya fue nombrado presidente del Consejo de Indias. *Ibid.*, p. 263.

<sup>215</sup> En 1592, Alonso Fernández de Bonilla fue nombrado arzobispo de México, pero murió en 1596 sin haber ocupado el cargo. F. Sosa, *El episcopado mexicano, 1877*, p. 41.

<sup>216</sup> Los decretos del Primer Concilio Provincial Mexicano contienen los principios de reforma del clero que se trataban de imponer en España desde principios de siglo. Muchos de ellos se discutieron en el concilio tridentino y pasaron a formar parte de sus decretos finales. Sobre las fuentes del primer concilio, Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 91-106.

<sup>217</sup> Sobre las características del episcopado de Alonso de Montúfar el mejor estudio es el de M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*

dentro de la jerarquía eclesiástica, como lo estaba él mismo al ser obispo. Dichas ideas estaban en sintonía con las reformas tridentinas y Montúfar fue el primero en impulsarlas en México. La reacción de los frailes contra el arzobispo fue inmediata y el principio de un arduo y prolongado pleito entre seculares y regulares en la Nueva España.<sup>218</sup>

En 1555, al año siguiente de haber llegado a México, Alonso de Montúfar convocó a un Primer Concilio Provincial Mexicano, donde se reunieron los obispos para definir los principios constitutivos de la Iglesia novohispana.<sup>219</sup> Entre otras cosas, se acordaron los requisitos para ser clérigo y ascender por la jerarquía eclesiástica, y se fijaron los códigos sobre la moral de los clérigos; además, se acordó que todos los fieles debían pagar el diezmo y se trató de someter a los frailes a la autoridad de los obispos. Tanto el diezmo como la supremacía obispal irritaron a los regulares, quienes pusieron en entredicho las conclusiones del concilio.<sup>220</sup> Sin embargo, los acuerdos relativos a la organización de la jerarquía eclesiástica tuvieron largo alcance para la Iglesia novohispana.<sup>221</sup>

En 1565, 10 años después del primero, Alonso de Montúfar convocó al Segundo Concilio Provincial Mexicano para que los obispos juraran los decretos tridentinos. Aunque el concilio se retractó en el cobro universal del diezmo, se reafirmó en los principios morales de la vida clerical que se habían decretado 10 años antes. Montúfar fue, pues, el primer introductor de Trento en la Nueva España. Sabemos que el arzobispo tenía el texto impreso del concilio, mismo que heredó a su gobernador, Bartolomé de Ledesma.<sup>222</sup> No obstante, la historiografía ha señalado que su sucesor, Pedro Moya de Contreras, fue el verdadero promotor de la reforma tridentina en México. En mi opinión hay una diferencia muy importante entre los dos arzobispos.

<sup>218</sup> M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín tratan el pleito desde tres perspectivas en conflicto: los frailes, los indios y la jerarquía eclesiástica. *La secularización de las doctrinas...* Leticia Pérez alude al conflicto a nivel de la legislación en *El concierto imposible...*

<sup>219</sup> Los acuerdos originales del Primer Concilio Provincial Mexicano se conservan en la Biblioteca Bancroft, MSS M-M 266, de donde cito en este libro. Las actas fueron publicadas un año después del concilio: *Constituciones del arzobispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan México de la Nueva España*, 1556. Han sido reeditadas en varias ocasiones.

<sup>220</sup> A. Rubial, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en M. del P. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, 2005, pp. 315-335.

<sup>221</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 91-106.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 256. Aunque al concilio asistieron otras autoridades eclesiásticas y civiles, no tuvieron derecho a voto.

Mientras Montúfar entendió la reforma católica tridentina desde una perspectiva eclesiástica y papal, Moya la asumió como una política monárquica, por lo que contó con el respaldo de la Corona para implantar la reforma en la Nueva España.

Alonso de Montúfar recogió la reforma como una iniciativa inherente a su actividad arzobispal, que partía de los mandatos de Roma y de las necesidades internas de reforma eclesiástica.<sup>223</sup> Para él eran más importantes las necesidades de la Iglesia que los intereses del rey.<sup>224</sup> Su interpretación de Trento era más papista que regalista, lo que generó desconfianza en la corte.<sup>225</sup> Además, Montúfar quiso imponer su proyecto de Iglesia tridentina sobre los frailes y sobre los propios clérigos, entrando en conflicto con los principales actores de la vida novohispana. El propio Hernando Ortiz de Hinojosa se vio envuelto en los conflictos entre Montúfar y su cabildo, en especial con el maestrescuela Alonso Chico de Molina, que lo llevaron a la cárcel arzobispal durante un mes, entre agosto y septiembre de 1567, como se ha visto en el apartado anterior de este libro.<sup>226</sup> El incidente le costó dejar su oficio de secretario en la Universidad de México, pero no debió de ser mayor, porque un año después el propio Montúfar lo ordenó sacerdote y le otorgó una parroquia. Los conflictos paralizaron muchas de las iniciativas del arzobispo, pero su gobierno marcó las bases de una política eclesiástica que más adelante retomó la Corona, con una visión regalista, encargando su ejecución a Pedro Moya de Contreras.

Uno de los aspectos más trascendentes del proyecto eclesiástico de Alonso de Montúfar fue buscar el fortalecimiento de la jerarquía eclesiástica apoyando la ordenación de jóvenes americanos, descendientes de españoles, que pudieran ocupar parroquias de indios.<sup>227</sup> Ponía al servicio de la Iglesia a quienes, como Ortiz, no estaban siendo bien recibidos en las órdenes

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 91-106. El autor ubica los antecedentes del Primer Concilio Provincial Mexicano en los concilios españoles de la primera mitad del siglo XVI, donde se trataron puntos que luego fueron retomados por Trento.

<sup>224</sup> Montúfar acusaba al virrey de controlar a la Iglesia novohispana, cuestionando así el patronato regio. AGI, México, vol. 336, doc. 18, Carta de Alonso de Montúfar al Consejo de Indias, 8 de enero de 1555.

<sup>225</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 259-266. El papismo de Montúfar se enfrentó con el regalismo de los frailes, quienes recibieron el respaldo de la Corona.

<sup>226</sup> Se dice que estaba en la cárcel al nombrar sustituto como secretario de la universidad. AGN, Universidad, vol. 2, f. 109v y f. 80. Sobre el conflicto entre Montúfar y el cabildo, sobre todo con Alonso Chico de Molina, véase R. E. Greenleaf, *La inquisición...*, pp. 126-167 y *passim*.

<sup>227</sup> Esta faceta del proyecto de Montúfar fue señalada por E. González González en "Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)", 1990, pp. 203-212.

religiosas. En este proyecto, la universidad era un soporte indispensable. Así lo manifestó al Consejo de Indias y al emperador un año después de su llegada a México, en 1555:

habiendo beneficios propietarios [parroquias], los naturales de esta tierra se darán a estudiar en la universidad y, con ser todos lenguas y ser nacidos en esta tierra, no ternán deseo de ir a España; en breve tiempo esta tierra terná los ministros necesarios y lenguas que haya menester.<sup>228</sup>

El proyecto de Montúfar era una Iglesia secular fuerte conformada por los criollos. La jerarquía eclesiástica que impulsaba estaba pensada para perfiles como el de Hernando Ortiz. La iglesia secular ofrecía a los jóvenes un lugar donde se valoraban las ventajas de su condición americana, mientras las órdenes los aceptaban con desconfianza por su misma condición de criollos. En 1563, cuando Ortiz comenzó su carrera clerical, era un joven con las características que Montúfar veía como el semillero de la Iglesia novohispana; él lo ordenó sacerdote y le otorgó la parroquia de Churubusco en 1568. Como parte del proyecto del prelado, Hernando cumplió sus expectativas. Sin embargo, su carrera se benefició más aún cuando la Corona decidió hacer suyas las reformas tridentinas para aplicarlas en el mundo americano, bajo el arzobispado Moya de Contreras.

En 1568, el mismo año en que Ortiz tomó posesión de su curato en Churubusco, Felipe II autorizó la reunión de una Junta Magna para tratar asuntos relacionados con la política indiana. La monarquía castellana había comprendido la utilidad de los decretos tridentinos para América, pues al fortalecer la jerarquía eclesiástica y concentrar el poder en los obispos, el rey tendría el control directo de la Iglesia novohispana, ya que era él quien nombraba a los obispos. En la corte se buscó entonces implementar de forma sistemática la reforma tridentina en la Nueva España y la Junta Magna debía ayudar a este propósito.<sup>229</sup>

No obstante, la Junta Magna no llegó a soluciones definitivas, aunque sí planteó los problemas principales de la Iglesia americana.<sup>230</sup> Se discutió la tensión existente entre frailes y obispos, pero se consideró peligroso que el rey tomara partido por uno de los dos grupos. Conscientes de las ventajas del regio patronato, los asistentes a la junta se pronunciaron por consoli-

<sup>228</sup> Carta de Alonso de Montúfar al Consejo y al emperador, 15 de diciembre de 1554, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, 1942, vol. 8, p. 311.

<sup>229</sup> D. Ramos, "La Junta Magna..."; M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 129-137.

<sup>230</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 129-137.

dar la jerarquía eclesiástica americana y fortalecer la figura de los obispos. Hablaron sobre el financiamiento de la Iglesia en América y se discutió el dilema antiguo de si los indios debían pagar diezmos o no; se optó por la solución de 1543 cuando se había acordado que los indios sólo debían pagar diezmos sobre tres productos de Castilla: el trigo, la seda y el ganado.<sup>231</sup> La junta repensó la organización territorial de la Iglesia y consideró la creación de nuevas diócesis, algunas de las cuales nunca funcionaron. Acorde con las preocupaciones de Felipe II, la junta procuró que los obispos nombrados para América fueran personas que vivían en dicho continente o que tuvieran conocimiento y experiencia en el gobierno de ultramar, y buscó que Roma extendiera las facultades de los obispos americanos para facilitarles el gobierno eclesiástico en la distancia. Se acordó que los preladados debían visitar sus diócesis y hacer concilios provinciales cada dos años. Además, se acordó la creación de cuatro tribunales de la Inquisición en América, de los cuales sólo se hicieron realidad dos: Lima y México; el Tribunal del Santo Oficio debía servir para mantener la ortodoxia católica y para controlar la presencia protestante en el Nuevo Mundo.<sup>232</sup> En general, la Junta Magna quería preparar a la Iglesia americana para acoger la política tridentina y para atender las necesidades de información y control que tenía la Corona.

Juan de Ovando fue uno de los principales promotores de la Junta Magna.<sup>233</sup> Desde 1567, un año antes de que se reuniera la junta, Ovando estaba encargado de visitar el Consejo de Indias. Veía la necesidad de una reforma en la política indiana y trató de crear una instancia de resolución de problemas, superior al Consejo de Indias, que fue la Junta Magna. Sin embargo, no quedó satisfecho con los acuerdos tomados en ésta, por lo que buscó otros espacios para implementar sus reformas.<sup>234</sup> En 1571, Juan de Ovando se convirtió en presidente del Consejo de Indias, órgano encargado del gobierno americano, y desde entonces hasta su muerte, en 1575, fue él quien marcó la política americana de Felipe II.<sup>235</sup>

Ovando consideraba que uno de los principales problemas de la política de Indias era el desconocimiento que había en la Corte sobre la realidad del

<sup>231</sup> *Loc. cit.* Un resumen sobre el problema de los diezmos en M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 167-180.

<sup>232</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 129-137. También véase D. Ramos, "La Junta Magna..."

<sup>233</sup> La mejor biografía de Juan de Ovando es de M. Poole, *Juan de Ovando...* Sobre su actividad en el Consejo de Indias, véase E. Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2003, vol. 1, pp. 136-152.

<sup>234</sup> Juan de Ovando se quejó de la falta de resolución de la junta y debió implementar sus proyectos a través de decretos reales. M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 136-137.

<sup>235</sup> *Ibid.*, caps. 7-10. E. Schäfer, *El Consejo Real...*, pp. 136-152.

Nuevo Mundo, por lo que se abocó a solucionar ese problema. Fue promotor de mucha de la información sobre América que se generó durante esos años.<sup>236</sup> Diseñó los cuestionarios que servirían de base para las relaciones geográficas americanas y para la visita al arzobispado de México; las respuestas a estas preguntas dan una idea clara de la realidad indiana muy útil aun para los historiadores actuales. Además, Juan de Ovando propició investigaciones de largo aliento, que se reflejan en obras como las de Juan López de Velazco y Francisco Hernández.<sup>237</sup>

El cuestionario sobre el arzobispado de México diseñado por Juan de Ovando es testimonio de los vínculos que se trazaron entre el entorno del rey y los curas novohispanos, y me parece una muestra palpable del fortalecimiento de los lazos coloniales que se estaban delineando por entonces. La consulta fue enviada al arzobispo en funciones en 1569, Alonso de Montúfar, quien recopiló minuciosamente las respuestas con la ayuda de dos universitarios que eran sus colaboradores: el vicario y luego gobernador, Bartolomé de Ledesma, y el provisor Esteban del Portillo. Los documentos resultantes contienen las respuestas de cada uno de los clérigos de la Nueva España, en un invaluable testimonio sobre el arzobispado de México durante esos años.<sup>238</sup> Hernando Ortiz contestó las preguntas de Ovando relativas a su parroquia de Huitzilopuchco ante el vicario Ledesma. Es el testimonio más nítido sobre su labor parroquial y serán la base del siguiente capítulo.

Juan de Ovando no se quedó sólo en la fase de reunir la información; comprendió el valor de la legislación indiana y trató de recopilar los decretos reales para hacer un corpus legal uniforme.<sup>239</sup> Aunque no tuvo éxito, su proyecto fue un antecedente importante para la *Recopilación de las leyes de Indias*, publicada finalmente en 1680.<sup>240</sup> Por lo que respecta a la administración de la Iglesia americana, Ovando escribió, en 1569, un tratado sobre la *Gobernación espiritual*, donde explicaba al rey su propuesta para reorganizar la Iglesia indiana. Para él, los frailes eran necesarios, pero debían estar integrados plenamente dentro de la jerarquía eclesiástica. En zonas de población indígena, los regulares podían ser obispos y ocupar las parroquias

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...* y C. González Cabello, "La obra de Juan..."

<sup>238</sup> Las respuestas están publicadas en *Descripción del arzobispado...*

<sup>239</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 144-146. También véase J. Manzano Manzano, "La visita de Ovando al Real Consejo de las Indias y el Código Ovandino", en D. Ramos (ed.), *El Consejo de las Indias en el siglo XVI*, 1970, pp. 111-123; E. Schäfer, *El Consejo Real...*, vol. 1, p. 138.

<sup>240</sup> J. Manzano Manzano, *Historia de las Recopilaciones de Indias*, 1950, vol. 1, p. 86; E. Schäfer, *El Consejo Real...*, vol. 1, p. 138.

como clérigos beneficiarios; en zonas de población española, si había frailes, debían someterse a los obispos. Pensaba que los monjes debían sobrevivir de los diezmos, como los clérigos seculares, pues de otro modo la Corona gastaba 36 000 pesos anuales en mantenerlos, sólo en la Nueva España.<sup>241</sup> Juan de Ovando concebía una Iglesia americana uniforme y jerarquizada, bajo el control de la Corona; obviaba las diferencias entre regulares y seculares, y equiparaba las *doctrinas* de los frailes con las *parroquias*: para él, todos eran curas de almas y debían depender del obispo, quien, a su vez, dependía del rey.<sup>242</sup>

La supremacía de los obispos en tierras de misión marcada por Trento no había sido bien recibida por los frailes americanos y el texto de Ovando tampoco fue bien acogido. Pese a ello, una parte de su proyecto se convirtió en legislación y fue promulgada, en junio de 1574, como la Ordenanza de Patronazgo Real.<sup>243</sup> Pedro Moya de Contreras fue el arzobispo encargado de hacerla cumplir en la Nueva España. A través de la ordenanza, el rey reorganizaba la Iglesia americana y se colocaba a la cabeza, como su patrono. Fue una manera más amplia de entender el patronato. No sólo se trataba de nombrar arzobispos y obispos, que el papado confirmaba, sino de usar a la Iglesia americana como una rama del gobierno monárquico. Por eso el rey respaldó la superioridad de los obispos sobre quienes administraban los sacramentos, incluidos los frailes.<sup>244</sup> No se trataba de una secularización, sino de sentar un principio de autoridad para la Iglesia indiana, que en última instancia la hacía depender directamente del rey. Los frailes reaccionaron de nuevo y los conflictos continuaron.<sup>245</sup> Sin embargo, la implementación de la ordenanza, aunque limitada, resultó fundamental para la organización de la Iglesia secular en la Nueva España.

Juan de Ovando quiso implementar su proyecto en la Nueva España escogiendo un virrey y un arzobispo que fueran de su confianza. Los elegidos fueron Martín Enríquez de Almanza, virrey de la Nueva España de 1568 a 1580, y Pedro Moya de Contreras, inquisidor de México a partir

<sup>241</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, p. 147.

<sup>242</sup> *Ibid.*, pp. 147-150.

<sup>243</sup> R. Padden, "The Ordenanza del Patronazgo, 1574: an interpretive essay", *The Americas*, 1956, reeditada en J. F. Schwaller (ed.), *The Church in colonial...*, 2000, pp. 27-47. Véase también J. F. Schwaller, "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600", en *idem*, *The Church in colonial...*, pp. 49-69; M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 150-152, y *Pedro Moya de Contreras...*, pp. 29-34.

<sup>244</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, pp. 150.

<sup>245</sup> M. Poole, *Pedro Moya de Contreras...*, pp. 87-104. Véase también M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*; L. Pérez, *El concierto imposible...*

de 1571 y arzobispo de 1573 a 1592; Moya también llegó a ser virrey de la Nueva España, de 1584 a 1585, y presidente del Consejo de Indias unos meses antes de su muerte, en 1592. Sin embargo, antes de que Ovando pudiera colocar a sus protegidos en los puestos máximos del gobierno novohispano, debió confiar sus iniciativas al arzobispo de México en funciones, Alonso de Montúfar, a pesar de considerarlo viejo e inútil.<sup>246</sup>

Hernando Ortiz parece haber fungido como uno de los últimos eslabones de una cadena de oportunidades y poder que trató de cerrarse entre la metrópoli y la Nueva España. Encabezada por Felipe II, rey de España, pasaba por su protegido, Juan de Ovando, atravesaba por el arzobispo de México, Moya de Contreras, y llegaba, entre muchos otros, hasta el cura criollo Hernando Ortiz de Hinojosa. Un conjunto de finos hilos que intentaban tejer la cerrada urdimbre de la colonización española en América.

La posición de Ortiz en la estructura del poder monárquico sobre América era ser cura párroco. Era uno de los tantos clérigos beneficiarios que formaban la base de la jerarquía eclesiástica redefinida por Trento; uno de los últimos portadores del patronato regio, pero uno de los más directamente relacionados con los súbditos del rey en América: como sacerdote, Ortiz trató a todos los sectores de la sociedad novohispana. Al ser hijo de españoles nacido en la Ciudad de México, compartía la cultura de los conquistadores, pero, además, sabía náhuatl y conocía la realidad americana; prefiguraba el tipo de curas seculares que los arzobispos buscaban para impulsar la Iglesia mexicana. Su perfil, su oficio y sus intereses parecían estar a tono con las políticas monárquicas para la Nueva España. No sabemos si Ortiz vislumbraba estas oportunidades antes de ingresar a la jerarquía eclesiástica o no, pero al hacerse clérigo secular trató de aprovechar al máximo las oportunidades que la política real estaba abriendo para los americanos. Su trayectoria fue una de las primeras que conjugó el origen novohispano con la carrera eclesiástica, en un camino inédito, que no siempre pudo ser bien recompensado por la Corona.

Hernando Ortiz optó por hacerse clérigo secular, pero ello no lo alejó de las órdenes religiosas. La Iglesia americana había nacido fragmentada y sus dos mitades, los regulares y los seculares, estaban enfrentadas entre sí, pero muy vinculadas también.

Revisar la trayectoria de Ortiz nos permitirá medir los alcances de los proyectos políticos del gobierno metropolitano y ver cómo funcionaban en

<sup>246</sup> M. Poole, *Juan de Ovando...*, p. 149.

la práctica las relaciones entre seculares y regulares en la Nueva España; pero antes de analizar esos temas, seguiré a Hernando Ortiz en el proceso que lo llevó a convertirse en cura párroco dentro de la frágil jerarquía eclesiástica novohispana.



## VI. LLEGAR A SER CLÉRIGO SECULAR (1561-1569)

Convertirse en sacerdote durante el siglo xvi implicaba ir obteniendo una serie de grados, uno tras otro, que marcaban los compromisos de un hombre con el oficio eclesiástico. Cada grado aumentaba las obligaciones del clérigo, desde la simple corona, que lo acreditaba como colaborador de la Iglesia, hasta el sacerdocio, que lo habilitaba para administrar los sacramentos a los fieles y para la cura de almas. Al tiempo que un hombre se hacía cura, se comprometía a representar un arquetipo de perfección moral para la sociedad de la época. La legislación eclesiástica normaba la apariencia física del sacerdote y su conducta cotidiana bajo un modelo de comportamiento ideal casi imposible de cumplir. Entre la norma y la práctica, Hernando Ortiz de Hinojosa se definió desde muy joven como clérigo secular.

Los seculares eran uno de los sectores más atacados por quienes buscaban la reforma de la Iglesia a principios de la Edad Moderna, por lo que, desde fines del siglo xv, varios sínodos y concilios provinciales españoles habían emprendido la reforma de los clérigos;<sup>247</sup> el tema estaba en el ambiente cuando en 1545 comenzaron las reuniones del concilio tridentino. Lejos de suavizar las reglas de la vida clerical, como lo habían hecho las otras variantes del cristianismo, el catolicismo mantuvo la idea del sacerdote como un hombre sujeto a una moral infalible.

El Concilio de Trento reorganizó todos los ritos católicos y redefinió siete sacramentos a través de los cuales la gracia de Dios marcaba los momentos claves en la vida de una persona. El bautismo, la comunión, la confesión, la confirmación, el matrimonio y la extremaunción eran sacramentos a los que podían acceder todos los fieles. Además, Trento retomó y redefinió un sacramento vedado para las mujeres y destinado a los hombres que optaban por ser ministros de Dios: el orden sacerdotal. Sólo los obispos podían otorgarlo y estaba compuesto por varios grados o peldaños, conocidos como

<sup>247</sup> Entre ellos, cabe destacar el Concilio de Toledo, en 1473; el de Sevilla, en 1512, y el sínodo de Palencia, de 1525. E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, pp. 155-160.

las órdenes sacras.<sup>248</sup> La carrera de ascenso hasta llegar a ser cura se dividía en dos tipos de órdenes sacras: las menores y las mayores.

### LAS ÓRDENES MENORES

El camino sacerdotal comenzaba con la ordenación de corona: al interesado se le rapaba un pequeño círculo en la coronilla, la tonsura, que a partir de entonces lo identificaba como hombre de Iglesia. Después venían, según Trento, las órdenes menores de ostiario, lector, exorcista, acólito y subdiácono, que eran preparatorias para las mayores.<sup>249</sup> Las órdenes menores habilitaban a su poseedor para desempeñar oficios pequeños dentro de la Iglesia, pero no daban el acceso pleno a la condición clerical. Algunas de estas órdenes podían ser recibidas por hombres casados<sup>250</sup> y no implicaban votos especiales, pero tampoco daban derecho a fuero, es decir, a ser juzgado por la justicia eclesiástica. Eso sí, todo el que recibía una orden menor debía estar tonsurado y lucir públicamente su tonsura para mostrar su vínculo con la Iglesia. Trento fijó los requisitos para la primera orden sacra, la corona: los candidatos debían estar confirmados, conocer los rudimentos de la fe y saber las bases de la gramática latina.<sup>251</sup> Para recibir las siguientes órdenes menores, los aspirantes debían, además de lo dicho, manejar correctamente el latín.<sup>252</sup> Así, los primeros años de la carrera del clérigo estaban asociados a su formación como buen latinista y a la obtención de los conocimientos básicos sobre la religión católica. Para Trento, ser hombre de Iglesia implicaba formarse. El concilio tridentino no fijó edad alguna para las primeras órdenes, pero acordó que para ser subdiácono se requería tener más de 22 años.<sup>253</sup>

El Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 había sido mucho más detallado en los requisitos y las condiciones para recibir las órdenes sacras. Comenzaba con una declaratoria general para todos los que querían ser clérigos y luego precisaba los requisitos para cada orden en particular. El primer requisito general, como en Trento, era la formación:

<sup>248</sup> Trento, sesión XXIII (VII).

<sup>249</sup> El Concilio de Trento reconoció, en 1563, que estas cuatro órdenes menores, más el subdiaconato, eran las más usuales en la Iglesia y tenían una existencia útil dentro de la jerarquía eclesiástica. *Ibid.*, capítulo VI. En Trento, el subdiaconato aparece como una orden intermedia entre las menores y las mayores, preparatoria de estas últimas.

<sup>250</sup> *Ibid.*, cap. XVII.

<sup>251</sup> *Ibid.*, cap. IV.

<sup>252</sup> *Ibid.*, cap. XI.

<sup>253</sup> *Ibid.*, cap. XII.

de aquí adelante ningún clérigo sea admitido para orden sacro [...] sin que tenga aquella ciencia que debe de tener qualquier de ellos para ejercitar la administración de la orden y oficio que recibe, porque según dice el profeta “De la boca de el sacerdote se ha de esperar el conocimiento de la ley”.<sup>254</sup>

Pero, además de tener conocimientos, el candidato debía tener buena reputación:

y si se supiere que al presente o algunos meses antes el tal clérigo no obiere vivido limpiamente y apartado de el pecado carnal o de él haya sido infamado o lo sea al presente o en el dicho tiempo haya sido jugador de juegos ilícitos y prohibidos o que haya tenido costumbre de no se confesar ni comulgar como el derecho lo manda o costumbre de jurar en blasfemia de Dios o de sus santos que este tal sea expelido y no admitido a las órdenes.<sup>255</sup>

Hernando Ortiz cumplía los requisitos generales relativos al conocimiento y a la buena vida y costumbres marcados por los obispos novohispanos. Sin embargo, había un requisito que lo inhabilitaba para ser clérigo secular en la Nueva España, pues el Primer Concilio Provincial Mexicano excluía de las órdenes sacras a los nietos de penitenciados por la Inquisición y la abuela de Ortiz lo había sido. Decía el concilio:

y allende de la ciencia, mandamos a nuestros provisosores y oficiales que nadie sea admitido especialmente al orden sacro, sin que primero reciban información de testigos graves y dignos de fe, así clérigos como legos en cuya compañía el tal clérigo que se quiere ordenar obiere vivido o de aquellos con quien obiere conversado y si el tal ha sido o es infamado de alguna infamia vulgar o *descendiente de padre o abuelos quemados o reconciliados* o de linage de moros o fuere mestizo, indio o mulato y se hallare alguna de las sobredichas cosas no sean admitidos.<sup>256</sup>

El origen judío de la familia Ortiz inhabilitaba a Hernando para ser clérigo en la Nueva España, pero el estatuto de limpieza de sangre impuesto por el concilio fue letra muerta en esta ocasión. Cuando Ortiz quiso ser cura, la investigación de sus ancestros no debió de ser muy profunda, porque el

<sup>254</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLIV. Todas las referencias del concilio se tomaron de Biblioteca Bancroft, MSS M-M 266.

<sup>255</sup> *Loc. cit.*

<sup>256</sup> *Loc. cit.* Las cursivas son de la autora.

pasado judío de la familia no salió a la luz, ni fue impedimento para la obtención de sus órdenes sacras. En 1561, Hernando Ortiz de Hinojosa recibió la primera tonsura y comenzó su carrera eclesiástica.

Conservaba todos los títulos que lo acreditaban como clérigo y tuvo que mostrarlos al provisor, Esteban del Portillo, en 1570, durante la visita al arzobispado de México. Las actas de la visita describen cada uno de los títulos de Hernando Ortiz. El primero era

Un título firmado del señor arzobispo de esta ciudad [fray Alonso de Montúfar], con su sello, y refrendado de Alonso Martínez, notario, en que parece que en veinte y dos de marzo de sesenta y uno fue ordenado por su señoría de corona y grados.<sup>257</sup>

Hernando Ortiz tenía 17 años y desde entonces comenzó a lucir la tonsura que lo acreditaba como hombre al servicio de la Iglesia.

La corona solía ser utilizada por muchos para gozar de los privilegios del estado eclesiástico, según lo expresaban los obispos reunidos en el Primer Concilio Provincial Mexicano: "tenemos muy entendido que muchos se ordenan de primera corona más con intento de aprovecharse de el privilegio clerical para sus delitos, si los hicieren, que para ser de el número de los que sirven en la Iglesia".<sup>258</sup> Y para tratar de evitar los abusos, los obispos acordaron,

que ninguno de hoy más se ordene de prima tonsura ni de grados si no fuere de edad de catorce años cumplidos, y sin que primero assí ellos, como sus padres o las personas que los tienen debajo de su administración juren en forma que quieren con verdad y con efecto ser de la Iglesia.<sup>259</sup>

El decreto no solucionaba el abuso, pero trataba de evitarlo. En Trento se discutió el mismo problema y para resolverlo se decidió reservar el acceso a la justicia eclesiástica para quienes recibieran las órdenes mayores. Por lo que respecta a Hernando Ortiz, era mayor de 14 años cuando fue tonsurado, pero nada sabemos de la seriedad de sus intenciones hacia la vida clerical, más allá del compromiso que manifestó a partir de entonces.

<sup>257</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362. Todos los títulos están mencionados en esta obra y fueron exhibidos por Ortiz el 5 de enero de 1570, ante el provisor del arzobispado de México.

<sup>258</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.

<sup>259</sup> *Loc. cit.*

No satisfechos con el enunciado general, los obispos reunidos en el concilio mexicano regularon detalladamente los conocimientos eclesiásticos necesarios para acceder al grado de corona, el primer peldaño de la vida clerical; querían que los jóvenes:

sepan perfectamente signarse y santiguarse y el Credo y Salve Regina y el Patrer Noster y el Ave María, los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios y los de la madre santa Iglesia, los pecados mortales, las obras de misericordia, las virtudes, los cinco sentidos, y si no lo supieren no sean admitidos a la orden, hasta que enteramente lo sepan.<sup>260</sup>

Debían saber oraciones y dogmas de la Iglesia, además de reconocer los cinco sentidos... se trataba de conocimientos muy básicos. Adicionalmente, dice el concilio, los candidatos: “han de saber leer bien el latín y declinar y conjugar”.<sup>261</sup> El latín parece haber sido el conocimiento más necesario para ser clérigo en aquella época y debía probarse al tiempo que se recibían las órdenes menores.

Hernando Ortiz recibió la ordenación de corona junto con algunas otras órdenes menores que en los documentos se llaman grados.<sup>262</sup> Para el Primer Concilio Provincial Mexicano, los grados eran la segunda de las órdenes sacras a las que podía aspirar un clérigo. Para recibirlos, decía el concilio, era necesario saber, “todo lo susodicho y [...] que sepan a lo menos construir una oración y dar cuenta de las reglas del arte y asimismo sepan algo de canto llano, a lo menos, solfear”.<sup>263</sup> Así pues, para dar este segundo paso, el joven debía perfeccionar el latín y demostrar conocimientos de música. Hernando Ortiz había aprendido latín y doctrina católica en el convento dominico de Amecameca, y por esta época debió de comenzar sus estudios universitarios, complemento fundamental de su carrera eclesiástica. Tenía los requisitos que se solicitaban en esos campos, pero no sabemos, en cambio, dónde aprendió canto y solfeo, indispensables para un clérigo de entonces.

El segundo título de órdenes sacras que tenía Hernando Ortiz correspondía también a órdenes menores y era “Un título firmado de su señoría, sello y refrendo de Alonso Martínez, notario, en que parece que a veinte y uno de febrero de sesenta y dos fue ordenado por su señoría de epístola”. Es decir, poco menos de un año después de haberse ordenado de corona y

<sup>260</sup> *Loc. cit.*

<sup>261</sup> *Loc. cit.*

<sup>262</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

<sup>263</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.

grados, Ortiz recibió otra orden menor, epístola, que lo habilitaba para leer una de las lecturas menores de la misa católica. Tenía entonces 18 años. La legislación conciliar de 1555 especificaba:

Los que se obieren de ordenar de epístola, sepan todo lo susodicho y sean examinados en ello, porque se han hallado algunos sacerdotes no saber los principios de la doctrina christiana. Item, que sean buenos gramáticos, y sepan hablar latín, y construir qualquiera latinidad y dar cuenta de ella por los preceptos de la gramática; de más de esto, sean cantores de canto llano, quanto se requiere para servir una iglesia y sepan dar razón de lo que cantaren por el arte, y regir el Breviario.<sup>264</sup>

Por tanto, el concilio esperaba que, a los 18 años, Ortiz fuera un buen latinista, que pudiera leer y cantar en dicho idioma con conocimiento de lo que decía y que conociera el *Breviario* católico, libro que contenía las lecturas y las oraciones diarias que debían pronunciar los sacerdotes en la misa.

A fines de 1562, siendo clérigo de epístola, Ortiz se fue a Nueva Galicia, donde recibió otra orden menor, de evangelio, que lo acreditaba para la lectura más importante de la eucaristía. El tercer título, “firmado de don fray Pedro de Ayala, obispo de Xalisco, con su sello, refrendado de Alonso Martínez, notario”, decía que “a veinte de diciembre de sesenta y dos fue ordenado por su señoría de evangelio”. Para esta orden menor el concilio mexicano sólo pedía que el candidato conociera bien el latín, supiera las oraciones y pudiera manejar el *Breviario*.<sup>265</sup>

A los 19 años, Ortiz se había ido a Jalisco para continuar su carrera eclesiástica. Usualmente, el clérigo que quisiera ordenarse en una diócesis vecina debía tener licencia de su propio obispo, por lo que es posible que la tuviera, pero nada se especificó en su título de evangelio. Durante esos años, Nueva Galicia parecía ofrecer una cierta atracción entre los hombres de Iglesia, por las oportunidades que brindaba una tierra de conquista. Por ejemplo, Juan García, primer catedrático de Artes en la universidad, abandonó sus cursos por un oficio mejor pagado en el obispado de Nueva Galicia.<sup>266</sup> Hernando Ortiz, en cambio, no permaneció mucho tiempo en Jalisco y regresó pronto a la Ciudad de México.

<sup>264</sup> *Loc. cit.*

<sup>265</sup> “Los que se obieren de ordenar de Evangelio, sepan lo sosodicho y sean examinados en cada cosa de ello si no constare a los examinadores que lo saben demás de esto sepan bien rezar y regir bien el breviario”. Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.

<sup>266</sup> F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 7, p. 291.

Tales fueron las órdenes menores recibidas por Hernando Ortiz, entre los 17 y los 19 años. Comenzó su carrera eclesiástica tres años más tarde de lo previsto por el Primer Concilio Provincial Mexicano, pero antes de la edad exigida a los novohispanos para hacerse frailes, según he explicado antes.

El mismo año que comenzó su carrera eclesiástica, Hernando Ortiz debió de iniciar sus cursos en la universidad, pues se graduó de bachiller en Artes en 1564;<sup>267</sup> desde el principio de su carrera, Iglesia y universidad fueron complementarias. Se perfiló desde muy pronto como un cura letrado, en el sentido buscado por Trento y por el concilio mexicano.

### LAS ÓRDENES MAYORES

Según el Concilio de Trento, el ingreso a la jerarquía eclesiástica con derechos plenos comenzaba con la obtención de las órdenes mayores. Había tres grados mayores: diácono, presbítero o sacerdote y obispo. El sacerdocio era el objetivo primordial de las órdenes sacras y el diaconato era un estado previo. Muy pocos llegaban a ordenarse obispos.

Según Trento, para ser diácono se requería tener 23 años y haberse desempeñado bien en las órdenes menores, sobre todo como subdiácono. Además, era necesario estar instruido en letras, guardar celibato y servir en la parroquia asignada. Trento esperaba que antes de hacerse diáconos, los subdiáconos pasaran un año en su oficio, cosa que no era usual; por el contrario, había ocasiones en que una persona recibía dos órdenes sacras el mismo día.<sup>268</sup>

El diácono sólo podía administrar dos sacramentos: el bautismo y el matrimonio, y su actividad fundamental era ayudar en la celebración de la misa. Después de un año desempeñando sus funciones, el clérigo podía ascender al sacerdocio.<sup>269</sup> Hernando Ortiz no tenía títulos de subdiácono ni de diácono. Nada dice el concilio mexicano sobre si los grados de epístola y evangelio, últimos obtenidos por Ortiz antes de acceder al sacerdocio, eran equivalentes al subdiaconato y al diaconato.

El tránsito entre las órdenes menores y las mayores está bien marcado en la carrera eclesiástica de Hernando Ortiz, pues dejó pasar casi seis años entre su grado de evangelio y la ordenación sacerdotal. Había recibido su última orden menor en diciembre de 1562 y fue ordenado de misa, esto es,

<sup>267</sup> AGN, Universidad, vol. 2, ff. 15v y 82v.

<sup>268</sup> Trento, sesión XXIII, cap. XII y XIII.

<sup>269</sup> *Loc. cit.*

de sacerdote o presbítero, en 1568.<sup>270</sup> Y es que Ortiz debió esperar a tener la edad estipulada por Trento para continuar con su carrera eclesiástica.

Hernando Ortiz se ordenó sacerdote el 18 de septiembre de 1568, a los 24 años, poco antes de cumplir los 25, edad estipulada por Trento para la ordenación.<sup>271</sup> Su constancia como presbítero fue descrita como: "Un título firmado del señor arzobispo, con su sello, y refrendado de Juan de Tovar, notario, en que parece que en diez y ocho de septiembre de sesenta y ocho fue ordenado de misa por su señoría".<sup>272</sup> A este título, Ortiz agregó una licencia del arzobispo para celebrar la eucaristía, concedida cuatro días después de su ordenación, el 22 de septiembre de 1568. El Primer Concilio Provincial Mexicano había estipulado que además de la ordenación sacerdotal, se requería una licencia particular para cantar misa,<sup>273</sup> la cual también acreditaba al sacerdote para la confesión. Ortiz cumplió con todos los requisitos, por lo que desde 1568 estaba acreditado para desempeñarse como sacerdote en el arzobispado de México.

El presbítero tenía a su cargo la celebración de la misa y podía administrar todos los sacramentos, menos la confirmación y la ordenación, que correspondían a los obispos. Los sacerdotes controlaban la relación de la Iglesia con los creyentes. Podían bautizar, confesar, celebrar la misa, casar a las personas y llevar los santos óleos a los moribundos. Los diversos momentos de la vida humana estaban marcados por las ceremonias religiosas. Cuando un sacerdote tenía a su cargo un grupo de fieles encomendados para el cuidado de su alma, se le consideraba "cura de almas". El Concilio de Trento buscó que todos los sacerdotes fueran curas; es decir, que tuvieran un grupo de fieles a quienes atender, y reguló especialmente la ordenación de sacerdotes. Quería que sólo se hicieran presbíteros los mejores diáconos, con 25 años cumplidos. Además, estipuló que antes de ordenarse, el clérigo debía tener un beneficio; esto es, un nombramiento en un oficio que le

<sup>270</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

<sup>271</sup> Trento, sesión XXIII, cap. XIV, XV.

<sup>272</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 362.

<sup>273</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV: "Para misa: Los que se obieren de ordenar de misa, han de saber perfectamente todo lo susodicho y conste de ello a los dichos examinadores, demás de esto tengan muy bien sabidos y entendidos los Santos Sacramentos y sean examinados en casos de conciencia. Para cantar misa: El que obiere de llevar licencia para cantar misa, ha de estar muy bien instruido en las ceremonias de la misa, según el ordinario de nuestra Iglesia mexicana, porque no se dé lugar a diversidad de ceremonias. Item, que sepan muy bien las formas de las absoluciones, así ab excommunicatione, como a peccatis, porque en caso de necesidad sepan oír de penitencia y reconciliar y absolver a los que oyeren".

permitiera ganarse la vida. El beneficio solía ser una parroquia, por lo que Trento buscaba que todos los sacerdotes fueran curas beneficiados.<sup>274</sup>

El Primer Concilio Provincial Mexicano, en cambio, separaba la figura del sacerdote de la del cura y estipulaba que el primero debía esperar dos años antes de hacerse cura y tomar a su cargo un grupo de fieles:

Los que obieren de llevar licencia para ser curas, después de examinados en todo lo susodicho se han de mirar que hayan más de dos años que sean sacerdotes, que hayan edad de treinta años o veinte y ocho, por lo menos, salvo si otra cosa al prelado según la calidad de la persona pareciere y que sean aprobados en vida y costumbres. Item, que sean examinados con todo rigor en la administración de los sacramentos en especial de la penitencia y confesión y casos de conciencia.<sup>275</sup>

Para el concilio mexicano, la diferencia entre sacerdote y cura era que el segundo se hacía cargo de una parroquia y debía encargarse de la confesión y la penitencia de los fieles. Por eso, los curas debían ser mayores que los sacerdotes. Pero la distinción entre sacerdote y cura se borró muy pronto. El propio arzobispo de México, promotor del concilio, no respetó la diferencia al nombrar a Hernando Ortiz cura párroco cuando tenía 24 años y acababa de ordenarse sacerdote. Tampoco Trento mantuvo la diferencia entre presbítero y cura. El concilio tridentino no quería sacerdotes desocupados, sin oficio ni beneficio, vagando por las ciudades, y sin un sitio fijo de trabajo y residencia, por lo que trató de asimilar la figura del sacerdote a la del cura, y acordó que antes de ordenarse, cada sacerdote debía tener un beneficio.<sup>276</sup> En este sentido, Hernando Ortiz estuvo cerca del ideal tridentino que asociaba el sacerdocio a la posesión de un beneficio o curato.

El mejor beneficio para un sacerdote era una buena parroquia, unidad territorial básica de la Iglesia católica. Sin embargo, los sacerdotes también podían desempeñar su labor en capellanías o chantrías. El capellán era el cura que atendía a los miembros de una corporación, como colegios o conventos de monjas, por ejemplo, mientras las chantrías eran fundaciones de particulares.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Trento, sesión XXIII, cap. XIV-XV.

<sup>275</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.

<sup>276</sup> Trento, sesión XXI, cap. II.

<sup>277</sup> Estas instituciones están bien definidas y diferenciadas en J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, cap. 4. El Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. LIV, trató de impedir que los clérigos del arzobispado se contrataran con particulares, pues consideraba que eran necesarios en las parroquias.

Los estipendios del beneficio parroquial provenían de los impuestos eclesiásticos pagados por los fieles, los diezmos, que eran recopilados por las autoridades obispaes o arzobispaes. Un párroco con asignación económica fija era conocido como cura beneficiario.<sup>278</sup>

Hernando Ortiz se ordenó sacerdote sin tener un beneficio eclesiástico, aunque tal vez ya tenía la promesa arzobispal para ocupar una parroquia.<sup>279</sup> El 23 de diciembre de 1568, tres meses después de su ordenación, fue nombrado cura párroco del pueblo de Huitzilopuchco, hoy Churubusco, en el valle central de México, por el arzobispo de México, Alonso de Montúfar.

Como cura de Huitzilopuchco, Ortiz debía encargarse de las almas de sus parroquianos. Debía procurar que recibieran los sacramentos, que conocieran la doctrina cristiana y oficiarles misa los domingos y días festivos, con sus respectivos sermones. También debía confesarlos y orientar su religiosidad. Para desempeñar estas funciones debía formarse. El concilio mexicano quería que los curas del arzobispado tuvieran libros y fueran instruidos, por eso estipuló que todo el que fuera a servir de cura debía tener

suficiencia de buena doctrina para declarar el evangelio al pueblo todos los domingos del año, con zelo de la salvación de las ánimas, para lo qual tengan los libros necesarios y para los casos de conciencia, como son la Biblia, San Vicente u otro buen sermonario, una *Summa Siloestrina* o *Angélica*, *Manupulus Curatorum*, y un confesionario como *Defecerut* u otro semejante y la *Suma Caetana*.<sup>280</sup>

Hernando Ortiz debió de ir juntando los primeros libros de su biblioteca durante los años sesenta, cuando se desempeñaba como clérigo secular y estudiaba en la universidad.<sup>281</sup> Esos años formativos definieron su futuro.

En 1569, al año siguiente de ordenarse sacerdote y convertirse en cura párroco, Ortiz se graduó de bachiller en Teología<sup>282</sup> y comenzó a dar clases de filosofía en la universidad.<sup>283</sup> Concluyó entonces su periodo de formación inicial y comenzó a desempeñar oficios remunerados, como cura párroco y catedrático universitario.

<sup>278</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, cap. 3.

<sup>279</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 336.

<sup>280</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLV.

<sup>281</sup> El inventario de la biblioteca en AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5. Volveré a la biblioteca más adelante.

<sup>282</sup> AGN, Universidad, vol. 474, f. 24.

<sup>283</sup> El proceso de provisión de la cátedra en AGN, Universidad, vol. 83, exp. 2, ff. 34-42.

Los años sesenta del siglo XVI definieron el perfil de Hernando Ortiz como clérigo secular y como universitario. Pero las responsabilidades y el poder que acompañaban el oficio sacerdotal marcaban también un modelo de vida clerical que Ortiz debía representar. Se pedía de él austeridad, sacrificio y renuncia a todo lo sensible y lo mundano: un ideal contra el que solía chocar la realidad.



## VII. LA MORAL DEL CLÉRIGO UNIVERSITARIO<sup>284</sup>

El Primer Concilio Provincial Mexicano fijó las características de un clérigo ideal en la Nueva España. Las premisas conciliares reflejaban las expectativas de la Iglesia, expresadas por medio de las ideas del arzobispo Alonso de Montúfar y de los obispos sufragáneos que participaron en el concilio. Pese a ser ideales, los decretos conciliares publicados en 1556<sup>285</sup> marcaron la conducta pública que debía seguir Hernando Ortiz de Hinojosa. Los decretos sobre moral y comportamiento de los clérigos fueron refrendados por el Segundo Concilio Provincial Mexicano, en 1565, y fueron uno de los acuerdos más duraderos del primer sínodo mexicano. Representaban la moral ideal de la sociedad, encarnada en el hombre de Iglesia: deseos y expresiones de sensibilidad válidos para los laicos eran vistos como desviaciones en el cura. El concilio mexicano describió cuidadosamente las acciones que consideraba impropias en un sacerdote. Revisarlas ahora permite entender el tipo de renuncia y sacrificio que se pedía a quien elegía la vida clerical. Cualquier comportamiento fuera de las reglas traía consigo la culpa y la reprobación social, aunque, en algunos casos, generaba complicidad.

La moral del clérigo era un arquetipo de comportamiento público que reprimía los impulsos sensibles de un hombre; al hacerlo, creaba una tensión entre el deber ser y la compleja realidad de los comportamientos humanos, tampoco desconocida por los obispos conciliares. Los decretos prevén las infracciones. La dicotomía entre el ideal público y el comportamiento secreto fomentaba una sociedad con doble moral. Se pedía lo imposible, que debía ser lo visible, lo demás debía estar oculto, innostrado, discretamente castigado y reprimido.

Hernando Ortiz era un cura de buena reputación. Los datos sobre su vida permiten medir los límites y los alcances de la legislación sobre la moral de un clérigo novohispano de la segunda mitad del siglo XVI.

<sup>285</sup> *Constituciones del arzobispado...*

## LA IMAGEN DEL CURA

Para los obispos novohispanos, los curas debían ser paradigma visual de la perfección moral masculina, “porque están puestos por blanco y lumbre de los seglares, delante de los cuales deben lucir en honestidad y vida y buena fama, como personas constituidas en más alta dignidad y estado”.<sup>286</sup>

La moral arquetípica comenzaba por la apariencia física, para que “de el hábito exterior se conosca la buena vida y ornato interior”, decían los obispos. Era necesario que “los sacerdotes y ministros de la Iglesia no solamente se diferenciassen de los seglares en la vida y buenas costumbres, más también en el hábito y atavío de sus personas, y conversación”. Por lo tanto, el concilio mexicano describió cuidadosamente cómo debía ser y no ser la apariencia física de los clérigos novohispanos.

No contamos con algún retrato de Hernando Ortiz de Hinojosa que nos permita saber cómo era y cómo se vestía, pero sí se conservan retratos de sus colegas universitarios más jóvenes, seculares y seglares, los cuales empezaron a pintarse a principios del siglo xvii.<sup>287</sup> Entre los lienzos conservados está el retrato de Alonso Muñoz (imagen 1), un clérigo secular como Ortiz, quien tuvo una carrera muy similar a la suya: lo sucedió en la cátedra de Prima de Teología y murió siendo obispo electo de Chiapas.<sup>288</sup> Su retrato muestra a un hombre con la apariencia física que se esperaba de un clérigo secular en esa época. Una masa corporal indefinida, oculta bajo un traje negro amplio y largo hasta los pies, sin adorno alguno, casi sin cuerpo: sólo asoman la circunferencia de la cara y las manos. Poco pelo, barba rasurada, expresión seria. Zapatos negros también. Por sombrero, el bonete universitario con cintas azules y blancas, los colores de las facultades en que era graduado: Artes y Teología. Una mano sosteniendo un libro de oraciones que contrasta con su traje negro, y la otra, señalando un texto. A un lado, la mitra prometida, y al otro, un escudo de su ennoblecida familia. Acompaña al retrato una larga cartela que da cuenta de su carrera eclesiástica y la reputación que alcanzó, hasta ser considerado “padre de la patria, de los estudiantes y de las

<sup>286</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLVIII. De este capítulo están tomadas todas las citas sobre la moral clerical.

<sup>287</sup> C. Ramírez, A. Pavón y M. Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, 2001.

<sup>288</sup> Sobre Alonso Muñoz y su relación con la trayectoria de Hernando Ortiz véase C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 2, pp. 52-57, 86-88 y 98-100.

doncellas".<sup>289</sup> La austeridad, la oscuridad y su serio semblante, afirman las virtudes que se le adjudican como forjador de la patria.

Por contraste, el retrato de un médico seglar de la misma época parece alegre: Juan de Brizuela (imagen 2) lleva una resplandeciente muceta amarilla, color universitario de la medicina; sobre la mesa hay un birrete alto, del mismo color, y el mantel y las cortinas son rojas. El vestido negro es corto y ceñido, y parece componerse de varias piezas, entre las que destacan una chaquetilla abotonada y ribeteada en rojo, y una capa corta. El traje tiene adornos y detalles curiosos: el cuello recto, alto, está resaltado por otra tela en blanco y en las mangas hay encajes; el personaje lleva guantes blancos y medias altas, negras y ceñidas. El traje de laico de Juan de Brizuela estaba prohibido para los curas.

### Imagen 1. Alonso Muñoz, clérigo y teólogo

Anónimo, *Retrato de Alonso Muñoz Tirado*, siglo XVII, óleo sobre tela, 199.3 x 108.8 cm, marco de madera



pintado de rojo y oro. Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec. Fotografía: Juan Carlos Rodríguez Ogarrio.<sup>290</sup>

<sup>289</sup> La transcripción de la cartela en la siguiente nota. Sobre la reputación de Alonso Muñoz, véase C. Ramírez y A. Pavón, "Los padres de la patria antes y después de la independencia", en A. Velasco Gómez y M. Soto Estrada (coords.), *Imperio, nación y diversidad cultural*, 2010, pp. 209-234.

<sup>290</sup> Transcripción de la cartela: "El señor doctor don Ildefonso Muñoz, natural de esta ciudad de México; doctor y catedrático; juvilado en prima de sagrada teología; maestro y decano de la filosofía; canónigo de la Puebla; canónigo y tesorero y deán de México; abad

## Imagen 2. Juan de Brizuela, laico y médico



Anónimo, *Juan de Brizuela*, siglo XVIII, óleo sobre tela, 194 x 125 cm. Museo Nacional del Virreinato. Fotografía: Dolores Dalhaws.<sup>291</sup>

Hernando Ortiz no podía vestir como él quisiera. Tenía un traje prescrito. Antes que nada, había telas prohibidas para él, como se puede leer en los decretos del concilio mexicano de 1555: “Estatuimos y mandamos que ningún clérigo de nuestro arzobispado y provincia, ordenado in sacris o que sirva en la Iglesia, vista ropa de ninguna seda, como es terciopelo,

---

por nueve años de la eclesiástica congregación de Nuestro Padre Señor San Pedro; rector y capellán mayor por tiempo de quarenta y quatro años del Colegio de las Niñas. Obispo electo de Chiapa. Floresió en todas virtudes, adornado con la castidad virginal; limosnero y prudente. Padre de la patria, de los estudiantes y de las doncellas. Murió a 22 de julio de 1631. [Libro en la mano] [...] nspice at ac fecundun exemplar quod tibi in monte monstratum est. Exodi. Capítulo 25”. Publicado en C. Ramírez, A. Pavón y M. Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca...*, p. 205, y en M. E. Ciancas, *La pintura de retrato colonial, siglos XVI al XVIII*, 1994, p. 235, Referencia INAH 10-89265. N. del E. El nombre correcto es Alonso Muñoz, aunque la cartela lo nombra Ildefonso.

<sup>291</sup> Transcripción de la cartela: “El doctor don Juan de Brizuela, catedrático de Cirujía, Método, Vísperas y Prima; presidente del Real Protomedicato”. Publicado en C. Ramírez, A. Pavón y M. Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca...*, p. 158.

damasco, raso”.<sup>292</sup> Le estaban vedadas las telas lujosas. Sin embargo, los obispos cedían: “teniendo consideración a la calidad de esta tierra, dispensamos que los dichos clérigos puedan usar ropas de tafetán [una manera especial de tejer la seda] y chamelote [tejido de pelo de camello o imitación]”.<sup>293</sup> Es decir, en América los clérigos podían usar algunas telas más lujosas de las usualmente prescritas por el derecho canónico.

Como clérigo secular, Ortiz también tenía prohibido usar ciertos colores en su ropa: “todas las maneras de ropas que vistieren no sean de color bermejo, ni amarillo, ni verde, ni azul claro, ni de otro cualquier color prohibido en derecho”, y si usaba chamelote, éste debía ser “de color negro y leonado, o morado obscuro y que no sea el morado carmesí, ni de color profano”. A Ortiz le estaban vedados los colores luminosos y debía atenerse al negro o a los tonos oscuros.

Cualquier adorno o decoración en el traje estaba proscrita para los clérigos. No podían usar ropas decoradas,

ni calzas [pantalones] acuchilladas, ni con tafetanes, sino llanas, y honestas; ni polainas [bombachas] en las mangas, ni traigan collares [cuellos] altos de camisa labrados, ni por labrar, que sobrepujen el collar de la ropa, ni caigan por los hombros, ni con lechuguilla [volantes].

Todo adorno o detalle superfluo era mal visto. La Iglesia quería “que en el hábito se conosca ser clérigo”. Los complementos al vestido también debían ser austeros. Si Ortiz usaba capas o mantos encima de la ropa, debían ser negros y discretos:

y las ropas de encima, quando saliere de casa, sean mantos de el todo cerrados y no abiertos por delante y lo mesmo sea de las hopas [especie de sotana], los que las quisieren traher encima en lugar de manto, que no sean abotonadas, ni abiertas más de cómo está dicho, y las dichas hopas las traigan sueltas a lo menos dentro de las Iglesias quando se obieren de vestir sobrepelliz [vestido encimero de lino].

Los vestidos no debían modelar el cuerpo de los curas, ni las ropas interiores debían ser apretadas: “las ropas que traxeren, assí exteriores como interiores, no sean entretalladas”; tampoco adornadas, “ni recamadas, ni ribeteadas, ni perfiladas, ni guarnecidas con seda”. Los zapatos no podían

<sup>292</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLVIII. Las siguientes citas del concilio están tomadas de este capítulo.

<sup>293</sup> Las definiciones se tomaron de S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua...*

ser “ni pantuflos, ni zapatos de la dicha seda, [...] ni borceguíes de color, si no fuere de el envés [...] ni traigan medias”. No podían usar sombreros, más que el bonete universitario, ni “gorras, ni bonetes con picos”. Tampoco podían usar “anillos, sino los que por dignidad les compete”. Nada de complementos.

La variedad tampoco era bien vista. Los clérigos no podían cambiar de traje para los diversos acontecimientos sociales; el luto sólo les estaba permitido por su padre y su madre, y durante poco tiempo: “no traigan [...] ropa de luto si no fuere por padre o madre y sin cubrir con ella la cabeza, y por éstos no más de nueve días”. Un traje austero, negro y monótono, tal debía ser el vestido de un cura durante el siglo XVI.

Los clérigos como Hernando Ortiz no podían usar trajes cortos:

ni usen de fayetes cortos, como ahora los usan los legos [...] antes anden con toda honestidad como su hábito y orden lo requiere, trayendo ropas largas, que lleguen al suelo y al empeine de el pie, excepto si no fuere camino, que entonces se sufre que sean cortas, como sean honestas.

En los hombres, el traje corto era considerado deshonesto, y aunque estaba tolerado para los laicos, no era permitido para los hombres de Iglesia. El cura que tenía que viajar por los caminos novohispanos podía encoger un poco el largo de su traje, por lo que Ortiz podía usar trajes un poco más cortos cuando visitaba su parroquia de Churubusco. Es posible imaginar el viaje del presbítero por los caminos de la Nueva España. Mientras a los frailes no les estaba permitido andar a caballo o en mula,<sup>294</sup> al cura sí, pero hombre y caballo debían parecer una unidad adusta.

Una vez por semana, Hernando Ortiz debía recorrer los más de 10 kilómetros que separan, vía recta, la iglesia de San Mateo de lo que hoy es el centro de la Ciudad de México, donde Ortiz vivía y daba clases. Es posible que hiciera su viaje a caballo o en mula, medio de transporte usual en la época y que Ortiz utilizaba todavía poco antes de su muerte. En su testamento declaró tener “dos mulas de cavallería con sus aderesos”.<sup>295</sup> Recorrer a caballo los 10 kilómetros por caminos trazados entre acequias y a orillas de la laguna debía tomarle dos o tres horas.<sup>296</sup> El cura viajero debía estar

<sup>294</sup> Aunque no estaba permitido, era usual que lo hicieran. Dávila Padilla dice que Domingo de Santa María, el tío de Ortiz, fue de los primeros provinciales en recorrer los caminos a caballo, dadas sus enfermedades. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación...*, p. 170.

<sup>295</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5, s. f.

<sup>296</sup> Hoy en día se recorre un camino equivalente en una hora y cuarenta minutos. “Camino de Santiago a caballo”, *Blogspot*, s. d.

bien cubierto y reflejar austeridad en su persona y en los objetos y animales que lo acompañaban: “[no] anden en cuerpo por las calles, sino que a pie y a cavallo anden con hábito decente y honesto assí en sus personas como en las mulas”. Tampoco las mulas debían estar elegantemente ataviadas: “ni usen [...] gualdrapas<sup>297</sup> de seda en las mulas, ni guarniciones de seda”. La Iglesia mexicana quería que los curas como Ortiz parecieran sobrios y austeros en cualquier situación en que se encontraran, y sus caballos o mulas también.

Además de regular el traje, el concilio mexicano estipulaba cómo debía ser el aspecto físico de los sacerdotes: “traigan el cabello corto hasta media oreja, redondo, sin entradas, ni coletas, y no traigan barbas de más de veinte días [...] Asimismo, mandamos que traigan su corona abierta, en mediana cantidad, cada uno conforme al orden que tuviere”. En cambio, en el retrato del médico Juan de Brizuela, se muestra con su cabello cano largo y al aire. Ortiz, como su colega Muñoz, debió de llevarlo corto.

Los obispos novohispanos reunidos en el concilio de 1555 conocían a detalle lo que estaban prohibiendo. Describieron lenta y exhaustivamente las restricciones: tipos de telas, variedad de colores, adornos, lujos en los trajes y complementos varios. Se puede imaginar la textura del terciopelo, de la seda o del raso; la luz del bermejón y el amarillo, o la variedad en los brocados que usaban los hombres legos de entonces. Había una conciencia precisa en los obispos sobre la renuncia que se les pedía a los clérigos; para ellos, era fundamental la austeridad física. Definía al sacerdote frente a la elegancia del traje colorido y adornado de un laico, como Juan de Brizuela.

El hombre de Iglesia debía renunciar a cualquier manifestación de sensibilidad en sus atuendos y en presencia física; era una manera de reforzar, a través de la apariencia, la idea de perfección interior. La austeridad exterior era la muestra palpable de la gracia divina que se encarnaba en el clérigo. Era condición necesaria para desempeñarse como sacerdote. Lo hacía diferente a los demás y reafirmaba su poder sobre los otros, por estar al servicio de Dios. La austeridad física concedía solemnidad y poder; marcaba al clérigo como hombre sacralizado.

Es posible que el modelo físico de cura propuesto por el Primer Concilio Provincial Mexicano no se cumpliera usualmente y que los clérigos disfrutaran de la elegancia de la moda, pero al hacerlo transgredían la norma y, tal vez, perdían algo de su sacralidad. Cualquiera podría denunciarlos y, como mandaba el concilio, quedarse con la mitad de las ropas incautadas.<sup>298</sup>

<sup>297</sup> Gualdrapa era: “El paramento que se pone sobre la silla y ancas de la mula o en el cavallo de la brida, para que el lodo no salpique al que va cavallero o el polvo no le ofenda, ni el sudor del cavallo o los pelos”. S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua...*

<sup>298</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLVIII.

El traje de Hernando Ortiz debió parecerse al de su contemporáneo Alonso Muñoz, aunque tal vez durante su vida pasó por un proceso de transición, que lo llevó de vestirse como un párroco austero a usar la ropa de un canónigo de la catedral de México, mucho más elegante. Al momento de morir, tenía ya preparado su atuendo arzobispal para usarlo como obispo de Guatemala. Él mismo lo describió detalladamente en su testamento:

declaro por mys bienes dos sotanas obispales, una dellas de paño de Castilla y otra de raxo [prohibido por el concilio], y sombrero obispal [...] un pectoral que me costó treçientos pesos, y asimysmo otro pectoral que costó çiento y sesenta, y dos anillos grandes, verdes, calsas y guantes de seda [prohibidos por el concilio] [...] y un cristo de marfil, *que* costó la hechura çien pesos, y una mytra que [...] costó çien pesos. Tres roquetes y una alva rica [las sotanas], con su ávito rico, y otras, y todo adereso para el pontifical, franjas de plata y oro, para adereso de una casulla [vestido exterior], y capa y más çien pares de Ruán de fardo.<sup>299</sup>

Sus trajes de obispo parecían lujos, pero aún no los usaba. Estaba planeado que fueran acompañados de anillos y pectorales caros, dignos de un obispo, como él estaba a punto de ser. Un prelado como aquellos que, reunidos en el concilio de 1555, habían restringido los lujos a los clérigos seculares del arzobispado de México. En cambio, la ropa diaria de Hernando Ortiz no parece lujosa, ni colorida, según el inventario *post mortem*.<sup>300</sup> Aunque Ortiz solía usar raso, prohibido por el concilio de 1555, y tenía algo de damasco y terciopelo, también restringidos, sus trajes de diario eran negros, viejos y austeros. Sin embargo, llegar a ser canónigo era muy importante e implicaba mucho prestigio, el culmen de la carrera eclesiástica era ser obispo.

Entonces, el lujo en la presencia física del obispo parece haber sido permitido. La gracia divina se aunaba al poder terreno y la apariencia debía reflejar este último, a través de un traje caro. Pero los preceptos sobre la moral del cura no sólo se centraban en la apariencia física. Se normaron también los comportamientos, que debían ser recatados y hieráticos.

<sup>299</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5.

<sup>300</sup> "Manteo y sotana de raso viejo, tres calzones, unos de raso de China negros y dos usados, dos camisas viejas de ruán, medias de lienzo viejas, levantadora de raso, vieja, mangas de capullo, botas de cordobán usadas, seis paños de corte usados, sombrero viejo de fieltro, cielo de Damasco, un bonete viejo de paño, un capirote de terciopelo negro forrado de raso de doctor". *Loc. cit.*

## LA RENUNCIA A LO MUNDANO

Hernando Ortiz y los clérigos como él no podían bailar ni entonar cantos profanos: “Otro si mandamos que ningún clérigo danze, ni baile, ni cante cantares seculares en misa nueva, ni en bodas, ni en otro negocio público”.<sup>301</sup> Los clérigos eran músicos, debían cantar las misas, pero no podían usar su voz, destinada al canto llano utilizado para relacionarse con Dios, en expresiones paganas de la espontaneidad humana. Su voz era un elemento sacro que no podían banalizar.

El cura tampoco podía asistir a fiestas populares: “ni esté a ver correr toros ni otros espectáculos no honestos y prohibidos por derecho”. Jugar también les estaba vedado, “especialmente tabas, dados y naipes, al parar, ni primera, ni dobladilla, ni tornillo, ni otros juegos, dinero, ni joyas, ni preseas”.<sup>302</sup> De nuevo, conocían bien los obispos lo que estaban prohibiendo: desde juegos casi infantiles como las tabas, hasta dados y naipes, la perdición de los apostadores. El derecho canónico consideraba que:

Muchos diversos inconvenientes se siguen de los juegos, en que se pierde la hacienda y el tiempo, que es de estima, y se pone en peligro el ánima de otros muchos males; y aunque a todas personas son prohibidos, mucho más a eclesiásticas, que deben gastar sus bienes y rentas mejor, y emplear su tiempo en santos y buenos ejercicios y dar de sí buen exemplo.<sup>303</sup>

Pero la norma no debía cumplirse mucho, porque inmediatamente ordenaban los conciliares que “los clérigos que consienten que se juegue en sus casas sean obligados a pagar todo el interés que se perdiere”.<sup>304</sup> Es decir, los presbíteros no sólo solían jugar, sino que algunos hacían de su casa un casino.

La preocupación principal del derecho canónico era la imagen pública del clérigo. Su austeridad y seriedad exterior marcaban la diferencia de lo sacro. Por eso, tampoco podían comer ni beber en cantinas y, cuando estuvieran de viaje, tenían que alojarse en posadas honestas.<sup>305</sup> Pero la Nueva

<sup>301</sup> Ésta y la siguiente cita siguen siendo del Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. XLVIII.

<sup>302</sup> *Ibid.*, cap. L.

<sup>303</sup> *Loc. cit.*

<sup>304</sup> *Loc. cit.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, cap. LIV.

España era tierra de conquista y colonización, y la misma legislación del concilio muestra la figura más usual de un clérigo novohispano:

Y porque en este nuestro arzobispado y provincia se ha introducido una mala y escandalosa costumbre que muchos clérigos quando van camino y no caminando usan de arcabuces con título de cazar, de lo qual los indios y otras muchas personas por ser arma e instrumento escandaloso y de mucho ruido se escandalizan de los tales clérigos [...] por ende [...], mandamos que ningún clérigo [...] use [...] de arcabuz, ni tire con él, porque allende que es arma escandalosa y de alboroto, es peligrosa al sacerdote.<sup>306</sup>

La realidad parecía sobrepasar las expectativas de reforma que traía en la cabeza el arzobispo Montúfar. En Nueva España los clérigos solían ir armados y cazar, comportamiento ajeno a la intención tridentina, pero normal en tierra de conquista. El Primer Concilio Provincial Mexicano fijó el arquetipo del comportamiento de un clérigo estipulando una norma ideal, sin tiempo ni lugar, ajena a las condiciones reales de la vida en la Nueva España.

#### UNA VIDA SIN SEXO

La castidad era el valor de la vida clerical que más se trató de resguardar en el concilio de 1555. Los clérigos no podían tener “en su compañía muger que el derecho reputa por sospechosa, ni concubina, ni otra ilícita conversación”.<sup>307</sup> Y si algún sacerdote la tuviese, tenía 30 días para desecharla; decían los obispos:

exhortamos y mandamos a los susodichos que ninguno tenga de aquí adelante concubina en su casa o fuera de ella, y si alguno o algunos las tienen que luego las aparten de sí y de su conversación, con efecto que no vuelvan más a conversar y tratar con ellas.<sup>308</sup>

Los clérigos no debían convivir con mujeres que resultaran sospechosas y si lo habían hecho, debían cortar la relación sin miramientos, dejando abandonada a la mujer con la que habían vivido. Además, el derecho

<sup>306</sup> *Ibid.*, cap. LV.

<sup>307</sup> *Ibid.*, cap. LI.

<sup>308</sup> *Loc. cit.*

canónico incitaba a la denuncia, porque una tercera parte de la multa que se impusiera al cura concubinario era para el denunciante.<sup>309</sup>

No era necesario que se demostrara nada. La sola sospecha o murmuración pública obligaba al cura a alejarse de las mujeres: “si hallaren que algunos clérigos están infamados con algunas mujeres u obiere sospecha deshonesta, les amonesten por auto, que se aparten de la tal conversación o familiaridad sospechosa”.<sup>310</sup> Si no lo hacían, eran tenidos por concubinarios. Tampoco podían pasearse por la calle con ellas: “que ningún clérigo [...] acompañe a ninguna muger, ni la lleve de la mano, ni a las ancas”.<sup>311</sup> El trato con mujeres estaba prohibido a los clérigos.

Nada dice el derecho canónico sobre qué debían hacer los curas con su deseo, ni cómo debían dejar de ser sexuales y convertirse en medias personas. Pero la legislación prevé que no lo consiguieran ni que abusaran de las esclavas que poseían:

Y si por ventura algún clérigo se hallare que ha tenido o tiene conversación carnal con su esclava, mandamos que el tal sea castigado conforme a derecho y de la tal esclava disponga el prelado lo que mejor le pareciere y los hijos que en ella obiere, sean libres.<sup>312</sup>

Los hijos eran liberados, pero su madre seguía siendo esclava, ahora del obispo, o de quien él mandase. Los curas debían encarnar la moral ideal de la sociedad y su comportamiento estaba basado en el distanciamiento de las mujeres como seguras portadoras del erotismo y la sexualidad. Como hombres de Iglesia, debían personificar la misoginia de la sociedad. No podían tener amistades cercanas con mujeres, pero debían confesarlas. Desde antes de sentir el deseo, debían jurar que no lo satisfarían. A eso se obligó Hernando Ortiz.

La estricta legislación sobre la castidad del clérigo no se cumplía. La “solicitud” de mujeres por los sacerdotes durante la confesión era delito muy usual en la Nueva España,<sup>313</sup> y los hijos de los curas eran comunes en esa sociedad. El mismo concilio mandaba que los clérigos no acogieran públicamente a sus hijos o hijas:

<sup>309</sup> *Loc. cit.*

<sup>310</sup> *Loc. cit.*

<sup>311</sup> *Loc. cit.*

<sup>312</sup> *Loc. cit.*

<sup>313</sup> J. R. González Marmolejo, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, 2002.

Asímesmo, mandamos que ningún clérigo de qualquier dignidad, estado, preeminencia y condición que sea, sea osado de ser presente a bautismo, bodas, desposorios, ni obsequias de sus hijos o hijas, ni de sus nietos, ni se sirvan, ni acompañen de los tales hijos o nietos en el altar, ni en el coro.<sup>314</sup>

De nuevo, se imponía una moral pública que tendía a generar una doble moral constitutiva de la sociedad y nacida de las condiciones más básicas de un ser humano.

Nada dicen los cánones conciliares de la homosexualidad de los curas, el “pecado nefando”, como se le llamaba entonces, por lo que no parece que ése haya sido un delito perseguido entre los curas, como sí lo era entre los seglares.<sup>315</sup> En general, la Iglesia católica no asumió que los clérigos eran hombres sexuados y les impidió formar sus propias familias.

Hernando Ortiz fue descrito siempre como un “hombre virtuoso, honesto y recogido, gran trabajador en su estudio”.<sup>316</sup> Vivía en una casa propia con varias personas más. Al morir declaró que tenía tres esclavos a su servicio: Juan, Francisca y Tomás, dos hombres y una mujer. Además, vivía con una mulata, Magdalena, que tenía un contrato de servicio al que le quedaban dos años más. Por otro lado, en su casa solían alojarse estudiantes jóvenes, que eran sus pupilos.<sup>317</sup> Ortiz vivía, pues, con dos mujeres, pero no hay constancia de que eso le causara problema alguno. Lo que sí es cierto es que su vida no era tan solitaria como parecería por los códigos conciliares. Sin embargo, sus compañeros de hogar eran estudiantes o estaban a su servicio, no eran una familia.

## LA POBREZA DEL CLÉRIGO

El clérigo debía permanecer alejado de los negocios mundanos y de los mercaderes. Pero, de nuevo, el concilio mostraba los verdaderos usos y costumbres de los clérigos del arzobispado de México y trataba de enmendarlos:

<sup>314</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. LI.

<sup>315</sup> S. Gruzinski, “Las cenizas del deseo: homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII”, en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, 1986, pp. 255-281.

<sup>316</sup> *Cartas de Indias*, 1877, p. 201.

<sup>317</sup> En octubre de 1573 declaró: “no he tenido ningún oyente a quien leerla [cátedra], si no son los dos que yo tengo en mi casa”. AGN, Universidad, vol. 4, ff. 36v-38.

Algunos clérigos [...] movidos con codicia desordenada, hacen contratos usurarios o ilícitos y prestan dineros a tratantes para conseguir de ellos algún interés reprobado y entienden en otras convenciones y compañías, que aunque suenan ser contratos lícitos, en la verdad no lo son por algunas formas y maneras y fraudes que tienen para lo encubrir y paliar. Y porque tenemos entendido que en este nuestro arzobispado y provincia de la Nueva España hay muy gran corrupción y abuso en muchos clérigos que así contratan, venden y mercadean y negocian como si fueran meros seglares, como otros que hacen los dichos contratos usurarios, paliados, e ilícitos, por ende [...] estatuímos y mandamos [...] que no traigan dineros en compañía de alguna persona, ni se entremetan en ser mercaderes pública, ni secretamente, ni sean negociadores de cosa alguna, que sea mercadería.<sup>318</sup>

Sin embargo, hasta el propio arzobispo Montúfar parece haber sido un emprendedor.<sup>319</sup> Comenzó con tratos menores vendiendo velas a los indios, pero su negocio principal fue la minería. Según las acusaciones de sus enemigos, obtenía el dinero para sus inversiones de los préstamos solicitados a los clérigos del arzobispado, a quienes pagaba con parroquias; otra fuente de ingresos para la conformación de su fortuna eran, según los denunciadores, las limosnas del santuario de la Virgen de Guadalupe que el arzobispo usaba para su propio beneficio.<sup>320</sup> Pese a que muchos de los negocios estaban a nombre de su hermano, en su testamento, Montúfar declaró tener una fortuna de más de 10 000 pesos.

Los clérigos, según el concilio, no podían solicitar pagos extras a los indios a quienes servían. Su sustento debía provenir exclusivamente del salario tasado que les daba el rey o el encomendero por administrar las parroquias: “Que los clérigos no pidan otro salario a los indios más de el que el rey o el encomendero les da y tienen tasados”.<sup>321</sup> Pero la realidad novohispana parece ser ajena a estos buenos propósitos. Para Hernando Ortiz resultaba difícil lograr que el encomendero de Huitzilopuchco, Bernardino Vázquez de Tapia, pagara su salario, por lo que debió ejercer acciones legales contra él cuando dejó el oficio.<sup>322</sup> Los sacerdotes novohispanos solían buscar fuentes de financiamiento alternativas a su condición clerical.

<sup>318</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. LVI.

<sup>319</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 256.

<sup>320</sup> E. Ruiz, “Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1992, pp. 63-83.

<sup>321</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, cap. LIX.

<sup>322</sup> AGN, Indios, vol. 2, exp. 898, f. 205v y exp. 938, f. 215v.

Hernando Ortiz sumaba a su curato el salario universitario, también difícil de cobrar durante los primeros años. Hacia 1575, el arzobispo Moya de Contreras lo recomendó al rey y comentaba: “por ques pobre, cavrá en él la merçed que vuestra merced le hiziere”.<sup>323</sup> Con el paso del tiempo, Ortiz fue acumulando el salario de sus posteriores oficios, pero debió de contar con algunos apoyos extras, pues consiguió acumular una cantidad considerable de bienes al final de su vida. Después de su muerte, se hizo una relación de sus pertenencias y se adjuntó al testamento. Resumo la información en el cuadro 1.

Cuadro 1  
El inventario *post mortem* de Hernando Ortiz de Hinojosa

---

	Libros	694 libros enlistados uno a uno
	Ropa y objetos de oficio eclesiástico y universitario	Ya descritas anteriormente
	Joyas	5 piedras verdes Esmeralda verde, muy buena
	Marfiles	Un crucifijo grande con frontalera
	Servidumbre	3 esclavos: Juan, Francisca y Tomás 1 mulata: Magdalena (con 2 años de servicio más)
	Mula	Los aperos de una mula, pero él declaró tener 2 mulas
		10 platillos de plata ordinarios
		2 platos grandes de plata
		6 escudillas de plata
		2 salseritas de plata
		2 candelabros de plata
		Tijeras de plata
		Tijeras grandes
		Caldereta de plata
	Objetos del hogar	Salero de plata
		Campanilla de bronce
		Pichel de plata chico
		Vaso coco, guarnecido de plata
		2 cucharas de plata
		Tintero y salvadera de plata
		2 sellos de plata
		Peine grande de madera
		5 piezas de vidrio de Castilla

---

<sup>323</sup> *Cartas de Indias...*, p. 201.

---

	Colcha de Castilla
	Frasada vieja
	Colcha de tafetán
	4 sábanas usadas
	3 almohadas
	Manta de pluma
<i>Ropa de hogar</i>	Pabellón [mosquitero]
	Sobremesa
	Tapetito viejo de Castilla
	Manteles
	4 servilletas
	Manteles de China
	Paños de manta viejos
	Paño de manos de lino
	8 retratos
<i>Lienzos</i>	1 imagen de San Miguel
	1 crucifijo grande en lienzo
	6 mesas, 2 con sus bancos
<i>Mesas y sillas</i>	11 sillas
	1 escabel
<i>Cofres o baúles</i>	2 baúles o cofres
	1 cama de madera dorada
<i>Otros muebles</i>	3 colchones
	1 tocador
	1 delantera de cama

---

Nota: He analizado cuidadosamente los bienes del doctor Hernando Ortiz en C. Ramírez, "Haber y deberes del doctor Hernando Ortiz de Hinojosa. El testamento de un universitario del siglo XVI", en A. Mayer y E. de la Torre Villar, *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, 2004, pp. 87-107.

Aunque no es una gran fortuna, Ortiz tenía una biblioteca con 694 libros que constituía su bien más valioso. Sigue en valor el conjunto de ropas y objetos destinados a su oficio eclesiástico, como clérigo, canónigo de catedral y obispo electo de Guatemala. Además, Ortiz declaraba como sus bienes a tres personas en condición de esclavitud y a una mujer con un contrato de servicio por dos años. Tenía una casa puesta con todos los requisitos en muebles y enseres: platos, vasos, calderos, cucharas y otros utensilios, así como mesas, sillas, baúles, cofres y camas; ocho retratos, de los que no se identifica el motivo, un crucifijo y una imagen de San Miguel. Contaba con dos mulas como medio de carga y transporte, y le debían 1 750 pesos y el valor de media casa de indios.

Con base en sus bienes, Hernando Ortiz ordenó a sus albaceas a pagar 4 415 pesos que debía, e hizo legados materiales y en efectivo por valor de 7 710 pesos; es decir, calculaba que de la venta de sus bienes se podrían obtener, por lo menos, 12 125 pesos para cumplir sus cláusulas testamentarias.<sup>324</sup> Una fortuna considerable, que podría equipararse a la declarada por el arzobispo Alonso de Montúfar. Los principales beneficiarios de su fortuna fueron sus familiares: sus hermanos y hermanas vivas, y sus sobrinas.

Al elegir el estado eclesiástico, Ortiz se había comprometido a llevar una vida que la legislación describía como austera y discreta. Debía renunciar a su sensibilidad y a su deseo. Al ser cura, encarnaba el ideal de hombre bueno que aquella sociedad proponía, el más perfecto e inalcanzable modelo de masculinidad. Además, como sacerdote, adquiriría el poder de ser el intermediario entre Dios y los seres humanos: se convertía en un hombre sacralizado. Podía officiar los sacramentos, recibir a un nuevo miembro de la Iglesia, entregar el cuerpo de Cristo en comunión, escudriñar el alma de todos los fieles en la confesión, santificar el sexo en el matrimonio y preparar el alma para la muerte. La renuncia del sacerdote se pagaba con un poder de origen supraterráneo sobre el resto de los falibles mortales.

Pero más allá de la legislación, la realidad era otra. Los sacerdotes también eran seres mortales y terrenos, falibles y carnales. Y los fieles eran, en su mayoría, indios neófitos que tal vez no entendían ni la mitad de las renunciaciones del cura, ni comprendían los sacrificios del dios cristiano; seguían con su vida y su mundo prehispánico, más presente de lo que sus conciudadanos españoles estaban dispuestos a aceptar. Pero en su mundo podían ser víctimas de los negocios de quienes portaban la sacralidad.

Con ese universo de creencias, renunciaciones y prácticas llegó Hernando Ortiz de Hinojosa al curato de San Mateo Huitzilopuchco, hoy Churubusco, en 1568, primer eslabón de sus oficios al servicio de la Iglesia secular novohispana.

<sup>324</sup> El documento no ofrece referencia alguna a los precios de venta de los bienes del doctor Ortiz, por lo que no puede saberse el total exacto de su fortuna. C. Ramírez, "Haberes y deberes...".

**TERCERA PARTE: LOS OFICIOS DE UN  
UNIVERSITARIO SACERDOTE**



## VIII. SER CURA PÁRROCO EN CHURUBUSCO (1569-1584)

Hernando Ortiz de Hinojosa se desempeñó como cura párroco de San Mateo Huitzilopucho cerca de 16 años, entre diciembre de 1568 y 1584; después, fue rector del pueblo-hospital de Santa Fe durante cinco años, hasta finales de 1589, cuando fue nombrado canónigo de la catedral de México.<sup>325</sup> Fueron más de 20 años de desempeñarse como uno de tantos clérigos seculares del arzobispado de México. Ortiz fue cura de almas entre los 25 y los 45 años, época central de su vida. Durante este periodo obtuvo el reconocimiento de los sacerdotes de México y se ganó el favor del arzobispo, quien lo invitó a ser consultor del Tercer Concilio Provincial Mexicano. El nombramiento de canónigo, en 1589, lo convirtió en parte del gobierno eclesiástico, por lo que dejó de ser un cura al servicio de los indios. En este capítulo analizaré los oficios de Ortiz como clérigo secular en Churubusco, y en el siguiente su labor como rector del hospital de Santa Fe.

<sup>325</sup> John F. Schwaller dice que en 1582 Ortiz fue nombrado rector de Santa Fe y supone que entonces dejó Churubusco, pero no he podido confrontar sus fuentes. *The Church and clergy...*, p. 148. Sin embargo, en 1583, nuestro clérigo novohispano entabló un pleito contra el corregidor de San Mateo para que le pagase su salario. AGN, Indios, vol. 2, exps. 898 y 938. Por otra parte, en 1592, Ortiz mismo dice que fue cura de Churubusco por 20 años. AGI, México, vol. 110. Sabemos con certeza que fue nombrado cura de San Mateo en 1568, lo que supondría que lo fue hasta 1588. Sin embargo, en esa misma fecha y lugar, el catedrático criollo dice que fue rector del hospital de Santa Fe por cinco años. Sabemos que lo era en mayo de 1589, cuando llegó allí Gregorio López. Francisco de Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio López escrita por...*, cura de almas, que fue de la iglesia mayor de México y su compañero en la soledad. A que se añaden los escritos del Apocalypsi y Tesoro de Medicina, del mismo siervo de Dios Gregorio López, que antes andaban separados de su vida y se dedican al supremo Real Consejo de las Indias, 1727. Sabemos también que Ortiz dejó Santa Fe a fines de ese mismo año o a principios de 1590, porque fue nombrado canónigo de la catedral metropolitana el 1 de noviembre de 1589. AGI, Justicia, vol. 2862, y AGN, Universidad, vol. 2, f. 7v. Según el mismo Ortiz, él fue rector de Santa Fe por cinco años. AGI, México, vol. 110. Por tanto, habría llegado a Santa Fe en 1584-1585. No resulta factible que desempeñara dos de estos oficios al mismo tiempo, porque en todos estaba obligado a decir misa los domingos y días festivos.

Hernando Ortiz fue cura beneficiario de la parroquia de San Mateo Hitzilopuchco, hoy San Mateo Churubusco, desde finales de 1568 y hasta 1584.<sup>326</sup> Llegó a su curato con 25 años y salió de él con 40. Su oficio de sacerdote le permitió conocer la Iglesia novohispana desde la labor básica de la evangelización, como presbítero al servicio de la cura de almas de los indios. En su parroquia, Ortiz se construyó una representación inicial de la sociedad a la que pertenecía y advirtió problemas que requerían solución. Su labor en Churubusco fue fundamental para la conformación de su pensamiento eclesiástico y para el desempeño de una labor parroquial entre los indios que, entre otras cosas, le permitió aspirar a nuevos cargos dentro de la jerarquía eclesiástica. Para la historia de la Iglesia novohispana, el desempeño de Ortiz en el curato de Churubusco muestra los alcances y los límites de los proyectos arzobispaes de fortalecer a la Iglesia y respaldar a los clérigos seculares.

**RÉQUIEM POR EL SUEÑO ARZOBISPAL QUE FUE REAL SÓLO UNOS AÑOS:  
SER UN CLÉRIGO SECULAR SOSTENIDO POR LOS INDIOS**

La designación de Hernando Ortiz como cura párroco de San Mateo Huitzilopuchco, el 23 de diciembre de 1568, se debió a un nombramiento directo del arzobispo de México, Alonso de Montúfar.<sup>327</sup> Después de algunas designaciones informales, cuando incluso los encomenderos podían elegir al cura que atendería a los indios a su cargo,<sup>328</sup> durante los años sesenta del siglo XVI, la elección de los clérigos fue concentrada en los obispos, representantes del patronato real en la Nueva España; en contadas ocasiones el Consejo de Indias propuso al rey algún beneficiario concreto, y éste solía aceptarlo.<sup>329</sup>

En 1574, la Ordenanza de Patronazgo implicó la reorganización de la Iglesia secular novohispana, labor que correspondió, como se ha dicho, al arzobispo Pedro Moya de Contreras. Entre otras cosas, la ordenanza reguló el nombramiento de los curas párrocos a través de un concurso de oposición. Aunque Hernando Ortiz había sido nombrado cura antes de la ordenanza, en la década de los setenta debió concursar por su parroquia y la obtuvo

<sup>326</sup> Sobre su renuncia, véase la nota anterior.

<sup>327</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 336.

<sup>328</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 96-97.

<sup>329</sup> AGI, Indiferente General, vol. 738, contiene varios nombramientos reales de beneficiarios, aunque se centran sobre todo en los nombramientos de canonjías y oficios en los cabildos catedralicios.

en propiedad.<sup>330</sup> Pese a tener un nombramiento fijo, Ortiz dejó su curato hacia 1584. La falta de un salario estable<sup>331</sup> y la nula promoción lograda con su trabajo marcaron los límites de las políticas reales y lo orientaron hacia otras instituciones novohispanas.

El sustento de Hernando Ortiz como cura párroco había comenzado bien. En 1569, un año después de tomar posesión de su parroquia, debió presentarse ante el vicario del arzobispado, como parte de la visita realizada a iniciativa de Juan de Ovando y

Dijo ser natural de México y ser licenciado en Artes y bachiller en Teología por esta universidad y que es catedrático de Artes en ella y que es cura de Huitzilopuchco por provisión y mandato de su señoría reverendísima en 23 de diciembre de sesenta y ocho años. Tiene de salario doscientos pesos de tipuzque con cargo a la administración de los sacramentos, y decir misas domingos y fiestas y sábados, y que de la catedral tiene ciento cincuenta pesos de minas, de todo lo qual se sustenta. Es de edad de veinte y seis años.<sup>332</sup>

Era un novohispano de 26 años que conjugaba Iglesia y universidad. Además, recibía 150 pesos de la catedral, pero no consta que por esa fecha hubiera tenido algún nombramiento dentro de la jerarquía eclesiástica. Tal vez atendía alguna de las capellanías o recibía algún apoyo de la catedral por su desempeño como cura. En todo caso, su perfil era el de un clérigo ideal para los proyectos de la Corona y de los arzobispos. Pero el financiamiento de estos proyectos no terminaba de ser asumido por la Corona. Por tanto, Ortiz comenzó su labor como clérigo con un pago directo de los indios y con un aporte de la catedral.

El arzobispo Alonso de Montúfar, responsable del nombramiento de Hernando Ortiz, consideraba que la existencia de la Iglesia secular dependía del cobro universal de los diezmos a todos los católicos, incluidos los indios,<sup>333</sup> sólo así se podría pagar bien a los clérigos. Por ello, emprendió una batalla legal por conseguir autorización del rey para cobrar diezmos a los indios, pero su proyecto encontró la oposición de las órdenes religiosas. Su lucha fue

<sup>330</sup> Carta de Moya de Contreras al Consejo de Indias, 11 de febrero de 1576. AGI, Papeles de Simancas, est. 160, caja 4, leg. 1, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 12, p. 6.

<sup>331</sup> AGN, Indios, vol. 2, exp. 898 y 938. En 1583 se ordena que el encomendero Bernardino Vázquez de Tapia pague el salario que debe a Hernando Ortiz como cura de San Mateo Huitzilopuchco.

<sup>332</sup> *Descripción del arzobispado...*, pp. 362-363.

<sup>333</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 167-180.

legalmente infructuosa y en el Segundo Concilio Provincial Mexicano de 1565 tuvo que aceptar que los naturales estaban exentos del pago de diezmos.<sup>334</sup> Cuando nombró a Hernando Ortiz como cura de Huitzilopuchco, Montúfar sabía que no podría pagarle con el diezmo de los indios. Sin embargo, en el caso de la parroquia de Huitzilopuchco, el arzobispo consiguió, por lo menos al principio, que éstos pagaran al clérigo. Según las declaraciones de Hernando Ortiz, en 1569 los indios: “Dan de salario doscientos pesos de oro común, y de comer los días que tengo dicho que son cuando les digo misa”.<sup>335</sup> De alguna manera el arzobispo había logrado nombrar un clérigo secular en San Mateo Huitzilopuchco y conseguir que su salario lo pagaran los indios, si no del diezmo, sí a través de un pago directo. El estipendio dado por ellos se completaba con un pago de la catedral, como dice el provisor del arzobispado, Esteban del Portillo: “Tiene de salario doscientos pesos de tipuzque [...] y de la catedral tiene ciento y cincuenta pesos de minas”.<sup>336</sup> Este sistema de pago parece haberle dado estabilidad por algunos años en su parroquia.

Con el arribo de Pedro Moya de Contreras al gobierno arzobispal, la situación del salario de Hernando Ortiz parece haber cambiado. En 1575, el prelado recomendó a Ortiz ante el Consejo de Indias y dice de él que “visita un pueblo de indios cerca de México, que se dice Huitzilopuchco y dízeles misa los domingos y fiestas, y confiésalos por algún poco estipendio que dan”.<sup>337</sup> Ya no aparece el complemento que otorgaba la catedral, por lo que Ortiz se había quedado sólo con lo que le daban los indios. Moya describió a Ortiz como un hombre pobre, necesitado de una merced real. Así, aunque el arzobispo Moya de Contreras había puesto empeño en reorganizar la Iglesia secular novohispana, parece haber contado con menos recursos para pagar a sus clérigos de los que tenía Montúfar.

El sistema de pago del cura de Huitzilopuchco cambió de nuevo, poco tiempo después, dando un giro inesperado. Los últimos años de Hernando Ortiz como cura del lugar debían ser pagados por el encomendero de Huitzilopuchco, Bernardino Vázquez de Tapia.<sup>338</sup> La Iglesia secular parece haber regresado al sistema de financiamiento de los primeros años de colonización, con la diferencia de que, hacia la década de los ochenta del siglo

<sup>334</sup> Sobre los diezmos, véase *loc. cit.* y M. Menegus, F. Morales y Ó. Mazín, *La secularización de las doctrinas...*

<sup>335</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 225.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>337</sup> *Cartas de Indias*, p. 201.

<sup>338</sup> AGN, Indios, vol. 2, exp. 898, f. 205v y exp. 938, f. 215v.

xvi, el encomendero no quería hacerse cargo de sostener al cura del lugar. En 1583, Ortiz entabló un pleito legal contra Bernardino Vázquez de Tapia para que le pagara los salarios que le debía como presbítero de Huitzilopuchco. Ante la negativa del encomendero, la Audiencia Real autorizó a Ortiz para cobrar su salario directamente de los tributos entregados por los indios al encomendero, con apoyo del corregidor de la zona.<sup>339</sup> Después de 14 años en el curato, Ortiz debía cobrar su salario por la fuerza, lo que lo llevó a renunciar hacia esa misma época.

En el caso concreto de Ortiz, la Audiencia reconoció que el salario del cura debía salir de los indios, fuente de la riqueza en América, pero no a través del diezmo, sino del tributo del encomendero. Sin embargo, la encomienda era una institución débil para la década de los ochenta y no podía sostener a la Iglesia secular novohispana. Así, pese a que los años setenta del siglo xvi fueron un periodo de organización formal eclesiástica, debido a la presencia de Pedro Moya de Contreras en el arzobispado de México y a la promulgación de la Ordenanza de Patronazgo, para Hernando Ortiz esos años fueron un retroceso en su estabilidad económica como cura párroco.

Felipe II quería una Iglesia secular en América, pero no quería mantenerla. En el caso de Hernando Ortiz, al parecer antes de la reorganización eclesiástica de mediados de los setenta cobraba directamente de los indios y recibía un pago extra de la catedral. Después, parece que la Corona se desentendió de su pago: no lo pagarían los indios, tampoco la catedral. En cambio, descargó el sostenimiento del cura en el encomendero, quien tampoco estaba dispuesto a asumir el gasto. Montúfar parecía tener razón: sin un pago más universal de los diezmos no podría desarrollarse la Iglesia secular, y dado que durante el siglo xvi la batalla contra el diezmo la ganaron los indios y las órdenes religiosas, Ortiz no pudo asegurarse un estipendio como párroco de Huitzilopuchco. Su caso muestra los límites de la política a favor de los párrocos seculares desarrollada por el arzobispo Pedro Moya de Contreras y por Juan de Ovando a principios de la década de los setenta del siglo xvi.

Sin un ingreso estable y suficiente, la Iglesia secular a la que accedió Hernando Ortiz era débil, frente al poder tradicional de los frailes. Los años de ventaja que llevaban las órdenes religiosas se manifestaban en las construcciones con las que contaban. Sin embargo, después del rápido avance inicial, hacia finales de la década de los sesenta, las órdenes religiosas no tenían personal suficiente para atender todos los espacios que habían ocupado y muchas de sus construcciones estaban abandonadas.

<sup>339</sup> *Loc. cit.*

## UN CLÉRIGO EN MEDIO DE FRAILES

En 1569, un año después de haber tomado posesión de su parroquia, Ortiz tuvo que describir el pueblo y sus actividades como cura párroco, en respuesta al interrogatorio formulado con motivo de la visita al arzobispado de México. El testimonio está escrito en primera persona y resulta fundamental para conocer las condiciones del curato que ocupó Hernando Ortiz.<sup>340</sup> En primer lugar, describió su parroquia, hoy Churubusco:

Huitzilopuchco está [a] legua y media de la Ciudad de México hacia la parte del sur: es cabecera, y es un pueblecito pequeño: tiene tres estancias sujetas a sí, y en las dos dellas hay dos iglesias acabadas, y en la otra una ermita sin templo alguno.

Más adelante, agregó información sobre los templos construidos en su parroquia:

Las iglesias que hay en el dicho pueblo y sus estancias son dos acabadas: la una es de la Asunción de Nuestra Señora, y la otra de San Juan Evangelista. Hay otra ermita de la Vera Cruz, y la iglesia es de San Mateo, que es la cabecera, está comenzada a hacer. Edificaron la iglesia de Nuestra Señora habrá treinta y cinco años unos frailes franciscos, fray Toribio, que de aquí fue guardián, fray Luis y fray Pedro de Gante a costa de unos indios ricos mercaderes que entonces había en la dicha estancia.

Edificaron la iglesia de Sant Joan frailes dominicos, entre los cuales fue fray Domingo de la Anunciación, que agora es prior en el convento de Santo Domingo de México, a consta de los indios del dicho pueblo.

Ortiz parece muy consciente de su condición más precaria que la de los frailes, en tanto que clérigo secular. La iglesia que era cabecera de su parroquia, San Mateo,<sup>341</sup> estaba apenas en construcción, mientras que las iglesias terminadas tenían años de existir y pertenecían a las órdenes religiosas.

La primera estancia o visita a la que hacía referencia Ortiz era la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora, que hoy forma parte del conjunto con-

<sup>340</sup> Publicado por García Pimentel en *Descripción del arzobispado...*, pp. 224-227. Las citas siguientes son del mismo documento.

<sup>341</sup> La iglesia de San Mateo se encuentra hoy en la calle de Héroe del 47, núm. 15, en Churubusco, en la Ciudad de México.

ventual en Churubusco y alberga el Museo de las Intervenciones.<sup>342</sup> Según Ortiz, la iglesia original había sido construida hacia 1534 por los indios de la zona bajo las órdenes de los franciscanos. Esta información coincide con otra de las primeras fuentes que hacen referencia al convento, la relación de los sucesos acaecidos al comisario general de los franciscanos, Alonso Ponce, escrita hacia 1587 por Antonio de Ciudad Real, donde se afirma que “fue aquella casa de las primeras que se hicieron para frailes en la Nueva España”.<sup>343</sup> También confirma esta información el historiador George Kubler, quien registró la primera actividad constructora en el convento de Churubusco entre 1530 y 1540.<sup>344</sup>

En 1587, cuatro años después de que Ortiz había dejado el curato, el convento de la Asunción de Nuestra Señora estaba en manos de los franciscanos descalzos o dieguinos, y se describe como una obra terminada, “con su claustro, dormitorios, celdas, iglesia y huerta, todo muy pequeño y hecho de ladrillos”.<sup>345</sup> El convento se servía del agua de un manantial cercano, que durante un tiempo se pensó podía abastecer a la Ciudad de México, lo que lo hacía autosuficiente y productivo.<sup>346</sup> Pese a sus modestas dimensiones, el convento franciscano era mucho más grande y potente que la cabecera secular a la que quedaba inscrito, la iglesia de San Mateo, de la que era párroco Hernando Ortiz.

El autor de la “Relación breve y verdadera...” sobre Alonso Ponce también aclaró algunos puntos importantes relativos a la historia del convento franciscano: “al principio, [el convento] fue visita de nuestros frailes observantes [los franciscanos], después de clérigos, y últimamente de frailes descalzos”.<sup>347</sup> Ortiz había informado que, en efecto, la iglesia había sido edificada por los franciscanos y que cuando él escribía, en 1569, estaba sujeta a su parroquia secular.<sup>348</sup> En la Asunción de Nuestra Señora, los franciscanos debieron de haber usado los privilegios papales para evangelizar y administrar los sacramentos a los indios de la zona desde los años treinta del siglo xvi. Cuando Ortiz llegó como clérigo secular, a fines de la década de los setenta, los indios a quienes atendía ya conocían el cristianismo.<sup>349</sup>

<sup>342</sup> G. Kubler, *Arquitectura mexicana...*, pp. 66, 172 y 562.

<sup>343</sup> A. de Ciudad Real, “Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce”, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1872, t. LVIII, vol. 2, p. 225.

<sup>344</sup> G. Kubler, *Arquitectura mexicana...*, p. 66.

<sup>345</sup> A. de Ciudad Real *et al.*, “Relación breve y verdadera...”, t. LVIII, vol. 2, p. 225.

<sup>346</sup> *Loc. cit.* y G. Kubler, *Arquitectura mexicana...*, p. 115.

<sup>347</sup> A. de Ciudad Real *et al.*, “Relación breve y verdadera...”, t. LVIII, vol. 2, p. 225.

<sup>348</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 227.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 227.

Al parecer, la presencia franciscana en el área disminuyó a mediados de siglo, dada la escasez de frailes y los muchos conventos construidos.<sup>350</sup> Hacia 1548 se creó una parroquia secular cercana al convento franciscano y, años después, ya bajo el arzobispado de Montúfar, se comenzó a construir la iglesia de San Mateo,<sup>351</sup> que aún no se terminaba cuando Ortiz asumió el curato, en 1568. Hacia 1576, cuando Ortiz ya llevaba ocho años como cura del lugar, el ayuntamiento de la Ciudad de México otorgó el antiguo monasterio franciscano a la rama reformada de los mismos, los dieguinos, quienes, después de repararlo, comenzaron a vivir en él y ya lo ocupaban en 1587, cuando lo visitó Alonso Ponce; desde entonces, los dieguinos no abandonaron el convento hasta que fueron expulsados en el siglo XIX.<sup>352</sup>

Los cambios en Churubusco parecen comunes a otros lugares de la Nueva España, aunque tempranos. Las órdenes religiosas se debilitaron, lo que permitió la llegada de los seculares. Sin embargo, hacia la década de los ochenta, los frailes recuperaron su presencia y convivieron con los seculares, en situaciones usualmente ventajosas, por lo menos hasta el siglo XVIII. Parece claro que la historia de la secularización de las parroquias novohispanas no fue un proceso progresivo y paulatino, sino más bien de avances y retrocesos continuos, y no siempre de enfrentamientos enconados. El autor de la "Relación breve y verdadera...", quien estuvo en el convento en 1587, agregó algunos datos importantes para entender la convivencia entre los frailes y el clérigo secular de la parroquia de San Mateo: "Cae el pueblo de Churubusco en el arzobispado de México, que es visita de clérigos, los cuales administran a los naturales los sacramentos en una iglesia, no lejos del convento, llamada San Mateo".<sup>353</sup> Es decir, el fraile reconoce la cabecera secular y el poder del cura párroco para administrar los sacramentos a los indios. Sin embargo, sostiene que éstos

son muy devotos de los frailes descalzos y aunque no les administran los sacramentos, les hacen mucha limosna para su sustento y les dan indios de

<sup>350</sup> Desde los años cincuenta hasta los setenta, el reclamo de los obispos era que las órdenes religiosas debían entregar las parroquias que no podían administrar. J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 91-92.

<sup>351</sup> P. Gerhard, *A guide to the historical geography of New Spain*, 1972, p. 179. Ortiz dice que la iglesia de San Mateo se edificó con licencia de "vuestra señoría", refiriéndose al arzobispo Montúfar. *Descripción del arzobispado...*, p. 227.

<sup>352</sup> G. Kubler, *Arquitectura mexicana...*, p. 562.

<sup>353</sup> A. de Ciudad Real *et al.*, "Relación breve y verdadera...", t. LVIII, vol. 2, p. 225.

servicio con mucho amor y voluntad, y acuden a confesarse con ellos y a oír misa y sermón a la iglesia del convento.<sup>354</sup>

El testimonio muestra una convivencia entre el clérigo secular y los frailes, que matiza la idea de una oposición tajante entre las dos ramas de la Iglesia católica. A mediados del siglo XVI, la parroquia de San Mateo Huitzilopuchco estaba secularizada parcialmente. El clérigo Hernando Ortiz, entre 1568 y 1584, y otros después de él, administraban los sacramentos y decían misa, mientras los frailes evangelizaban, predicaban y confesaban.

El franciscano no era el único convento dependiente de la parroquia de Hernando Ortiz. La otra estancia de San Mateo era, según el cura, la iglesia de San Juan Evangelista, que había sido construida por orden de los dominicos. Ortiz dice que está a media legua de la cabecera, por lo que debe de tratarse de la iglesia de San Juan Evangelista en Culhuacán, que entonces pertenecía a la demarcación de Mexicalcingo, de la cual era parte también Huitzilopuchco.<sup>355</sup> Actualmente, el conjunto de San Juan Evangelista está en Culhuacán, Iztapalapa, en la Ciudad de México, y alberga un museo y un centro comunitario.<sup>356</sup> Quienes han estudiado el conjunto arquitectónico lo identifican como obra de los agustinos, con actividad constructora en la década de los setenta del siglo XVI, aunque reconocen algunos elementos arquitectónicos anteriores.<sup>357</sup> El autor anónimo de la “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, publicada por Joaquín García Icazbalceta en su *Nueva colección para la historia de México*, dice haber visto la figura de Apanecatli:

hecha de piedra, de cinco piezas muy grandes en Culhuacá el desta tierra: de las cuatro están hechos cuatro pilares en la iglesia del dicho pueblo, que se dice San Juan Evangelista, sobre que están los arcos de los altares que los sustentan, harto bien hechos de los mismos naturales.<sup>358</sup>

El texto fue escrito para que fray Juan de Zumárraga lo llevara a la península en 1532, por lo que podemos deducir que había un templo de San Juan Evangelista en Culhuacán mucho antes de la llegada de los agustinos

<sup>354</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>355</sup> P. Gerhard, *A guide to the historical...*, p. 178.

<sup>356</sup> Morelos núm. 10, colonia Culhuacán, alcaldía de Iztapalapa, Ciudad de México.

<sup>357</sup> G. Kubler, *Arquitectura mexicana...*, pp. 68 y 614-615. Señala que los cuatro pilares de la iglesia son de 1543, p. 167. Él identificó a Zurita como su fuente, pero utilizó un memorial anterior a 1532, por lo que los pilares de la iglesia son mucho más antiguos, como me refiero a continuación.

<sup>358</sup> 1891, vol. 3, pp. 266.

a la zona. Ese primer templo es al que se refería Ortiz y debió ser obra de los dominicos, como él dice. Tal vez el templo dominico estaba medio abandonado en 1569, pues Ortiz no menciona que allí estén los frailes. Lo que sí parece seguro es que a Ortiz le tocó la llegada de los agustinos en la década de los setenta y la construcción del nuevo templo, cuando era cura de San Mateo. El imponente templo agustino que hoy está en pie conserva algunos de los más importantes murales de la época y debió de estar terminado a principios de los ochenta, cuando Ortiz dejó su parroquia.

El cura párroco Hernando Ortiz vio revivir las órdenes religiosas “sujetas” a su parroquia, agustinos y franciscanos, durante los años ochenta del siglo XVI, mientras él sufría la pérdida de estabilidad económica, a fines de los sesenta. Su experiencia marca los límites de los proyectos eclesiásticos para el fortalecimiento de la Iglesia secular novohispana durante este siglo. Sin embargo, Ortiz aseguraba que siempre tuvo buenas relaciones con los frailes y consideraba que uno de sus méritos era “ser amigo de las religiones”.<sup>359</sup>

La secularización parcial del pueblo de Huitzilopuchco no significó la ruina de las órdenes religiosas ni el apogeo de la Iglesia secular. Antes bien, mientras Ortiz era cura de San Mateo, las órdenes recompusieron su poder en la zona. Los franciscanos descalzos remplazaron a los observantes y los agustinos asumieron una construcción que era dominica. Ambos conjuntos conventuales continuaron desarrollándose durante el siglo XVII y hoy muestran la potente presencia que tuvieron los religiosos hasta el siglo XIX. En contraste, la modesta parroquia de San Mateo sigue celebrando, año con año, a sus patronos, tal vez como lo hacían los parroquianos y el propio Hernando Ortiz durante el siglo XVI.<sup>360</sup> No obstante, un hecho invita a la reflexión: las construcciones de los frailes fueron expropiadas en el siglo XIX y hoy son edificios estatales que albergan museos; en cambio, la iglesia de San Mateo, en manos de los seculares, permaneció asignada a la jerarquía eclesiástica y sigue dando servicios religiosos a la comunidad, con una continuidad que data de cuatro siglos y medio. El cura párroco resistió mejor la reforma religiosa decimonónica que los frailes evangelizadores.

<sup>359</sup> AGI, México, vol. 110, s. f.

<sup>360</sup> Un video sobre la celebración en Felipe G., “San Mateo Churubusco, recibimiento de santos patronos 2010”, 2010.

Imagen 3. Iglesia de San Mateo, Churubusco



Imagen 4. Exconvento franciscano de Churubusco



Imagen 5. Exconvento de San Juan Evangelista, Culhuacán, Iztapalapa



## SACERDOTE, NO MISIONERO

Ortiz reconocía los límites de sus obligaciones con los parroquianos del pueblo de Huitzilopuchco: “a los cuales dichos indios estoy obligado a administrar los santos sacramentos y a decirles misa los sábados, domingos y fiestas del año”.<sup>361</sup> En este estricto margen desarrollaba una cierta labor de evangelización, previa a la confesión o a la comunión, que no era un programa de catequesis diario:

el orden que tengo en administrar los santos sacramentos a los dichos indios es hacerles enseñar, todos los días que voy a decirles la misa y las cuaresmas, las oraciones en su lengua, los artículos, y para que mejor los entiendan muchas preguntas explícitas y claras, los mandamientos de la ley de Dios y los de la Iglesia, las obras de misericordia, los pecados mortales, los enemigos del ánima, el Ave María, el Pater Noster, credo y salve, los misterios del rosario de nuestra señora, la confesión y todo lo demás que nuestra madre Iglesia nos enseña.<sup>362</sup>

Su labor de evangelización era muy básica y estaba limitada a los fines de semana. Tales eran las funciones que de él se esperaba como sacerdote y las cumplía estrictamente. No necesitaba saber demasiado náhuatl para enseñar las oraciones y el catecismo, aunque las fuentes dicen que lo sabía.<sup>363</sup> Tenía obligación de confesar a sus parroquianos, pero sólo una vez al año, por cuaresma, como lo había ordenado el Primer Concilio Provincial Mexicano. Su labor no parece haber sido el profundo escrutinio del alma de los indios, pero domingo a domingo, durante 15 años, y cuaresma a cuaresma, Ortiz debió de conocer a sus parroquianos:

Hágolos llamar y nombrar a todos, uno a uno, por copia, los días de guardar, para ver los que faltan o los que no. También la cuaresma se hace memoria de todos los barrios y de las personas de cada casa, capaces de confesión: tengo especial cuidado de que pongan por memoria los confesados y los que no se confesaron, para hacer a su tiempo la diligencia y castigo que conviene.<sup>364</sup>

<sup>361</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 227.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>363</sup> Información de la Real Audiencia de México sobre los méritos de Hernando Ortiz en E. O’Gorman, *Catálogo de pobladores de la Nueva España*, 1945, p. 557.

<sup>364</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 226.

Al confesarlos, reconocía que ya contaban con una evangelización previa, pues “lo primero que pregunto al penitente es el Credo, y si desto me da cuenta lo confieso, y si no, no, hasta que lo sepa, aunque pocos hay que no me dan cuenta buena de las oraciones”.<sup>365</sup>

Ortiz no se concibe como un evangelizador y está consciente de que su labor principal son los sacramentos:

No niego el santo sacramento de la eucaristía al que lo pide y me parece que tiene alguna discreción; y no habiendo muy bastante impedimento, voy a las casas de los enfermos, y allí los confieso y si tienen necesidad de sacramentos de la extremaunción, allí se los doy, porque por ventura trayéndolo a la iglesia no muera en el camino: no les doy el sacramento de la eucaristía en sus casas, si no es en alguna de algún principal, hágolos traer a la iglesia, por no ser las dichas casas lugares decentes donde se pueda dar el tal sacramento.<sup>366</sup>

Hernando Ortiz no parece preocupado por el contenido de las creencias de sus parroquianos, sino porque ellos cumplan con los aspectos ceremoniales de la religión católica.<sup>367</sup>

Otra labor importante, para la que sí era indispensable saber náhuatl, era el sermón dominical que Ortiz debió de pronunciar todas las semanas en su parroquia, pues era el núcleo doctrinal de su actividad como sacerdote. En 1577, el secretario de la universidad, Alonso de Córdoba, fue testigo de la labor de Ortiz entre los indios:

ha ido con él muchas beçes [...] donde le vio administrar a los naturales los sacramentos y predicarles en la lengua mexicana y darles buen exemplo con su buena vida y costumbres, y es muy querido de los indios por administrarles con mucho amor y caridad y ser buena lengua.<sup>368</sup>

Nada sabemos del contenido de los sermones que pronunciaba Hernando Ortiz, aunque sí tenemos algunas ideas sobre cuáles eran los problemas que, según él, afectaban a los fieles de su pueblo.

<sup>365</sup> *Loc. cit.*

<sup>366</sup> *Loc. cit.*

<sup>367</sup> Sobre el tipo de cristianismo que había en México según la *Descripción del arzobispado...*, véase O. F. Pardo, *The origins of mexican catholicism*, 2006, p. 109.

<sup>368</sup> AGI, México, vol. 214, núm. 9.

## EL CURA CRIOLLO Y LOS PARROQUIANOS, INDIOS TRIBUTARIOS Y FIESTEROS

San Mateo Huitzilopuchco era un pueblo de hablantes de náhuatl<sup>369</sup> a quienes Ortiz describió en 1569: "Tiene todo el dicho pueblo de indios tributarios cuatrocientos y tantos. Hay de confisiones varones de catorce años arriba y mujeres de doce arriba, quinientos y cincuenta personas, poco más o menos".<sup>370</sup> Sin embargo, otras fuentes nos hablan de un número mucho más reducido de tributarios. En 1552, el visitador Diego Ramírez había retasado los tributos del pueblo, porque "hace 30 años había mil tributarios y hoy sólo hay 278 indios casados".<sup>371</sup> Según estos datos, de los 278 tributarios en 1552, se había pasado a más de 400 en 1569; el número había aumentado, pese a que el pueblo de Huitzilopuchco había sido devastado por varias epidemias.<sup>372</sup> El cambio puede explicarse porque la base tributaria había aumentado: mientras en 1552 sólo se consideraban tributarios a los indios casados, Ortiz considera a 80 por ciento de la población indígena mayor de 14 años, para los hombres, y de 12 para las mujeres.<sup>373</sup> En 1568, el pueblo de Huitzilopuchco estaba encomendado a Bernardino Vázquez de Tapia, hijo del conquistador del mismo nombre, de quien había heredado la encomienda, en 1559.<sup>374</sup> Vázquez de Tapia, padre, había sido miembro del cabildo de la Ciudad de México durante muchos años y junto con otros encomenderos organizó la resistencia a las leyes nuevas y a la supresión de la encomienda; en defensa de sus derechos al trabajo indígena redactó una relación de méritos y servicios<sup>375</sup> donde recordaba al rey sus hazañas militares en la Conquista de la Nueva España. Logró que su encomienda de indios fuera heredada por su hijo, quien también fue regidor de la Ciudad de México y su representante en muchos de los pleitos.

Como cura párroco, Ortiz se enfrentó al poder de los encomenderos. Fue con Vázquez de Tapia hijo con quien Ortiz tuvo problemas para cobrar el salario que se le debía, en 1583. En 1552, la Audiencia retasó el tributo

<sup>369</sup> "entre los cuales no hay más de una lengua que es la mexicana, lengua común y muy usada entre casi todos los naturales de estos reinos", *Descripción del arzobispado...*, p. 225.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>371</sup> F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 6, p. 117.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>373</sup> Sobre los cambios en los tributos, véase M. Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, 1995.

<sup>374</sup> P. Gerhard, *A guide to the historical...*, p. 179.

<sup>375</sup> J. Gurría Lacroix (ed.), *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlán*, 1973.

indígena del pueblo y lo fijó en 240 pesos al año, pagados en tres cuotas,<sup>376</sup> lo que parece haber limitado el usufructo que tenían los encomenderos del trabajo de los indios; tal vez por eso Vázquez no podía hacerse cargo del pago al cura. Con el paso de los años, parece que la relación de Hernando Ortiz con el encomendero había mejorado. Vázquez de Tapia fue uno de los testigos en la información de méritos que Hernando Ortiz solicitó a la Audiencia de México en 1592 para buscar un mejor empleo. La opinión del encomendero sobre Ortiz es buena y tiene buenos recuerdos de su labor:

Es buen sacerdote [...] este testigo le a ayudado muchas veces en el dicho ministerio demandando por toda esta ciudad y así el dicho doctor Ortiz es diputado de la cofradía de los pobres bergonzantes, demás de que este testigo le conoció ser beneficiario del pueblo de San Mateo, que es en distancia dos leguas desta Çiudad, cuyo pueblo es de este testigo. Y así, más tiempo de veynte años administró los sacramentos a los naturales del dicho pueblo, predicándoles y enseñándoles con mucho amor y caridad y el día de oy le echan de menos los dichos yndios.<sup>377</sup>

Su labor como cura párroco de San Mateo quedó en la memoria del encomendero y también, al parecer, en la de los fieles del lugar. Cuando Ortiz asumió el curato, en 1568, los indios de su parroquia, además de pagar su tributo, sostenían a la Iglesia novohispana, tanto secular como regular: pagaban el salario al cura, ayudaban a las órdenes religiosas y aportaban el trabajo para la construcción y remodelación de las tres iglesias de la parroquia. En su informe de 1569, Ortiz consideraba ricos a los indios de Huitzilopuchco debido a sus diversas actividades económicas:

Tiene el dicho pueblo once barrios; es gente rica: viven unos de ir con sus caballos a pueblos donde hay fruta, y comprarla allí para venderla en la ciudad: otros viven de hacer sal; otros de hacer canastas y cestos: otros de ser pescadores: otros de hacer loza que entre ellos se usa: otros tienen otras granjerías de cosas mínimas y de poca cuantía, como es tequixquite y huevos, etc.<sup>378</sup>

No parecen haber sido agricultores, sino más bien comerciantes, artesanos, pescadores y granjeros, por lo que su economía debió de estar monetarizada. Dos décadas más tarde, el autor de la “Relación breve y verdadera...” sobre

<sup>376</sup> F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 6, p. 117.

<sup>377</sup> AGI, México, vol. 110, imagen 15.

<sup>378</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 225.

la visita del franciscano Alonso Ponce, de 1587, describía Churubusco como una zona rica, pero básicamente agrícola: “Es tierra aquella de mucho maíz y muy fértil de duraznos, membrillos, manzanas y peras, de apulces y tunas y de otras frutas de la tierra y hortalizas de Castilla”.<sup>379</sup>

Mapa 1  
Valle de México, 1550. Fragmento con los pueblos de Coyoacán,  
Churubusco, San Mateo (dice San Marcos) y Culhuacán.



Fuente: “Tenochtitlan, 1521”, en *Biblioteca Digital Mundial*, s. d.

El mismo autor parecía maravillado, cuando describió el camino entre San Mateo Huitzilopuchco y Culhuacán, la otra estancia de la parroquia de Ortiz:

se camina una legua por una calzada hecha a mano de una parte, y de otra la laguna; y en la laguna muchas chinampas, que son milpas de maíz y agí,

<sup>379</sup> A. de Ciudad Real *et al.*, “Relación breve y verdadera...”, p. 231.

como las de Xochimilco; y pasadas en esta legua las nueve acequias por otras tantas puentes de madera, por debajo de las cuales pasan las canoas que van a México, desde Xochimilco, Chalco, Ayotzingo y otros pueblos [se llegaba a Culhuacán].<sup>380</sup>

La parroquia de Ortiz parecía aún un lugar apacible y próspero, pero no sabemos cómo había afectado a la economía de la zona la crisis demográfica de la década de los setenta.<sup>381</sup>

La forma de gobierno entre los indios de Huitzilopuchco le parecía correcta a Hernando Ortiz de Hinojosa, en 1569, pese a que señalaba la lejanía del corregidor hispano y la potencia del gobierno indígena:

Las justicias que hay en dicho pueblo son un corregidor que de cuando en cuando los visita, y sus alcaldes y alguaciles que cada año eligen. Hay en el dicho pueblo sólo un gobernador y hasta cuarenta principales, y esto se gobierna bien a mi parecer.<sup>382</sup>

A Ortiz le tocó un pueblo donde ya se había introducido el cabildo indígena, por lo que las autoridades de origen prehispánico debían haber sido desplazadas;<sup>383</sup> el gobernador compartía el poder con 40 principales, un número alto, pese a que la reforma del visitador Jerónimo de Valderrama había tratado de reducirlo.<sup>384</sup> Para Hernando, los problemas de Huitzilopuchco y del mundo indígena, en 1569, no eran políticos ni económicos.

En esta fecha, Hernando consideró algunos problemas entre los indios que volverían a aparecer en su pensamiento posterior. En primer lugar, consideraba que éstos eran dedicados comerciantes y muy dados a las fiestas y al vino, por lo que descuidaban sus obligaciones con la iglesia:

los dichos indios [son] dados demasadamente al vino, y no tener aquella diligencia que es menester para las cosas que tocan a su conciencia, hay muchos defetos, y el más principal que yo hallo es que, como son tratantes, unos por ir a la ciudad a vender su fruta y lo demás, y otros por ir a tratar a otros pueblos dejan de venir a los divinos oficios los domingos y fiestas, y dejan

<sup>380</sup> *Loc. cit.*

<sup>381</sup> M. Menegus, *Del señorío indígena...*, *passim*.

<sup>382</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 225.

<sup>383</sup> M. Menegus, *Del señorío indígena...*, *passim*.

<sup>384</sup> *Loc. cit.*

por lo temporal lo eterno: y más que en el dicho pueblo se celebran en el año siete u ocho fiestas, y para las dichas fiestas allá entre ellos hacen derramas y en son de decir que quieren regocijar las fiestas, ofenden a Nuestro Señor con embriagueces, glotonerías y robos.<sup>385</sup>

Al clérigo le parecen comerciantes los indios de Huitzilopuchco y considera eso un problema, por lo que propone soluciones desde su mundo hispanizado:

Para evitar todo esto he puesto la diligencia posible, e para lo primero [faltar a la misa por sus obligaciones comerciales] les he mandado, so pena de ser bien castigados, no salgan los que están en el pueblo a sus contratos los domingos y fiestas de guardar, hasta haber oído misa, y no basta ni aprovecha. Para lo segundo [las fiestas] he querido poner remedio, el cual ha sido quitar tanto regocijo, y que en las fiestas que ellos celebran, la celebración sea una misa cantada y sermón y que lo demás se deje, porque cesen las derramas.<sup>386</sup>

En sus propuestas se puede advertir el choque cultural que se daba entre dos tipos de americanos, ya desde el siglo XVI: el párroco criollo y sus parroquianos indios tributarios.

A esto me responden y dicen que ellos quieren gastar sus haciendas en las semejantes fiestas, y comer y holgarse; y si esto no se hace, se tienen por afrentados de otros que de fuera vienen a la celebración de la fiesta: más me responden, que si les quitan las fiestas y los regocijos en ellas, los entibiarían en la fe, por ser esta costumbre de ellos muy antigua.<sup>387</sup>

Ortiz tenía una forma de entender el mundo forjada por los principios de la cultura occidental de la primera mitad del siglo XVI: primero lo divino, luego lo terreno. Los indios, en cambio, daban prioridad a lo terreno y faltaban a misa por atender su mercado. Además, chocaban en cuanto a la manera de gastar el dinero. Por costumbres antiguas, para los indios americanos era importante invertir en las fiestas; comer, beber y regocijarse, no sólo por placer personal, sino porque debían agasajar a los invitados, con quienes tenían tratos comerciales. A Ortiz eso le parecía una derrama, un gasto innecesario y quería remplazar esas fiestas por una misa cantada con

<sup>385</sup> *Descripción del arzobispado...*, p. 225.

<sup>386</sup> *Loc. cit.*

<sup>387</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

sermón. Un abismo cultural se abría entre los dos grupos de americanos que comenzaban a conformar la sociedad novohispana: los hijos de españoles, educados bajo los principios de la cultura europea de la primera Edad Moderna, y los hijos de los antiguos pobladores, que conservaban sus formas de vida tradicionales, basadas en el comercio y en los lazos interpersonales tejidos en torno a las fiestas.

Sin embargo, Ortiz hablaba con sus parroquianos, les argumentaba y ellos le respondían. En 1569, había un diálogo entre ambos universos culturales, donde los indios eran interlocutores válidos, con argumentos, historia y entidad propios. El sacerdote criollo los presenta como gente rica, que mantiene sus costumbres y sabe defenderlas ante el cura del pueblo, que quiere imponer los usos de otro mundo. Esta primera imagen de los indios que da Ortiz no es lastimera; tampoco los considera inferiores ni abandonados, como sucederá después.

Hernando no residía en su parroquia, como sí lo hubiera podido hacer un fraile. Como clérigo secular, tenía un compromiso concreto con los indios a quienes servía: “los sábados, domingos y fiestas del año”.<sup>388</sup> No era parte del pueblo, era un visitante. Como Churubusco estaba a legua y media de la Ciudad de México de entonces, Ortiz iba y venía una vez por semana. Vivía en la ciudad, lo que le permitía desempeñarse en la universidad y estar en el núcleo de los poderes virreinales, tanto civiles como eclesiásticos. La vida citadina le resultaba fundamental para buscar otros acomodos posibles y, tal vez, mejores, como se verá en la cuarta parte de este trabajo. Pero en tanto conseguía el lugar dentro de la burocracia que estaba buscando, Ortiz obtuvo un oficio que lo distanciaba de los encomenderos, de la catedral de México y de la Corona, instancias que parecían no brindarle las garantías que necesitaba.

En 1584, fue nombrado rector del pueblo-hospital de Santa Fe, institución eclesiástica cercana a la Ciudad de México.<sup>389</sup> Encontró un espacio en el controvertido experimento fundado por Vasco de Quiroga 50 años antes. Ortiz dejó de ser cura párroco y pasó a ser rector de una institución híbrida: fundación particular, administrada por el cabildo de la diócesis de Michoacán.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>389</sup> AGI, México, vol. 110. También en J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 148.



## IX. RECTOR DEL HOSPITAL DE SANTA FE (1584-1589?)

El pueblo-hospital de Santa Fe había sido fundado y financiado por Vasco de Quiroga cuando era oidor de la Ciudad de México, en 1532.<sup>390</sup> En el siglo XVI, la palabra *hospital* guardaba relación con la idea amplia de hospitalidad, más que con la función actual de curar a los enfermos, aunque en México empezó muy pronto a desarrollar esta última función.<sup>391</sup> El hospital de Santa Fe debía servir, en palabras de su promotor:

para sustentación y doctrina, así espiritual como moral y exterior y buena policía, de los indios pobres y miserables personas, pupilos, viudas, huérfanos y mellizos, que dicen mataban las madres por no los poder criar por su gran pobreza y miseria.<sup>392</sup>

Se trataba de una propuesta para ofrecer a los indios solución a sus problemas terrenales y espirituales.

Quiroga consideraba que la sociedad indígena no estaba organizada de acuerdo con las normas de la “buena policía”. Como estudió Lorenzo Luna:

El argumento central de Quiroga es que las sociedades indígenas carecían de organización política digna de tal nombre y que, por tanto, no podía en rigor hablarse de derechos establecidos. Sin duda, nos encontramos ante la confrontación entre dos estados diferentes de civilización, uno de los cuales queda definido como barbarie.<sup>393</sup>

<sup>390</sup> J. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe*, 1997, p. 57.

<sup>391</sup> M. J. García García, “La fundación del Hospital de la Caridad de San Hipólito en la Ciudad de México (1566-1572)”, 2017.

<sup>392</sup> Testamento de Vasco de Quiroga, editado en J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, p. 204.

<sup>393</sup> L. Luna, “El concepto de ‘buena policía’ en Vasco de Quiroga”, en *idem*, *Obras*, 2004, p. 314.

Para Vasco de Quiroga tener buena policía implicaba residir en ciudades, tener leyes fijas, poseer bienes materiales para una vida digna y no estar dispersos, como vivían los indios. Pero más aún, la buena policía era una condición de la que carecían las sociedades indígenas, aun antes de la Conquista, porque sus formas de gobierno eran, según Quiroga, tiránicas. Por lo tanto, desde su punto de vista, la necesidad primordial del mundo indígena era vivir en policía. La cristianización debía ser parte de esa vida en sociedad.

Quiroga diseñó sus pueblos-hospitales para reconstruir el mundo indígena con los principios políticos de buena policía que, según él, hasta ese momento le habían faltado. Tomó ideas de la *Utopía*, de Tomás Moro, y diseñó sus hospitales como pueblos donde pudieran vivir los indios congregados y “bien gobernados”, entregados al trabajo del campo o artesanal.<sup>394</sup> Su propuesta de dotarlos de una estructura social nueva buscaba occidentalizarlos, se diría hoy, o cristianizarlos, en términos más medievales. No había, para él, otra manera de integración. La encomienda o la esclavitud indígena por parte de los españoles estaba fuera de los principios de derecho y no tendría resultados positivos.<sup>395</sup> Por lo tanto, Quiroga construyó sus pueblos-hospitales aislados de la sociedad de españoles.

Entre 1532 y 1536, Vasco de Quiroga compró tierras, a título personal, para fundar su hospital de Santa Fe, a las que, en 1537, añadió una donación real.<sup>396</sup> Hacia 1534 los indios del Valle de México construyeron varios edificios para el pueblo de Santa Fe. Estos edificios reflejaban las ideas del promotor. Además de dos iglesias, cocina comunitaria y celdas para los sacerdotes, el pueblo de Santa Fe comenzó con unas cinco “familias” o vecindades. Los constructores las definían como edificios que “tenían un patiecito rodeado de casitas con una sola puerta para entrar y salir”.<sup>397</sup> Algunas “familias” tenían 10 casitas alrededor, otras, 15.<sup>398</sup>

Quiroga juntó indios de diversas localidades para poblar su hospital de Santa Fe.<sup>399</sup> Buscaba indígenas pobres y de buenas costumbres. Le preocupaban los jóvenes que habían estudiado con los frailes y que no tenían lugar en la

<sup>394</sup> Quiroga expuso sus ideas por primera vez en una carta dirigida al Consejo de Indias, el 14 de agosto de 1531. CDIAO, 1942, vol. 13, pp. 421-424, 429.

<sup>395</sup> L. Luna, “El concepto...”.

<sup>396</sup> J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, pp. 52-57.

<sup>397</sup> Declaraciones de don Juan, gobernador de Santiago Tlatelolco, el 14 de marzo de 1536, retomadas en *ibid.*, pp. 57-58.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 61.

nueva sociedad. No debían regresar a su cultura de origen, porque volverían a su paganismo, pero tampoco podían acceder a la sociedad española, pues les estaba negado el sacerdocio y el ingreso a las órdenes religiosas. Entre los fundadores del hospital de Santa Fe se cuentan 25 naturales educados en el convento franciscano de Texcoco, que enseñarían la doctrina a los otros indios congregados.<sup>400</sup> Quiroga quería recoger a los niños huérfanos o abandonados que vagaban por los mercados y a todos los indios expulsados de sus comunidades. No se sabe el número exacto de pobladores del hospital, pero se calcula que cuando comenzó, en los años treinta, tenía 120 vecinos, es decir, cabezas de familia, y hacia 1570 tenía unos 130 vecinos, equivalentes a 500 personas. En 1582, cuando Ortiz se hizo cargo del hospital, su población se había reducido a unos 70 u 80 vecinos, debido a las epidemias.<sup>401</sup>

Los indios de Santa Fe estaban exentos del tributo y vivían de la agricultura y la artesanía, en una tierra rica y codiciada por los vecinos españoles.<sup>402</sup> Además, tenían una venta en el camino entre México y Toluca, que era buen negocio. Sus rentas anuales en 1582, cuando Ortiz asumió la rectoría, se calculan entre 3 500 y 4 000 pesos de oro.<sup>403</sup>

Vasco de Quiroga dotó a sus hospitales de unas detalladas ordenanzas, que debieron redactarse entre 1554 y 1565, es decir, cuando el hospital de Santa Fe ya llevaba años funcionando.<sup>404</sup> Además, dejó un testamento en el que afianzaba el futuro de su proyecto.<sup>405</sup> En estos documentos queda clara la forma de gobierno de Santa Fe. El patrono supremo del hospital era el rey. A continuación, Quiroga encargaba el cuidado de sus hospitales, tanto el de México como el de Michoacán, al cabildo de la catedral michoacana y a los obispos de ambas diócesis. También el rector del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, en Michoacán, tenía injerencia en la vida del hospital de Santa Fe.

El gobierno del pueblo estaba encabezado por un rector, que debía ser un clérigo presbítero “virtuoso, hábil y suficiente lengua [...] y prudente”.<sup>406</sup> Al principio, Quiroga se había apoyado en las órdenes religiosas, por lo que hacia 1536 los frailes agustinos gobernaban el hospital.<sup>407</sup> Sin embargo, las relaciones del obispo con las órdenes se rompieron y desde los años cuarenta

<sup>400</sup> *Loc. cit.*

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>402</sup> *Ibid.*, cap. 5.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>404</sup> Las ordenanzas fueron publicadas en el siglo XVIII, a partir de una copia incompleta, y no existe otra copia anterior. Uso la edición de J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, anexos.

<sup>405</sup> Testamento de Vasco de Quiroga, editado en *ibid.*, pp. 197-217.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 64.

los seculares se ocuparon de él. Quiroga vinculó los hospitales con el desarrollo de un clero secular local. En 1540, fundó el Colegio de San Nicolás, en Michoacán, con el propósito de formar sacerdotes. Era la primera iniciativa de este tipo en la Nueva España.<sup>408</sup> En su testamento, en 1565, el obispo explicó y formalizó las relaciones entre el colegio y los pueblos hospitales. Éstos darían 150 ducados cada uno para el sostenimiento del colegio y el rector nicolaíta nombraría a sus rectores, de preferencia entre “los que se criaren o hayan criado en el dicho Colegio de San Nicolás”.<sup>409</sup> Con el tiempo, el cabildo de Michoacán controló el nombramiento de rectores de Santa Fe<sup>410</sup> y, como resulta evidente por el caso de Hernando Ortiz, no todos los rectores fueron colegiales de San Nicolás.

El rector estaba encargado de la administración espiritual y material del hospital. Debía predicar el evangelio a los indios en su lengua, “los domingos, pascuas y fiestas principales, y [...] [decir] misa cantada y oficiada con canto”.<sup>411</sup> Tales habrían sido las actividades espirituales básicas de Hernando Ortiz en el hospital. Sin embargo, en tanto que rector, debía supervisar la buena marcha general del pueblo: estaba encargado de controlar a los indios que se ocupaban del gobierno y vigilar los bienes materiales del hospital; era una labor complicada, dada la historia de litigios que vivió la institución por conservar su autonomía.<sup>412</sup>

Las fiestas y advocaciones del hospital eran Nuestra Señora de la Asunción, San Salvador, la Exaltación de la Cruz, San Miguel Arcángel y San Nicolás. No se sabe hasta qué punto Hernando Ortiz compartía las devociones de Quiroga, pero al morir tenía una imagen de San Miguel entre sus bienes.<sup>413</sup> Por otro lado, las ordenanzas mandaban que el rector debía ser “aficionado a la dicha hospitalidad, orden y manera de ella”, por lo que Ortiz debía estar mínimamente cercano al proyecto de Vasco de Quiroga para haber sido nombrado rector de Santa Fe.<sup>414</sup> El cargo duraba tres años y contemplaba la reelección. Ortiz parece haber sido rector durante dos periodos consecutivos, a partir de 1582.<sup>415</sup>

<sup>408</sup> F. Miranda, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás de Hidalgo*, 1990.

<sup>409</sup> J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, p. 210.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>412</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>413</sup> Testamento de Vasco de Quiroga, *ibid.*, pp. 204 y 208.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>415</sup> El propio Ortiz dice que sólo lo fue por cinco años. J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 148.

El rector se podía auxiliar de hasta cuatro capellanes, que lo ayudarían oficiando misas diariamente, repitiendo la doctrina a los habitantes y enseñando conocimientos básicos a niños y adultos. El gobierno cotidiano del hospital descansaba en un principal y tres o cuatro regidores indios, elegidos por los representantes de las “familias” que componían el pueblo.<sup>416</sup>

Santa Fe era, ante todo, un pueblo sin encomenderos. Ésa era la gran diferencia entre los dos destinos de Hernando Ortiz como sacerdote. En Huitzilopuchco, había visto un grupo de indios relativamente ricos, pero sometidos a la encomienda de Bernardino Vázquez de Tapia. Pese a que el tributo de Huitzilopuchco estaba más o menos bien tasado, la presencia del encomendero fue una fuente de problemas para Ortiz y para el pueblo.

En muchos sentidos, los intereses de la ciudad no coincidían con los de los pueblos indios del Valle de México. El agua era, desde el siglo XVI, un motivo de conflicto y la ciudad intentó traerla tanto desde Huitzilopuchco, como desde Santa Fe. En el caso del primero, los pueblos indígenas no opusieron resistencia. Al parecer no usaban el manantial y lo tenían tapado, así que mientras Ortiz era clérigo del lugar comenzaron las obras para traer el agua a la ciudad; pocos años más tarde el proyecto fracasó y en 1571 ya se había abandonado.<sup>417</sup> Por otra parte, el intento de traer agua de Santa Fe había comenzado antes. Desde 1563, la ciudad se interesó por los recursos hídricos del hospital, pero después de intensos pleitos contra el obispo Quiroga, los regidores debieron comprarle la tierra donde estaba el manantial, en 1564.<sup>418</sup>

Santa Fe fue un bastión de resistencia frente a la ciudad también por otras razones. Los pleitos por tierras entre españoles y el obispo Quiroga fueron continuos y en ocasiones los primeros consideraban que el pueblo-hospital no era buen ejemplo para los otros indios de la Nueva España. Se quejaban de que los indígenas de allí no tributaban ni pagaban el diezmo. Argumentaban que el lugar se había convertido en refugio de ladrones y propiciaba la huida de tributarios de otros pueblos y de esclavos.<sup>419</sup> Se sabe que alguna esclava encontró refugio en Santa Fe, pero no parece que fuera una opción sistemática para los esclavos cimarrones.<sup>420</sup> Llegó un momento, en 1574, cuando todas las autoridades virreinales solicitaron la anexión de Santa Fe al hospital real de la Ciudad de México, pero el Consejo de Indias denegó la petición. El pueblo-hospital de Santa Fe resistió las presiones

<sup>416</sup> Reglas y ordenanzas, en J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, pp. 186-187.

<sup>417</sup> R. Pineda Mendoza, *Origen, vida y muerte del acueducto de Santa Fe*, 2000, pp. 84-89.

<sup>418</sup> *Ibid.*, pp. 91-102.

<sup>419</sup> J. B. Warren, *Vasco de Quiroga...*, cap. 5.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 77.

derivadas de la muerte de Quiroga y se mantuvo como una institución relativamente independiente.

A Hernando Ortiz le tocó, cuando asumió sus funciones en 1582, un hospital sin la protección de su fundador, Vasco de Quiroga, pero respaldado en su existencia por el Consejo de Indias. Era una región independiente del gobierno del cabildo de la Ciudad de México y con bastante autonomía frente al virrey y la Audiencia de la Nueva España. Era rico por las tierras que ocupaba y tenía una producción destinada al autoconsumo y al sostenimiento del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, en Michoacán.

El mismo año en que Ortiz tomó posesión del rectorado, el entonces obispo de Michoacán, Juan de Medina Rincón, informó al rey sobre el estado del hospital.<sup>421</sup> El prelado aseguró que el cabildo de Michoacán monopolizaba el patronato del colegio y de los hospitales, lo que había generado división entre los canónigos. Expresamente, dijo que éstos nombraban al rector de Santa Fe, por lo que podemos suponer que Hernando Ortiz fue nombrado por el cabildo michoacano. Reitera el obispo que el rector se hacía cargo de los bienes temporales y espirituales de los habitantes del hospital, con la colaboración de un capellán que residía en la Ciudad de México y dos más que vivían en Michoacán. Ortiz no debió de residir en Santa Fe, pues tenía que atender sus clases en la universidad, y debía de contar con un capellán que lo apoyaba en sus labores. El obispo de Michoacán aclaraba al rey que Vasco de Quiroga había administrado el hospital de Santa Fe como parte de la diócesis de Michoacán, pero que él lo consideraba independiente y había cedido su administración al arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras. No aclara si esta división de influencias le daba al arzobispo de México alguna injerencia sobre el nombramiento del rector de Santa Fe, pero es seguro que Ortiz debió de tratar los asuntos del hospital con el arzobispo, estrechando así la colaboración que ya tenían.

En 1582, el rector de Santa Fe ganaba 250 pesos de oro de minas, además de la comida;<sup>422</sup> era más de que Ortiz recibía por su curato en Huitzilopuchco, pero, sobre todo, era un salario más seguro, pues no tendría que recurrir a la justicia para cobrarlo, como le pasó al final en su parroquia de Churubusco. Al salario como rector de Santa Fe, Ortiz sumaba el estipendio que recibía de la universidad, donde era catedrático de Artes, y algunas remuneraciones por sus actividades como examinador de libros.<sup>423</sup>

<sup>421</sup> AGI, México, leg. 374, *apud ibid.*, pp. 139-141.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>423</sup> Realizó el primer dictamen en 1575 para la *Doctrina cristiana...*, de Juan de la Anunciación. J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 1886, p. 271.

Durante los años en que fue rector de Santa Fe, la vida de Hernando Ortiz de Hinojosa debió transcurrir entre sus visitas al hospital y sus actividades universitarias. Como rector de Santa Fe, imprimió un carácter al pueblo que trascendió el paso del tiempo, pues éste se convirtió en el lugar de retiro del anacoreta Gregorio López. Más que un desierto para el ermitaño, Santa Fe fue un centro de peregrinación, reunión y discusiones teológicas para los seguidores de López, quien era modelo de santidad en aquella época.

### HOSPITALIDAD PARA EL SABIO ILUMINADO

Como rector de Santa Fe, Hernando Ortiz de Hinojosa autorizó a Gregorio López, anacoreta y sabio muy apreciado en Nueva España, para instalarse dentro de los términos del hospital. Francisco de Losa, biógrafo y compañero de López, relató cómo ambos tomaron la decisión de vivir en Santa Fe:

Suspiraba [Gregorio] por su amada soledad [...] Y así yo andaba con cuidado de buscar algún puesto cerca de la ciudad, adonde pudiesse gozar de su soledad y yo visitarle a menudo [...] Estando en este pensamiento, trazó Dios nuestro señor un día que saliésemos los dos a ver un pueblo llamado Santa Fe, dos leguas apartado de México, cuya administración pertenece a los señores deán y cabildo de la santa iglesia de Mechoacán. Pareciónos ser muy apropósito para nuestro intento por su buen temple y ayres sanos y gran frescura de árboles y aguas que suelen hazer más agradable la soledad. Aunque de estas recreaciones poco se le daba a Gregorio López, cuyo trato era totalmente interior.<sup>424</sup>

Una vez definido el lugar, contaba Losa años después, trató con Hernando Ortiz, rector del hospital, los arreglos para que el anacoreta pudiera vivir allí:

Traté este negocio con el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa, cathedrático de Prima de Santa Theología y canónigo de la catedral de México, electo obispo de Guatemala, por que por entonces era rector de el pueblo de Santa Fe, el qual como hombre tan pío y amigo de ayudar y promover a todo lo bueno, dio licencia con mucha liberalidad para que Gregorio López hiziesse su habitación en este lugar. Eligióse una casa algo apartada del pueblo, que cae sobre las

<sup>424</sup> F. de Losa, *Vida del siervo...*, p. 42.

aguas que van a México. Mandó también que los indios le acudiesen con el sustento necesario a costa del hospital que allí estaba fundado, que también es a cargo de la iglesia de Mechoacán. Habida esta licencia del doctor Ortiz fue Gregorio López a aquella soledad a veinte y dos de mayo de mil y quinientos y ochenta y nueve, segundo día de pascua del Espíritu Santo, donde prosiguió sus ejercicios de oración y contemplación, hasta el día de su muerte.<sup>425</sup>

Hernando Ortiz autorizó la estancia de López en Santa Fe y consiguió que los indios del lugar la financiaran. A partir del 22 de mayo de 1589, el anacoreta comenzó a vivir en el pueblo-hospital. La fama de Gregorio López atrajo visitantes de diversos lugares y categorías, quienes acudían en busca de consejos e iluminación; desde entonces, Santa Fe se asoció con el hecho de haber sido el lugar de retiro de quien fuera paradigma de santidad en la Nueva España.<sup>426</sup>

La decisión tomada por Hernando Ortiz de admitir a Gregorio López en el pueblo de Santa Fe no debió de ser fácil, pues aunque era un personaje venerado, también había quienes lo acusaban de luterano, por frecuentar poco los ritos de la Iglesia y por no tener consigo imágenes religiosas. Pedro de Pravia, gobernador del arzobispado de México, y el mismo arzobispo Pedro Moya de Contreras, habían investigado la ortodoxia de sus ideas y las habían aprobado.<sup>427</sup> Sin embargo, la reputación de luterano acompañó al anacoreta después de su muerte y le impidió ser canonizado durante los siglos XVII y XVIII.<sup>428</sup> Otras acusaciones caían sobre López: Luis de Carvajal *El Mozo*, mientras cumplía su sentencia inquisitorial por judaizante, había declarado que Gregorio López era judío, orgullo de su nación.<sup>429</sup> Sin embargo, la Inquisición tampoco siguió esa línea de investigación contra el anacoreta. Ortiz parece haber respetado la opción vital de Gregorio López y entendido la importancia de su presencia para el pueblo-hospital de Santa Fe. No sabemos hasta qué punto la ascendencia judía de Hernando Ortiz influyó en la acogida que dio a López, quien posiblemente compartía el mismo pasado familiar, pero sí sabemos que Ortiz entabló amistad con el anacoreta.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>426</sup> A. Rubial, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2015, pp. 106-128.

<sup>427</sup> F. de Losa, *Vida del siervo...*, pp. 36-39.

<sup>428</sup> A. Rubial, *La santidad controvertida...*, pp. 106-128.

<sup>429</sup> M. Monterrosa y E. L. Talavera, *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio*, 2002, p. 208.

El otrora cura de Churubusco solía pasar veladas enteras con Gregorio López y otros visitantes de Santa Fe, discutiendo cuestiones teológicas. Así lo relataba Francisco de Losa, quien para entonces también vivía en el hospital:

Un día de Nuestra Señora vino a predicar a Santa Fe el doctor Ortiz de Hinojosa [y] comió con Gregorio, y otros hombres de letras; después de comer trataron en su presencia: si quando Nuestra Señora vivía en la tierra avía visto la essencia divina y después de aver discurrido largamente en el punto, el doctor Hinojosa preguntó al siervo de Dios ¿qué le parece a vuestra merced de esto que se trata? El santo varón dixo ¿qué dezían los doctos escolásticos en aquella duda? Respondió el [doctor] Hinojosa que los doctores dezían que ninguna persona estando y viviendo en la tierra podía ver la essencia de Dios. El venerable Gregorio respondió: la Virgen Nuestra Señora en vezes, como quando estaba en oración. A esto todos callaron y no se trató más de la questiún, pudiendo dificultar la respuesta los doctos que le oían.<sup>430</sup>

Reuniones como ésta era comunes en Santa Fe durante los años del rectorado de Ortiz y formaban parte de la rutina diaria del sabio anacoreta evocada por Losa:

al reír del alba abría la ventana [...], leía en la Biblia poco más de un quarto de hora y luego [...] sucedía aquel exercicio tan interior y recóndito [...] toda la mañana y toda la tarde y la mayor parte de la noche [...] A las onze salía de su recogimiento con su jarro en la mano y servilleta. Comíamos los dos juntos y algún otro huésped si le avía, porque a ninguno extrañaba Gregorio López [...] Después de comer estábamos un rato en las mismas pláticas y quando avía algún religioso que terciase era muy de oír lo que Gregorio decía, aunque casi nunca començaba la plática, ni hablaba, sino preguntado o cuando la ocasión lo pedía [...] Si por la tarde [...] se ofrecía alguna visita de persona que en particular quisiese tratar con él sus cosas, a ninguno negaba la entrada sin excepciones de tiempos o personas. A todos daba consejos, a todos confortaba y a todos ofrecía su ayuda [...] Y así estos últimos años era más frecuentemente visitado, no solamente de gente común, pero mucho más de religiosos y eclesiásticos y hombres de muchas letras y autoridad. También acudían a él muchos cavalleros y señores principales, unas vezes en persona, otras por sus cartas, dándole parte de sus negocios y pidiéndole consejo y oraciones para acerca de ellos.<sup>431</sup>

<sup>430</sup> F. de Losa, *Vida del siervo...*, pp. 51-52.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

El virrey Luis de Velasco visitaba a Gregorio López y “se estaba con él encerrado dos y tres horas”. También solían ir el teólogo jesuita Pedro de Ortigosa y Alonso de la Mota y Escobar, otro de los tres novohispanos que, como Ortiz, fue nombrado obispo bajo el reinado de Felipe II. Las reuniones teológicas en Santa Fe parecen haber sido memorables, según dice el biógrafo Losa: “Aconteció hallarse en Santa Fe, juntos, seis y más hombres espirituales que de diversas partes concurrían a tratar con Gregorio lo tocantes a su espíritu”.<sup>432</sup> No sólo se trataban discusiones teológicas, sino que las reuniones versaban sobre muchos otros temas, pues Gregorio López parece haber sido más un sabio que un anacoreta. Sabía historia:

Y no sólo sabía las guerras y acaecimientos que hubo en la casa de Dios, más aun las que la gentilidad tuvo consigo hasta la venida del redemptor [...] y llegaba con esta historia cesárea hasta Felipe Segundo católico rey de España en cuyo tiempo murió [...] De todo esto hizo una cronología o sucesión de tiempos, desde la creación del mundo hasta el pontífice Clemente Octavo, con tanta brevedad, tanta exacción y tan por menudo (anotando las cosas más dignas de memoria, assi en el orden eclesiástico como en el secular) que mucha gente docta me pide encarecidamente este libro para trasladarle.<sup>433</sup>

Gregorio López era, además, astrólogo, cosmógrafo y geógrafo. Aseguraba que el norte se movía, para lo que hizo un instrumento y lo probó,<sup>434</sup> lo que equivalía a probar la rotación de la Tierra alrededor del sol. Además, “tenía particular noticia de las diversas naciones y provincias del mundo y sus costumbres”.<sup>435</sup> Sus conocimientos más reputados fueron los médicos, sobre los que escribió *Tesoro de medicina*, que se editó en repetidas ocasiones.<sup>436</sup> Su biógrafo decía:

Entendía bien la anatomía del cuerpo humano [...] y era también muy inteligente en arte de la medicina y de ella hizo un libro de grande curiosidad [...] Era tan buen herbolario que no sólo conocía la propiedad y virtud de yerbas y a qué enfermedades se avían de aplicar sino que las sabía mejorar con licores varios que hazía y se los daba como a beber a las mismas yerbas y hortalizas.<sup>437</sup>

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>433</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>435</sup> *Loc. cit.*

<sup>436</sup> Para este trabajo se consultó la edición de 1977. Antes, el tratado de medicina estaba publicado junto con la vida de Gregorio López que escribió Losa.

<sup>437</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

Atrás de su casa tenía un huerto donde hacía sus experimentos botánicos y los mostraba a sus visitantes. Así, pues, bajo el rectorado de Hernando Ortiz, Santa Fe acogió a Gregorio López y se convirtió en lugar de conocimiento y experimentación.

Poco se sabe de la relación de López con los habitantes de Santa Fe, quienes, además de sostener al rector, al anacoreta y a su biógrafo, alimentaban a los egregios visitantes. López no sabía náhuatl, pero Francisco de Losa, su compañero, sí, y solía traducir para el anacoreta lo que los indios decían. Según Losa, Gregorio estaba siempre atento a lo que ellos tenían que decirle y cuando estaba como ermitaño, en Zacatecas, tenía buenas relaciones con los llamados chichimecas.<sup>438</sup>

La muerte de Gregorio López, en 1596, fue un acontecimiento notable para la sociedad mexicana. La clerecía se hizo cargo de sus funerales y predicó la misa el deán Alonso de la Mota y Escobar; ocho días más tarde, Hernando Ortiz predicó las honras solemnes, aunque hacía años que ya no era rector de Santa Fe.<sup>439</sup> Parece, pues, que la relación entre Ortiz y Gregorio López fue estrecha y trascendió la época en la que convivieron juntos en Santa Fe.

Poco más sabemos de las labores de Hernando Ortiz como rector de Santa Fe. Seguramente iban mucho más allá de su relación con Gregorio López, pues él era el responsable de la administración espiritual y material del lugar. Predicaba, administraba sacramentos y cuidaba de los codiciados bienes del pueblo.

Santa Fe permitió a Hernando Ortiz continuar con su perfil de sacerdote vinculado con la Ciudad de México y con el arzobispo Pedro Moya de Contreras. Su trabajo con los indios del hospital le cambió la visión sobre la Nueva España. Después de Santa Fe, Ortiz comenzó a creer que los problemas de los indígenas no eran imputables a su comportamiento, sino que venían de la codicia del sector hispano de su sociedad. Su voz pudo ser escuchada en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585, para el que fue llamado a ser teólogo consultor por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, según se verá más adelante. Pero antes conviene explicar cómo, mientras desempeñaba sus oficios de sacerdote, Hernando Ortiz buscó mejores acomodos en la jerarquía eclesiástica, al tiempo que se fue ganando la representatividad de los clérigos novohispanos; él buscó mejores oportunidades para trayectorias como la suya y fortaleció la identidad del conjunto de la clerecía mexicana.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>439</sup> *Ibid.*, pp. 163-164.



**CUARTA PARTE: EL LUGAR SOCIAL  
DE UN UNIVERSITARIO CLÉRIGO**



## X. EL DIFÍCIL ACCESO A LA JERARQUÍA ECLESIAÍSTICA

En 1575, cuando habían pasado siete años desde la llegada de Hernando Ortiz al curato de Huitzilopuchco, su labor en la universidad y su desempeño como cura llamaron la atención del arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, quien lo recomendó ampliamente al rey con las siguientes palabras:

Natural de México, de edad de treinta y cuatro<sup>440</sup> años, maestro en Artes y licenciado en Teología, lengua mexicana y predica en ambas; cathedrático de propiedad de Filosofía, y muy buen letrado en su facultad, hombre virtuoso, honesto y recogido, gran trabajador en su estudio; visita un pueblo de indios cerca de México, que se dice Huitzilopuchco y dízeles misa los domingos y fiestas, y confiésalos por algún poco estipendio que dan; por ques pobre cavrá en él la merçed que vuestra majestad le hiziere.<sup>441</sup>

Esta recomendación forma parte de un informe que Moya envió al rey sobre las cualidades de 157 clérigos de su arzobispado.<sup>442</sup> El prelado respondía a una solicitud de la Corona para que informara, en cada flota, quiénes eran los curas que ameritaban un nombramiento real y en qué oficio eclesiástico se podían desempeñar. Moya había consultado a personas de confianza y había elaborado la lista “lo más cierta que yo he podido”.<sup>443</sup> Se trata, pues, de una relación de todos los sacerdotes de quienes el arzobispo pudo tener noticia. Su escrutinio es muy estricto y su visión de la clerecía novohispana, devastadora: sólo 16 presbíteros de los 157 considerados fueron recomendados explícitamente para un oficio eclesiástico, a través del comentario “merece o es digno de una merced”. Moya no impulsaba

<sup>440</sup> La edad de Ortiz debe de estar equivocada en la recomendación de Moya, pues debía de tener 31 años, ya que nació en 1544, y no 34 como dice el arzobispo. *Descripción del arzobispado...*, 225.

<sup>441</sup> *Cartas de Indias*, p. 201.

<sup>442</sup> *Ibid.*, pp. 195-218.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 195.

a todos los sacerdotes de su arzobispado, ni confiaba que con los clérigos disponibles podía echar a andar la Iglesia secular en la Nueva España, pero sí recomendaba plenamente a unos cuantos curas.

En 1575, 16 hombres fueron recomendados por el arzobispo para ser promovidos por la Corona.<sup>444</sup> Siete de ellos habían nacido en México o en Oaxaca, y uno, aunque había nacido en la península ibérica, se había criado en Nueva España. Los otros ocho eran peninsulares, algunos con muchos años de residir en México. Moya no prefería especialmente a los novohispanos. En cambio, todos los recomendados, menos tres, eran universitarios, y todos tenían reputación de ser honestos, trabajadores y estudiosos. Para el prelado el saber y la virtud parecen haber sido las claves para recomendar a alguien. Los primeros cinco recomendados eran un grupo de universitarios que compartieron características parecidas a las de Hernando Ortiz: Esteban del Portillo era nueve años mayor que Ortiz y, como él, profesor universitario; era provisor del arzobispado y Moya de Contreras lo apreciaba especialmente: “ninguno conozco en estas partes más digno de que vuestra majestad le haga merced que éste”.<sup>445</sup> Melchor de la Cadena y Álvaro de Vega eran exrectores universitarios y prebendados en las iglesias de Michoacán y Tlaxcala, respectivamente. Hernando Ortiz era el cuarto de los recomendados y el primero que no tenía dignidad u oficio en las catedrales novohispanas. Además de Ortiz, Moya recomendó a otro profesor universitario, Juan de Salcedo, pese a considerarlo “libre y orgulloso, algo arrogante”.<sup>446</sup> Moya intentaba promover a Ortiz y a Salcedo partiendo de su condición de simples clérigos seculares y de profesores universitarios. A ambos los invitó a participar en el Tercer Concilio Provincial Mexicano y ambos llegaron a ser canónigos en 1589. Ortiz fue nombrado obispo en 1596, como se verá adelante, y Salcedo se convirtió en deán de México, en 1616.<sup>447</sup>

El resto de los sacerdotes analizados por Moya pasaron sin pena ni gloria o fueron duramente reprobados. Tal es el caso de Juan Zurnero, maestrescuela de México, de quien decía el prelado:

<sup>444</sup> Los recomendados son Esteban de Portillo, Melchor de la Cadena, Álvaro de Vega, Hernando Ortiz, Juan de Salcedo, Pedro Gutiérrez de Pisa, Jerónimo López Ponce, Francisco de Loya, Juan de Sepúlveda, Francisco de Losa, Miguel Hernández de Herrera, Luis López, Mateo, Diego, Juan Fernández, Juan de Mesa y Cristóbal Calderón.

<sup>445</sup> *Cartas de Indias*, p. 198.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 201. Salcedo no tenía oficio eclesiástico al momento de ser recomendado por Moya.

<sup>447</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 150.

Tiene el entendimiento confuso y declara mal sus conceptos, y aunque se precia de hombre de negocios, como a estudiado poco, no está en opinión de letrado [...] Ha sido infamado de poco honesto, aunque aora está algo más reformado.<sup>448</sup>

Por su parte, el célebre latinista Francisco Cervantes de Salazar no era confiable para el arzobispo:

es amigo de que le oygan y alaben y agrádale la lisonja; es liviano y mudable y no está bien acreditado de honesto y casto, y es ambicioso de honrra y persuádese que a de ser obispo, sobre lo qual le an hecho algunas burlas [...] no es nada eclesiástico ni hombre para encomendarle negocios.<sup>449</sup>

Llegar a ser obispo era una expectativa de los clérigos novohispanos de 1575 y alcanzarlo parecía difícil. Aunque Moya reconoció el valor de algunos jóvenes novohispanos hijos de conquistadores, no los recomendaba porque, como dice de Pedro de la Mota y Escobar, “no a querido ser proveído en curatos porque tiene de comer”.<sup>450</sup> El hermano de Pedro, Alonso, fue uno de los pocos novohispanos que llegó a ser obispo bajo el reinado de Felipe II.<sup>451</sup> De él, Moya dijo escuetamente: “hermano del dicho Pedro de la Mota, lengua otomí, bachiller en Teología, de muy buen entendimiento, más que estudioso, de hedad de veynte y seis años”.<sup>452</sup> El arzobispo no se comprometió en apoyar a alguien que tenía sus propios medios de promoción. Así, pues, los clérigos recomendados por el prelado fueron pocos y Hernando Ortiz estaba entre ellos.

Al tiempo que escribía al rey, Moya de Contreras solicitó a Ortiz que dictaminara un libro para aprobar su publicación. Se trata de la *Doctrina cristiana* del agustino Juan de la Anunciación, escrita en náhuatl y castellano. Ortiz debía leer el manuscrito y certificar la ortodoxia del texto; éste lo aprobó y el libro fue publicado en México, en 1575.<sup>453</sup> Su dictamen aparece junto al del provincial de los agustinos, Alonso de la Veracruz, y al

<sup>448</sup> *Cartas de Indias*, p. 196.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>451</sup> Fue nombrado obispo de Nicaragua, en 1594; de Panamá, en 1596; de Guadalajara, en 1599, y de Tlaxcala, en 1608. E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, p. 257.

<sup>452</sup> *Cartas de Indias*, p. 203.

<sup>453</sup> J. de la Anunciación, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necessario para doctrinar a los yndios, y administralles los sanctos sacramentos*, 1575.

del canónigo Juan González, dos personajes muy reconocidos en la Nueva España.<sup>454</sup> El texto de Ortiz dice así:

Visto este libro de la doctrina christiana, en quanto toca al romance castellano con diligencia por mandado y comisión del yllustrísimo y reverendíssimo señor don Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México y del Consejo de su magestad, me parece que la doctrina dél es sana y cathólica sin aver cosa contra la fee ni religión christiana y de más desto es útil y provechosa así a los christianos que son sacerdotes como a los que lo son pred[ica]dores de los naturales de esta tierra. Y para confesores.<sup>455</sup>

Es el primer dictamen de Hernando Ortiz que se conserva. Resulta claro que fue un encargo del arzobispo; lo que no es tan explicable es por qué sólo dictaminó la parte del libro que estaba en castellano y no la parte en náhuatl, pese a que Moya mismo lo reconocía como buen nahuatlato. El dictamen impreso es parco, como era usual, pero favorable al texto del fraile agustino; no parece que hubiera animadversión alguna por parte de Ortiz hacia el prior del convento agustino de México, Juan de la Anunciación, ni que se opusiera a la impresión de su obra.

A partir de entonces y hasta su muerte, Hernando Ortiz fue dictaminador de libros y se conservan los dictámenes de otras ocho obras publicadas en México, sobre las que volveré más adelante. Por ahora, sólo quería mostrar cómo fue destacando Ortiz de entre el conjunto de clérigos de la Nueva España y la confianza que en él depositó Moya de Contreras. Sin embargo, la Corona sólo escuchó a medias las recomendaciones del arzobispo.

A mediados de 1576 se dieron nombramientos en la Iglesia de México que respondían de manera parcial a las recomendaciones del prelado Moya de Contreras. En septiembre del año anterior había muerto Juan de Ovando y, desde octubre, el Consejo de Indias reconocía que se habían quedado nombramientos por hacer;<sup>456</sup> sin Ovando para realizarlos, las recomendaciones de Moya no fueron atendidas del todo.<sup>457</sup> Esteban del Portillo, primer re-

<sup>454</sup> La fama de ambos alcanzó el siglo XVIII, cuando fueron retratados por Nicolás Rodríguez Juárez en un óleo sobre la visita de la Virgen a santa Magdalena. El retrato está en el Museo Nacional de Historia, en Chapultepec, México. Publicado en C. Ramírez, A. Pavón y M. Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca...*, p. 192, y en M. E. Ciancas, *La pintura de retrato...*, referencia INAH 10-145527.

<sup>455</sup> J. de la Anunciación, *Doctrina cristiana...*, p. [vi].

<sup>456</sup> AGI, Indiferente General, vol. 738, núm. 147.

<sup>457</sup> AGI, Justicia, vol. 2859, y AGN, vol. 2, ff. 54- 63v. Allí están los nombramientos hechos el 24 de julio de 1576.

comendado por el arzobispo, fue propuesto por el Consejo de Indias al rey para la tesorería de la catedral metropolitana de México, y Melchor de la Cadena, segundo en la lista, para una canonjía, también en México. Sin embargo, para otra canonjía libre en la catedral metropolitana se presentó al bachiller Luis Velázquez, visitador y provisor del obispado de Tlaxcala, a quien el prelado no mencionaba en su lista. Otra canonjía más se ofreció a Alonso de Écija, racionero en México, y su ración se dio al medio racionero Claudio de la Cueva. El arzobispo había incluido a Écija y a De la Cueva en su lista, y aunque los consideraba virtuosos, no los recomendó especialmente, tal vez porque no tenían estudios. Sin embargo, a los consejeros les parecía más importante respetar el escalafón de ascensos dentro del cabildo catedralicio que llevaba de una media ración a la ración completa, y de ésta, al canonicato y a las dignidades, que atender las recomendaciones de Moya. Hernando Ortiz estaba fuera de esa cadena, por lo que el Consejo sólo lo recomendó para la media ración inicial, y eso porque contaba con el respaldo del arzobispo: “Y para esta media ración, Hernando Ortiz, natural de México, maestro en Artes y licenciado en Teología, predica bien y el arzobispo le aprueba mucho”.<sup>458</sup> El rey aprobó todas las recomendaciones del Consejo y el 24 de julio de 1576 se despachó el nombramiento. El de Ortiz dice así:

El dicho día se despachó otra presentación de la persona de Hernando Ortiz, clérigo a una media ración de la metropolitana iglesia de la Ciudad de México questá vaca por promoción de Claudio de la Cueva a una ración de la misma [...] con que se presente en el cabildo de la dicha iglesia dentro de dos años. Firmada del Rey, refrendada de Antonio de Eraso y librada de los dichos.<sup>459</sup>

La media ración era la dignidad más baja del cabildo catedralicio, pero aun así, Hernando Ortiz la aceptó.<sup>460</sup> Su dignidad lo situaba como colaborador de racioneros y canónigos con menos formación que él, pero no tenía más influencia en la corte que el apoyo del arzobispo, basado en sus propios méritos, y debió aceptar esa media ración como una manera de ingresar a la jerarquía eclesiástica. No obstante, Ortiz siguió insistiendo en hacerse escuchar en la corte, con el fin de conseguir una prebenda más

<sup>458</sup> AGI, Indiferente General, vol. 738, núm. 209.

<sup>459</sup> AGI, Justicia, vol. 2859, y AGN, vol. 2, f. 63v.

<sup>460</sup> Existe cierta confusión sobre si Ortiz aceptó o no la media ración en México. Schwaller asegura que no, pero Ortiz mismo dice, en 1581, que estaba dispuesto a renunciar a su prebenda para asumir sus compromisos con la cofradía de San Pedro. AHSSA, Congregación de San Pedro, libro 1, exp. 21, f. 1. También J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 148.

“gruesa”. En noviembre de 1576, el mismo año en que fue nombrado medio racionero, Ortiz logró que el arzobispo lo recomendara específicamente para una canonjía<sup>461</sup> y, al mismo tiempo, buscó respaldo a sus pretensiones en el brazo civil de la administración indiana, a través de la Real Audiencia.

En esta segunda recomendación, el arzobispo Moya de Contreras presentó a Ortiz como primer candidato para la canonjía vacante por la muerte de Francisco Cervantes de Salazar:

Hernando Ortiz de Ojeda [por Hinojosa], natural de México, maestro en Artes y licenciado en Teología, buen predicador y que algunas veces lo hace en la catedral; tiene la cátedra de filosofía en propiedad, está en opinión de muy buen letrado en su facultad, es virtuoso, honesto y recogido, gran trabajador en sus estudios, es lengua mexicana y predica en ella, es pobre porque no se le conoce más hacienda que un tenue estipendio de la cátedra y lo que le dan los indios de Huitzilopuchco, pueblo pequeño cerca de México, donde va los domingos y fiestas a decirles misa y a confesarlos, el cual está ahora opuesto porque como todo se provee por oposición, no quiso que se diese a otro su sustento; es de edad de treinta y cinco años o poco más.<sup>462</sup>

La nueva recomendación de Moya no agregó muchos datos más a los que había aportado un año antes, pero aclaró que Ortiz estaba opositando por su curato, para evitar perderlo. A favor de Ortiz, el arzobispo agregó:

Es de mucho efecto, como se va viendo por los proveídos, que vuestra majestad haga merced a los hijos desta tierra porque con esto, todos se animan a darse a los estudios y virtud, viendo que vuestra majestad tiene memoria de premiarlos.<sup>463</sup>

Este argumento social de la promoción de Ortiz fue compartido por las autoridades civiles de la Nueva España y por figuras prominentes de las órdenes religiosas.

En marzo de 1577, Hernando Ortiz presentó una solicitud ante los oidores de la Nueva España para hacer una “información [...] para ocurrir

<sup>461</sup> AGI, Papeles de Simancas, est. 60, caja 4, leg. 1, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 12, p. 21.

<sup>462</sup> *Ibid.*, vol. 12, p. 6.

<sup>463</sup> *Loc. cit.*

a su magestad sobre la calidad i méritos y suficiencia de su persona”.<sup>464</sup> Como era usual en estos casos, la información presentada por el interesado se contrastaba con una averiguación en la que declaraban varios testigos. En este caso, los consultados fueron Esteban del Portillo, provisor del arzobispado y catedrático de Prima de Cánones; el dominico Pedro de Pravia, prior del convento de México y catedrático sustituto de Teología; Bartolomé de Ledesma, también dominico y catedrático de Prima de Teología, y Alonso de Córdoba, secretario de la universidad. Ellos debieron contestar un interrogatorio formulado a partir de la información que había presentado el interesado.

Las primeras tres preguntas del interrogatorio sobre Hernando Ortiz eran relativas a su familia: si conocían a sus padres, si sabían de dónde eran y si les constaba que eran cristianos viejos, y si sabían que Hernando era hijo legítimo. Todos los testigos dijeron conocer a los padres y tenerlos por cristianos viejos, así como haber conocido a Hernando cuando era “mozo”, y todos lo reconocían como hijo legítimo de esa familia. Luego venía una pregunta sobre sus órdenes sacras y sus grados universitarios: todos sabían que era presbítero y bachiller, licenciado y maestro en Artes, así como bachiller y licenciado en Teología.

Las tres preguntas siguientes se centraban en la labor universitaria de Ortiz como catedrático de Artes; se preguntaba a los testigos si sabían que Ortiz había formado muchos alumnos, “los cuales se graduaron con mucha loa y aprobación y son reputados por muy hábiles, a algunos de los cuales a hecho su magestad merced de canongías, dignidades y otros beneficios en estas partes”.<sup>465</sup> Esteban del Portillo aseguraba que algunos de los alumnos de Ortiz eran “prebendados en esta santa iglesia”, con lo cual se entiende que Ortiz, como medio racionero de la catedral, estaba por debajo de sus propios alumnos.

Los testigos concedieron que Hernando Ortiz había sostenido diversos actos académicos en la universidad, donde había conseguido una buena reputación de persona docta, lo mismo que en el púlpito, pues predicaba en la catedral y en los conventos de la ciudad, además de hacerlo en su curato de Huitzilopuchco, porque era buena lengua mexicana. El estudio le había proporcionado renombre y reconocimiento social, pero no tanto el equivalente económico y político.

<sup>464</sup> AGI, México, vol. 214, núm. 9. La petición, en E. O’Gorman, *Catálogo de pobladores...*, p. 70. Sobre esta información, véase C. Ramírez, “Relaciones entre saberes...”, pp. 13-50, donde está publicado el texto completo.

<sup>465</sup> AGI, México, vol. 214, núm 9, s. f. Las siguientes notas están tomadas de aquí.

La décima pregunta del interrogatorio mostraba el sacrificio que el estudio y la universidad habían significado para Hernando Ortiz:

Si saben que el dicho maestro Ortiz, por averse ocupado en el egerçio de las letras tantos años a y en servir a esta Nueva España en esta universidad, a perdido mucha ocasión y coyuntura de aprovecharse y ser rico, con que pudiera socorrer su necesidad, que es grande, y dar estado a sus hermanas que tiene y sustenta; y así está muy pobre y neçesitado por servir a esta república y universidad, tanto a la virtud.

Ortiz consideraba —y los testigos le daban la razón— que por haberse quedado en la ciudad y dedicarse a la universidad había perdido oportunidades en otros obispados, donde hubiera podido hacer más dinero; por tanto, pedía al rey se resarciera su sacrificio. Algunos de los testigos apoyaron su opinión. Bartolomé de Ledesma, cercano colaborador del arzobispo Montúfar y gobernador del arzobispado, aseguraba que:

a causa de aver estado y rresidido siempre en la universidad desta ciudad, el dicho Hernando Ortiz, y dádose al estudio y servido en la dicha universidad, a dexado de ir a otros obispados donde este testigo sabe que le acomodaban, y entiende que le ubieran muy bien acomodado y no estuviera tan pobre como el día de oi entiendo que está.

Tal vez se refería al obispado de Guadalajara, donde Ortiz recibió alguna de sus órdenes clericales, como se dijo antes.

Era opinión unánime que Ortiz había seguido una trayectoria diferente y arriesgada para su época. En lugar de buscar fortuna en territorios de conquista, fuera de la Ciudad de México, permaneció en la capital de la Nueva España y se incorporó a la universidad. Pero esa estrategia no parecía, por los años setenta del siglo XVI, rendirle frutos ante la corte.

Todos los testigos consultados consideraban que Hernando Ortiz de Hinojosa era merecedor de una buena prebenda en las iglesias novohispanas, no sólo por reconocimiento a sus méritos, sino por el efecto social que tal nombramiento podría tener. Decía Pedro de Pravia:

porque con proveerle a él bien, se animarán otros muchos hijos de veçinos a le imitar en virtud y egerçio de las letras, los quales entiende desmayaron mucho en los sobredichos egerçios de ver que un hombre tan benemérito como es el dicho maestro Ortiz a estado hasta agora [en] el olvido.

Y Bartolomé de Ledesma agregaba:

por las muchas letras y buena vida y ejemplo [...] merece que su magestat le haga merced [...] de dignidad y prebenda en la catedral [...] y él lo servirá como tal persona que es [...] y se animarán muchos hijos de vecinos a darse al estudio y virtud. Y de lo contrario sabe este testigo que muchos de sus discípulos deste testigo, beneméritos de que su magestat les hiziese merced, animándoles este testigo a que estudiase, le an dicho que para qué an de estudiar, pues ven que a los idiotas que no saben ni quieren darse al estudio se les dan las prebendas y no a los beneméritos como el dicho maestro Ortiz.

Los testigos consultados, hombres de gobierno eclesiástico en la Nueva España, entendían que la Corona debía apoyar trayectorias como las de Hernando Ortiz, pero en la metrópoli no compartían esa opinión. La inercia del poder, una vez muerto el impulso renovador de Juan de Ovando, hacía casi imposible modificar un sistema de promoción por escalafones, al que no quedaba claro cómo debía ingresarse. La Corona permaneció inmutable por un tiempo ante las recomendaciones relativas a Ortiz y al buen ejemplo que sería su promoción para sus coterráneos. Hernando continuó otros cinco años siendo cura de Huitzilopuchco, colaborando con el arzobispo Pedro Moya de Contreras y asistiendo a sus clases y labores universitarias.

Ortiz intentó por muchos años seguir promoviéndose dentro de los oficios de la jerarquía eclesiástica, para lo que presentó continuas probanzas de sus méritos ante la Audiencia de México. La última de la que tenemos noticia es del 10 de mayo de 1594, cuatro años antes de su muerte. Ortiz pedía el decanato de México, vacante por la promoción de Alonso de la Mota al obispado de Nicaragua. En lugar de hacer una nueva información, la Audiencia recogió y transcribió todas las informaciones anteriores sobre Hernando Ortiz que estaban en su poder; todo el conjunto se envió a la corte y hoy se conservan en el AGI, en Sevilla.<sup>466</sup> Este documento contiene la información de 1592, todos sus grados universitarios, sus nombramientos como profesor y examinador de estudiantes de Artes; una información de 1587, donde pedía una plaza en los cabildos catedralicios de México o Tlaxcala, y la información de 1577, que ya analizamos antes.

La última información completa sobre Hernando Ortiz de la cual tenemos noticia fue la realizada el 30 de enero de 1592, justo tres meses antes de su nombramiento como juez calificador y abogado de la Inquisición de

<sup>466</sup> AGI, México, vol. 110, s. f. Las siguientes citas están tomadas de aquí.

México. Aquí se sigue el esquema anterior: Ortiz solicita a la Audiencia la información de méritos y entrega una serie de preguntas por las que han de ser interrogados los testigos que él presenta. En 1592, Ortiz formuló 14 preguntas, que reflejan cómo describía su propia persona.

La Audiencia debía interrogar sobre los siguientes ítems a los testigos: si conocían al doctor Hernando Ortiz; si conocían a sus padres y abuelos, y sabían que eran cristianos viejos; si sabían de su fama y buen nombre, y si conocían lo que él hacía por los pobres, pidiendo limosna para ellos por la ciudad; si conocían su labor como cura de San Mateo por cerca de 20 años y el desempeño en Santa Fe por más de cinco años; si sabían de sus grados universitarios y de los actos públicos en la universidad, los monasterios, la Compañía de Jesús y los otros colegios de la ciudad; si eran testigos de sus sermones, predicados en la catedral y en los monasterios de monjas, así como de sus sustituciones en las cátedras de Decreto y en Prima de Decretales en la universidad; asimismo, si sabían que el arzobispo Moya de Contreras, “que al presente preside el Consejo de Indias, le hizo provisor y vicario general de los naturales, el qual oficio a más de quinze años que lo usa con mucha equidad”. La novena pregunta pedía testificar sobre cómo el arzobispo lo nombró, hacía más de 15 años, examinador de clérigos de todo el arzobispado y le encomendó las licencias para la publicación de libros. Preguntaba si los testigos sabían que había sido consultor del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585, y cómo dos de los actos de teología que tuvieron lugar en ese evento estuvieron a cargo de uno de sus discípulos, pero no dice quién. Quería que dijeran que llevaba más de 20 años leyendo cursos de Artes y Teología en la universidad y que tenía muchos discípulos doctos; que atestiguaran que era muy recatado y veraz, y muy consultado en la ciudad. Finalmente, pedía su apoyo para cualquier merced solicitada, porque su fama era pública y notoria.

Los testigos fueron: Miguel de Jasso, alcalde ordinario de la Ciudad de México; Bernardino Vázquez de Tapia, encomendero de San Mateo, Huitzilopuchco; Alonso Larios de Bonilla, chantre de la catedral; el doctor Gonzalo Gómez de Cervantes; Juan Altamirano, caballero de Santiago; el doctor Juan Fernández Salvador; don Rodrigo de Vivero, caballero de Santiago, y Alonso de Valdés, vecino y regidor. Todos ellos eran personas reconocidas en la Ciudad de México, quienes apoyaron ampliamente las declaraciones y pretensiones de Hernando Ortiz de Hinojosa. Alguno de ellos llegó incluso más lejos. Alonso de Valdés consideraba que Ortiz merecía el arzobispado de la ciudad “porque para lo que mereçe, le parece a este testigo que es

poco, y con esto todos se animarían a ser virtuosos, viendo que se premia el trabajo que se toma". Por su parte, Gómez de Cervantes consideraba que:

es uno de los más honrados, virtuosos y exemplares que aya abido en este reyno [...], que desde niño perseveró en sus estudios [...], de tal manera que [...], sin hacer agravio a todos los nacidos en este reyno a sido el que más a perseverado en ellos y esto con tan buen ejemplo de su vida que hasta oy no a oýdo ni visto que en él aya abido ni aya cosa reprehensible.

Así pues, Hernando Ortiz no lograba, hacia principios de 1592, llamar la atención de la Corona, pero se había ganado el reconocimiento de sus conciudadanos.



## XI. REPRESENTANTE DE LOS CLÉRIGOS DE LA NUEVA ESPAÑA EN LA COFRADÍA DE SAN PEDRO

Como cura párroco de Huitzilopuchco, Ortiz había experimentado los límites de las políticas reales para el fortalecimiento de la Iglesia secular novohispana, pero también había entendido las necesidades de los clérigos, que no eran otras que las suyas mismas. Necesitaban parroquias con estipendios seguros que les permitieran trabajar, proyectarse y ayudar a sus familias; así como espacios de desarrollo como el que encontró él en la rectoría de Santa Fe. La realización de esos anhelos dependía de la creación de nuevos curatos o de la secularización de las parroquias que estaban en manos de las órdenes religiosas. Institucionalmente, ambas opciones requerían que la Corona diera curso a los proyectos planteados desde 1568 para la Iglesia secular americana, que no acababan de concretarse.

A principios de la década de los ochenta, la monarquía retomó momentáneamente el proyecto secularizador. El 29 de enero de 1583, el rey emitió una cédula dirigida al obispo de Tlaxcala, donde ordenaba que los clérigos seculares fueran preferidos a los regulares en la provisión de curatos.<sup>467</sup> Más adelante, el 31 de marzo del mismo año, emitió otra cédula en los mismos términos, dirigida al arzobispado de México, de la cual se enviaron traslados a toda la Iglesia americana.<sup>468</sup> El rey decretaba una ficción jurídica que parecía posibilitar la existencia de una Iglesia secular fuerte en la Nueva España, un proyecto gestado desde Vasco de Quiroga y retomado por Alonso de Montúfar y por Pedro Moya de Contreras. Pero la realidad impuso límites.

<sup>467</sup> La cédula de enero de 1583 en D. de Encinas, *Cedulario indiano*, 1945, t. 1, pp. 99-100.

<sup>468</sup> La fecha que da Moya de Contreras en sus cartas es 31 de marzo. Un traslado de esta cédula en otra posterior, de 1585, dice que la fecha era 6 de diciembre. Sin embargo, el arzobispo respondió el 26 de octubre y los clérigos de México comenzaron su información en apoyo a dicha cédula el 17 de noviembre de 1583, por lo que la cédula dirigida al arzobispo debe ser anterior a estas fechas. El traslado de la cédula dirigida a Moya de Contreras está transcrito en L. Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 228.

El 26 de octubre, el arzobispo Pedro Moya de Contreras informó al monarca que había tratado de negociar la ejecución de la cédula con representantes de todas las órdenes religiosas, pero los franciscanos se negaron a cooperar y, en cambio, decidieron dirigirse a la península para apelar el mandato real.<sup>469</sup> Moya pidió al rey que no escuchara a los frailes para que así aprendieran a obedecer. Sin embargo, el arzobispo sabía que las órdenes religiosas eran poderes internacionales muy fuertes, por lo que podrían conseguir la anulación de la cédula real. Por eso, Moya actuó con cautela y explicó al monarca que había detenido la ejecución de dicha cédula hasta tener una respuesta definitiva de la Corona, “pues en la dilación me parece que sirvo a vuestra majestad esperando la resolución de que resultan mejores efectos”.<sup>470</sup> Pese a su discreción, el prelado trató de defender la orden real, mostrando la validez y la urgencia de las necesidades de los clérigos seculares de la Nueva España. Advirtió al rey que la cédula había despertado expectativas en México, “aviéndose animado con la esperanza muchos virtuosos estudiantes que por falta del premio estaban tibios y acobardados en la continuación de sus estudios”.<sup>471</sup> Moya de Contreras apoyó ante la monarquía a los esperanzados curas novohispanos, explicándole que la clerecía americana había cambiado mucho en los últimos años; estaba escribiendo en 1583 y tal vez pensaba en la información emitida en 1575, donde sólo 16 de 157 clérigos habían salido recomendados. El prelado aseguraba que “ay ya tanta copia de clérigos merçenarios como vuestra majestad avrá visto por la relación que ymbié en la flota pasada, sin los que cada día se van ordenando”.<sup>472</sup> Tal vez se refería a una nueva relación de clérigos o simplemente matizaba los resultados de la recomendación inicial. El mismo Moya había hecho mucho por aumentar el número de sacerdotes beneficiados en la Nueva España, por lo que, entre 1575 y 1579, creó 54 curatos, que beneficiaron a 68 seculares.<sup>473</sup>

En 1583, habían pasado más de 40 años de la fundación del Colegio de San Nicolás en Michoacán y 30 desde la inauguración de la Universidad de México. La formación de una clerecía criolla era una realidad, aunque sus dimensiones fueran insuficientes para atender las necesidades del territorio de la Nueva España. Moya quería aprovechar la iniciativa real para avanzar con la secularización de las parroquias novohispanas y contó

<sup>469</sup> AHN, Madrid, Diversos-Colecciones, 26, núm. 1.

<sup>470</sup> *Loc. cit.*

<sup>471</sup> *Loc. cit.*

<sup>472</sup> *Loc. cit.*

<sup>473</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 96.

para ello con el apoyo de Hernando Ortiz, quien asumió la representación de los clérigos de México.

El 17 de noviembre de 1583, el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa y el bachiller Antonio de Herrera, en nombre de todos los clérigos del arzobispado de México, solicitaron a la Audiencia levantar información sobre la conveniencia de que las parroquias que tenían los frailes se otorgaran a los seculares, en apoyo a la cédula real enviada ese mismo año al arzobispo de México.<sup>474</sup> Hablaban “por nos mismos e por todos los demás clérigos deste arzobispado de México e Nueva España e gobernación de la Nueva Galicia e obispados Guatemala y Chiapa y Yucatán”;<sup>475</sup> para hacer efectiva su representación, mostraban los poderes firmados por cerca de 90 sacerdotes agrupados en la cofradía de San Pedro.

El expediente de la información levantada por Hernando Ortiz en defensa de las parroquias para seculares es voluminoso y complicado; comienza con 32 preguntas formuladas por los demandantes para interrogar a los testigos que ellos mismos propusieron, a las que luego añadieron nueve preguntas. Presentaron también los poderes otorgados por los clérigos novohispanos en favor de Hernando Ortiz y salvaron algunos inconvenientes iniciales, antes de comenzar con la información. Finalmente, se interrogó a los testigos. Las respuestas son muy generales y usualmente reiteran el contenido de las preguntas. Sin embargo, el proceso de información se prolongó por más de cuatro meses. Se interrogó a 14 testigos presenciales, la mayoría descendientes de los conquistadores y primeros pobladores, a quienes se sumó el gobernador indígena de Teposcolula. Además, los sacerdotes incorporaron las declaraciones de algunos principales de pueblos indios, presentadas ante otros tribunales. El expediente fue visto en la Audiencia y enviado a la península ibérica, donde hoy se encuentra, en el AGI.

El responsable del proceso fue el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa, apoyado por algunos otros clérigos novohispanos. Debió de ser él quien redactó las preguntas que se harían a los testigos, aunque posiblemente contó con la supervisión del arzobispo Moya de Contreras y con la colaboración de otros seculares. Al principio, Ortiz actuó como abad de la cofradía de San

<sup>474</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15. Un análisis de este documento se encuentra en C. Ramírez, “Universidad y clerecía. México, 1583”, en M. Peset (coord.), *Doctores y escolares*, 1998, pp. 297-309. Después, el documento ha sido utilizado por L. Pérez, “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2009, pp. 45-78, y más recientemente por V. M. Hernández Vázquez, “La cofradía de San Pedro: imagen y voz del clero secular”, 2011.

<sup>475</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, f. 8.

Pedro, congregación que agrupaba a un buen número de clérigos novohispanos. Conforme avanzó el proceso, a partir de enero de 1584, Ortiz se hacía oír ante las autoridades novohispanas respaldado por el cargo de provisor de indios del arzobispado de México, para el que había sido nombrado por Pedro Moya de Contreras.

El análisis de la información levantada por los sacerdotes del arzobispado de México en 1583 permite explicar la representatividad que para entonces había ido adquiriendo Hernando Ortiz de Hinojosa dentro de la clerecía novohispana, manifiesta en tres hechos concretos: primero, la defensa de las parroquias para seculares, en 1583; segundo, su liderazgo como abad de la cofradía de San Pedro, y tercero, su nombramiento como provisor de indios del arzobispado de México.

#### LA DEFENSA DE PARROQUIAS PARA SECULARES, EN 1583

En las primeras preguntas los clérigos se presentaron a sí mismos, para que luego los testigos confirmaran la información ofrecida:<sup>476</sup>

si saben que en esta Çiudad de México y Nueva Spaña ay mucho número de clérigos, y que en sola la Çiudad de México ay duzientos clérigos vacos que no tienen ocupación ni entretenimiento alguno de benefiços y capellanías con que se poder sustentar.<sup>477</sup>

Se presentaban como 200 clérigos sin trabajo, sólo en la capital novohispana. Los testigos confirmaron esta información. Es posible que los números fueran exagerados, pero el propósito parece haber sido alertar a la Corona sobre un grupo de presión que debía ser considerado, pues, además de contar con pocas posibilidades de desarrollo, estaba en crecimiento: “este número [de clérigos] se va cada día acresentando, así con los que nuevamente se ordenan como con los que vienen de Castilla en cada flota y navíos”.<sup>478</sup> La llamada de atención no parece haber sido una falsa alarma, pues 40 años después, en 1624, un clérigo desempleado conocido como *Lana Sucia* fue uno de los líderes de las más de 20 000 personas que apedrearon el palacio

<sup>476</sup> Los temas de las preguntas están más desarrollados en C. Ramírez, “Universidad y clerecía...”, también en V. M. Hernández Vázquez, “La cofradía de San Pedro...”, cap. 3.

<sup>477</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 1.

<sup>478</sup> *Ibid.*, imagen 1-2.

de gobierno y derrocaron al virrey de la Nueva España. Además, muchos otros seculares vacos participaron en la rebelión.<sup>479</sup>

En 1583, los sacerdotes novohispanos se presentaban ante el rey como un conjunto articulado, con necesidades y características comunes. La garantía de una clerecía bien formada era la Universidad de México, fundada por el rey e inaugurada en 1553. A la tercera pregunta, los testigos de los curas debían contestar:

si saben que en esta çiudad de México ay una universidad de todas çiençias fundada por su majestad, y en ella hay muchas cátreas que rrepresentan y leen personas doctas y ábiles en las facultades que profesan, ansí de Cánones, como de Leyes y Teulugía y Medezina y Artes y Latinidad, Rretórica, y ay muchos oyentes en todas las dichas cátreas *que* acuden a oyr a los maestros catredáticos y desean aprovecharse de sus letras, espeçialmente en las facultades de leyes e cánones y teulugía, y la mayor parte de los estudiantes que se exerzitan en sus estudios pretenden ser clérigos y andan con ábitos deçentes y se hordenan de todas hórdenes con lo cual, cada día se va acresentando el número de los dichos clérigos.<sup>480</sup>

Trataban de contrarrestar la mala imagen de los sacerdotes mexicanos que llegaba a oídos del rey, por ejemplo, a través de la pluma del fiscal Eugenio de Salazar, quien escribía en 1583:

Hay en esta ciudad muchos clérigos iniciados, moços, los cuales con la fianza que hacen en el privilegio del fuero se atreven a hacer algunos excesos y aun muertes. Y venidos algunos de estos casos en práctica, con color de que son clérigos de primera tonsura y estudian en las escuelas y ayudan algunas veces a misa y traen corona abierta y manteo o bonete y herreruelo y sombrero, el ordinario eclesiástico los defiende [...] y así fulminan severas censuras contra vuestros alcaldes de corte para que se inyan.<sup>481</sup>

En las preguntas para los testigos, los clérigos trataban de demostrar que eran honestos, y “muy modestos y de buena vida y exemplo y los llevan adelante por el discurso de su vida y andan unos con otros con sus manteos

<sup>479</sup> G. Bautista y Lugo, “La rebelión de los novohispanos y el monarca español 1623-1628”, 2014.

<sup>480</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 2.

<sup>481</sup> *Ibid.*, vol. 70, s. f.

y bonetes y biben onesta y rrecogidamente y son muy virtuossos".<sup>482</sup> Querían generar una buena imagen de la clerecía.

Los seculares buscaron el respaldo en los colegios jesuitas de la Ciudad de México, presentándolos como complemento de la universidad, pese a que siete años antes el propio Hernando Ortiz había participado en los claustros universitarios que se opusieron a la lectura de cursos en los colegios.<sup>483</sup> Decían en 1583:

demás de las facultades que se leen en la dicha facultad e universidad, ay estudio público en la cassa de la compañía del nombre de JHS de la dicha çibdad y en los colessios adherentes a la dicha cassa que son los de sant Pedro y sant Pablo y sant Bernardo donde ay muchos colegiales hijos de vezinos de la dicha çibdad y de otras partes y se ocupan en sus estudios unos en deprender Latinidad y otros Artes y Filosofía y otros Teulugía porque todas estas facultades se leen en la dicha cassa y colegios con mucho cuidado y diligencia de que se sigue mucho provecho a los estudiantes, los cuales, aunque colegiales, van a oýr a la dicha universidad las leçiones que en ella se leen y salen della muy propectos y casi todos aspiran a ser clérigos.<sup>484</sup>

No aseguran que todos los estudiantes mexicanos fueran clérigos, pero sí que la mayoría pretendía serlo. Su idea parece haber sido que, si el rey mantenía la cédula de secularización de las parroquias, la Iglesia novohispana podría crecer, apoyada en los jóvenes americanos. Vieja idea ya planteada por el arzobispo Montúfar en los sesenta del siglo xvi. Para los sacerdotes de 1583, otra de las ventajas de los curas nacidos en Nueva España era que sabían los idiomas de la tierra:

Yten, si saben *que* todos los clérigos naçidos en esta tierra son buenas lenguas mexicanas y entienden las demás que se ussan e frecuentan en pueblos de yndios y tienen habilidad y suficiencia para regir y administrar a los naturales yndios y españoles.<sup>485</sup>

Además, trataron de oponerse a la idea de que los nacidos en América eran inferiores a los peninsulares, tan común entre los frailes de entonces: "y los demás dellos son graduados de bachilleres, licenciados, maestros y

<sup>482</sup> *Ibid.*, vol. 217, núm. 15, imagen 2.

<sup>483</sup> AGN, Universidad, vol. 5, f. 28.

<sup>484</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 2.

<sup>485</sup> *Ibid.*, imágenes 2-3. Sobre este tema, véase L. Pérez Puente, "La creación de las cátedras...", pp. 45-78.

doctores en las dichas facultades y generalmente ay buenas habilidades de los nascidos en esta tierra y se perfeccionan con los estudios de las ciencias que dependen".<sup>486</sup>

La Iglesia secular debía ser entonces el lugar para los nacidos en esta tierra. Hernando Ortiz de Hinojosa había ingresado a esta rama de la Iglesia 20 años atrás y ahora la veía como una opción de vida para más americanos como él. Pero en el interrogatorio, los clérigos matizaron el factor criollo, pues no querían dar una imagen fragmentada de la clerecía del arzobispado de México, división que imperaba en las órdenes religiosas.

La Iglesia secular debía parecer una unidad. Por esta vez, era necesario hacer partido común con los peninsulares, a quienes en otras ocasiones y circunstancias enfrentaron los mismos clérigos.<sup>487</sup> Ortiz y quienes con él redactaron las preguntas argumentaron entonces que los nacidos en la península ibérica, "como personas que an pazado mucho trabajo en el largo viaje de Castilla a estas partes, se an ocupado en obras de virtud y buen exemplo",<sup>488</sup> y como no sabían lenguas indígenas, las aprendieron.

Los sacerdotes novohispanos querían demostrar que la Iglesia secular americana no era sólo una promesa, sino una realidad que funcionaba bien, en la que el rey podía confiar. Los beneficiados en activo se convirtieron en ejemplo y garantía de la eficacia de los seculares. Querían convencer al monarca de no dejarse amedrentar por los frailes, cuando amenazaban con desatender a los americanos, pues para eso estaban ellos, porque

si las doctrinas y retorias questán proveidas en religiosos de las hórdenes de sant Francisco, sancto Domingo y sant Augustín de la Nueva España se uviesen de proveer en clérigos y los dichos religiosos faltasen, estarían muy bien proveídas en los dichos clérigos y suplirían ellos muy bien la falta de los dichos religiosos, y aun acudirían con mayor cuidado y diligencia al ministerio dello que los dichos religiosos hazen.<sup>489</sup>

Los clérigos, según Ortiz y sus compañeros, bien podrían hacerse cargo de toda la Iglesia americana. Con ellos, los fieles estarían mejor servidos porque, según añaden a continuación, éstos eran una lacra para el rey y para los americanos, tanto para los encomenderos como para los indios.

<sup>486</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 3.

<sup>487</sup> Se enfrentaron en la universidad, como se puede ver en C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 2, caps. 14 y 16.

<sup>488</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 3.

<sup>489</sup> *Ibid.*, imagen 4.

No voy a glosar aquí todas las preguntas formuladas por los sacerdotes para que los testigos confirmaran la maldad de los frailes,<sup>490</sup> pero los argumentos eran los siguientes. Los seculares eran más trabajadores que los regulares, quienes decían ser sacerdotes sólo por voluntad y no por obligación. Ellos estaban sujetos a los obispos, por lo que tenían una autoridad que los vigilara, mientras los frailes se resistían a ella. Los seculares saldrían más económicos para los indios, para los encomenderos y para el rey, porque los religiosos habían emprendido grandes negocios, tenían sus propios intereses económicos y usaban para su propio provecho el trabajo de los indígenas. Ellos controlaban la mano de obra, con la jurisdicción que ejercían de hecho sobre los indios, "porque los dichos religiosos usan de mayores rigores tremendos: cepos, prisiones y cárceles, y hacen castigos corporales en los dichos indios, açotándolos, tresquilándolos, depositándolos, desterrándolos y otras penas corporales y servicios".<sup>491</sup> Con el trabajo indígena, los frailes construyeron suntuosas casas y acumularon riquezas. También procuraban que los indios les heredaran sus haciendas, con lo que impedían que la riqueza llegara directamente al rey. Por tanto, los clérigos seculares resultarían más baratos. Además, se consideraban a sí mismos más dóciles que los regulares, quienes eran altaneros y no reconocían jurisdicción alguna. Por tanto, sería más fácil para el monarca tratar con los seculares que con los frailes.

El interrogatorio buscaba que los testigos confirmaran la viabilidad del proyecto de una Iglesia secular americana, sometida al patronato real y más fuerte que las órdenes religiosas. La defensa de este proyecto, definido desde tiempo atrás, implicaba la confrontación abierta con los regulares, uno de los poderes más consolidados de la Nueva España.

Hernando Ortiz encabezó este pleito de los seculares contra los frailes. No era el primer clérigo en pelearse contra las órdenes. Antes de él lo habían hecho, entre otros, Esteban del Portillo, vicario y provisor general del arzobispado de México, y Pedro Gutiérrez de Pisa, provisor de naturales durante los primeros años del gobierno arzobispal de Moya de Contreras. Portillo y Gutiérrez de Pisa pagaron caro sus enfrentamientos con los frailes. Los dos fueron procesados por las autoridades civiles novohispanas; el primero, después de un conflicto con los agustinos y por sostener la jurisdicción eclesiástica, y el segundo, por enfrentarse a los franciscanos.<sup>492</sup> Ambos fue-

<sup>490</sup> Las preguntas de oposición a los frailes también están analizadas en V. M. Hernández Vázquez, "La cofradía de San Pedro...", cap. 3.

<sup>491</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 6.

<sup>492</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 181-187.

ron absueltos después de algunos años de litigios y fueron promovidos a dignidades en catedrales americanas. Sin embargo, ninguno de los dos llegó a ser obispo, pese a que sus trayectorias estaban orientadas a lograrlo, como sí llegó a serlo Hernando Ortiz. Encabezar a los clérigos en esta disputa era un riesgo para Ortiz, y él lo corrió, pero fue conciliador.

El testimonio de los sacerdotes del arzobispado de México ofrecía al rey una salida negociada al conflicto. Sabían que la secularización no era fácil, por lo que intentaron, cuando menos, crear nuevas parroquias en territorios de los frailes, conviviendo con ellos. En una de las últimas preguntas, los sacerdotes preguntaban a sus testigos:

Si saben que se pueden muy bien compaçer frailes y clérigos en muchos pueblos de yndios, especialmente quando es grande, porque por la mucha gente, así indios como españoles, pueden sustentarse los unos y los otros, entendiendo los unos en su religión y los otros en los minesterios de los santos sacramentos.<sup>493</sup>

Bajo este modelo mixto, Hernando Ortiz había llegado a ser cura párroco de Huitzilopuchco, bajo el arzobispado de Alonso de Montúfar, y ése fue el modelo bajo el que Moya de Contreras creó nuevos curatos en los años setenta. Los clérigos trataron de impulsar la creación de nuevas parroquias, aun cuando la secularización no se llevara a cabo. Para lograrlo, se apoyaron en los testimonios de los indios principales, a quienes habían invitado a testificar a su favor, pues los representantes de las comunidades indígenas decían que sus fieles estaban desatendidos y solicitaban clérigos para sus lugares de origen.

Al final del proceso, los litigantes pidieron incorporar al expediente los testimonios de varios representantes indios. En primer lugar, solicitaron incorporar las declaraciones de

los yndios de la provincia de Suchimilco y los lugares de Santo Gregorio, San Luis, los Tres Reyes y Santiago, en que piden se les dé doctrina, quien les administre los santos sacramentos, por que de los religiosos de san Francisco que allí residen no la tienen.<sup>494</sup>

Luego pidieron incorporar las declaraciones en el mismo sentido de “los indios de Oquila y Coatepec” y las declaraciones de los principales

<sup>493</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 11.

<sup>494</sup> *Ibid.*, imagen 227.

de Michoacán, quienes testificaron en Valladolid, hoy Morelia. Este último testimonio muestra el vínculo entre los clérigos novohispanos y los pueblos indios en la zona de Michoacán, construido desde los tiempos del obispo Vasco de Quiroga.

Los representantes de San Andrés o Axcuaro, un pueblo de Michoacán, describían así la situación de su cabecera en 1583:

Alonso de Heredia, en nombre de los principales y naturales del pueblo de Axcuaro, sujeto a la çiudad de Páscuaro, digo que el dicho pueblo y sus barrios no tienen la doctrina y adminstración de los sacramentos tan suficien-temente como es necesario, a causa de averse puesto el dicho pueblo de poco tiempo a esta parte por visita de los frailes françiscos que residen en el pueblo de Santo Gerónimo. Y como el dicho pueblo de Axquaro es de mucha gente y barrios con la dicha visita que así se haze no se satisfaze a las necesidades espirituales de los dichos indios, por que se mueren muchas criaturas sin bautismo y personas de edad sin confisión.<sup>495</sup>

Otro testigo,

Alonso Xaziny, indio natural del pueblo de San Andrés, [...] [dijo] que quando el marqués vino a esta tierra, ya [él] era mancebo de edad que yba a la guerra y a servir al diablo [...] [y] save que los pueblos son vista de frayles françiscos del pueblo de San Gerónimo y como no ay más de un frayle en el dicho pueblo, que es el guardián, los visita tarde y raras vezes.<sup>496</sup>

Y el descuido de los frailes, según los declarantes, ha causado que “muchas personas se an muerto e mueren sin confisión y resçibir los sacramentos como cristianos”.<sup>497</sup> Por eso, argüían, necesitaban una solución al problema y la veían en su propio pasado, cuando el obispo Vasco de Quiroga les nombró un sacerdote; así lo expresaba Alonso de Heredia:

los quales ynconvinientes çesarían siendo vuestra altesa servido de mandar que para el dicho pueblo y sus barrios se nombrase cura beneficiado como lo tuvieron en bida del dicho obispo don Basco de Quiroga, por que con esto

<sup>495</sup> *Ibid.*, imagen 229.

<sup>496</sup> *Ibid.*, imagen 232.

<sup>497</sup> *Loc. cit.*

los dichos naturales terminan suficiente doctrina y el consuelo espiritual que pretenden, y sesarían los dichos inconvenientes.<sup>498</sup>

Alonso Xaziny aseguraba que no habría problemas

si tuviese clérigo el dicho pueblo, como lo solían tener en tiempo del obispo don Basco, que estuvo en el dicho pueblo y sus sujetos Francisco Díaz, clérigo, muchos días, asta que después que murió el obispo, quedo por visita de los dichos frailes.<sup>499</sup>

Los propios representantes del pueblo se ofrecían a pagar al clérigo secular: “Y sabe este testigo que en los dichos pueblos hay gente mucha e para poder sustentar un clérigo muy bien y todos lo quieren por la razón que tiene dicha”.<sup>500</sup> Por todo esto, los representantes del pueblo solicitaban al virrey mandara nombrar un cura para el pueblo, según expresaba otro de los testigos:

A vuestra altesa pido y suplico en el dicho nombre, sea servido de mandar que en el dicho pueblo se ponga cura beneficiario, encargando al reverendo obispo de Mechoacán que para el dicho efecto ponga edictos y haga las diligencias neçesarias, que en ello mis partes reçibirían bien y merçed con justicia, la qual pido.<sup>501</sup>

Los principales de San Andrés consideraban justo tener un clérigo en su pueblo.

Los pueblos de Michoacán servían de ejemplo a los litigantes, porque allí hubo fundaciones de parroquias seculares desde muy pronto, que habían sido vueltas doctrinas de regulares en años recientes. El tránsito, alegaban los clérigos, no había sido beneficioso. En este caso, los testigos aseguraban que lo mejor era “volver a costumbre antigua”, lo cual significaba secularizar. Además, quienes participaron en esta información usaban la figura de Vasco de Quiroga y sus primeros proyectos de un clero secular para la Nueva España, para mostrar un proyecto que había funcionado.

Hernando Ortiz debió de haber comenzado su experiencia como rector de Santa Fe por estas mismas fechas, cuando impulsó la información de los

<sup>498</sup> *Ibid.*, imagen 229.

<sup>499</sup> *Ibid.*, imagen 232.

<sup>500</sup> *Loc. cit.*

<sup>501</sup> *Ibid.*, imágenes 229-230.

clérigos del arzobispado de México. Es probable que la posibilidad de ser rector del pueblo-hospital de Santa Fe se presentara a Ortiz como bastión importante en la lucha por la clerecía novohispana, donde la opción personal armonizaba con la construcción de su argumentación acerca de que Michoacán era un ejemplo de lo que podía ser la Iglesia secular en América. Su trayectoria se presentaba como un camino para todos los clérigos de la Nueva España. Según ellos, no querían acabar con los frailes, sólo los consideraban insuficientes y pedían nombrar seculares en los lugares más desatendidos, bajo esquemas parecidos a las experiencias de Vasco de Quiroga.

La Audiencia no dio cabida a los reclamos de los señores de Michoacán y contestó lacónicamente: “E por los dichos señores visto mandaron que no se haga novedad de lo que hasta aquí se a acostumbrado”.<sup>502</sup> No valían las costumbres más antiguas, sino las que estaban en práctica.

El expediente trabajosamente levantado por Hernando Ortiz y los clérigos del arzobispado cruzó el Atlántico, pero al parecer tampoco tuvo efecto alguno en la corte. Los frailes, en cambio, lograron que sus emisarios se entrevistaran directamente con el rey y la cédula de secularización de parroquias emitida en 1583 fue suspendida en marzo de 1585.<sup>503</sup> El monarca dio marcha atrás, como había previsto el arzobispo Pedro Moya de Contreras. Parecía que la fortaleza de la clerecía debía venir de la organización local, por lo que el arzobispo decidió organizar el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en el que Hernando Ortiz tendría amplia participación. La convocatoria se emitió en febrero de 1584, cuando el interrogatorio de los clérigos del arzobispado estaba todavía en proceso y cuando Ortiz apostaba por ser rector de Santa Fe.

Moya de Contreras reconoció la labor de organización y defensa de la clerecía mexicana desempeñada por Hernando Ortiz de Hinojosa a partir de 1583, por lo que lo nombró provisor de indios del arzobispado de México. En la información que se levantó en la Audiencia, el nombre de Ortiz se asoció a su nuevo cargo a partir de enero de 1584.<sup>504</sup> Tal vez Moya de Contreras consideraba que la labor de Ortiz en defensa de las parroquias para seculares estaba relacionada con los asuntos de los indios, de los cuales se encargaba el provisor de indios del arzobispado. El puesto había sido ocupado antes por Esteban del Portillo y después por Pedro Gutiérrez de Pisa, dos colaboradores cercanos de Moya de Contreras, quienes también se habían enfrentado a los

<sup>502</sup> *Ibid.*, imagen 235.

<sup>503</sup> Óscar Mazín, *Gestores de la real justicia, procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, 2007, p. 151.

<sup>504</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, imagen 22.

frailes.<sup>505</sup> El nombramiento de Ortiz como provisor de indios no le impidió ser rector del pueblo-hospital de Santa Fe, ni continuar con sus clases en la universidad. Pero antes de analizar el significado de dicho puesto, conviene detenerse en el cargo que hizo a Ortiz representante de la clerecía mexicana durante el proceso abierto en 1583. Se trataba de su función como abad de la cofradía de San Pedro, congregación que agrupaba a un buen número de clérigos de la Nueva España.

### HERNANDO ORTIZ, ABAD DE SAN PEDRO

La Cofradía de San Pedro fue una congregación de clérigos del arzobispado de México, asociados para propiciar la ayuda mutua entre los miembros.<sup>506</sup> Fue fundada en enero de 1577 por el provisor de indios, Pedro Gutiérrez de Pisa, con el respaldo del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Si la clerecía novohispana quería tener presencia política dentro de la sociedad novohispana, debía constituir un cuerpo articulado que velara por el cuidado y los intereses de los miembros. La cofradía cumplió con su cometido durante toda la Colonia.<sup>507</sup>

En 1607, cuando murió Gutiérrez de Pisa, los cofrades “le hicieron sus honoríficos sufragios en esta ciudad a 3 de diciembre de dicho año, como a padre y fundador de nuestra congregación, con toda la sumptuosidad [y] [...] respecto” y encargaron un retrato suyo, donde agradecen y perpetúan su memoria: “la gratitud de esta venerable congregación le coloca en esta su imagen, para excitativo del loable exemplo a los eclesiásticos y para inmortalizar el buen olor de su plausible fama en las duraciones de la posteridad”.<sup>508</sup>

<sup>505</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 24-25.

<sup>506</sup> El primer trabajo sobre la Cofradía de San Pedro se debe a Asunción Lavrin, “La congregación de san Pedro —una cofradía urbana del México colonial— 1604-1730”, *Historia Mexicana*, 1980, pp. 562-601. Luego se ocupó de la congregación J. F. Schwaller, “Los miembros fundadores de la congregación de San Pedro, México 1577”, en P. Martínez López-Cano, G. von Wobeser y J. G. Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, 1998, pp. 109-117. En 1997 salió publicado el trabajo donde analicé el interrogatorio propuesto por los clérigos del arzobispado: C. Ramírez, “Universidad y clerecía...”. Más recientemente se ha presentado una tesis de licenciatura sobre el tema, V. M. Hernández Vázquez, “La cofradía de San Pedro...”. La congregación cuenta con un buen archivo que permitiría el estudio sistemático de sus cofrades en el tiempo, sus finanzas y otros temas aún por desarrollar: AHSSA, Cofradía de San Pedro.

<sup>507</sup> A. Lavrin, “La congregación de San Pedro...”.

<sup>508</sup> Ambas citas se tomaron de la cartela de su retrato anónimo que se encuentra en el Museo de Historia de Chapultepec, bajo la clasificación 10-89260. Quienes lo han estudiado lo

La fundación de la cofradía se dio en medio de los pleitos de Gutiérrez de Pisa con los franciscanos y la Audiencia de México, que lo llevaron a la inhabilitación de su cargo como provisor y frenaron momentáneamente su carrera clerical.<sup>509</sup> En su retrato aparece el lema del fundador y el de la cofradía toda, tomado de las epístolas de San Pedro, *Hospitales invicem sine murmuratione*: “Ser hospitalarios unos con otros, sin murmuración”.<sup>510</sup> Y a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo XVI, la ayuda mutua que necesitaban los clérigos era procurarse un lugar en la sociedad, acortando el poder de los frailes y apoyando la secularización de las parroquias. En ese sentido fueron las primeras acciones de Gutiérrez de Pisa y en ese mismo tenor actuó Hernando Ortiz de Hinojosa como abad de la cofradía a principios de los ochenta.

El 17 de enero de 1581, cuando era cura párroco de Huitzilopuchco, Hernando Ortiz solicitó ingresar como congregante a la Cofradía de San Pedro.<sup>511</sup> Aclaraba que se había inscrito en 1577, cuando ésta se fundó, pero sus múltiples obligaciones no le permitieron tener una presencia activa en la hermandad: “al principio de su institución pedí al licenciado Pisa me admitiera a ello y me admitió, y por mis grandes ocupaciones nunca pude acudir”.<sup>512</sup> Aseguró, además, que en ese momento estaba dispuesto a comprometerse seriamente con la congregación, pues decía: “me hallo desocupado para poder acudir a servir en todo lo que se me mandare”.<sup>513</sup> Incluso estaba dispuesto a renunciar a su pequeña ración en la catedral de México:

de tal manera que no sea estorbo ni impedimento tener prebenda, porque yo renuncio a cualquier condición, obligación o ley que se me haya impuesto o se me impusiere [...] y si necesario es renunciar para conseguir este efecto a la prebenda que parece impide, así lo haré.<sup>514</sup>

---

fechan a principios del siglo XVII. Lo catalogamos, fotografiamos y transcribimos la cartela como parte del proyecto de Retratos de Universitarios Coloniales, coordinado por C. Ramírez, A. Pavón y M. Hidalgo, en el IISUE de la UNAM.

<sup>509</sup> J. F. Schwaller, “Los miembros fundadores...”.

<sup>510</sup> En el retrato se dice que el texto está tomado de la primera epístola de San Pedro, 4=9.

<sup>511</sup> AHSSA, Cofradía de San Pedro, leg. 1, exp. 21, f. 1, *apud* V. M. Hernández Vázquez, “La cofradía de San Pedro...”, p. 63.

<sup>512</sup> *Loc. cit.*

<sup>513</sup> *Loc. cit.*

<sup>514</sup> *Loc. cit.*

A partir de 1581, Hernando Ortiz quedó incorporado como cofrade activo de San Pedro y un año más tarde fue nombrado abad de la cofradía.<sup>515</sup>

El abad era la autoridad suprema de una cofradía y quien proponía los derroteros que debía seguir la institución durante su periodo de regencia. Para Hernando Ortiz y quienes lo apoyaban, la lucha que debía ofrecer la clerecía era la secularización de las parroquias novohispanas y a esa labor se abocó desde el principio. En noviembre de 1582, fue nombrado para acudir a Roma en búsqueda de apoyos para los seculares y con ese fin le fueron otorgados amplios poderes por parte de los cofrades. El viaje no se realizó<sup>516</sup> y, entre tanto, la Corona pareció retomar el proyecto secularizador con la cédula de 1583. Fue entonces cuando Ortiz decidió levantar ante la Audiencia la información en defensa de las parroquias para seculares. Ésa fue su labor principal como abad de San Pedro, para la que contó con el respaldo de los clérigos del arzobispado de México.

Acudieron 93 cofrades a la reunión donde se otorgaron los poderes a Hernando Ortiz de Hinojosa para representar a los clérigos de México, en noviembre de 1583.<sup>517</sup> Firmaron el poder para facilitar la toma de decisiones 81. La hermandad en pleno delegó su poder en 24 de sus miembros: sus 12 oficiales y 12 cofrades más, quienes, congregados con un cuórum mínimo de 12, podrían tomar decisiones por votación.<sup>518</sup> A su vez, la junta de delegados concedió poder a su abad, Hernando Ortiz, y a uno de sus diputados, el bachiller Antonio de Herrera, para que emprendieran diversas acciones en su nombre. En esa junta se precisó el gobierno de la cofradía: además del abad, había dos diputados, un mayordomo, tres consiliarios, un maestro de ceremonias, un vicario de coro, el secretario y dos letrados, quienes no eran sacerdotes.<sup>519</sup>

A partir del análisis de las listas de cofrades de San Pedro podemos comprender quiénes estaban depositando la confianza en Hernando Ortiz de Hinojosa. De los 91 seculares reunidos en la cofradía en 1583, 36 tenían grados universitarios; es decir, 40 por ciento de los congregados. El

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>516</sup> *Loc. cit.*

<sup>517</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15. Las listas de los cofrades de San Pedro fueron publicadas en C. Ramírez, "Universidad y clerecía...".

<sup>518</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15, ff. [7v-8].

<sup>519</sup> *Loc. cit.* No todos los 93 cofrades de San Pedro en 1583 eran clérigos seculares. En la lista de congregados aparecen el abogado de la Audiencia de México, Juan Fernández Salvador, y el procurador de la misma, Francisco Hernández, quienes habían sido aceptados en la cofradía a cambio de servicios legales. Sobre la admisión de estos dos personajes, véase V. M. Hernández Vázquez, "La cofradía de San Pedro...", p. 35.

porcentaje muestra que la Cofradía de San Pedro tenía más universitarios que el promedio de clérigos graduados del arzobispado de México, que hacia 1575 era de 29 por ciento.<sup>520</sup> Era una cofradía con alta representación de universitarios. Había 30 bachilleres, cuatro licenciados, un maestro y sólo un doctor, Hernando Ortiz de Hinojosa, quien por entonces tenía ya el grado máximo en Teología.<sup>521</sup> Ortiz encabezaba un grupo de gente menos preparada que él, compuesto por bachilleres y clérigos sin estudios universitarios. De los cuatro licenciados, Jerónimo de Cárcamo también era americano, pero 13 años más joven que Ortiz;<sup>522</sup> desarrolló una trayectoria parecida a la suya y llegó a ser obispo de Trujillo, en 1611.<sup>523</sup> De los otros tres licenciados no tenemos más información. Uno de ellos se llamaba Diego Ortiz, como el sobrino de Hernando, pero no hay seguridad de que haya sido el mismo personaje. Según las recomendaciones de Moya de Contreras en 1575, Diego Ortiz había nacido en 1543, con lo cual tendría casi la misma edad que Hernando. Dado que no podemos comprobar que se trata del mismo personaje, sólo dejamos apuntado el dato.<sup>524</sup> Entre los bachilleres se encontraban jóvenes que llegarían a destacar más adelante y algunos clérigos no tan jóvenes ya, como Francisco de Losa, el biógrafo del sabio anacoreta Gregorio López, quien siete años después de las juntas de la cofradía solicitó a Hernando Ortiz refugio en el pueblo-hospital de Santa Fe para su amigo anacoreta, como he dicho antes.

Entre los clérigos no universitarios se encontraban personajes con amplia trayectoria en la Nueva España, como Antonio Freire, capellán del santuario de la Virgen de Guadalupe, quien al morir donó su cuantiosa fortuna a la cofradía, asegurando así su subsistencia.<sup>525</sup> Pero también había personajes anónimos de los que sólo sabemos su nombre.

De los 91 clérigos congregados en noviembre de 1583, 34 estaban ya ejerciendo su oficio en 1575 y fueron calificados por Moya de Contreras en la relación de clérigos de México que envió al rey. Esta información quiere decir que una tercera parte de los sacerdotes de San Pedro tenía más de siete años en su oficio, pero no podemos afirmar que todos los demás fueran clérigos recientemente ordenados, porque las recomendaciones de Moya no incluían

<sup>520</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 97.

<sup>521</sup> AGN, Universidad, vol. 5, ff. 43-43v.

<sup>522</sup> A. Pavón, "Universitarios y universidad...", p. 740.

<sup>523</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains*, p. 244.

<sup>524</sup> Carta de Moya de Contreras, 1575, en *Cartas de Indias*, p. 201.

<sup>525</sup> A. Lavrin, "La congregación de San Pedro...", p. 586, y J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 127, 158 y 199.

a todos los presbíteros de México. Sin embargo, resulta significativo que 57 sacerdotes activos en 1584 no fueran mencionados por el arzobispo siete años antes entre los 157 de quienes envió información. Los datos muestran que los cofrades tenían razón al calcular que había más de 200 clérigos en la Ciudad de México en torno a los años ochenta del siglo xvi.

En 1575, Moya de Contreras había sido severo con los 34 clérigos que llegaron a ser cofrades de San Pedro.<sup>526</sup> Sólo cuatro de ellos habían sido considerados merecedores de un nombramiento real, mientras que los otros recibieron agudas descalificaciones. El bachiller Antonio de Herrera, ayudante de Hernando Ortiz en 1583, había sido calificado por Moya, en 1575, como amancebado, y el arzobispo aseguraba que Herrera había sido desterrado por ese delito. Era hijo de conquistadores y sabía poco, según Moya, pese a ser bachiller en Cánones.<sup>527</sup> Uno de los diputados de la cofradía, Diego Pérez de Pedraza, había sido descrito por el prelado como “muy idiota”, mujeriego y apartado de la Iglesia y de los clérigos. Los tres consiliarios de San Pedro habían sido calificados de poco hábiles y deshonestos; dos de ellos fueron desterrados; uno, Josepe Méndez, había matado a su cuñado y se ordenó en Oaxaca, sin licencia del arzobispo.<sup>528</sup> El secretario de la cofradía, Diego de Nava, quería ser jesuita, pero no lo recibían porque antes había sido agustino. El mismo tono empleaba Moya en 1575 para los otros sacerdotes que llegaron a ser cofrades de San Pedro en 1583. Sin embargo, ése era el tono general con el que el arzobispo había descrito a los clérigos de México a los pocos años de tomar su cargo. En las cartas posteriores al rey su tono crítico había menguado y las alabanzas aumentaron. No obstante, esta primera imagen de la clerecía debió de permanecer en la corte, alimentada por los otros detractores de los clérigos seculares.

Hernando Ortiz encabezaba, pues, un grupo de clérigos no siempre bien reputado y difícil de manejar, que luchaba por un espacio de reconocimiento en la sociedad novohispana. En 1584, poco después de presentado el interrogatorio en defensa de las parroquias para seculares, la cofradía de San Pedro aún no ganaba el reconocimiento de las autoridades novohispanas, que no le permitían marchar como un cuerpo, diferenciado de los frailes. Según el reporte de los procuradores de la Audiencia:

algunos clérigos a título y so color de la cofradía que dicen tener en la casa de la Santísima Trinidad, pretendían y querían hacer un cuerpo de por sí y aunque

<sup>526</sup> Carta de Moya de Contreras, 1575, en *Cartas de Indias*, p. 201.

<sup>527</sup> *Loc. cit.*

<sup>528</sup> *Loc. cit.*

les fue dicho que fuesen entrometidos con los religiosos de las dichas órdenes, como se suele hacer, y no lo querían hacer y los canónigos de la dicha iglesia se detenían, no queriendo acudir a ello, no obstante que les fue dicho que su señoría ilustrísima lo notaba y dijeron palabras y hicieron movimientos de manos con que causaron escándalo [...] y daban voces y otros se separaron de la dicha iglesia y procesión, lo cual todo es desacato.<sup>529</sup>

Como abad de la cofradía, Hernando Ortiz debió de haber propiciado la unificación de los clérigos en un solo cuerpo, para lo que fue ayudado por algunos canónigos. Pero las autoridades los ignoraban como cofradía y les impidieron presentarse como tales ante la sociedad. El reconocimiento, en cambio, parece haberse dado poco a poco, después de hacerse notar de muchas formas y atrayendo a su seno a personajes importantes como oidores y virreyes de la Nueva España, de la misma manera que lo habían empezado a hacer los clérigos desde la década de los ochenta del siglo XVI.<sup>530</sup> Más allá del prestigio y el reconocimiento que podría otorgar la pertenencia a una cofradía, al agruparse en San Pedro, los clérigos del arzobispado de México se presentaban como un grupo de presión social que pugnaba por espacios dentro de la sociedad en gestación y Hernando Ortiz de Hinojosa encabezó ese grupo a principios de la década de los ochenta del siglo XVI.

El arzobispo Pedro Moya de Contreras supo mantener las presiones sociales dentro de los marcos institucionales y nombró a Hernando Ortiz como provisor de indios del arzobispado de México, un cargo exclusivo de algunas catedrales americanas.

## HERNANDO ORTIZ, PROVISOR DE INDIOS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO

El cargo de provisor de indios fue creado por el arzobispo Alonso de Montúfar para contar con un juez eclesiástico encargado de conocer las causas de los indígenas, relativas a la justicia eclesiástica.<sup>531</sup> Los nombramientos de provisos de indios están registrados desde mediados del siglo XVI, pero

<sup>529</sup> Informe sobre la procesión de los apóstoles San Pedro y San Pablo en la cofradía de la Santísima Trinidad, México, 1584, AGN, Indiferente Virreinal, caja 6617, exp. 22, f. 1, *apud* V. M. Hernández Vázquez, "La cofradía de San Pedro...", p. 34.

<sup>530</sup> Según Asunción Lavrin, en 1580 ingresaron los virreyes Lorenzo Suárez de Mendoza y Catalina de la Cerda. "La congregación de San Pedro..."

<sup>531</sup> *Descripción de arzobispado...*, p. 303.

no se conocen bien todas las acciones emprendidas por ellos.<sup>532</sup> Montúfar ideó una justicia eclesiástica para los españoles y sus descendientes, y otra para los indios, diseño que tuvo éxito en el arzobispado mexicano.<sup>533</sup> De la primera se encargaría el provisor general y de la segunda, el provisor de indios, quien, sin embargo, parece haber estado subordinado al provisor general.<sup>534</sup> La racionalidad diseñada por Montúfar no parece haber operado de la misma manera durante los diferentes gobiernos arzobispaes y cada prelado o sede vacante resolvía la justicia eclesiástica relativa a los indios a través de diversos mecanismos.<sup>535</sup> No obstante, el cargo de provisor de los naturales se mantuvo durante el siglo XVII y fue dando paso a un tribunal más autónomo, con diversos funcionarios y con plena capacidad de dictar sentencias.<sup>536</sup>

El nombramiento de Hernando Ortiz como provisor de indios del arzobispado de México puede ayudar a entender el sentido de ese tribunal en sus comienzos y explica mejor el lugar que desempeñó Ortiz dentro de la consolidación de la Iglesia secular novohispana.

El problema de fondo que enfrentaron los provisosores de indios anteriores a Ortiz era la débil relación de la Iglesia secular con este sector de la población novohispana. Montúfar, y luego Moya de Contreras, se quejaban reiteradamente de que los frailes tenían acaparados a los indígenas, no sólo porque usufructuaban su trabajo y ejercían las labores sacerdotales en los pueblos de indios, sino también porque controlaban el gobierno civil de las comunidades a través, sobre todo, de la impartición de justicia.<sup>537</sup> Entonces, según los prelados, era una condición necesaria para el fortalecimiento de la Iglesia secular arrebatar a los naturales de las manos de los frailes. Lograrlo significaba varias cosas: cobrar el diezmo a los indígenas, establecer parroquias para seculares y recuperar el control de la impartición de justicia. Montúfar enfrentó los tres frentes. El primero se cerró pronto: ante la negativa de la Corona, el arzobispo tuvo que reconocer, en 1565, durante el Segundo Concilio Provincial Mexicano, que no podía cobrar diezmos a

<sup>532</sup> Sobre el provisorato de indios, los mejores estudios son: J. E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1688*, 2004, capítulo 6; M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 114-116, y J. F. Schwaller, *The church and clergy...*, pp. 24-25.

<sup>533</sup> J. E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 111, y M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 115.

<sup>535</sup> E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, cap. 5.

<sup>536</sup> *Loc. cit.*

<sup>537</sup> M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 66-69, y S. Poole, *Pedro Moya de Contreras...*, pp. 79-104.

los indios. Sin diezmos, la solución del financiamiento de la Iglesia secular se logró con el fortalecimiento paulatino de otros sectores de la población novohispana que sí pagaban diezmos.<sup>538</sup>

La lucha por la secularización y la impartición de justicia, los otros dos frentes de lucha por recuperar a la población indígena, fueron heredados por Moya de Contreras y constituyeron campos de afirmación de la jerarquía eclesiástica durante los siglos XVII y XVIII. Mientras el proceso de secularización fue largo, lento y con avances y retrocesos, la afirmación del arzobispado como instancia de justicia eclesiástica parece haber sido más exitosa y paulatina.<sup>539</sup>

El interrogatorio levantado por Hernando Ortiz y los clérigos del arzobispado de México en 1583 para lograr la secularización de las parroquias es un eslabón más en la lucha por el establecimiento de parroquias seculares en pueblos de indios, pero también por recuperar la jurisdicción eclesiástica sobre éstos. El nombramiento de Ortiz como provisor de los naturales, en medio del proceso que estaba siguiendo contra los frailes, lo convirtió en el encargado de velar por la justicia de los indios en materia eclesiástica. Ortiz de Hinojosa se convertía así en uno de los defensores de los principios básicos de la consolidación de la jerarquía de la Iglesia: secularización y justicia eclesiástica.

Como queda dicho, Ortiz debía garantizar la justicia eclesiástica para los pueblos de indios. Esa justicia pasaba, antes que nada, por asegurar que todos tuvieran acceso a los servicios de la Iglesia; es decir, a un cura que les administrara los sacramentos y que les asegurara el acceso al tribunal de justicia del arzobispado. Moya de Contreras y sus colaboradores entendieron que velar por el aumento de parroquias seculares era un asunto de justicia para los naturales que correspondía litigar al provisor de indios del arzobispado de México. No se trataba de que el cargo del provisor fuera un instrumento para luchar contra los frailes, sino más bien que el provisor debía garantizar los sacramentos a los indios y el acceso a jueces adecuados, principio básico de la justicia eclesiástica.

Hasta nosotros han llegado dos procesos encabezados por provisos de indios anteriores a la realización del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585:<sup>540</sup> el interrogatorio para apoyar la secularización de las parroquias

<sup>538</sup> Ó. Mazín, "Clero secular y orden...", pp. 139-202.

<sup>539</sup> Me parece que la consolidación del tribunal eclesiástico queda bastante probada con la obra de J. E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*

<sup>540</sup> Sigo la cronología para la consolidación del tribunal eclesiástico trazada por J. E. Traslosheros, *Iglesia, justifica y sociedad...* Para él, a partir de 1585 comienza un segundo periodo en la historia de la justicia eclesiástica novohispana.

en 1583, encabezado por Hernando Ortiz de Hinojosa, y el proceso levantado por Pedro Gutiérrez de Pisa contra los franciscanos, nueve años antes, en 1574.<sup>541</sup> No debieron de ser los únicos procesos que llevaron a cabo los provisos, pero sí los que iban dirigidos a la Corona, por lo que se conservaron en la península ibérica. Los dos procesos son intentos de fincar la autoridad episcopal sobre los naturales, para garantizarles acceso a los sacramentos y a la justicia, y de paso, contrarrestar la jurisdicción que sobre ellos ejercían los frailes.

En 1574, el provisor de los naturales, Pedro Gutiérrez de Pisa, levantó una información contra los franciscanos de Tlatelolco y de México, en defensa de la jurisdicción arzobispal.<sup>542</sup> El proceso fue iniciado a solicitud del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Era, por tanto, parte del trabajo de Gutiérrez de Pisa al servicio del prelado, en tanto que provisor de indios arzobispal. No es casual que este proceso se realizara el mismo año en que se promulgó la Ordenanza de Patronazgo, documento que marca la alianza del clero secular con la Corona y el comienzo de la reorganización de la Iglesia novohispana emprendido por Moya de Contreras; ambos acontecimientos pueden entenderse como un intento más de ganar espacios para la Iglesia secular americana.

En la información de 1574, el arzobispo y su provisor se centraron en dos problemas: los frailes franciscanos de México y Tlatelolco impedían a los curas la administración de los sacramentos y habían monopolizado la impartición de justicia, lo que constituía una intromisión inadmisibile:

perteneciendo el conocimiento de todos los negocios e causas eclesiásticas in foro contencioso al ordinario y a sus provisos y vicarios, el guardián y frailes del dicho monesterio questán en el dicho barrio de Santiago se han entrometido de hecho a conocer e conocen de las causas y negocios de los indios del dicho barrio, ansí civiles como criminales, y los prenden y los ponen en la cárcel con cepo e prisiones y los azotan y trasquilan y dan a servicio indios e indias y les persuaden e prohíben que no acudan ante el ordinario con sus negocios, de suerte que no quieren ya obedecer sus mandamientos ni conocellos por jueces, como consta por esta información que presento.<sup>543</sup>

<sup>541</sup> Información que hizo el provisor de los indios naturales de México, sobre la usurpación de jurisdicción eclesiástica que hacían los frailes de la orden de San Francisco. México, 24 de julio de 1574, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 11, pp. 147-171.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>543</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

El proceso levantado por el provisor Gutiérrez de Pisa presentaba dos solicitudes al rey: confirmar el principio de que los frailes necesitaban licencia del arzobispo para impartir los sacramentos a los indios, quedando así bajo su supervisión, y centralizar la justicia eclesiástica en los tribunales del arzobispado:

Por tanto a vuestra alteza pido y suplico mande guardar [...] que los frailes de los dichos monesterios no administren los sacramentos sin espreso beneplácito del ordinario e prelado e que no impidan ni quiten la administración dellos a los curas de las dichas parroquias [...] e asimesmo que los guardianes, frailes e conventos, ansí de los dichos monesterios como de todos los que estuvieren incluso en el dicho arzobispado y su distrito no se entrometan a conocer ni conozcan de los dichos pleitos, causas e negocios, ni tengan cárceles ni prisiones, ni otras insinias de juresdición donde metan los dichos indios ni los castiguen ni trasquilen, y cualesquier pleitos y negocios que ante ellos estuvieren pendientes los remitan originalmente en cualquier estado en questuvieren al ordinario.<sup>544</sup>

Apoyaban sus solicitudes en cédulas reales y en bulas papales, dejando claro que la justicia estaba de su lado. Pero los privilegios iniciales y las prácticas que imperaban en la Nueva España daban razón a los frailes y los tribunales eclesiásticos tuvieron que lidiar en varias ocasiones con los jueces conservadores de las órdenes religiosas, quienes impartían justicia ateniéndose a los privilegios papales obtenidos para la evangelización.<sup>545</sup>

Testificaron 13 personas en la averiguación levantada por Gutiérrez de Pisa, en 1574. De ellos, cuatro habían sido provisosores de indios del arzobispado. Éstos aseguraban que la intromisión de los frailes en la administración de justicia era reciente, pues tres años atrás el provisor ejercía dicha función sin impedimento alguno y era reconocido tanto por los indios como por los regulares. Lo mismo aseguraban otros cuatro testigos no indígenas que eran vecinos y un indio, quien solía ser fiscal de los naturales años atrás. Los otros cuatro testigos eran los curas de las parroquias de Santa Catalina y La Veracruz, en cuya jurisdicción entraban los conventos franciscanos de México y de Tlatelolco.

Uno de los vecinos, Hernán Gómez de Rivera, aseguraba que los indios solicitaban la justicia de los frailes, "principalmente en negocios de amancebamientos y de malos tratamientos que hacen los indios a sus mujeres",<sup>546</sup>

<sup>544</sup> *Loc. cit.*

<sup>545</sup> J. E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, pp. 63-69.

<sup>546</sup> Información que hizo..., p. 149.

y no reconocían, como antes, la justicia del provisor del arzobispado. Pero quien planteó los problemas de manera más general fue uno de los curas de Santa Catalina, el bachiller Alonso Muñoz, quien dijo:<sup>547</sup>

desde que la dicha parroquia de Santa Catalina se instituyó se le dio por distrito el barrio de San Sebastián y que todo el barrio de Santiago Tlatilulco, la mitad a esta parroquia de Santa Catalina y la otra mitad se dio a la parroquia de la Veracruz desta cibdad para la administración de los sacramentos, así a los españoles como a los indios, como consta por las provisiones que dello tienen los curas de las dichas parroquias.<sup>548</sup>

Muñoz acusaba al guardián de Tlatelolco de haber centralizado la justicia indígena en el convento de Tlatelolco:

de tres años acá el mismo guardián fray Alonso de Molina, que al presente es en el monesterio del dicho barrio de Santiago, que prende indios e los castiga así del dicho barrio como de los otros barrios de esta dicha ciudad.<sup>549</sup>

El clérigo y bachiller Alonso Muñoz enfrentaba a fray Alonso de Molina, el más reputado escritor de textos nahuas-castellanos de la época; tenía publicada desde 1546 una *Doctrina cristiana breve...*, que era de las más usadas para la evangelización; en 1571 había publicado el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*, conocido como el mejor diccionario de náhuatl-castellano.<sup>550</sup> Para 1574, fray Alonso de Molina era un reconocido evangelizador y escritor, mientras Alonso Muñoz era solamente un bachiller, que se presentaba como cura de Santa Catalina. Aun así, aseguraba que fray Alonso cometía fuertes injusticias contra los indios:

de pocos días a esta parte, un indio del dicho barrio de Santiago sacó e llevó hurtada una india del barrio de San Sebastián desta dicha parroquia de Santa Catalina e fue a parar a un pueblo donde un fraile de la orden de San Francisco, que es guardián en el dicho pueblo, los prendió y remitió al guardián del

<sup>547</sup> Se trata de un homónimo de otro Alonso Muñoz, quien tuvo una brillante trayectoria en la universidad, similar a la de Ortiz, y murió en 1631. Este Muñoz había nacido en 1566 y recibió el grado de bachiller en Artes en 1581, por lo que no puede ser el mismo personaje. C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 2, pp. 54 y 98.

<sup>548</sup> Información que hizo..., p. 163.

<sup>549</sup> *Loc. cit.*

<sup>550</sup> J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 1954, pp. 13-16, 179 y 218.

dicho barrio de Santiago, el cual habiendo de dar noticia a la justicia para que castigase al dicho indio por el delito que comitió [...] o al provisor para que lo castigase a lo menos por el amancebamiento, el dicho guardián de su abtoridad los hechó en prisiones y a pocos días soltó al indio sin castigarlo, y a la india, porque no era del dicho barrio, la ha tenido hasta agora presa que ha más de cuarenta días.<sup>551</sup>

El clérigo aseguraba haberse acercado al guardián para proteger a la india, pero el fraile había continuado con su cadena de injusticias; el secular deducía que los frailes no estaban acostumbrados a administrar justicia y al hacerlo perjudicaban a la Iglesia:

e yendo este testigo a rogar al dicho guardián que la soltase porque era desta parroquia de Santa Catalina y el conocimiento de la cabsa no le pertenecía, como en efecto no le pertenesce, y el dicho fraile le respondió que sí pertenecía y que así la bía de tener presa, y primero que la soltase la había de azotar muy bien e que hoy dicho día el dicho guardián la hizo azotar muy cruelmente de manera que consta claramente que los dichos frailes no guardan a ninguno justicia, porque no la entienden ni es su facultad, y en son de caridad se entremeten en hacer justicia e prenden e castigan, e que de haber esta confusión e división en la justicia eclesiástica se ofende Dios.<sup>552</sup>

Los seculares acusaban a uno de los frailes más reputados de la Nueva España de cometer injusticias contra los indios. Entre los testigos estaba también un indio que había fungido como fiscal de los naturales, quien declaraba cómo su actividad había sido impedida por los frailes.

Pese a toda la información recopilada por el provisor de los naturales del arzobispado de México, sus peticiones no fueron atendidas ni por la Audiencia ni por la corte. Por el contrario, Pedro Gutiérrez de Pisa pagó por su atrevimiento contra los regulares.

En 1577, tres años después de la información levantada contra los franciscanos, el fiscal de la Audiencia de México emprendió una averiguación contra Gutiérrez de Pisa, porque tres personas lo habían acusado de imponer penas excesivas a los indios que procesaba.<sup>553</sup> La Audiencia lo suspendió de

<sup>551</sup> Información que hizo..., p. 164.

<sup>552</sup> *Loc. cit.*

<sup>553</sup> Carta al rey del arzobispo de México, dando aviso de que la Audiencia por una información hecha con tres indios había destituido al provisor Pedro Gutiérrez de Pisa. México, 20 de noviembre de 1577, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario...*, vol. 12, pp. 41-44.

su cargo de provisor y lo sentenció a arresto domiciliario. El arzobispo Pedro Moya de Contreras salió en su defensa inmediatamente, haciéndole notar al rey cómo en este caso la Audiencia procedía con prontitud, pese a ser una acusación poco sustentada: “esta Real Audiencia ha recibido a instancias del fiscal averiguación contra el licenciado Pedro Gutiérrez de Pisa, provisor de indios de este arzobispado, hecha con tres indios, sin otra querrela ni pedimiento de parte agraviada [...] sin ser oído”.<sup>554</sup> Moya pedía al monarca respaldar la autoridad del tribunal eclesiástico en este caso y advertía el daño que el proceso había causado al provisor de indios. Sin embargo, seis días más tarde Moya de Contreras informó al rey que la Audiencia había tornado el caso de Gutiérrez de Pisa a la Audiencia eclesiástica, donde el provisor general, Sancho Sánchez de Muñón, absolvió al provisor de indios y lo restituyó en su cargo.<sup>555</sup> El proceso ha sido estudiado como la afirmación de la justicia eclesiástica frente a la civil, como sin duda lo es.<sup>556</sup> Por su parte, Moya de Contreras aprovechó el suceso para buscar respaldo en sus jueces en la corte, pues aseguraba al monarca que nadie quería el cargo de provisor, por miedo a ser castigados por la Audiencia.<sup>557</sup>

En 1583, Hernando Ortiz aceptó ser el provisor de indios y seguramente tuvo que ver muchos casos concretos que no han llegado hasta nosotros, como los que le valieron las denuncias a Gutiérrez de Pisa. Pero el proceso contra los frailes por la secularización de las parroquias es el que hemos conservado, según analicé en el apartado anterior.<sup>558</sup>

Ortiz de Hinojosa enfrentaba la defensa de las parroquias para seculares, no sólo por los intereses de los clérigos, sino también como un tema de justicia para los indios. Esto resulta evidente en las declaraciones de los indígenas de Michoacán incorporadas al proceso de 1583, a las que nos hemos referido antes. Los naturales solicitaban un cura para el pueblo con base en un principio de justicia, palabra que se reitera en las declaraciones, pues la suya era una petición de derecho:

en la mejor vía e forma que más a mi derecho convenga y digo que a nuestro derecho conviene para preparatorio juicio *ad perpetuam rem memoriam* probar [...] [que] con la dicha visita que así se haze [de los frailes] no se satisfaze a

<sup>554</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>555</sup> J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, pp. 182-187.

<sup>556</sup> Sobre la necesidad que tuvo la audiencia eclesiástica de ser reconocida por las autoridades civiles, véase J. E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad...*, cap. 4.

<sup>557</sup> Carta al rey..., p. 42.

<sup>558</sup> AGI, México, vol. 217, núm. 15.

las necesidades espirituales de los dichos yndios por que se mueren muchas criaturas sin bautismo y personas de edad sin confisión [...] y [sin] resçibir los sacramentos como cristianos, que no harían si tuviese clérigo el dicho pueblo.<sup>559</sup>

En la conciencia del rey están los indios muertos sin sacramentos. Una injusticia eclesiástica con consecuencias supra terrenas. Como se ha dicho antes, para los seculares el problema se originaba en que los frailes no se daban abasto para atender a todos los indios. La solución que proponían era instituir una parroquia secular en el territorio de los regulares. Hernando Ortiz, como provisor de indios, debía velar por solucionar estos problemas de los naturales de la Nueva España.

La jurisdicción sobre los indios de México era uno de los temas formulados en el interrogatorio presentado por los clérigos en 1583. En las preguntas 15 y 26 se pedía a los testigos dar cuenta de cómo los frailes habían comenzado a administrar justicia recientemente, arrebatando incluso el espacio que para ello tenía el provisor de naturales del arzobispado:

Yten, si saben que los religiosos de Sant Francisco, Sant Augustino han tomado en esta Ciudad de México hermitas, yglesias de clérigos por administrar ellos en ellas los sanctos sacramentos [...] y con siniestra relación que los dichos religiosos augustinos hizieron a su magestad, alcançaron la iglesia de Sant Pablo en la dicha cibdad, que desde su prinsipio era de clérigos y estaba señalada para parrochia, y hera aneja al juicio y tribunal del provisor de los naturales deste arçobispado, y los dichos religiosos la tienen hecha iglesia parrochial donde administran los sacramentos y castigan los ynidos delinquentes y tienen fiscal, alguaziles, cárcel y prisiones, y los dichos religiosos de Sant Francisco hacen otro tanto en esta iglesia de Sanctiago y la de San Sebastián, y en gran perjuicio de la jurisdicción real y eclesiástica y en gran daño suyo por no ser esto lo que profesan teniendo cárçeles y çepos, prisiones, alguaziles y fiscales, y libran sus mandamientos y depositan y sentençian diffinitivamente.<sup>560</sup>

Las órdenes habían repuntado con fuerza a mediados de la década de los setenta e impedían las labores de los seculares, tanto en la administración de los sacramentos, como en la impartición de justicia. Obstruían su relación con los indios; es decir, con la gran mayoría de la población novohispana. Luchar por recuperar espacios de acción entre los indígenas constituía un

<sup>559</sup> *Ibid.*, imagen 232.

<sup>560</sup> *Ibid.*, f. 5.

beneficio para la Iglesia secular, para los clérigos y para los indios, según el interrogatorio propuesto por Hernando Ortiz de Hinojosa.

Ortiz sumó así sus obligaciones para con diversos sectores de la sociedad novohispana: por un lado, estaban los clérigos seculares novohispanos, agrupados en la cofradía de San Pedro, y por otro, los indios, a quienes Ortiz estaba obligado a procurar, en tanto que provisor de los naturales del arzobispado. Las labores emprendidas en estos ámbitos le habían valido convertirse en representante de la clerecía mexicana hacia 1583. Se había ganado el respeto de los clérigos mexicanos y el apoyo del arzobispo Pedro Moya de Contreras. Este reconocimiento obtenido lo llevó a participar en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, tal vez el sínodo más importante de la Iglesia mexicana durante la época colonial. Al momento de la convocatoria del concilio, en febrero de 1584, Hernando Ortiz de Hinojosa era provisor del arzobispado de México y abad de la Cofradía de San Pedro; además, estaba por dejar de ser cura párroco de San Mateo Huitzilopuchco, para convertirse en rector del pueblo-hospital de Santa Fe. En la universidad era maestro en Artes, doctor en Teología y bachiller en Cánones, así como catedrático de Artes.



**QUINTA PARTE: LOS SABERES DE  
UN UNIVERSITARIO CLÉRIGO**



## XII. LAS IDEAS POLÍTICAS DE HERNANDO ORTIZ EN EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO (1585)

El Tercer Concilio Provincial Mexicano fue la reunión eclesiástica más importante de la historia novohispana, por lo menos durante los siglos XVI y XVII.<sup>564</sup> Convocado por un arzobispo débil frente a las órdenes religiosas, el concilio reunió a las figuras más representativas de la Iglesia indiana y las puso a discutir sobre los problemas principales de la Nueva España. A partir de entonces la autoridad episcopal quedó establecida. Además, el concilio retomó la incipiente tradición jurídica marcada por las reuniones eclesiásticas anteriores y definió el marco legal de la Iglesia novohispana para los siglos siguientes. El concilio tenía los límites de ser un grupo de obispos y hombres de Iglesia discutiendo y legislando en medio de una realidad mucho más compleja de lo que sus intenciones alcanzaban.

El 1 de febrero de 1584, el arzobispo Pedro Moya de Contreras convocó a los obispos de la arquidiócesis para reunirse en concilio el 6 de enero de 1585.<sup>565</sup> La reunión comenzó el 20 de enero del mismo año, después de un pequeño aplazamiento, y terminó nueve meses después, cuando se leyeron los decretos conciliares en la catedral de México, entre el 18 y el 20 de octubre de 1585.<sup>566</sup>

Los obispos conciliares fueron el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, y seis obispos sufragáneos: fray Gómez de Córdoba, obispo

<sup>564</sup> No existe un buen estudio sobre el Tercer Concilio Provincial Mexicano, aunque recientemente A. Carrillo Cázares ha editado cuidadosamente los documentos: *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, 2006-2011. Si bien existen otras ediciones de algunas partes, en esta obra se editan los documentos completos, a partir de manuscritos existentes en la Biblioteca Bancroft, de la Universidad de California, en Berkeley: Mss M-M vols. 266, 267, 268 y 269. He utilizado las fuentes originales y la edición de Carrillo Cázares.

<sup>565</sup> Bancroft, MSS M-M vol. 268, f. 1 y *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, vol. 1, p. 22.

<sup>566</sup> Bancroft, MSS M-M vol. 266, f. 257. También en A. Carrillo Cázares, "Cuadro cronológico de las labores del Concilio Tercero Provincial Mexicano", en *Manuscritos del Concilio...*, 2009, t. 4, p. XLVI, y S. Poole, *Pedro Moya de Contreras...*, p. 233.

de Guatemala; fray Juan de Medina Rincón, obispo de Michoacán; Diego Romano, obispo de Tlaxcala; fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán; fray Bartolomé de Ledesma, obispo de Oaxaca, y fray Domingo de Arzola, obispo de Nueva Galicia. Tres obispos no habían podido asistir: fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, quien sufrió un accidente en el viaje hacia la Ciudad de México; fray Domingo de Salazar, obispo de Manila, excusado debido al largo viaje que debía hacer desde Manila para llegar a México, y fray Antonio de Hervías, obispo de Verapaz. Estos dos últimos enviaron representantes al concilio.

El 12 de junio de 1584, seis meses después de la convocatoria, el rey otorgó a Pedro Moya de Contreras el nombramiento de gobernador, capitán general y presidente de la Audiencia de México, con lo que se convirtió en virrey de la Nueva España.<sup>567</sup> Durante la realización del concilio, Moya de Contreras era la cabeza de los dos poderes más importantes del virreinato: Iglesia y gobierno civil.

En 1585, el gobierno episcopal recaía en el arzobispo y nueve obispos sufragáneos, como puede verse mejor en el cuadro 2. Todos eran peninsulares, aunque Juan de Medina Rincón, obispo de Michoacán, se había criado en la Nueva España. Ocho de los nueve obispos convocados al Tercer Concilio Provincial Mexicano eran frailes; esto implica que se trataba de un grupo de autoridades seculares muy cercanas a las órdenes religiosas. Sin embargo, cinco de los obispos eran dominicos y, además, habían profesado en el convento de Salamanca. Ellos conformaban un tipo particular de frailes, más cercanos a la monarquía y a las universidades que los franciscanos, el grupo más opuesto a la jerarquía eclesiástica americana.<sup>568</sup> De los otros dos frailes que eran obispos, uno pertenecía a la Orden de San Jerónimo y otro a la de San Agustín; este último había profesado en México, por lo que sus intereses eran un poco distintos a los de los agustinos peninsulares, como fray Alonso de la Veracruz, quien había renunciado a los obispados que le ofrecieron. Por tanto, los obispos frailes que participaron en el Tercer Concilio Provincial Mexicano no necesariamente representaban los intereses de las órdenes religiosas y tenían opiniones distintas a las de los franciscanos.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>568</sup> C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 1, cap. 3, 4 y 10.

Cuadro 2  
Las cabezas del arzobispado de México en 1585

	<i>Nombre</i>	<i>Nombramiento</i>	<i>Filiación</i>	<i>Origen</i>	<i>Asistió al concilio</i>
1	Pedro Moya de Contreras	Arzobispo de México y virrey de la Nueva España	Secular	Peninsular	sí
2	Fray Gómez de Córdoba	Obispo de Guatemala	Orden de San Jerónimo	Peninsular	sí
3	Fray Juan de Medina Rincón	Obispo de Michoacán	Orden de San Agustín, profeso en México	Peninsular, criado en México	sí
4	Diego Romano	Obispo de Tlaxcala	Secular	Peninsular	sí
5	Fray Gregorio de Montalvo	Obispo de Yucatán	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	sí
6	Fray Bartolomé de Ledesma	Obispo de Oaxaca	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	sí
7	Fray Domingo de Arzola	Obispo de Nueva Galicia	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	sí
8	Fray Pedro de Feria	Obispo de Chiapas	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	no
9	Fray Domingo de Salazar	Obispo de Manila	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	no
10	Fray Antonio de Hervías	Obispo de Verapaz	Orden de Predicadores, profeso en Salamanca	Peninsular	no

Fuente: A. Carrillo Cázares, "Introducción", *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, pp. xxix-xxxvii y E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, pp. 230-249. El lugar de profesión de Gregorio de Montalvo, en F. C. Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán: historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX seguida de las constituciones sinodales de la diócesis*, 1892, p. 319.

El arzobispo y los seis obispos sufragáneos asistentes tomaron las decisiones sobre los decretos que debía promulgar el concilio. El grupo de obispos asistentes seguía compuesto por una mayoría de frailes; sin embargo, la fuerza de los dominicos no era tan grande como había sido en el grupo de los convocados. Así, el pleno del concilio estaba formado por cinco regulares (tres dominicos, un agustino y un jerónimo) y dos seculares, pero todos actuaban como obispos seculares, representantes del rey y cabezas de la jerarquía eclesiástica novohispana.

Los conciliares se auxiliaron de seis teólogos consultores y cuatro juristas. Hernando Ortiz fue de los primeros. El secretario del concilio era Juan de Salcedo, quien fungía como consultor jurista. Era natural de México y universitario, como Hernando Ortiz. Ellos dos eran los únicos americanos dentro del conjunto de obispos y consultores del concilio.

Aunque el funcionamiento de las reuniones conciliares merece un estudio más detallado, me parece claro que los obispos emitieron dos tipos diferentes de acuerdos: las recomendaciones al rey y los decretos. Por un lado, las reuniones fueron un espacio de consulta y discusión de dudas varias que no siempre se convirtieron en decretos, sino que en ocasiones sólo fueron opiniones que se hicieron llegar al monarca. Por otro lado, los prelados asumieron una función legislativa precisa que quedó plasmada en los decretos conciliares.

Los acuerdos tuvieron tres salidas principales: los decretos, una carta detallada al rey y una misiva al papa. Cada una de estas instancias tuvo un efecto distinto, en diferentes tiempos, pero todas tuvieron impacto en el gobierno de la Nueva España.

Los decretos del concilio se turnaron a la corte y al papado para su aprobación, después de haberse hecho públicos en la catedral. Aunque se suspendió su ejecución inmediata, fueron aprobados con relativa rapidez: en Roma, en 1589, y en Madrid, en 1591.<sup>569</sup> Su publicación se realizó en 1622, en medio de controversias con las órdenes religiosas y con los cabildos catedralicios.<sup>570</sup>

Además de los decretos conciliares y las cartas al rey y al papa, los papeles de este tercer concilio contienen las consultas formuladas a los obispos y una serie de pareceres sobre temas diversos que redactaron los consultores y otras autoridades eclesiásticas de la Nueva España. Estas opiniones fundamentadas resultan esenciales para conocer mejor a la so-

<sup>569</sup> Asimismo, véase el estudio preliminar que hace L. Martínez Ferrer a esta obra, pp. 21-27. *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, 2009, vol. 1, pp. 97-126.

<sup>570</sup> *Ibid.*, pp. 127-138.

ciudad novohispana de entonces. Entre ellas están los textos escritos por Hernando Ortiz de Hinojosa.

Los documentos relativos al tercer concilio fueron compilados y agrupados en cuatro volúmenes durante el siglo XVIII para la realización del Cuarto Concilio Provincial Mexicano, y hoy se conservan en la Biblioteca Bancroft, de la Universidad de California, en Berkeley.<sup>571</sup> Los cuatro volúmenes de documentos conciliares, más el *Directorio de confesores*, han sido paleografiados, editados y traducidos los documentos latinos por Alberto Carrillo Cázares, quien los publicó en siete libros.<sup>572</sup> Esta laboriosa empresa facilita su estudio y ha sido fundamental para la redacción de este capítulo. A la publicación de los manuscritos se han sumado la edición crítica de los decretos conciliares a cargo de Luis Martínez Ferrer<sup>573</sup> y el estudio de las fuentes, realizado por Jesús Galindo Bustos.<sup>574</sup> Con este trabajo erudito resulta más fácil explicar la participación de Hernando Ortiz en el tercer concilio, sin renunciar por ello a acudir a los documentos originales, en los casos que ha sido necesario.

Hernando Ortiz de Hinojosa fue consultante y consultor del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Como consultante, respondió al amplio llamado formulado por el arzobispo de México para participar en él. El edicto convocatorio promulgado por Pedro Moya de Contreras estaba dirigido no sólo a los miembros de la Iglesia (obispos, cabildos y clérigos, tanto seculares como regulares), sino a todos los habitantes de la Nueva España:

Y hazemos saber [...] que nuestra congregación conciliar a de ser en las cassas reales de su magestad, donde el que quisiere pedir, acusar, denunciar, quere-llar, avisar, o proponer alguna cosa de pública y común utilidad desta dicha provincia, cabeças y miembros della, que sea y pertenesca su conosçimiento, remedio y decisión a este sancto conçilio, libremente lo pueda hazer y tratar, dando razón de palabra o scripto.<sup>575</sup>

Con esta convocatoria el arzobispo posicionó al concilio como la máxima autoridad de la Iglesia mexicana y fueron muchos los que acudieron al llamado. Las consultas y solicitudes fueron recibidas por el secretario Juan de Salcedo y turnadas a los obispos para ser revisadas.

<sup>571</sup> Biblioteca Bancroft, MSS M-M vols. 266, 267, 268, 269.

<sup>572</sup> *Manuscritos del Concilio...*

<sup>573</sup> *Decretos del Concilio...*

<sup>574</sup> J. Galindo Bustos, *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, 2010.

<sup>575</sup> Bancroft, MSS M-M vol. 268, f. 65v, y *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, vol. 1, p. 109.

El propio Hernando Ortiz presentó cuatro memoriales con 81 dudas o propuestas puntuales. Se preocupaba por la relación entre el párroco y los indios, pero también por el correcto funcionamiento de la Iglesia mexicana, o por problemas generales de la sociedad novohispana. Los temas propuestos por Ortiz al concilio en estos primeros memoriales no eran parte estricta de su labor como consultor, sino dudas o sugerencias propias, advertencias, como él dice, hechas a los obispos para que fueran resueltas. En todo caso, estas 81 propuestas fueron revisadas por los preladados y muchas de ellas se agruparon con otras dudas y fueron enviadas a los consultores, por lo que el propio Ortiz tuvo que responder a ellas como consultor teólogo del concilio, como se verá más adelante.

Ortiz de Hinojosa fue nombrado teólogo consultor del Tercer Concilio Provincial Mexicano por el arzobispo Pedro Moya de Contreras el 3 de enero de 1585 y tomó posesión de su oficio el 18 de enero del año siguiente, dos días antes de que comenzaran las reuniones.<sup>576</sup> Tenía entonces 41 años. Su función sería emitir opiniones sobre los diversos temas que se le turnasen para consulta. Antes de iniciar las sesiones, el arzobispo había estipulado el protocolo que debían seguir los consultores:

Los consultores teólogos y juristas acudirán quando los nuncios o porteros les avisaren y en la sala les dará el maestro de ceremonias lugar que les está señalado, asentando a los teólogos a la mano derecha de su señoría ilustrísima y los juristas a la yzquierda. La orden que tendrán es que de los puntos, dudas y casos que se les mandare vean y consulten, al santo concilio lo an de traer por scrito en los pliegos reglados que el secretario les diere, continuando la respuesta después de la dubda, y no en otro papel, y comenzando el teólogo más antiguo leerá su parecer sin que ninguno otro le contradiga, ni impida, guardando el thenor del concilio toletano, que el general de Trento, en el dar y decir los pareceres, mandó guardar [...] y acabados los teólogos, comenzará el jurista más antiguo, por el orden y quietud dicha.<sup>577</sup>

Como consultor, Ortiz escribió las respuestas a los problemas planteados por el concilio y las firmó; debió de leerlas en el pleno, ante los obispos y los demás consultores congregados, como estaba estipulado. Los folios escritos por él y los demás consultores se encuentran en el volumen 269 de la Biblioteca Bancroft. Algunos están escritos en pliegos completos, otros

<sup>576</sup> Bancroft, Mss M-M vols. 268, ff. 59r-61v, y *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, vol. 1, p. 97.

<sup>577</sup> Bancroft, Mss M-M vol. 268, ff. 60v-61r, y *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, vol. 1, p. 100.

en pliegos doblados a la mitad. En general, los pareceres están cuidadosamente compuestos, como pequeños tratados teológico-jurídicos, y su lectura conjunta permite comprender cuál fue la dinámica que se estableció entre los consultores conciliares.

Los obispos y el secretario revisaron todas las consultas y propuestas recibidas. A algunas de ellas dieron salida directa, pero otras fueron remitidas a los consultores. Para organizar el trabajo con los teólogos y juristas, los conciliares y el secretario reunieron las diversas dudas en ocho grandes consultas que después turnaron. Ortiz respondió a todas ellas y, además, participó en tres respuestas colectivas que escribieron los consultores.

En total, Hernando Ortiz escribió 12 textos individuales y tres colectivos para el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585. Los primeros cuatro responden a iniciativas personales de plantear dudas y ofrecer soluciones sobre los problemas de la Nueva España. Los ocho restantes, así como los tres colectivos, obedecen a su función como teólogo consultor y son respuestas a las preguntas concretas formuladas por el concilio. En los apartados de este capítulo analizaré los textos de Hernando Ortiz en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en el contexto de los otros pareceres presentados y de las resoluciones tomadas por el concilio. Primero me centraré en los memoriales que entregó al sínodo como consultante y, luego, en los que respondió como consultor.

Las actividades de Hernando Ortiz de Hinojosa relacionadas con el tercer concilio no terminaron con ser consultante y consultor. Además, y aunque parezca contradictorio, fue opositor del concilio como representante del cabildo de Michoacán. Algunos clérigos, y sobre todo los capitulares, se opusieron no tanto por los temas discutidos en las consultas, sino por los decretos particulares sobre la organización de la Iglesia y sobre el comportamiento de los seculares, temas que no habían sido remitidos a consulta y que por tanto Ortiz no conocía.<sup>578</sup> A continuación estudiaré las ideas de Hernando Ortiz a partir de los pareceres que presentó al concilio, tanto como consultante como consultor.

<sup>578</sup> S. Poole, "Oppositions to the third Mexican Council", *The Americas*, 1968, pp. 111-159.

## LOS CUATRO MEMORIALES PROPUESTOS POR EL DOCTOR ORTIZ

El primero de los memoriales de Ortiz de Hinojosa fue redactado el 30 de enero de 1585, 10 días después del inicio de la reunión eclesiástica.<sup>579</sup> Contiene 28 temas desarrollados en ocho fojas. Los problemas están numerados y precedidos de una pequeña introducción donde Ortiz explicó que escribía “con la liçençia que a todos se nos a dado” y movido “por alguna noticia y experiençia que tengo”. El segundo<sup>580</sup> fue escrito 10 días después, el 9 de febrero del mismo año, y contiene 47 ítems, que el autor divide en cuatro dudas y 43 problemas. Estos dos primeros memoriales tienen un estilo parecido, pues plantean los problemas y las dudas de manera directa; pueden entenderse como continuación uno de otro, según lo dice el propio Ortiz: “Aliende y demás de las advertencias que poco a presenté ante el actamiento deste sanctíssimo y ilustríssimo conçilio, importantes a la salud de las ánimas, no menos lo son éstas”. El tercer memorial va en la misma línea estilística y consta de cinco advertencias, enunciadas, como dice el propio Ortiz, “por continuar mi esfuerzo”. Estos tres primeros memoriales contienen los temas de discusión que Ortiz presentó a los obispos novohispanos. El último y cuarto memorial describe el funcionamiento del tribunal de indios del arzobispado y las tarifas que se cobran en él, solicitando se aumenten las tasas. El provisor de indios escribió a los obispos para mostrar la importancia del tribunal, pero se quejaba de que

con la ocasión que los rreliçiosos tienen de ser juezes, a los ojos del prelado los negoçios quel provisor tiene que hazer son tan pocos, que ni él ni sus oficiales tienen para agua con los derechos rreferidos, que son de poco monto.

Denunció frente a los obispos la inferioridad de la justicia eclesiástica secular frente al poder de los frailes, como lo había hecho un año antes como provisor de los naturales, según se vio en el capítulo anterior. He resumido los datos relativos a estos primeros cuatro memoriales en el cuadro 3.

<sup>579</sup> Los datos de localización y las características de los memoriales están contenidos en el cuadro 3 que acompaña esta redacción. La referencia de la cita siguiente también se encuentra ahí.

<sup>580</sup> Éste es el segundo memorial, por la fecha de redacción, aunque está encuadernado en tercer lugar, por lo que Carrillo lo llama tercer memorial. Sin embargo, los propios obispos conciliares responden a él como segundo memorial.

Cuadro 3  
Memoriales de Hernando Ortiz ante el Tercer  
Concilio Provincial Mexicano

<i>Orden por fecha</i>	<i>Fojas</i>	<i>Dudas</i>	<i>Escrito</i>	<i>Visto</i>	<i>Bancroft</i>	<i>Carrillo</i>
Primero	8	28	30/1/85	2/3/85	MSS M-M 286, ff. 220r- 224bis	Tomo 1, vol. 1, pp. 383-395
Comentarios de los obispos					MSS M-M 286, ff. 358- 359	Tomo 1, vol. 2, pp. 701-702
Segundo [tercero en Carrillo]	8	47	9/2/85	9/3/85	MSS M-M 286, ff. 227- 230v	Tomo 1, vol. 1, pp. 399-412
Comentarios de los obispos					MSS M-M 286, ff. 359- 361	Tomo 1, vol. 2, pp. 702-705
Tercero [segundo en Carrillo]	4	5	8/5/85	s.d.	MSS M-M 286, ff. 225- 226v	Tomo 1, vol. 1, pp. 395-399
Comentarios de los obispos					MSS M-M 286, f. 362	Tomo 1, vol. 2, pp. 706-707
Cuarto	3	1	s.d.	s.d.	MSS M-M 286, ff. 231- 232v	Tomo 1, vol. 1, pp. 413-415
Comentarios de los obispos					MSS M-M 286, f. 361v	Tomo 1, vol. 2, p. 706

Los tres primeros memoriales del doctor Ortiz fueron vistos y anotados por el pleno del concilio en folios aparte. El cuarto se reservó para verse al momento de tasar los aranceles de las audiencias eclesiásticas, como se anotó al final del mismo memorial. Las anotaciones muestran la atención que brindaron los obispos a las advertencias de Ortiz, incluso en temas que podrían parecer superfluos.

Hernando estructuró sus memoriales en pequeños párrafos, ítems temáticos que no guardan un orden lógico entre sí. Saltó de un tema a otro y regresó después al punto de partida. Los textos están escritos desde su

experiencia como cura párroco y como provisor de indios del arzobispado. Están presentes sus aprendizajes, primero, administrando los sacramentos a los naturales de Churubusco y, después, como rector del pueblo-hospital de Santa Fe.

Los textos contienen una visión desarticulada sobre cómo debía ser la sociedad indígena y sobre los esfuerzos necesarios para lograr ese ideal. En primer lugar, Ortiz considera que todos los indios deben aprender español.<sup>581</sup> Él sabía náhuatl, pero explicaba que había muchas otras lenguas casi imposibles de aprender para los sacerdotes. En cambio, consideraba más sencillo que todos los naturales aprendieran castellano. Proponía que se utilizaran los colegios de los monasterios, el de Tlatelolco en particular, para enseñarles español a los indios. Si se criaban allí buenos profesores de español, en breve habría maestros indígenas que podrían enseñar a otros y la castellanización se lograría con rapidez. Su ruptura con el modelo de evangelización de los frailes franciscanos era total. En su opinión, “no hay para qué se les lea [a los indios] latinidad ni scinçia alguna, porque sería de ningún efecto”. En cambio, aseguraba que el castellano tendría un doble provecho para ellos: sería más fácil la evangelización y podrían relacionarse económicamente con los españoles: “sabiendo la dicha nuestra lengua se hacen más hábiles y desenvueltos para los comercios y contrataciones que tienen con los españoles”. Para Ortiz, que escribía en 1585, no se trataba de si debían o no tener tratos con los españoles, sino de aceptar que los tenían y facilitarles la comunicación.

Hernando Ortiz de Hinojosa había nacido en la Ciudad de México y tenía sus intereses en la Nueva España. Sus hermanas estaban casadas con encomenderos o comerciantes y él veía como una necesidad la comunicación directa entre los dos mundos que componían su sociedad: indios y españoles. Pero, además de las razones prácticas, Ortiz consideraba que la lengua de Castilla era un factor de aculturación benéfico para los indios, pues los haría “más políticos y cortesanos para enterarse en la virtud y buenas costumbres, y para sentir qué cosa es honrra, que no es poco freno para yrse a la mano a los viçios”. Para Hernando Ortiz, nacido en México, en 1544, el modelo de vida a imitar era el español y la labor de la Iglesia debía ser contribuir a la aculturación de los indios: “porque viéndose españolados, traten mejor sus personas, anden abrigados, edifiquen mejores edificios, y se arreen de mejores alhajas de las que tienen, y no se contenten con tanta miseria, como la que tienen, que es causa de abreviarles la vida”. Ortiz no veía razones para

<sup>581</sup> Primer memorial, punto 1. Las siguientes citas están tomadas de este mismo punto. Véase el lugar de este parecer y los demás aquí citados en el cuadro 3.

conservar las lenguas indígenas como un rasgo distintivo de la sociedad y la cultura de los indios que él veía en 1585, 64 años después de la Conquista.

En la propuesta de Ortiz, los indios debían abandonar, además de su lengua, sus patrones urbanísticos. Otro de sus planteamientos ante los obispos fue la necesidad de congregarse a los naturales en pueblos. La idea está tomada de Vasco de Quiroga, quien la había puesto en práctica en los pueblos-hospitales; Ortiz era rector de Santa Fe y parece haber estado muy satisfecho con la obra de Quiroga. Según Ortiz, los obispos debían procurar que los indios “se junten los pueblos y no vivan en casas tan distantes unas de otras, sino que estén juntos y vivan políticamente, al ojo del ministro”. Las congregaciones harían a los naturales “más mansos y más sociables” y facilitarían la evangelización, “tan natural a los hombres racionales”.<sup>582</sup> Parece concebir una sociedad de indios cristianos y aculturados, que se integraran con los españoles.

Las transformaciones que proponía Ortiz para reorganizar la sociedad indígena no implicaban, para él, desconocer a los gobernantes indios, ni

arrebatar los cacicazgos a los señores naturales, [...] pues es cosa cierta que no perdieron el dominio ni señorío por la conversión a la fe, ni por averse sometido al de los reyes cristianos de Castilla y de León; por concesión apostólica, si no fuese quando el cacique fuese tan malo y tan vicioso y tan incorregible, que no se tuviese speranza de enmienda, y quando se le quitase a él, no por eso sus hijos y erederos forçosos an de ser despojados.<sup>583</sup>

En este párrafo, Ortiz resume sus ideas políticas. Ante la amplia discusión sobre los títulos justos, está de acuerdo con Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas en que los indios no perdieron los derechos políticos, aunque acepta, más con las Casas que con Vitoria, que a algunos naturales se les puede destituir de su gobierno por concesión apostólica del papa.<sup>584</sup> Acorde con la tradición castellana sobre la soberanía popular,<sup>585</sup> aceptaba la

<sup>582</sup> Primer memorial, punto 3.

<sup>583</sup> Tercer memorial, punto 3.

<sup>584</sup> Sobre las diferencias entre Vitoria y las Casas, véase R. Hernández, *Francisco de Vitoria... Vida y pensamiento internacionalista*, 1995, quinta parte, específicamente, p. 374.

<sup>585</sup> M. Quijada, “Las ‘dos tradiciones’. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas”, en J. Rodríguez (coord.), *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, 2005, pp. 61-83. M. Quijada, “Algunas vías del pensamiento político hispánico a la modernidad de la vieja España a la Nueva”, en A. Velasco Gómez (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, 2008, pp. 289-313. Véase la obra reciente de J. Rodríguez, *La independencia*

posibilidad de deponer al gobernante tirano, pero eso no justificaba, según él, usurpar los derechos de los herederos.

De nuevo, la teoría y la práctica de Vasco de Quiroga en los pueblos-hospitales parece servir a Ortiz para pensar en un lugar donde sólo se conservan pocas cosas de la sociedad indígena precolonial, pero el gobierno cotidiano está en manos de los indios, supervisados por un rector de origen español, que en el caso de Santa Fe era, por entonces, él mismo.

Ortiz de Hinojosa tiene, como Vasco de Quiroga, una actitud de protección hacia los indios, que expresa ante los obispos conciliares. En el ítem 22 del primer memorial, Ortiz considera que “es lástima hazer trabajar a estos naturales una semana entera y darles al fin della solos quatro reales [...] y [...] no les dan conforme a lo que ellos ganan, si para sí trabajasen”.

Más adelante, en las cuatro primeras dudas del segundo parecer, Ortiz cuestiona el uso del repartimiento, no sólo porque el trabajo indígena se estaba aprovechando para beneficio particular, incluso por parte de los religiosos, y no para el bien público como estaba estipulado, sino porque funcionaba mal y ocasionaba el despojo de los bienes de los naturales. Su primera duda al respecto es “si los indios que se dan de repartimientos generales [...] se podrán ocupar por las personas ecclesiásticas e religiosas y por los labradores [...] en otras cosas de que los referidos saquen algún provecho e ynterese”. A partir de este planteamiento inicial, Ortiz cuestiona el funcionamiento del repartimiento. Advierte que algunos indios están pagando por no cumplir las jornadas estipuladas o “las más de las vezes los yndios de repartimiento se huyen de casa de los españoles y se vuelven a sus tierras [...] y pierde el yndio [...] su ropilla y los días que a trabajado”.<sup>586</sup> Estaba en contra del abuso en el usufructo del trabajo indígena.

Asimismo, condena que en las minas “los mercaderes y taberneros, [...] valiendo la plata del rescate a seys [pesos] y dos [reales], a los indios se les trueca a solos seis pesos, como si por ser de indios tubiesse menos valor”.<sup>587</sup> Hay en él una conciencia de que los naturales deben tener el mismo trato económico que los españoles, que se origina en un principio de igualdad cristiana.

Para Hernando Ortiz la religión era, como la lengua, otro de los elementos integradores de la sociedad donde imperaba la desigualdad. La Iglesia debía ser garante del acceso de todos al cristianismo, por lo que Ortiz

---

*de la América española*, 2005. A. Velasco Gómez, “El humanismo republicano novohispano y los orígenes de la nación en México”, en *idem*, *Significación política y cultural...*, pp. 87-109.

<sup>586</sup> Segundo memorial, punto 1.

<sup>587</sup> Segundo memorial, punto 2.

proponía a los obispos conciliares medidas en ese sentido. Debían garantizar el acceso universal a los sacramentos básicos de la Iglesia católica. Por un lado, consideraba que los indios tenían derecho a la eucaristía y a la extremaunción, y no aceptaba razón alguna para negarles dichos sacramentos: “y si se lo niegan por falta o flaqueza de uso de razón, yo no sé qué más entendimiento que ellos puede tener un español no muy resabido”.<sup>588</sup> Por otro lado, proponía “que a los mestizos, negros y mulatos no se les deje de llevar el santísimo sacramento [...] pues este señor [Cristo] amó tanto la pobreza que nació, vivió y murió pobre”.<sup>589</sup> La religión garantizaba para él una comunidad entre todos los grupos sociales. Sin embargo, nada dice sobre el acceso de los indios al sacerdocio.

Para lograr una comunidad uniforme de creyentes, también debía existir una comunidad de creencias. Ortiz consideraba que la doctrina católica no debía simplificarse para resultar más accesible a los neófitos y proponía a los obispos explicar a los indígenas el misterio de la trinidad: “es cierto que después de la suficiente promulgación del santo evangelio todos tienen obligación de creer explícitamente el misterio [...] y los indios, como ya gente cristiana, tienen esta misma obligación”.<sup>590</sup> Se deslindaba así de los principios evangelizadores de las órdenes mendicantes y sugería adoptar esta nueva visión en la doctrina católica que redactaría el concilio. Propuso usar la palabra *tlacatl* en náhuatl, en lugar de *persona*, como se usaba en las doctrinas anteriores. Parecería una solución contradictoria con su postulado inicial de castellanizar a los indios, pero argumentaba que con la palabra náhuatl los indios entenderán plenamente el misterio trinitario. Además, sostenía que este tema lo había “comunicado, tratado y disputado con un padre de la Compañía, de grande erudición y muy docto en la dicha lengua” con quien, según dice, redactó un parecer para presentar ante el concilio. No he localizado tal parecer entre los documentos conciliares, pero tal vez Ortiz había tratado el tema con el jesuita Juan de la Plaza, quien redactó el catecismo conciliar, encargado en principio a todos los consultores.<sup>591</sup> Ortiz se sumaba así a los jesuitas para reorientar el nuevo catecismo oficial promulgado por el concilio. En él, los indios debían concebirse como cristianos, al igual que los demás creyentes.

Aunque Ortiz consideraba a los indios capaces de incorporarse a la sociedad cristiana, él mismo no los creía iguales que los españoles. Atribuye

<sup>588</sup> Primer memorial, punto 2.

<sup>589</sup> Segundo memorial, punto 5.

<sup>590</sup> Tercer memorial, punto 1.

<sup>591</sup> *Manuscritos del Concilio...*, 2006, t. 1, vol. 1, pp. 116-117 y vol. 2, p. 480.

algunas de las diferencias a su incorporación reciente al cristianismo, mientras que otras parece atribuir las a la cultura indígena. En el primer sentido, Ortiz solicitó que se quitaran los animales de los retablos y las imágenes de veneración

porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas, deven de entender que hacemos adoración también a los dichos animales y al sol y a la luna; y realmente no se pueden desengañar desto todos, especialmente los viejos, que mamaron en la leche la idolatría.<sup>592</sup>

En el mismo sentido, solicitaba moderar las obligaciones de abstinencia de carne y reducir las misas a las que debían asistir. Por otro lado, Ortiz desconfiaba de los indios y pidió a los obispos no aceptar en los tribunales eclesiásticos testimonios de éstos contra sus ministros, porque “se perjuran a cada passo y testifican de vista lo que no vieron ni oyeron, por sólo una vez de vino que les den, dizen todo quanto les dizen”.<sup>593</sup> Los indígenas habían aprendido a hacer uso amplio de los tribunales de tradición española<sup>594</sup> y a los clérigos nos les convenía que usaran contra ellos los recursos de la justicia. Además, sus testimonios solían ser aprovechados por los frailes en contra de los seculares, por lo que Ortiz quería impedir las testificaciones indígenas. Tenía, además, otras quejas contra los indios por algo que tal vez puede leerse como una resistencia a incorporarse a la cultura hispánica. Por ejemplo, pidió a los obispos prohibirles que tomaran un segundo nombre en la confirmación, “porque usan del un nombre quando les está bien y dexan el otro”.<sup>595</sup> Por otro lado, para él, uno de los problemas fundamentales de los indios, como ya lo había apuntado cuando era cura de Churubusco, era el alcoholismo. Por eso sugirió que se les prohibiera el consumo de vino de Castilla y planteó la duda de si debía vetar o no el pulque, porque consideraba esta bebida saludable y propia de la cultura indígena.<sup>596</sup>

Para el provisor de los naturales del arzobispado, la religión debía garantizar la familia como estructura básica de la sociedad, lo mismo entre españoles que entre indios. Por eso consideraba importante la labor del tribunal eclesiástico de naturales, donde se resolvían los casos de concubinatos y adulterios, según lo planteaba en su cuarto parecer. Pero, además,

<sup>592</sup> Primer memorial, punto 5.

<sup>593</sup> Primer memorial, punto 8.

<sup>594</sup> B. P. Owensby, *Empire of law and indian justice in colonial Mexico*, 2011.

<sup>595</sup> Primer memorial, punto 23.

<sup>596</sup> Primer memorial, adenda, y tercer memorial, punto 2.

proponía reformar los impedimentos que la sociedad imponía a la convivencia marital. Pedía

se visiten los obrajes, estancias y labores, porque ay en estos lugares gran número de indios que muchos años no an habitado con sus mugeres, y mugeres con sus maridos y que están perpetuamente [...] con otros y con otras, afirmando ser casados y assí viven en perpetuo adulterio.<sup>597</sup>

Por la misma razón, solicitó se abreviaran los trámites matrimoniales de los indígenas que andaban en las carretas, con indias también “carreteras”, pues por los impedimentos nunca se casaban.<sup>598</sup> La religión cristiana era, para Ortiz, la urdimbre de la sociedad que imaginaba. Por eso, la labor de los clérigos era fundamental y debía estar estrechamente vigilada por las autoridades eclesiásticas.

Hernando propuso consolidar un grupo de clérigos seculares que se destacara por su calidad y dignidad dentro de la naciente sociedad novohispana. Ante todo, consideraba “que es necessaríssimo que a los dichos ministros se les den salarios competentes para que se puedan sustentar”. Actuaba de nuevo como representante de los clérigos y por su propia experiencia y situación. Pedía a los obispos que a los curas párrocos “se le señale comida” de la caja de comunidad o de alguna sementera de maíz o trigo, porque hasta ese momento “los yndios la dan voluntariamente [...] y los ministros no osan siempre hazer el deber, castigar los viçios, ni remediar pecados [...] especialmente a los gobernadores y principales [...] por temor no les alzen la comida que voluntariamente les dan”.<sup>599</sup> En contraparte, opina Ortiz, las autoridades eclesiásticas debían tasar los aranceles de los sacerdotes, para que éstos no cobraran más por sus servicios eclesiásticos.<sup>600</sup> Además, se debía garantizar que los párrocos y sus alguaciles indios tuvieran autoridad suficiente para ejercer la justicia eclesiástica en sus distritos, sin necesidad de depender de los corregidores; es decir, de la justicia civil.

El concilio debía garantizar el buen desempeño de los clérigos, por lo que el provisor de los naturales solicitó a los obispos controlar los nombramientos de los curas beneficiados. Pidió que no se admitieran sacerdotes a concursar por un beneficio sin que antes hubiesen practicado con un párroco durante

<sup>597</sup> Primer memorial, punto 26.

<sup>598</sup> Segundo memorial, punto 46.

<sup>599</sup> Primer memorial, punto 13.

<sup>600</sup> Primer memorial, punto 16.

un año<sup>601</sup> y que supieran la lengua del curato donde oficiarán.<sup>602</sup> Solicitó, además, que no se otorgaran beneficios sin una renta de por lo menos 100 pesos, “porque ay clérigos que andan ya mendigando y va creciendo el número dellos tanto que no pueden valerse ni sustentarse”.<sup>603</sup> Lo que quería era que los clérigos beneficiados no se confundieran con los curas pobres o con los simples estudiantes, por lo que también pidió que estos últimos no llevaran sotana, ya que demeritaban el hábito.<sup>604</sup> Ortiz deseaba restringir el origen socioeconómico de los sacerdotes, por lo que sugería “que no todos los hijos de los oficiales sean admitidos a los estudios”, por un lado, para que pudieran suceder a sus padres en los oficios, pero por otro, “porque viene a quedar el estado eclesiástico en semejantes personas, que no sería poco daño para la república cistiana”.<sup>605</sup>

Para consolidar un grupo de clérigos de élite, Ortiz quería reforzar la disciplina de sus colegas y retomó muchas de las disposiciones que al respecto había formulado el Primer Concilio Provincial Mexicano: “que los beneficiarios y vicarios en sus partidos no anden vestidos de color, sino de paño negro; y traigan sus bonetes” o “que los clérigos que fueren a la procesión o actos públicos vayan con mucho silencio y honestidad sin ir hablando, por quitar las ocasiones de murmuración de los seglares”.<sup>606</sup> Como ya se ha dicho, el sacerdote debía distanciarse de los demás para ganar poder, y lo lograba con atuendos austeros y comportamientos hieráticos. Los clérigos no debían comer en casas de los indios “porque les pierden el respecto [...] y si con alguna gente del mundo se a de usar de recato y gravedad, es con los indios”.<sup>607</sup> También, y por las mismas razones, la vida sexual de los clérigos beneficiados debía vigilarse, aunque Ortiz le echaba la culpa a las mujeres de los abusos de los curas:

que las mugeres no se consienta que anden por las calles arreboçadas<sup>608</sup> y sin chapines<sup>609</sup> [...] porque verdaderamente son causa de grandes males, incitando a los hombres y aun a los eclesiásticos a muchos males y ofensas de Dios.<sup>610</sup>

<sup>601</sup> Primer memorial, punto 18.

<sup>602</sup> Segundo memorial, punto 41.

<sup>603</sup> Segundo memorial, punto 27.

<sup>604</sup> Segundo memorial, punto 36.

<sup>605</sup> Segundo memorial, punto 12.

<sup>606</sup> Segundo memorial, punto 19.

<sup>607</sup> Segundo memorial, punto 6.

<sup>608</sup> El diccionario de 1611 dice que viene de arrebol: “Arrebolarse la muger es ponerse color, y la arrebolada es la afeytada con mucho color”. S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua...*, p. 150.

<sup>609</sup> *Chapín* significa “Calçado de las mugeres, con tres o quatro corchos”. *Ibid.*, p. 432.

<sup>610</sup> Segundo memorial, punto 37.

En su concepción misógina de la sociedad, Ortiz veía a la mujer como portadora del mal para los hombres.

El proyecto de una comunidad cristiana gobernada por clérigos dignos y poderosos, propuesto por Ortiz, chocaba con la realidad debido a los privilegios de los frailes; por tanto, pedía a los obispos “que se vean en todo caso los privilegios de los religiosos particularmente, para que se vea si pueden meterse tanto en la jurisdicción de vuestras señorías”,<sup>611</sup> pleito viejo, renovado con fuerza en el Tercer Concilio Provincial Mexicano.

De manera general, ésta era la visión que tenía Ortiz de lo que debería ser la sociedad novohispana. Concebía una sola comunidad, con el cristianismo como base. Era la misma comunidad cristiana que había caracterizado el ideal de los pensadores medievales y que se hacía pedazos en la Europa del siglo XVI. En ella, los indios eran unos cristianos más, que debían aculturarse y ponerse al nivel de los españoles, con la ayuda de los clérigos y de la religión. Los peninsulares, por su parte, no debían abusar de los indios y debían asegurar la integración de una única y justa sociedad cristiana.

Al calor de las reuniones conciliares, sus pensamientos iniciales se enfrentaron a los del resto de los participantes en el concilio y cambiaron. Su experiencia práctica chocó con sus intentos teóricos fallidos de utilizar la filosofía y la teología, como se verá a continuación.

## LAS RESPUESTAS COMO TEÓLOGO CONSULTOR DEL CONCILIO

Como se dijo, el concilio agrupó las inquietudes que había recibido en ocho grandes dudas, que fueron contestadas por los consultores y por algunos miembros de las órdenes religiosas.

La primera consulta fue formulada por el obispo de Nueva Galicia, fray Domingo de Arzola; se presentó como un caso concreto del funcionamiento de la justicia eclesiástica, relativo a la excomunión: el obispo excomulgó a un clérigo, pero éste apeló al provisor del obispado, quien lo absolvió y luego celebró misa, considerándose libre de pena alguna. El tema de la consulta era, sin embargo, fundamental: se discutía la superioridad del obispo sobre los clérigos y sobre los tribunales eclesiásticos de la diócesis. Hernando Ortiz, como la mayoría de los consultores, apuntaló la autoridad de los obispos.<sup>612</sup>

<sup>611</sup> Tercer memorial, punto 40.

<sup>612</sup> Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 59-71, y *Manuscritos del Concilio...*, 2007, t. 2, vol. 1, pp. 201-207.

La segunda consulta versó sobre las características particulares de la abstinencia durante la cuaresma en la Nueva España. Lo interesante de este caso es que el concilio se constituyó como la máxima autoridad eclesiástica en la Nueva España, y se abrogó la capacidad de emitir normas uniformes sobre lo que podían o no comer los fieles durante los días de cuaresma. Las resoluciones se enviaron a los frailes de la región para que acataran las disposiciones conciliares. El concilio se imponía como fuente de autoridad eclesiástica sobre toda la Iglesia novohispana, incluidos los frailes. El parecer de Hernando Ortiz era que la manteca no era de la misma sustancia que la carne, por lo que sí se podía comer durante las vigilias.<sup>613</sup> El acuerdo general fue que en Nueva España sí se podía comer manteca en la cuaresma, tal como lo habían opinado Ortiz y otros consultores.<sup>614</sup>

La tercera y la cuarta consulta muestran el papel de la Iglesia dentro de la sociedad de la época, pues tratan dos de los temas fundamentales para los habitantes de la Nueva España: la licitud de la guerra total contra los chichimecas y la viabilidad del trabajo indígena a través del repartimiento.<sup>615</sup> Volveré más adelante a tratar sobre las respuestas de Hernando Ortiz a estas dos grandes cuestiones.

La quinta consulta fue sobre la validez y vigencia de los privilegios de las órdenes religiosas, mientras la sexta y séptima agruparon dudas sobre el rescate de la plata y la validez de los tratos y contratos que se hacían en la Nueva España. Por último, la octava cuestión trataba sobre casos concretos de malos tratos a los indios en el repartimiento, sobre el comercio y las injustas retribuciones por su trabajo.<sup>616</sup>

<sup>613</sup> Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 71v-79, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 241-245.

<sup>614</sup> *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, p. 248.

<sup>615</sup> Tercera consulta en Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 81v-113v, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 249-309. Cuarta consulta en Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 114-161 bis, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 311-434. Sobre estas dos consultas publiqué un artículo: C. Ramírez, "La Nueva España, entre los españoles y los chichimecas. La conciencia de patria en Hernando Ortiz de Hinojosa (1544-1598)", en M. Soto y M. Hidalgo (coords.), *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, exclusión y conciencia histórica. Siglos XVI al XIX*, 2009, pp. 75-89. Sobre la consulta relativa a la guerra chichimeca puede verse, entre otras obras, A. Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, 2000; J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el Iller. Concilio Provincial Mexicano (1585): ensayo histórico jurídico de los documentos originales*, 1963, y S. Poole, "War by fire and blood. The Church and chichimecas, 1585", *The Americas*, 1965, pp. 113-137.

<sup>616</sup> Quinta consulta en Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 162-191, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 435-496. Sexta consulta en Biblioteca Bancroft Mss M-M 269, ff. 191 bis-209, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 498-536. Séptima consulta en Biblioteca

A continuación, me centraré en los textos que considero fundamentales, porque en ellos Hernando Ortiz expone sus ideas sobre los problemas de la Nueva España y manifiesta su conciencia de diferencia como hijo de españoles nacido en América. En especial, analizaré la idea que tenía acerca de los problemas de su sociedad a través del parecer sobre la guerra contra los chichimecas y en sus opiniones en contra del repartimiento del trabajo indígena.

### La licitud de la guerra chichimeca

El tercer parecer que Hernando Ortiz presentó ante el Tercer Concilio Provincial Mexicano trata sobre la licitud de hacer la guerra a los chichimecas. El texto fue leído en el pleno del concilio el 8 de mayo de 1585.<sup>617</sup> Se trata de un texto académico, guiado por la estructura de la lógica escolástica de entonces, de la cual Ortiz era profesor en la universidad. Sin embargo, detrás del formato académico del texto, se esconde un profundo desprecio hacia los llamados indios chichimecas, pobladores nómadas del norte de la Ciudad de México. En el discurso del teólogo, estos pueblos indígenas no compartían la grandeza ni la hermosura cautiva y oprimida que Ortiz asignó a los indios del centro en sus pareceres. En cambio, consideraba que los chichimecas constituían un grave peligro para la Nueva España.

Ortiz de Hinojosa pensaba que había varios tipos de indios en América y no todos le merecían la misma opinión. Los del Valle de México eran sus compatriotas, habían vivido una época de grandeza y hermosura que había sido rota por la Conquista, causante de su cautiverio, como se verá más adelante. Los chichimecas, en cambio, eran los enemigos de la Nueva España y como tales debían ser tratados. Para Ortiz, la palabra indio no tenía un referente único. Respondía a dos supuestos que se contraponían: el novohispano y el chichimeca.<sup>618</sup>

---

Bancroft MSS M-M 269, ff. 210-226, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 537-570. Octava consulta en Biblioteca Bancroft MSS M-M 269, ff. 226-246, y *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 572-625.

<sup>617</sup> El parecer de Hernando Ortiz sobre la guerra chichimeca está en Biblioteca Bancroft, Concilios Mexicanos, MM 269, ff. 100r-105r. Lo publicó A. Carrillo Cázares en *Manuscritos del Concilio...*, t. 2, vol. 1, pp. 286-299. Las siguientes citas se tomaron de aquí. Ortiz escribe en español, pero con muchas frases y párrafos completos en latín, que al citar he traducido.

<sup>618</sup> Véase C. Ramírez, "La Nueva España...", donde he desarrollado estas ideas y de donde tomo algunas líneas para este apartado.

Los nómadas del norte eran, según Ortiz, enemigos comparables a los que enfrentaron los pueblos mediterráneos. Los bárbaros enemigos de la cristiandad estaban caracterizados en los tratados jurídicos mediterráneos que usó este criollo del siglo XVI como fuentes, y con ellos los asimiló. La historia de Europa le servía como espejo de la novohispana y, por tanto, las guerras de los europeos podían justificar las de los mexicanos.

En su parecer, Hernando Ortiz desplegó las fuentes de su pensamiento jurídico. Citó los libros del Antiguo Testamento; el derecho justiniano; a los juristas clásicos, como Lucas de Penna y Bartolo de Sasoferrato; a teólogos muy recientes, como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; a doctores de la Iglesia, como san Ambrosio, san Agustín y santo Tomás, y a escritores novohispanos, como Juan Fochoer.<sup>619</sup> Fundamentó sus ideas en la tradición judeocristiana para argumentar que los chichimecas eran enemigos de una república cristiana y, como a tales, se les podía aplicar los mismos criterios de guerra justa que habían legitimado los enfrentamientos de cristianos y judíos contra otros pueblos.

El tema de la licitud de la guerra contra los nómadas del norte dividía a las autoridades de la época.<sup>620</sup> La Real Audiencia de la Nueva España y el Ayuntamiento de la Ciudad de México pedían al tercer concilio decretar la licitud de una guerra "a sangre y fuego". Ambas instituciones presentaron una relación, escrita por el oidor Hernando de Robles, pidiendo una resolución fuerte contra estos indios. Esa posición abierta y militante a favor de la guerra había levantado, desde tiempo atrás, pareceres en contra, cristalizados en algunos pensadores de las órdenes religiosas y en algunos clérigos seculares, quienes para 1585 se oponían a la guerra del norte.

Los consultores del tercer concilio que respondieron a la pregunta sobre la licitud de la guerra chichimeca hicieron eco de esas dos tendencias y también se dividieron, como lo ha estudiado Alberto Carrillo Cázares. Por un lado, estaban los pacifistas, entre quienes se encontraban los dominicos, los franciscanos, los jesuitas y el doctor Juan de Salcedo, universitario y canónigo de la catedral. Por otro, el doctor Hernando Ortiz, Juan Zurnero, arcediano de la catedral, y Fulgencio de Vique, provisor del arzobispado, quienes, con matices y diferencias entre ellos, apoyaban la guerra "a sangre y fuego". Los agustinos, por su parte, intentaron no opinar al respecto.

<sup>619</sup> A. Carrillo Cázares confrontó las referencias de Ortiz con los textos originales y dice que en algunas ocasiones pervierte las ideas de sus fuentes: *El debate sobre la guerra...*, vol. 1, pp. 358-364.

<sup>620</sup> *Loc. cit.* Éste es el mejor estudio sobre las opiniones en torno a la guerra chichimeca, incluidas las que se generaron en el Tercer Concilio Provincial Mexicano.

Hernando Ortiz de Hinojosa fue, entre todos los consejeros del concilio, el más rotundo defensor de una guerra de exterminio contra los chichimecas. La parte fundamental de su disertación estaba destinada a demostrar la licitud del enfrentamiento bélico, aunque el autor advertía que su opinión se había formado considerando la certeza de la relación escrita por el oidor Hernando de Robles, sobre los agravios generales cometidos por los chichimecas.

La guerra se presentaba como una razón de Estado; sin embargo, la presión social sobre los consultores para que negaran su licitud debió de ser fuerte. Al final de su parecer, Ortiz incluyó unos párrafos donde consideraba la posibilidad de que la relación del oidor Robles fuera falsa y que, en cambio, las otras relaciones en favor de los indios, hechas por religiosos y seglares desde hacía unos años, fueran ciertas. En estos párrafos finales, Ortiz asegura que si los “dichos indios fueron provocados primero por los españoles, maltratados e injuriados, siendo cristianos muchos dellos y estando en pacífica posesión de algunas de las tierras que agora se ocupan por los nuestros”, podría determinarse que “verdaderamente la [guerra] que se les haze es injusta, y la que ellos nos hazen es justa”. Pero al leer toda la relación resulta evidente que el clérigo criollo no cree en esta posibilidad. En cambio, queda la convicción de que él estaba de acuerdo con hacer la guerra “a sangre y fuego” contra los chichimecas.

En su defensa de la licitud de la guerra, Ortiz argumentaba la defensa de la Nueva España. Elaboró juicios de un realismo descarnado y amoral que recuerdan a Maquiavelo; en este sentido, el suyo es un pensamiento moderno, similar al del autor del *Príncipe*. Para él, la chichimeca era una guerra de defensa de la Nueva España y era deber del príncipe hacerla y ganarla lo más pronto posible. Para ello, lo mejor era una guerra de exterminio, con esclavitud perpetua. Ésa era la opinión del novohispano Hernando Ortiz de Hinojosa, quien se justificaba mediante tres cuestiones: 1) si la guerra a los chichimecas era justa; 2) si ellos se podían hacer esclavos perpetuos, y 3) si la guerra podía hacerse “a sangre y fuego”.

A la primera pregunta, el clérigo criollo respondía que “La guerra que contra los chichimecas se haze y deve hazer es justa”. Sustentó su afirmación en dos razones: 1) los chichimecas “nos agravian e injurian”, y 2) los bárbaros del norte “vedan el pasaje de los caminos a los españoles e impiden sus comercios”. Esas dos causas bastaban para hacer la guerra. Dicha posición la tomó de Francisco de Vitoria, para quien el libre tránsito era causa de guerra justa.<sup>621</sup> Ortiz conocía el pensamiento de Vitoria, cuyos

<sup>621</sup> R. Hernández, *Francisco de Vitoria...*, pp. 319-325.

textos conservaba en su biblioteca, editados desde 1557, en Lyon, y luego en Salamanca, en 1565.<sup>622</sup>

La segunda pregunta que planteó Hernando Ortiz fue sobre el alcance de la guerra: ¿se podía imponer la esclavitud perpetua a los chichimecas? Y su respuesta fue afirmativa. En primer lugar, partió de la tradición mediterránea que consideraba que el botín de la guerra justa debía satisfacer el daño causado por el pueblo agresor. En segundo lugar, consideraba que:

no se puede hazer recompensa por las injurias grandes reçebidas, en bienes muebles, ni en raíces de los dichos chichimecas, porque no los tienen, y aunque los tuvieran, son de poco monto, se debe y puede hazer en sus personas, haziéndolos esclavos perpetuos.

Para el clérigo criollo, la esclavitud era consecuencia de la guerra y de la necesidad de reparar los daños causados. Consideraba la esclavitud perpetua aun de las mujeres y de los niños que se capturaran en la contienda. Incluso va más allá: se puede matar a todos los que peleen en la guerra, aun después de la batalla, “porque la guerra no sólo se dirige a recuperar las cosas, sino también a vindicar los daños, luego por los daños inferidos es lícito matar a los autores de los perjuicios”. Ortiz pensaba que el príncipe de una guerra justa tenía autoridad sobre los enemigos, por lo que era parte de sus obligaciones restituir los daños y castigar a los culpables.

Hernando Ortiz tenía conciencia de que su posición era polémica y conocía los argumentos en contra, por eso los fue confrontando uno a uno. La primera objeción que podía hacerse a su planteamiento era considerar que los españoles fueron quienes agredieron primero. Así, los objetores de su parecer podrían decir que:

Los chichimecas estaban seguros en la pacífica posesión de sus tierras, sin buscar a nadie a quien hazer mal [...] y los españoles les quitaron sus tierras donde tenían sus rancherías y habitación, y sus tunales de donde comían, y las hizieron pueblos y congregaciones suyas, y poblaron en ellas estancias de muchos ganados y las cultivaron para congregaciones suyas, y poblaron en ellas estancias de muchos ganados y las cultivaron para sembrar trigo y maíz, y hizieron sus cortijos y haciendas en ellas, como Çacatecas, Sombrerete, Maçapil, Guanajuato, Sacta Marta, etc. Y fueron los primeros agresores, que los irritaron y provocaron a ira y a que se atravesen a hazerles tantas injurias, quitándoles las mugeres y los hijos y trayéndoselos cautivos, y a muchos inocentes que estaban en paz.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 121.

La respuesta de Ortiz a tan obvia objeción fue, en primer lugar, argumentar que los chichimecas no vivían en sociedad ni tenían posesión alguna: “los chichimecas no labran ni hilan, porque viven de la casa y de las plantas silvestres, andan desnudos vagando por los montes y no tienen cierta habitación”.<sup>623</sup> Al provisor de indios le parecía que dicha diferencia cultural justificaba la expropiación: “luego tampoco se les hizo injuria en tomarles las dichas tierras desiertas y habitarlas”. Y en cuanto a las posibles injurias que sufrieron los chichimecas, consideraba que había dos posibilidades. La primera, que las ofensas fueran hechas a título privado, por algunos españoles, lo que no justificaría una guerra de estos indios contra toda la Nueva España; la otra, que hubieran sido ordenadas por el rey. Pero tampoco en este caso se justificaría la respuesta de los indios del norte, pues según Ortiz, el derecho proclamaba que si el rey convocaba a una guerra, quienes le servían estaban obligados a participar en ella por la obediencia debida a su señor. Así, aseguraba que si el monarca proclamaba una guerra, este hecho la convertía en justa. En este punto se alejó de Francisco de Vitoria y se acercó a un absolutismo más próximo a Maquiavelo.

Creo que Ortiz era consciente de la violencia de su argumento, por lo que pasó, rápidamente, a uno más general sobre este punto: “por grave que fuera la injuria que los nuestros les hizieran, se avían muchos tiempos satisfecho bastantemente”. Así, consideraba que, aunque “los nuestros hubieran empezado la guerra”, podían ahora emprender una nueva lucha “a sangre y fuego” para defender a la Nueva España.

La segunda objeción que Hernando Ortiz consideraba que podía tener su parecer en favor de la guerra era que “a bueltas de los malhechores se traigan a perpetua esclavona los inocentes niños y mugeres y otros que no tienen culpa y están en paz”. Es decir, que la guerra perjudicaba a los inocentes. El clérigo criollo respondía que era “lícito tomar satisfacción de donde viniera, sea de dañosos, sea de inocentes”.

Y sin muchas explicaciones más, pasó a la tercera objeción, similar a la segunda. Algunos decían que al hacer la guerra se mataba a inocentes, pero el provisor de los naturales consideraba que “no es pecado matar inocentes que están con los enemigos”, ni “tampoco es pecado matar a las mujeres y a los niños en medio del conflicto, cuando salvarlos pondría en peligro la victoria”. Lo único que no le parece lícito a Ortiz es matar a los inocentes

<sup>623</sup> En este punto, Ortiz aumenta las consideraciones de Vitoria, quien justifica la guerra si los pueblos tienen ineptitud para organizar un gobierno justo. *Ibid.*, p. 337.

después de la contienda. Como Maquiavelo, consideraba que la defensa de la patria justificaba la ignominia en la guerra.<sup>624</sup>

Para Hernando Ortiz y quienes pensaban como él, los chichimecas eran “los otros”, enemigos temibles de la Nueva España que no compartían con él, ni con los suyos, el ser cristianos ni el vivir en sociedad: “biven vagando por los cerros como vestias cerreras, desnudos en carnes bivas, comiendo yervas y tunas y carne humana, expuestos a todas las injurias del cielo, muertos de hambre y de sed”. Aseguraba que no era posible atraerlos hacia el modo de vida que consideraba civilizado, pues la experiencia de hacerlos esclavos por cortas temporadas había demostrado que

quedando libres y españolados, se buelven a sus rancherías y se hazen caudillos y capitanes de los otros, y los mueven y incitan a hazer mayores daños, y les hazen usar arcabuzes, de los quales no a mucho que huían, teniéndolos en las manos, pensando ser cosa biva, y de cavallos, espadas y lanças, y como tan bachilleres y ladinos, les dizen grandes injurias en lengua española a los españoles a quien assaltan y acometen.

Para este sacerdote novohispano, el peligro de los chichimecas radicaba en su capacidad de resistencia y de organización; consideraba que esta fuerza del enemigo acobardaba a los suyos:

y los nuestros en las dichas peleas se acovardan y desmayan con la memoria que jamás perdonaron la vida a nadie los dichos tyranos, desollándolos bivos y aserrándoles las cabeças por medio del cerebro, para celebrar sus areitos y mitotes y para tenerlas por trofeo y blasón del triunfo y vitoria alcanzada, y les sacan los nervios de las piernas y braços para cuerdas de sus arcos y para ligaduras de sus flechas y saetas.

Ortiz daba voz al miedo que esa sociedad novohispana tenía hacia los otros, en este caso a los indios chichimecas, quienes no aceptaban la derrota y estaban en armas. Pero además del miedo, la descripción del otro como injurioso le servía para justificar la guerra. Los nómadas del norte atacaban a su sociedad:

<sup>624</sup> N. Maquiavelo, “Discursos sobre la primera década de Tito Livio”, en *Obras políticas*, 1971, p. 293. El libro tercero, cap. 41, se titula: “La patria debe ser siempre defendida, sea con ignominia, sea con gloria, porque de cualquier modo la defensa es indispensable”. No consta, sin embargo, que Ortiz conociera las obras de Maquiavelo.

haziendo otras tyranías [...] profanando los templos, y maltratando las sagradas imágenes, usando las sagradas y venditas vestiduras, matando los sacerdotes, aun en el mismo punto que stavan revestidos para decir misa, y muchos dellos apostatando de nuestra cristiana religión.

Los aguerridos chichimecas no querían vivir como los españoles y por eso, según Ortiz, bien podía hacerse la guerra.

El provisor de indios del arzobispado de México no era el único que apoyaba la guerra de exterminio contra los indios del norte. El suyo era también el parecer de la Real Audiencia y del Ayuntamiento de la Ciudad de México. Esta vez, Ortiz estaba a favor de los conquistadores y de los gobernantes que veían la necesidad de colonizar el norte, donde estaban las minas de plata. Había emparentado con encomenderos, mineros y comerciantes a través de los matrimonios de sus hermanas,<sup>625</sup> y comprendía los intereses del grupo dominante de la sociedad novohispana.

En otras ocasiones, como la que analizaremos a continuación, Ortiz se opuso a la degradación y miseria que la colonización española había significado para los grupos indígenas del centro de México, a quienes sí consideraba parte de la Nueva España.

## El repartimiento

La cuarta duda sometida por el Tercer Concilio Provincial Mexicano a sus consultores fue la licitud del repartimiento del trabajo indígena a los españoles. Ésta fue la forma más general que impuso España en su colonia para reapropiarse del trabajo indígena, durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII.<sup>626</sup> Desde muy pronto, dicho sistema fue criticado por las consecuencias funestas que tenía para los indios de la Nueva España. El concilio provincial resolvió pronunciarse sobre la justicia y la licitud del repartimiento, por lo que formuló esta consulta a sus colaboradores.

Ortiz presentó un largo parecer individual y se sumó al parecer colectivo de todos los consultores. La respuesta fue unánime: los repartimientos no eran lícitos ni justos. El clérigo criollo consideraba justa la guerra contra los chichimecas, pero, en cambio, le parecía injusto el repartimiento. Está claro que para él eran muy diferentes los indios del centro, ya cristianizados, de

<sup>625</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*

<sup>626</sup> C. Gibson, *The aztecs under spanish rule. A history of the indians of the Valley of Mexico, 1590-1810*, 1964, pp. 224-236.

los chichimecas, pueblos en rebelión.<sup>627</sup> A continuación analizaré el parecer individual de Hernando Ortiz de Hinojosa, pues resulta fundamental para comprender su visión de la sociedad novohispana. El texto está dividido en dos partes: una presentación inicial y el análisis lógico de seis dudas propuestas.

Hernando Ortiz se presentó a su auditorio como

oriundo de México, maestro en Artes y sacerdote; doctor en Teología y en Filosofía y lector en la Real Universidad de la misma ciudad, y prefecto y vicario general de indios, por el ilustrísimo señor don Pedro Moya de Contreras.<sup>628</sup>

Un americano, nacido en la Ciudad de México hacia 1544 y formado en la universidad novohispana, hablaba a los más altos dirigentes del arzobispado de México. Parece que en esta ocasión Ortiz estaba muy consciente de las posibilidades que dicha oportunidad le ofrecía para hacer algo por el bien de los indios del centro de la Nueva España.

En primer lugar, reconoció la experiencia que tenían los obispos reunidos en el concilio y les hizo ver las diferencias entre él y ellos, pues todos habían nacido en la península, mientras él era americano:

Ustedes, que son esplendísimas y resplandecientes luces de este Nuevo Mundo, pastores de las iglesias, maestros de los pueblos [...], habiendo superado tan grandes dificultades de tierra y de mar, dejando también sus rebaños, que deben tener por lo más querido de sus almas y, desde esa su tierra y familia, se han transportado a este lugar.<sup>629</sup>

Esos españoles emigrantes eran, para Hernando Ortiz de Hinojosa, huéspedes en América y así lo declaró a los obispos: “entrando como insignes huéspedes en nuestras humildes casas, los recibimos alegres y emocionados con los brazos abiertos”. Asumiendo la voz de los novohispanos, recordaba a los obispos que eran bienvenidos en esta tierra, “sabiendo que vienen a amparar y socorrer a toda esta república, inflamada en el prolongado deseo de este concilio [...] y a darle su esforzado auxilio”. Dejaba en claro a sus

<sup>627</sup> Esta diferencia se desarrolla en C. Ramírez, “La Nueva España...”.

<sup>628</sup> Biblioteca Bancroft, MSS M-M 269, ff. 139-155v. El texto fue entregado en latín. Fue traducido por A. Carrillo Cázares y publicado en *Manuscritos del Concilio...*, 2007, t. 2, vol. 1, pp. 395-423. Usé su traducción, aunque la he cotejado con el original; en las traducciones he preferido el *ustedes*, como lo usamos en México, al *vosotros* español.

<sup>629</sup> Ésta y las siguientes citas son del parecer de Ortiz, del que di cuenta en la nota anterior.

superiores dos principios: los obispos peninsulares eran huéspedes en el Nuevo Mundo y su permanencia se justificaba porque venían a hacer el bien.

El tono pastoril usado para describir el abandono de los rebaños, “lo más querido de sus almas”, recuerda la *Égloga primera* de Virgilio, en la que dos pastores dialogan: uno se queja por estar huyendo de su patria y otro está feliz en su tierra.<sup>630</sup> Ortiz parece decir: ustedes, los que emigraron y son huéspedes, tal vez están en desventaja frente a nosotros, que permanecemos.

El clérigo novohispano se refería a su sociedad como a una “república”. Pero la suya era una república en dificultades. Los problemas de la Nueva España eran tales que habían llamado la atención de los conciliares: “tan crueles e infaustos [son] nuestros males que han contristado, quebrantado y puesto en gran cuidado esos sus sagrados pechos”. De esta manera, Ortiz esperaba que los conciliares pudieran contribuir a aliviar los dolores de la Nueva España, por ser ellos una autoridad incuestionable de la cristiandad, según su visión del gobierno eclesiástico:

¿quién ignora que las cosas arduas y difíciles, que atañen al cristianismo, han de ser tratadas con más prudencia, definidas con mayor madurez, aprobadas con más solemnidad, y aceptadas más gratamente por todos los pueblos, sino por medio del concilio y conjunto de los padres, donde cada uno en su propio lugar pronuncia su sentencia?

En Nueva España, en 1585, Hernando Ortiz no dudó en hacer suya la tradición occidental para comprometer al concilio reunido con los problemas de su sociedad: “Y las costumbres así del pueblo como de los príncipes y sacerdotes, ¿cuándo fueron enmendadas en mejores, si no fue en los concilios? Y los daños y perjuicios inferidos, ¿dónde mejor se remediaron y resarcieron que en el concilio?”. Si un concilio había salvado en varias ocasiones a la Iglesia en su conjunto, otro concilio podría resolver los males de la república novohispana.

Así, el clérigo criollo presentó su sociedad a los obispos:

Ofrezco a su vista esta república de indios dignos de compasión, reducida a triste y lúgubre cautividad, postrada a sus pies, elevando a ustedes sus manos

<sup>630</sup> Ortiz tenía las obras de Virgilio en su biblioteca particular. C. Ramírez, “Los clásicos en la Nueva España. Presencia de autores grecorromanos y hebreos en la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa, 1544-1598”, en *Promoción universitaria en el mundo hispánico: siglos XVI al XX*, 2012, pp. 75-89.

suplicantes y su anhelante rostro, [...] cubierta de llagas desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza.

Ortiz aseguraba pertenecer a una “república de indios dignos de compasión, reducida a triste y lúgubre cautividad”. Los naturales que vivían en república no eran, como los chichimecas, una amenaza para la Nueva España. En cambio, eran cautivos. Según Hernando Ortiz de Hinojosa, los problemas de la Nueva España se debían a los efectos de una colonización desmedida. La suya era una sociedad reducida a la cautividad: “trastornada del derecho, al agravio; del cetro, a la vara de hierro; del culto de Dios, a la impiedad; de la seguridad, a la matanza; de los tributos, a las cargas que son imposibles de sobrellevar”. Se trataba de una sociedad que tenía un derecho, un poder político legítimo (“un cetro”, dice Ortiz), seguridad, tributos justos y una religión. Estos principios habían sido corrompidos en agravios, arbitrariedades (“vara de hierro”), matanzas y cargas imposibles de llevar. Era una sociedad desarticulada.

No parecía que el criollo estuviera culpando de este desastre sólo a la Conquista de la Nueva España; se refería, sobre todo, al proceso posterior de descomposición del régimen colonial:

¿No es cierto que son testigos de ello [de los males de la Nueva España] todos aquellos riscos, y tristísimas cavernas, y piedras y rocas, que con picos y azadones cascan, excavan y rompen, hasta sacar de ahí la plata y el oro, excitante y pábulo de la insaciable codicia de nuestros españoles? ¡Testigos los bosques y las selvas, los altísimos árboles y troncos que plantan, con los que se enriquecen aquellos que se han hecho como sus amos! ¡Testigos los trabajos, sufrimientos, ansiedades, enfermedades, hambres, sedes, y pestes que perpetuamente afligen y oprimen!

El problema de la Nueva España, para Hernando Ortiz de Hinojosa, en 1585, era la explotación desmedida de la minería y, en general, de la economía novohispana. Los culpables de la crisis eran, para él, “aquellos que se han hecho como sus amos”, “gentes españolas, que buscan sus propios intereses, no los de Jesucristo”. En general, el problema era que el oro y la plata había despertado “la insaciable codicia de nuestros españoles”. Y Ortiz los llama “nuestros españoles”. Entonces, para él, los obispos eran españoles de España, pero los colonos eran ‘sus’ españoles... ¿españoles de la Nueva España? La república a la que Ortiz se refiere tenía otros miembros, además de los

indios y de él mismo, que eran “nuestros españoles”; eran ellos quienes la habían llevado a la lamentable situación en la que se encontraba. Ortiz hacía suya la voz de la república de indios y clamaba protección a los obispos:

Por sus lágrimas derramadas [las de la república], por su propia fe, por la cruz y la sangre de Cristo, suplicante y afligida se presenta, y les ruega que se compadezcan de sus ruinas y miserias. No la abandonen a su miseria, no la dejen destituida de su auxilio, a la que ahora ustedes miran débil y afligida.

Los obispos podían convertirse en refugio para la república de indios, que había perdido su libertad:

si no pudiere recuperar la perdida libertad, más preciosa que el oro y la plata, al menos tenga algún refugio protegida por el patrocinio de ustedes, y algún libre y seguro domicilio, en el cual, saliendo de tantos sufrimientos, sin el temor de los españoles, pueda respirar libre, y pueda descansar segura.

El sentido de refugio primaba en los hospitales fundados por Vasco de Quiroga, en uno de los cuales Hernando Ortiz se desempeñaba como rector. Era una solución parcial, ante la inminencia de la Conquista y la imposibilidad de recuperar la libertad. Porque para el rector del pueblo-hospital de Santa Fe, la solución a los problemas de la Nueva España sería recuperar la libertad perdida. Pero eso le parecía imposible. No aclaró cuándo y cómo se perdió la libertad, por lo que no podemos saber qué entendía exactamente por “recuperar la libertad perdida”. Había sido cercano a José de Herrera y Alonso Chico de Molina, quienes en la década de los sesenta del siglo XVI estuvieron vinculados en la conspiración de Martín Cortés. Tal vez por eso estuvo en la cárcel. Es posible que algo de ese pensamiento conspiratorio permaneciera en su mente, pero se cuida de expresarlo de manera abierta.

Dado que para Ortiz no era factible ya una Nueva España libre, creía que la Iglesia debía construir un refugio en el que los indios se pudieran sentir libres de los españoles; ése era el papel que como clérigo le adjudica a la Iglesia y a la religión en la Nueva España. Por eso, llamaba al arzobispo de México “sagrada ánora de todos estos pobrecillos indios, su única protección y asilo, a quienes proteges con tiernísimo y paternal amor”. Además, sabía que Pedro Moya de Contreras había sido nombrado recientemente virrey de la Nueva España, por lo que estaba en “la cima y ápice de ambas monarquías, eclesiástica y civil”. Por ello, lo exhortaba a salvar a su república:

condúcela a su antigua grandeza y hermosura, reluciente de admirable esplendor, anima a los pusilánimes, conforta a los débiles, sientan todos estos nuevos cristianos tu paterno auxilio, no consientas que sean por nadie lastimados, o que los sometan a cautividad, o que los opriman con insufribles cargas, bajo las cuales sucumban.

Me parece que en este exhorto Hernando Ortiz de Hinojosa consideraba que la “antigua grandeza y hermosura, reluciente de admirable esplendor” de su república estaba en el pasado prehispánico. Lo que había quedado después de la Conquista era una república de “pusilánimes” y “débiles”, que requerían protección y auxilio para no ser lastimados, cautivados y oprimidos con cargas insufribles.

El clérigo criollo terminó la presentación inicial a los obispos congregados en el sínodo de 1585, en la Nueva España, dirigiéndose al arzobispo con una frase que podría considerarse digna de un héroe decimonónico: “¡vive feliz, para que la patria viva!”. Su concepto de patria es la república de indios, esencia de la Nueva España.

A continuación, se propuso resolver seis dudas que, al despejarlas, aclararían la injusticia y la ilicitud del repartimiento. Consideraba inédito su proceder; trataba, decía, “una cuestión tan ardua y difícil que nadie hasta ahora, que yo sepa, ha explicado”. Ya no podía, como en el parecer sobre la guerra chichimeca, recurrir a las autoridades que habían escrito sobre el tema, como Francisco de Vitoria. Como americano debía responder a situaciones para las que no tenía precedentes analíticos. Decidió, entonces, construir un marco teórico general que le sirviera de referencia y, antes de exponer sus seis dudas concretas, formuló seis premisas teóricas. La primera fue que toda acción humana debe medirse por su conveniencia o inconveniencia y no de una manera inmutable. Se apoya en la filosofía moral reformulada por la escuela tomista de Salamanca durante el siglo XVI y cita en particular al dominico Bartolomé de Medina. En sus comentarios a Santo Tomás, publicados en Salamanca en 1578, Medina había asegurado: “Me parece que, si una opinión es probable, sea seguida, aunque la opuesta sea más probable”,<sup>631</sup> por lo que fue conocido como el iniciador del probabilismo, doctrina que luego adoptaron los jesuitas. Siete años después de su publicación en Salamanca, Ortiz estaba usando la obra de Medina para apoyar sus reflexiones sobre el repartimiento americano. Con esta premisa, Ortiz

<sup>631</sup> B. de Medina, *Expositio in primam secundae*, 1578. Sobre Medina, véase C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 1, pp. 182-185, y M. A. Pena González, *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, 2009, pp. 158-163 y 520-523.

prefiguró una explicación: aunque el repartimiento pudiera ser bueno como principio general, las consecuencias de su aplicación lo hacían malo, como se verá más adelante.

La segunda premisa teórica fue que la razón de ser de una acción permitía juzgar su licitud. La pregunta era, entonces, para qué se empleaba el repartimiento. La tercera premisa afirmaba que las condiciones en las que se desarrollaba una acción podían tergiversarla. Sobre este punto citó a Santo Tomás y a Dionisio. La cuarta premisa estaba apoyada en Aristóteles, quien, según Ortiz, consideraba que:

hay gran diferencia entre siervo y súbdito o vasallo [...] puesto que por derecho de gentes el siervo pertenece en todo a su señor y por eso no puede tener nada suyo [...] así el señor puede usar de su siervo en su propia utilidad y provecho [...] mientras que el príncipe no puede usar de su súbdito en su propio uso [...] porque la potestad del príncipe se ordena solamente al bien común.

Con esta premisa, Ortiz comenzó a construir su rechazo al repartimiento: “Por tanto, sería tiránico e injusto obligar a este individuo a servir inmediatamente a otro, en orden al uso privado de éste, pues sería tanto como hacer siervo a un hombre libre, sin culpa alguna”. Los indios no eran siervos, sino súbditos; por tanto, no podían trabajar para otros por obligación:

Y aunque el dominio y la jurisdicción de este Nuevo Orbe fue concedido por Alejandro VI [...] a nuestros príncipes, los reyes de Castilla y de León, como ha acostumbrado el sumo pontífice repartir tales reinos de los infieles a los príncipes cristianos, como dice Bartolo y los Doctores en la ley [...]. Sin embargo, no por eso, estos indios perdieron el dominio de sus bienes, ni son siervos.

Usó el mismo principio político utilizado por Vitoria para cuestionar la colonización española en América, sobre la pervivencia del dominio de los señores prehispánicos, pero Ortiz lo amplió a todos los indios, asegurando la pervivencia de su libertad.

El quinto fundamento teórico fue si debían cumplirse las leyes, como las Partidas o las Nuevas Leyes, que facultaban al rey para obligar a sus vasallos libres a prestar servicios en caso de necesidad o a ir a la guerra. El clérigo novohispano consideraba que sólo la pública utilidad podía justificar esos llamados y, si faltaba tal necesidad, se pervertían.

El sexto fundamento expuesto por Ortiz era una mezcla: partía del principio aristotélico de “que el hombre es por naturaleza político y so-

ciable [...] para que uno ayude a llevar la carga del otro". Luego, definía la cristiandad como expresión de la sociabilidad humana; el cristianismo no sólo salvaba a las almas, sino que llevaba a las personas a vivir en sociedad. Quiso dejar sentado que ésa era la razón por la cual el papa encargó la conversión de los indios a Isabel y Fernando, tal como ellos y sus sucesores lo asumieron. Para mostrar que los monarcas aceptaron este compromiso cita varios textos: un cedulario impreso en México,<sup>632</sup> el testamento de Isabel *La Católica* y muchos documentos reales de Isabel, Fernando y Carlos V, donde se utilizaba el argumento de la cristianización de los pueblos indios. Para Ortiz, si el repartimiento iba en contra del mantenimiento de la fe de los neófitos, debía desaparecer. Una vez planteados estos principios teóricos, se propuso despejar las dudas concretas sobre el repartimiento.

La primera duda era si el repartimiento del trabajo indígena a los españoles era bueno. Hernando Ortiz respondió afirmativamente: de suyo, era bueno, pues tenía por objetivo "cultivar las tierras, recoger los frutos, edificar casas y templos para el servicio público". Además, era necesario: si los españoles ayudaron a los indios a cristianizarse, lógico era que éstos les pagaran con ayuda. Pero Ortiz argumentó que dichas condiciones ideales no se cumplían. En primer lugar, señaló que el repartimiento, para ser bueno, debía ser común, y era claro que no alcanzaba a todos los miembros de la sociedad, porque no estaba beneficiando a los indios, quienes eran la mayoría. Por tanto, el repartimiento no era para el bien común. Además, los indios de la Nueva España ya no necesitaban la ayuda de los españoles para cristianizarse, pues ya "la fe está en ellos bien arraigada y extendida". El problema estaba, según Ortiz, en que los españoles no reconocerían que ya no eran necesarios y no renunciarían al trabajo indígena:

Aunque para la conservación de la fe se necesitare algún número de españoles, sin embargo, no ha de ser tan grande [el número] que aumentando su población, se aumente con ella y se multiplique este repartimiento, y así perpetuamente se mantenga y alargue, de tal modo, sin embargo, que aunque pasen mil años, siempre los españoles a gritos demandarán que necesitan el favor y la industria de los indios para arar las tierras y hacer los demás trabajos; porque siempre se quejarán hasta el fin del mundo y destrucción de los indios, quienes porfían en meter [a los indios] en las perpetuas cárceles de la esclavitud.

<sup>632</sup> Se refiere probablemente al cedulario de Vasco de Puga, editado en México por Pedro de Ocharte, en 1563. Este texto también estaba en la biblioteca de Ortiz.

El destino del criollo Hernando Ortiz parecía estar vinculado con el de los indios del centro por quienes abogaba; se enfrentaba al abuso del trabajo indígena por parte de los españoles y aseguraba que duraría mil años o hasta el fin del mundo. No era independencia de la monarquía lo que el criollo planteaba, sino que se disminuyera el número de españoles en América o, en todo caso, que se pusieran a trabajar. Propuso que no se dieran tierras a peninsulares si no se comprometían a trabajarlas ellos mismos. Planteó una posible objeción:

Objetarás, sin embargo, que como son pocos los españoles, al menos los que quieran labrar tierras, y muchos los indios y la labor mucha, ¿quién hará que las tierras se labren, las malezas dañinas se corten, se recojan los frutos, y se levanten casas y edificios? Porque los españoles no podrán hacerse cargo de tan grande provincia.

A esto, él mismo respondió:

los que se dan a la ociosidad, no querrán hacer todo eso, sino más bien encumbrarse a los cielos, montar briosos caballos, portar doradas espadas, y jactarse de caballeros vestidos de seda, cuando apenas acaban de salir de en medio de la plebe, o también hasta pidiendo llenarse la panza de pan estercolario. ¿Entonces qué? Cuando toda esta tierra reboza y abunda de una ingente y casi infinita variopinta caterva de mulatos, moriscos y negros libres, más aún, de la ínfima ralea de españoles bellacos ¿por qué todo el peso de tan desigual trabajo se ha de echar a los hombros de los indios?

Su defensa era de los indios y contra el resto de la población. Así concluyó la resolución de la primera duda. Aunque el repartimiento pudiera parecer bueno, en su aplicación era malo, por lo que rogaba a los obispos que le pusieran término.

Pasó luego a la segunda duda, para reforzar sus argumentos. Aquí, Ortiz se preguntó si el repartimiento se hizo malo debido a las circunstancias en las que se implementó. Antes de comenzar con su argumentación, advirtió a sus escuchas que describiría cómo solía hacerse el repartimiento en la Nueva España, por lo que “si vieres que en explicar estas circunstancias me alargó en la plática más de lo que pareciere convenir, no te cauce admiración, porque emprendo un asunto difícil y trabajoso, en el cual va la salvación de las almas”. Explicó, con expresiones de horror, cómo todos los martes del año sacaban a los indios de sus casas y los obligaban a ir a

regiones a veces lejanas. Llevaban incluso a los niños y a los enfermos. A veces no podían regresar y morían, dejando viudas, huérfanos y las tierras sin labrar. Los obligaban a ir a las minas de plata, donde se ocupaban

en romper las oscuras entrañas de la tierra, a golpe de zapapicos, azadas y otras férreas herramientas, y en extraer los riscos argentíferos, sacándolos de las simas y vetas de la tierra, cargados como jumentos y bajando a las profundísimas galerías, con hachones encendidos, se meten en las aguas hasta el cuello para sacarlas empapados [...] y luego, en hondas bateas de palo lavan, a la orilla de los arroyos, los pedruscos ya molidos, mezclados con sal y azogue, y el humo que echa el fuego les hace tanto mal que los deja paralíticos, y les produce muchas enfermedades.

Ortiz continuó su cruda descripción del trabajo indígena en las minas de plata, en 1585, para el que supuestamente no se usaba el repartimiento. Aclaró que muchos morían sepultados por las rocas, por lo que aborrecían las minas. Denunció, además, que los españoles compraban la plata a los indios pagando un precio menor, “como si pesara menos la plata de los indios que la de los españoles”. Asimismo, aseguró que los mineros retenían a los indígenas en las minas, como si los hubieran comprado, y taberneros y comerciantes “los convierten en eternos deudores”. Los naturales estaban muriendo por esta causa y “los habitantes de los pueblos más próximos a las minas están extinguiéndose, o porque se han muerto o porque han huido a más remotas tierras”. Para él, el repartimiento sería el fin de la población indígena de la Nueva España.

Ortiz no estaba de acuerdo con el trabajo obligatorio al que se sometía a los indios, pero además denunció que el repartimiento propiciaba un trabajo mal remunerado: sólo se les pagaba medio real de salario, lo que no alcanzaba para comprar comida, por lo que estaban mal alimentados, “porque el bastimento que ellos mismos llevan de sus casas, envueltos en mantelillos, como calabacitas [y] tortillas, que al fin de semana quedan tan tiesas o acedas, que acaban perdiendo completamente su sustancia alimentaria”, no era suficiente. Ortiz propuso entonces que se obligara a los mestizos “y a otros sin oficio ni beneficio” a hacer el trabajo de las minas. El clérigo novohispano tal vez conocía la propuesta hecha por Bartolomé de las Casas de suplir el trabajo indígena con trabajo esclavo, pues tenía sus obras. Sin embargo, no aceptaba la esclavitud y pensaba que el trabajo en las minas debía ser remunerado, tema que desarrolló con más amplitud en la quinta duda.

Otras condiciones habían desvirtuado el repartimiento, según Ortiz. Por ejemplo, éste se desviaba hacia trabajos de particulares —tema que desarrolló en la cuarta duda—, perdiendo su fin de bien público y convirtiéndose en fuente de grandes fortunas para algunos individuos. También señaló cómo el repartimiento había generado la compra-venta de mano de obra al interior de las comunidades indígenas: los indios traficaban a veces con el trabajo entre ellos, pagándole a otro para que cumpliera con las obligaciones del repartimiento. Por último, Ortiz denunció la corrupción de los funcionarios reales encargados de repartir el trabajo indígena, pues se quedaban con algunos indios para su servicio personal y el de sus familias, y se dejaban corromper. Por todo lo dicho, concluyó su segunda duda reiterando que el repartimiento se había hecho malo e ilícito.

La tercera duda propuesta versó sobre la licitud de utilizar el repartimiento para mandar a los indios a las minas, a lo que el clérigo novohispano respondió que no era lícito. Además de lo dicho, aludió a la existencia de leyes emitidas por Carlos V que lo prohibían desde 1549 y citó una cédula del 7 de enero de ese año, que según Ortiz decía:

Prohibimos y mandamos que ahora ni de aquí adelante algunas ni ningunas personas, que tuvieren indios encomendados ni en otra manera en la dicha Nueva España, directa ni indirectamente, sean osados de los echar ni echen a las minas a sacar oro e plata.

El sacerdote criollo se percató de que la cédula que había citado hablaba de indios encomendados, pero consideraba que lo mismo valía para los repartimientos. Volvió entonces al principio aristotélico de la diferencia entre vasallo y esclavo, insistiendo en la necesidad de reducir el número de españoles en América: “muchedumbre de indios se conservarían si se disminuyera la cantidad de españoles”, y recordó que deberían ser los indígenas los receptores del bien común, en beneficio de la Nueva España.

Las razones para no mantener el repartimiento se acumulaban en la escritura de Hernando Ortiz, hasta salir espetadas con un claro planteamiento autonomista, expresado en México, en 1585:

Que tampoco nunca en los siglos se ha oído que todo un reino o provincia todo el tiempo de su vida sea súbdita y sujeta en perpetuo servicio de unos hombres o de otra provincia, porque si Toledo estuviese sometida a perpetuo servicio de Sevilla, seguramente eso sería más bien tiranía que equidad y derecho.

El ejemplo de la relación entre dos reinos peninsulares le sirvió para mostrar cómo Nueva España no se relacionaba con los otros reinos de la monarquía en igualdad de circunstancias, sino que era sometida a un servicio perpetuo. Él logró ver lo que la historiografía solía negar: que el reino de la Nueva España tenía un carácter colonial frente a Castilla. Y conocía los argumentos en contra:

Pero alguno objetará que es gran beneficio a todo el reino y república extraer de las venas de la tierra gran abundancia de plata, pues en todas las flotas se envía a nuestro rey de las Españas, con la cual se protegen los territorios pertenecientes a su patrimonio, para que no los invadan y ocupen los enemigos de la religión cristiana, y pueda mantener las justas guerras que contra ellos emprende, pues de otro modo muchos inconvenientes sobrevendrían a España entera y a nosotros, y por consiguiente a los indios [...] y aunque a algunos cause perjuicio [...], parece ser accidental.

Para contestar este argumento, Ortiz adujo, como había hecho antes, que el bien debía ser para todos, pero agregó un elemento que resulta muy interesante. Bien pensado, dijo, “mayor perjuicio que beneficio se causa a nuestro rey y al caudal de su real tesoro mandándole todos los años tantas cantidades de plata”. A causa de extraer tanta plata se acabarían los indios o cambiaría la situación, “pues según la verdadera filosofía de Aristóteles [...], nada violento es perpetuo”. El novohispano parece advertir al monarca que podría haber una rebelión indígena o que todos los indios podrían desaparecer. “Por tanto, de mayor fruto y utilidad resultaría para el rey si la monarquía, de los indios se ocupara.” Parece incluso una amenaza velada.

En la Nueva España se decía, según Ortiz, que Felipe II había ordenado a los virreyes echar a los indios a las minas. Si era así, el monarca debía estar mal informado sobre el maltrato que esto significaba, pues no los estaría tratando como súbditos: “que basta que los dichos pobres paguen sus tributos, y no se les quiera sacar las entrañas o la sangre y la vida”. No había para Ortiz justificación alguna de la explotación del trabajo indígena por parte de la monarquía. Recordaba al rey que todos los canonistas estaban de acuerdo con que “los infieles tienen dominio propio y que al venir a poder de los cristianos no se hacen siervos ni pierden sus dominios”. Reclamaba una dignidad política que, para 1585, parecía lejana. Habían muerto las Casas y Vitoria, así como la mayoría de los anteriores pobladores del centro de México. La Conquista había dado paso a la colonización y la explotación de la plata se imponía como requerimiento de la primera modernidad europea.

En la cuarta duda, Ortiz insistió en que no era lícito desviar el trabajo del repartimiento hacia un beneficio privado. Respondía a las demandas de la cruenta modernidad con sus propios argumentos. Consideraba que los indios podían trabajar libremente, sin ser obligados, a cambio de un buen salario y merecían buen trato: “finalmente, los que tienen necesidad de indios, si pusieran algún cuidado y diligencia en contratarlos, y les dieran mejor salario y buen trato, los encontrarían en abundancia”. Ortiz estaba entonces a favor del trabajo asalariado, un rasgo más de su pensamiento moderno. Reconocía que muchos indios trabajaban ya por un salario, sin necesidad de ser obligados:

Muchos de los indios son artifices, esto es, sastres, zapateros, esquiladores, herreros, carpinteros, plateros, pintores, escultores, panaderos, etc., que libres y sin ser de nadie forzados ejercen estos oficios públicamente [...] y otros abastecen espontáneamente de alimentos y de todo lo que se necesita para la alimentación [...] otros son cocheros, otros mozos de cuadra.

Por tanto, los naturales podían trabajar por un salario digno, con buen trato. Pero no sólo los indios debían poner su mano de obra. Ortiz insistía en que los españoles eran quienes debían trabajar, pues “la muchedumbre de españoles ha aumentado de día en día [...] tanto de los que aquí nacen, que vemos en las aulas de las escuelas, como de los que acá pasan en las flotas de España”; en cambio, la población indígena decrecía:

sabemos claramente por las cuentas que nos dan los escribanos y los jueces, que la cantidad de indios que mueren es mayor que los que nacen [...] y sin duda alguna es resultado del desmesurado trabajo al que se les somete.

Parece que Ortiz proponía que no se fomentaran más carreras como la suya, sino que los criollos trabajaran la tierra y las minas, junto con los indios. Preguntaba: “siendo la república de los indios libre, igual que la nuestra, ¿por qué, habitando nosotros su tierra, no los tratamos como libres, sino como siervos? ¡Que digo como siervos! Como siervos de siervos”.

En la quinta duda, proponía un salario justo para los indios:

el estipendio que se paga a los indios, esto es, sólo medio real sin comida y bebida no es bastante ni equivalente a su trabajo, porque a lo menos se les debe pagar un real como a aquellos que libremente se contratan.

Citó en su apoyo a los evangelistas, quienes reclamaban salarios dignos para los obreros, según Ortiz.<sup>633</sup> Consideraba que la paga debía ajustarse a los cambios económicos, por lo que “ahora, cuando los mantenimientos son más caros y los indios más pocos ¿no será mayor el salario correspondiente al trabajo?”. Según el clérigo criollo, existía una oferta-demanda que pagaba un real por el trabajo indígena, y este precio era el que debía fijarse por ley, no uno menor.

En la sexta duda, Ortiz afirmaba que los virreyes y gobernadores debían socorrer a los indios y restituirles sus bienes. Citó en su apoyo a Aristóteles:

oficio es del rey y gobernador ser guardián de la justicia, y de que los que tienen riquezas no sufran ninguna injusticia y que los pobres ninguna ofensa [...] y el príncipe será responsable del daño a menos que lo impida.

Con esto concluyó su argumentación en contra del repartimiento.

Para cerrar su parecer, propuso 13 medidas conducentes a terminar con el repartimiento:

- 1) Todos los grupos sociales debían trabajar en todos los oficios, incluidas las minas, y debían recibir a cambio un salario justo.
- 2) Debía erradicarse el repartimiento paulatinamente.
- 3) Sólo se repartirían tierras a quien pudiera garantizar que las trabajaría por sí mismo.
- 4) Se avisaría a todos el fin del repartimiento, para que estuvieran advertidos.
- 5) Durante el proceso de erradicación, sólo se repartirían indios a quienes realmente labraran la tierra.
- 6) Nunca se debía usar el trabajo del repartimiento para trabajos particulares.
- 7) Por el momento debían asegurarse de que el repartimiento sólo operaría en época de cosecha.
- 8) No se repartirían niños, ancianos ni enfermos.
- 9) No se repartirían artesanos ni oficiales.
- 10) Se debía pagar un real diario de salario.
- 11) Se prohibiría a los confesores otorgar perdón a quien no siguiera estas normas.
- 12) Se desaparecería desde ese momento el oficio de repartidor y no se dejaría tampoco en manos de los gobernadores indios.

<sup>633</sup> Cita en particular a Mateo 10:10 y a Lucas 10:7.

Hernando Ortiz modeló una sociedad novohispana con derechos laborales para los indios, en su calidad de súbditos del rey. Pero la realidad estaba lejos de sus propuestas. La plata americana estaba nutriendo el proceso de modernización de Europa y el trabajo indígena era el sustento de esa producción. Los indios vivían la cara oculta de la modernidad y Hernando Ortiz lo percibía, porque él mismo formaba parte de esa república doliente y violenta que era la Nueva España durante la segunda mitad del siglo xvi.

Podría pensarse que existía una contradicción en el pensamiento del sacerdote novohispano, pues mientras apoyaba la guerra “a sangre y fuego” contra los chichimecas, y estaba de acuerdo incluso con su esclavitud perpetua o exterminio, defendía a los indios del centro de México del repartimiento forzoso. No considero que exista tal contradicción. Hernando Ortiz, nacido en la Ciudad de México y con amplia experiencia en la evangelización, no veía a los indios de la Nueva España como un bloque uniforme. Para él, los del centro de México eran sus compatriotas y abogaba por ellos. Los chichimecas, en cambio, eran una amenaza y estaban en guerra contra la Nueva España. Tal vez podría esperarse que el clérigo criollo hubiera apoyado la rebelión chichimeca. Los indígenas del norte decían defenderse de los abusos que el mismo Ortiz denunciaba a nombre de los indios del centro, pero no creía esta versión y los consideraba enemigos, como lo fueron los bárbaros para Europa. Asumió la posición de un occidental americano, aun cuando quería una sociedad más justa para sus compatriotas.

Hernando Ortiz de Hinojosa definió a la Nueva España por oposición: los peninsulares eran ajenos, huéspedes en su casa, y si eran buenos, estaban obligados moralmente a construir un refugio para los indios, derrotados y cautivos. Pero también, en segundo término, definió a la Nueva España con respecto a los chichimecas, indios no cristianos e insumisos, contra quienes su república estaba en guerra. Para el provisor de los naturales, los chichimecas no formaban una república, por eso no eran parte de la Nueva España ni podían representar la libertad perdida. Ellos eran indios “bárbaros”, mientras los novohispanos eran indios que vivían en república.

La feroz defensa que hizo de una guerra “a sangre y fuego” contra los chichimecas era una apología de la Nueva España y de sus posibilidades de expansión. Estaba del lado de los oidores y de los representantes de la Ciudad de México. Ortiz, los oidores y los miembros del Ayuntamiento, junto con los indios explotados, eran la Nueva España. La guerra contra los pueblos nómadas del norte garantizaba la riqueza y la expansión de aquella república que, aunque era prioritariamente indígena, incluía también a “nuestros españoles” y a los oriundos de México, como el propio Hernando

Ortiz de Hinojosa; a él correspondía la tarea sucia de defender una guerra contra otros indios y argumentar, a través de un manejo moderno de la tradición cristiana, que la suya era una guerra justa, emprendida por el bien del virreinato.

La guerra “a sangre y fuego” no resultó ser eficaz para la conquista y la pacificación del norte de la Nueva España. El propio Tercer Concilio Provincial Mexicano no la consideró lícita y aconsejó cambiar los métodos bélicos por la conquista espiritual y por la repoblación con indios del centro, como de hecho ya se venía haciendo. Los virreyes posteriores reorganizaron la política real contra los chichimecas, preparando la pacificación que se iría consolidando en los tres últimos lustros del siglo XVI.<sup>634</sup>

Por otro lado, el repartimiento del trabajo indígena fue repudiado por el Tercer Concilio Provincial Mexicano, pero pervivió, matizado, como la forma más usual del trabajo en la Nueva España durante toda la Colonia.

Hernando Ortiz de Hinojosa elaboró un pensamiento académico para responder a los desafíos que le presentaba su sociedad, una tierra a la que Francisco Cervantes de Salazar había descrito, en 1554, como “tierra donde la codicia impera”.<sup>635</sup> Utilizó el método escolástico de plantear dudas e ir las resolviendo con argumentos y contraargumentos, apoyados siempre por autoridades reconocidas. El despliegue de autores y lecturas a los que recurrió para construir sus argumentos son muy abundantes; usó más bibliografía de apoyo que los otros consultores del concilio. Era un lector asiduo de fuentes académicas y recogió cuantos libros pudieron interesarle de los que pasaron a América. Formó una biblioteca que se cuenta entre una de las más grandes de este continente y es equiparable a cualquier europea de la época. Sobre ella tratará el siguiente capítulo.

<sup>634</sup> P. W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, 1977, pp. 189-231.

<sup>635</sup> F. Cervantes de Salazar, *México en 1555...*, p. 4.

### XIII. LA BIBLIOTECA DE HERNANDO ORTIZ DE HINOJOSA

La de Hernando Ortiz fue una de las bibliotecas particulares más grandes y especializadas de su época, no sólo de América, sino también de Europa. Él mismo la describía con orgullo y demostraba conciencia sobre la magnitud de su empresa:

declaro por mis bienes todos los libros que están en mi casa y estudio, que son los más y mejores que an pasado a estas partes, de latinidad, de griego, hebreo, artes, filosofía natural y moral, teología especulativa, moral, de cánones y leyes.<sup>636</sup>

Hernando Ortiz no exageraba. El inventario de sus libros, realizado después de su muerte, contiene 694 entradas, y muchas de ellas agrupan varios volúmenes.<sup>637</sup> La biblioteca cubría las disciplinas universitarias de entonces con más amplitud de lo que señalaba el propio Ortiz, pues, además de filosofía, teología, cánones y leyes, el acervo contenía libros de retórica, gramática y medicina. Tenía también obras de historia y literatura profana, como, por ejemplo, *La Celestina*; obras jurídicas, como las *Ordenanzas de la Casa de Contratación de Sevilla*, y obras varias, como “un libro de montería” o un “arte militar”.

La variedad de lenguas señalada por Ortiz se queda corta frente a lo registrado en el inventario: además de libros en castellano, latín, griego y hebreo, como él dice, tenía libros en náhuatl y en toscano. Seis lenguas que muestran por sí solas el amplio ámbito de influencias e intereses del pensamiento de Hernando Ortiz. Están presentes en su biblioteca varias tradiciones culturales. La judía le venía de familia y el clérigo criollo parece

<sup>636</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5.

<sup>637</sup> *Loc. cit.* He publicado el testamento de Hernando Ortiz, incluido el inventario de los libros, en *Grupos de poder...*, vol. 2, anexo 14.a3.

consciente de esta influencia, a juzgar por los cuatro títulos en hebreo que tenía: dos gramáticas o “artes hebreas”<sup>638</sup> y tres volúmenes sueltos de una biblia hebrea y “un Filón judío”, un filósofo helenístico del judaísmo.

Como nacido en América, Ortiz reconocía en el náhuatl una lengua de uso común. Predicaba en ella y tenía fuertes relaciones con los pueblos de indios, como se ha dicho. Poseía múltiples confesionarios, así como varias doctrinas cristianas, artes, vocabularios y diccionarios de esta lengua, entre los que pueden estar las obras de Alonso de Molina, entre otras; poseía, además, la *Salmodia christiana...*, de Bernardino de Sahagún.

Asimismo, tenía obras en toscano como el *Orlando furioso*, de Ludovico Ariosto, y una gramática, tal vez para poder leerlo. Conocía también la *Jerusalem libertada* de Torcuato Tasso, el otro poema épico de la cultura italiana que polemizaba con los seguidores de Ariosto sobre la mejor manera de escribir la historia de las cruzadas. La obra de Ariosto se ha considerado culmen del renacimiento italiano y Ortiz la resguardaba en su biblioteca, pero también tenía a quienes, como Tasso, propusieron otras preceptivas retóricas para contar una historia épica.<sup>639</sup>

Mientras las obras en castellano, latín y griego son más comunes en las bibliotecas de la época, las obras en hebreo, náhuatl y toscano muestran que nuestro personaje poseía una multiculturalidad propia de un americano, descendiente de judíos y con formación italianizante. Éste es un perfil poco común durante la segunda mitad del siglo XVI, tanto para Europa como para América.

Como ha ocurrido con otras facetas de la vida de Hernando Ortiz, se ha conservado el inventario de la biblioteca que poseía, lo cual permite estudiarla. Dicho inventario forma parte de su expediente testamentario y se realizó después de su fallecimiento, en cumplimiento de sus últimas voluntades. Un estudio completo de este expediente testamentario demuestra que los libros eran el bien más costoso que poseía.<sup>640</sup> Él mismo los consideraba el bien máspreciado de su herencia y los enlistó en primer lugar.

En su testamento, Hernando Ortiz había dispuesto que se vendieran sus bienes, entre ellos los libros, para cubrir ciertas deudas y solventar las donaciones que dejaba en herencia. También debían tomarse de la venta de

<sup>638</sup> Una de ellas puede ser la *Tabula in grammaticem heream*, de Clenardo. V. Bécares y A. L. Iglesias, *La librería de Benito Boyer, Medina del Campo, 1592, 1992*.

<sup>639</sup> L. Ariosto, *Torcuato Tasso, poemí epici del Rinascimento: Orlando furioso-Gerusalemme liberata*, 2000.

<sup>640</sup> En otra ocasión me he detenido en el estudio del testamento de Ortiz desde el punto de vista de sus bienes y legaciones. C. Ramírez, “Haberes y deberes...”.

sus libros, los gastos de un entierro fastuoso, del que dejó pagados, incluso, los trajes de luto para todos los parientes y universitarios que quisiesen asistir. Los libros parecen haberse vendido. Por tal motivo, su biblioteca se dispersó a fines del siglo XVI y hasta ahora no me ha sido posible identificar como suyo ningún ejemplar de los títulos que aparecen en el inventario y que se conservan hoy en los repositorios de libros que circularon en la Nueva España. Aunque la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa amerita un estudio más detallado y completo, por ahora presentaré un panorama general, indispensable en esta biografía, para completar los trazos ya perfilados sobre su figura intelectual.<sup>641</sup>

El 4 de febrero de 1598, Hernando Ortiz redactó su testamento. Después de disponer algunas misas en su memoria, declaró sus deudas. Debía dinero a 11 personas, aparte de a sus parientes. De esas 11 deudas, tres eran a libreros. Debía “a Pablo de Ribera, librero, 150 pesos del dicho oro [...]; a Alonso Losa, librero, 50 pesos [...] a Pedro Balli, librero, 20 pesos”. En total, debía 220 pesos en libros, lo que equivalía casi a una tercera parte del salario anual del catedrático de Prima de Teología en la universidad virreinal.<sup>642</sup>

Ortiz murió el 4 de marzo de 1598. El inventario de sus bienes comenzó el 13 del mismo mes y continuó el 14, 16 y 26 de marzo del mismo año. Todavía el 10 de abril aparecieron algunos libros más, por lo que realizar el inventario de la biblioteca tomó cinco jornadas de trabajo. El grupo que llevó a cabo esta labor estuvo encabezado por Domingo de Hinojosa, hermano y albacea testamentario de Hernando; estaba presente también el notario público y algunos testigos que variaron de un día a otro, entre los que estuvieron, en dos ocasiones, algunos impresores y libreros novohispanos, como Diego de Arceo y Pedro Balli, posibles compradores de la biblioteca de Ortiz.

El inventario consta, como he dicho, de 694 entradas.<sup>643</sup> En algunos casos se usó una entrada por título, anotando además el total de volúmenes de la obra. Se dice, por ejemplo, “Isidro Claro, en 8 tomos”. En otras ocasiones, en

<sup>641</sup> En este capítulo retomo ideas y algunos párrafos de dos textos publicados con anterioridad: “La biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa”, en L. Alvarado y L. Pérez Puente (coords.), *Actas del III Congreso Nacional de Historia de las Universidades*, 2008, y “Los clásicos en la Nueva España...”.

<sup>642</sup> *Estatutos y constituciones reales de la imperial y regia Universidad de México hechas con comission particular de su magestad para ello: por el señor Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles, visitador general de la Nueva España y de dicha Real Universidad*, 1668, título XXI, constitución CCCLXXXV.

<sup>643</sup> Como ya se dijo, el inventario es parte del testamento que está en AGN, Bienes Nacionales, vol. 510, exp. 5, transcrito en C. Ramírez, *Grupos de poder...*, vol. 2, anexo 14.a3.

cambio, hay una entrada por volumen, por lo que resulta muy difícil determinar con exactitud el número total de títulos que conformaban la biblioteca.

La información contenida en el inventario de los libros de Hernando Ortiz es escueta, lo que dificulta la identificación de las obras y no permite sacar muchas conclusiones sobre los lugares de edición o los editores; sólo conocemos al autor, en algunos casos el título y, con mucha suerte, el idioma, pero no conservamos datos del pie de imprenta. En casi todos los casos resulta difícil identificar la edición precisa que poseía Ortiz, pues, por ejemplo, en cuanto a los títulos de los clásicos griegos y latinos, casi todos los anotados en el inventario cuentan con diversas ediciones en latín, impresas en las principales ciudades de la Europa del siglo XVI.

En contadas oportunidades, el inventario da cuenta del costo de algunos ejemplares, como lo hace con la versión latina del *Cantar de los Cantares* de fray Luis de León,<sup>644</sup> que costaba entonces un peso, un precio bajo, comparado con los 700 pesos anuales que ganaba el catedrático de Prima de Teología de la universidad a fines del siglo XVI.

El inventario de la biblioteca de Ortiz no tiene un orden evidente, lo que sí sucede con otros inventarios de la época, como es el caso de la librería de Benito Boyer.<sup>645</sup> El librero Boyer dividió las obras que poseía en cuatro grandes temas: teología, derecho, medicina y artes, y varios. Son, básicamente, los saberes universitarios de la época. La biblioteca de Ortiz, en cambio, era particular y, como lo muestran los listados de este tipo estudiados por Trevor J. Dadson,<sup>646</sup> los inventarios privados de muchas bibliotecas particulares del Siglo de Oro no tenían orden específico. El catedrático describe sus libros usando también los saberes universitarios: por un lado, las lenguas clásicas, “latinidad, griego y hebreo”; éstas eran tema de estudio en clases sueltas de las grandes universidades del siglo XVI, como Salamanca. Luego estaban los saberes asociados a la lógica que se estudiaban en las facultades de Artes. Ortiz se refiere a ellos como “artes y filosofía natural y moral”; eran, como he explicado cuando hablé de su formación universitaria, los saberes del método. Por otro lado, estaban los conocimientos que se enseñaban en la Facultad de Teología, que Ortiz definió como “teología especulativa y teología moral”. Por último, estaban los libros de cánones y leyes que se estudiaban en sus propias facultades.

<sup>644</sup> Sobre esta obra puede verse en J. San José Lera, “Introducción”, en L. de León, *Cantar de los cantares de Salomón*, 2002, pp. 9-17.

<sup>645</sup> V. Bécares y A. L. Iglesias, *La librería de Benito Boyer...*

<sup>646</sup> T. J. Dadson, *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, 1998.

El primer grupo de autores a los que quiero hacer referencia ahora es al de los clásicos. He considerado clásicos a los autores griegos, latinos y hebreos, siguiendo la propia distinción que hace Hernando Ortiz en la cita donde describe sus libros, con la que he comenzado este capítulo. Debe considerarse que el hebreo estaba incluido en las lenguas clásicas durante el siglo XVI, pues eran las que permitían la lectura de la Biblia.<sup>647</sup> Por otro lado, he considerado clásicos sólo a los escritores paganos, pues también se escribieron muchas obras teológicas en griego y latín.<sup>648</sup>

En total, unas 39 obras de las 694 que conforman el inventario pueden considerarse clásicas. Cuatro títulos estaban en hebreo, como ya se ha dicho. Se decía que Ortiz hablaba hebreo. En 1587, uno de los opositores a la cátedra de Teología lo acusó de haber ofrecido a sus alumnos enseñarles “diversas formas de ciencia, diciendo que él sabía hebreo, caldeo, geografía y otras cosas”.<sup>649</sup> Es posible que así fuera. Su abuelo era considerado el rey de los judíos de Sanlúcar de Barrameda y es posible que su padre también hablara la lengua. Lo que es más probable es que Ortiz ofreciera este saber como parte de un conjunto de herramientas académicas para facilitar la interpretación de la Biblia. Por eso, junto al hebreo aparecen el caldeo y la geografía, entre las novedades atribuidas a este profesor. Este conjunto de saberes están muy presentes en la Universidad de Salamanca antes del Concilio de Trento y se desmontaron a partir de la aplicación de los decretos conciliares.<sup>650</sup>

Los autores griegos son más abundantes. En total suman 11: tres gramáticas, un diccionario y siete obras. Dos de éstas habían sido escritas entre los siglos V y VI antes de nuestra era. Se trata de unas *Obras* de Platón y otra no identificada de Jenofonte. Aunque eran obras de autores griegos, las versiones que tenía Ortiz estaban en latín. Llama la atención que Ortiz tuviera a Platón y no tuviera ninguna obra directa de Aristóteles, base de la lógica dialéctica. Es claro que el aristotelismo del siglo XVI se nutría de versiones reformuladas de Aristóteles, pues como se ha dicho, Ortiz se apoyó en el

<sup>647</sup> El hebreo era considerado una de las lenguas clásicas en Salamanca, como queda manifiesto en los procesos contra los tres hebraístas de la universidad en 1572. Véase L. de León, *Escritos desde la cárcel... passim*. Por su parte, A. Momigliano ha demostrado el interés que tenían por el hebreo quienes propiciaron la recuperación de autores grecolatinos en *De paganos, judíos y cristianos*, 1992, p. 42. El gramático S. de Covarrubias consideraba que todas las lenguas provenían del hebreo y a partir de esta lengua traza sus etimologías. *Tesoro de la lengua...*, p. 19.

<sup>648</sup> La definición del grupo de los clásicos en C. Ramírez, “Los clásicos en la Nueva España...”, p. 98.

<sup>649</sup> AGN, Universidad, vol. 105, f. 30.

<sup>650</sup> J. Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, 1996.

pensamiento aristotélico para sus pareceres ante el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Platón era un aporte más reciente y menos escolástico que Aristóteles, por lo que no era tan fácil leerlo a través de otros. La presencia de Platón en la biblioteca de Ortiz muestra su interés por las corrientes espirituales y místicas del siglo XVI, cuya efervescencia preocupó a la jerarquía romana.<sup>651</sup> Jenofonte, por su parte, era un autor muy leído durante este siglo y con los pocos datos que proporciona el inventario, sólo el nombre, no podemos identificar siquiera cuál de las obras de este autor estaba en la biblioteca de Hernando Ortiz. Sin embargo, su presencia muestra un interés en el humanismo político.

Los helenísticos también estaban representados en la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa. Tenía dos obras de Plutarco, *Vidas* y *Opúscula*. Se trata de textos morales que ofrecían paradigmas de conducta a sus lectores.<sup>652</sup> La filosofía moral era, como ya se vio en el capítulo anterior, uno de los temas recurrentes de nuestro clérigo criollo y Plutarco debió de ser una de sus influencias. El otro autor helenista en la biblioteca de Ortiz es Luciano de Samosata, a quien debe de referirse la entrada: "Luciano, comentado, en latín". Se trata de otro autor muy difundido entre los humanistas.<sup>653</sup>

El inventario de la biblioteca registró 24 textos latinos de autores clásicos. El latín era una lengua que Ortiz debía de conocer bastante bien, no sólo por su trayectoria universitaria, sino también porque en latín escribió algunos de sus pareceres en el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Tenía en su biblioteca un diccionario de latín en tres volúmenes y un *Suplemento linguae latinae*, textos que no sólo le servirían para leer los clásicos, sino para todos sus otros textos latinos. Entre los otros clásicos latinos, había poesía, retórica y novela, en obras de Cicerón, Virgilio, Horacio, Ovidio, Quintiliano, Lucano y Aulo Gelio, así como la novela *Teagines y Clariquea*, cuya entrada aparece en el inventario.<sup>654</sup> Entre los historiadores estaban Salustio, Tito Livio, César, Marco Aurelio, Plinio y Valerio Máximo. Ortiz tenía, además, dos obras de derecho romano: Tilio Claro, *De testamentis*, y una obra no identificada de Octaviano Vestrius.

Hernando Ortiz de Hinojosa tenía más clásicos latinos que griegos. Así, por ejemplo, mientras que en la biblioteca están representados los

<sup>651</sup> C. Ramírez, "Los clásicos en la Nueva España...", p. 101.

<sup>652</sup> R. Martínez Lacy, "Introducción", en Plutarco de Queronea, *Vidas de Agis y Cleómenes*, 1987, p. xxvii.

<sup>653</sup> J. Zaragoza Botella, "Introducción y notas", en Luciano, *Obras*, 1990, vol. 3, p. 367.

<sup>654</sup> La presencia de estas obras en el inventario está analizada en C. Ramírez, "Los clásicos en la Nueva España...", pp. 106-108.

principales poetas y retóricos latinos, como Horacio y Virgilio, no están los poetas épicos griegos, como Homero, ni los autores de comedias o tragedias, como Sófocles.

Aunque la biblioteca evidencia una preocupación por la cultura clásica, muestra también que a este universitario novohispano de la segunda mitad del siglo XVI no le preocupaba mucho leer versiones de los clásicos en sus lenguas originales: así, no todos los autores griegos estaban en griego, ni todos los latinos, en latín. A Ortiz no parece haberle preocupado leer a Platón y a Plutarco en latín, o a Virgilio, Ovidio, Lucano y Cicerón, en castellano.

La historia es uno de los temas clásicos presentes en la biblioteca estudiada. Historiadores como Jenofonte, Plutarco, Luciano, Salustio, Tito Livio, César y Marco Aurelio están registrados en el inventario. Todos estos historiadores tienen en común una visión moralizante de la historia. En cambio, Ortiz no tenía libros de otros historiadores clásicos, como Heródoto, Tucídides o Polibio, más políticos, aunque se sabe que sus obras circulaban en aquella época. Estas presencias y ausencias permiten sugerir que al catedrático universitario le gustaban los autores que veían en la historia una fuente de enseñanzas morales, como Jenofonte, Plutarco, César y Marco Aurelio, para quienes los individuos tenían un papel fundamental en el cambio histórico. Parece, pues, que las obras de teoría política clásica presentes en la biblioteca de Hernando Ortiz remiten a la visión del mundo donde la formación moral del individuo es la clave para el buen funcionamiento de la sociedad.

Esta biblioteca, formada en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI, deja ver la amplia circulación de textos clásicos que había en el México de aquella época. Con su gusto por los clásicos, Ortiz recibía el trabajo de recuperación, traducción, impresión y difusión que los humanistas europeos habían realizado durante los dos siglos anteriores. Estos textos aparecen como parte importante de la cultura de la época, ya en lenguas originales o en traducciones latinas o castellanas. Tal vez para el siglo XVI, en la Nueva España se había perdido un poco el rigor humanista de leer los textos en las lenguas originales, quedando, solamente, una cultura clásica en cuanto a autores y temas.

La presencia de los clásicos muestra la influencia del humanismo en la selección bibliográfica de Hernando Ortiz y se complementa con la presencia directa de autores humanistas, como Ariosto, Policiano, Alciato, Valla, Vives y Erasmo. En el inventario se aclara que las obras de Erasmo están enmendadas, pues ya para entonces sus obras estaban prohibidas por los índices inquisitoriales. Sin embargo, es significativa la presencia de este

autor en la biblioteca, cuya influencia en el mundo hispánico había tratado de erradicarse.<sup>655</sup>

La cultura clásica y renacentista presente en la biblioteca de este profesor universitario resulta menor si se compara con la gran cantidad de obras teológicas que contenía su acervo. De hecho, la mitad de los ejemplares registrados en el inventario están relacionados con temas de teología.

La biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa era, pues, una biblioteca teológica; sin embargo, entre sus obras de teología podemos hacer algunas distinciones importantes. La mayor parte está relacionada con los estudios bíblicos. Biblia o Sagrada Escritura era uno de los cursos de las facultades de Teología de la época y a él estaban asociados los múltiples comentarios a los textos bíblicos que se publicaron por entonces. Pero el énfasis en el estudio de la Biblia marcaba también una posición teológica en las universidades de la época.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la teología escolástica se alejaba del estudio directo de la Biblia, tal como lo habían postulado Erasmo y sus contemporáneos a principios de siglo. Para la segunda escolástica, la obra de Tomás de Aquino era casi más importante que la Biblia. En cambio, para los biblistas salmantinos de la segunda mitad del siglo, como fray Luis de León, Martín Martínez Cantalapiedra y Gaspar de Grajal, los estudios bíblicos seguían siendo fundamentales.<sup>656</sup> A los tres profesores se les siguió un proceso inquisitorial en 1572 por su manera de trabajar, usando la Biblia como campo de estudio.<sup>657</sup> Autores como fray Luis de León y Gaspar de Grajal estaban presentes también en la biblioteca de Hernando Ortiz. La presencia de estos estudiosos en la biblioteca de Hernando Ortiz muestra su interés por dicha corriente teológica, no dominante en su época.

La escolástica era la materia teórica que dominaba el panorama teológico de la época y se enseñaba en las principales cátedras universitarias de entonces. Este saber tenía un lugar destacado en la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa. Estaba bastante actualizado sobre las obras de esta materia que se publicaban en Europa. Tenía libros como los de Luis de León o Domingo Báñez, publicados en Salamanca pocos años antes de su muerte. De igual manera, hay textos novedosos y poco conocidos, como los de Juan Vicente. De hecho, en su biblioteca no faltaba casi ninguno de los escolásticos más reconocidos en el ámbito hispánico de la segunda mitad del siglo XVI.

<sup>655</sup> M. Bataillon, *Erasmo y España...*

<sup>656</sup> *Historia de la Iglesia en España*, 1980, t. 3, vol. 2, pp. 261-268.

<sup>657</sup> Luis de León, *Escritos desde la cárcel...*, *passim*.

Ortiz de Hinojosa no parece haber sido un intelectual cerrado a una sola de las corrientes imperantes en el mundo hispánico de su siglo. Por el contrario, leía autores de corrientes escolásticas contrapuestas: en su biblioteca se encontraban escritores dominicos, como Domingo de Soto y Melchor Cano, junto a agustinos, como Tomás de Villanueva y Alonso de Orozco, y jesuitas, como Luis de Molina y Francisco Suárez. Esta variedad de corrientes presentes en la biblioteca de Hernando Ortiz nos muestra que era un cuidadoso y actualizado conocedor de la teología del momento. Conocía, por ejemplo, al fundador del neotomismo hispánico, Francisco de Vitoria, teórico muy importante en la discusión sobre la legitimidad del dominio hispánico sobre América, a quien cita en sus pareceres, pero también tenía las obras del alumno de Vitoria, Melchor Cano, quien sentó las bases de la teología contrarreformista. Junto con estas obras escolásticas, Hernando Ortiz poseía otras de una corriente opuesta, la espiritualidad cristiana, con autores como Juan de Ávila o Francisco de Osuna, por ejemplo. De hecho, contaba con cerca de 30 obras de teología mística, a la que parecía muy afecto. Después de muerto, en su mesa de noche se encontraron varias obras de oración y mística, lo que confirma esta idea de un teólogo profundamente versátil y abierto a diversas propuestas. Sus intereses teológicos son mucho más amplios de lo que dejan ver los pareceres presentados al Tercer Concilio Provincial Mexicano.

Su biblioteca contaba también con los textos de los más importantes escolásticos de todos los tiempos, como Santo Tomás, Durando o Alberto Magno, por citar sólo algunos. Asimismo, Ortiz demuestra un profundo conocimiento de autores cristianos antiguos que escribieron en griego, como Orígenes, Dionisio Areopagita o Eusebio de Cesarea; también tenía escritores latinos cristianos, como Agustín de Hipona o San Jerónimo. Toda la tradición católica, la occidental, pero también oriental, se encontraba representada en esta biblioteca novohispana del siglo XVI, hecho que sigue resultándome sorprendente.

Además de teología bíblica, escolástica y patrística, Hernando Ortiz poseía buen número de martirologios y vidas de santos. Estos textos están relacionados con otro tipo de libros teológicos muy numerosos en la biblioteca de este profesor universitario, como son los sermonarios y las sumas de sacramentos. Se trata de obras útiles para el desempeño de las labores prácticas de un cura de almas, como decir misa y administrar los sacramentos. Como ya he dicho, Ortiz había sido cura párroco antes de ocupar otros cargos más altos en la jerarquía eclesiástica, como el de canónigo y obispo coadjutor. Los

textos sacramentales presentes en su biblioteca obedecían, pues, al ejercicio práctico de su formación como teólogo y canonista.

Hernando Ortiz era doctor en Teología, pero también lo era en Cánones, por lo que en su biblioteca existían cerca de cien obras de derecho. La mayoría de ellas de derecho eclesiástico, aunque tenía también algunas obras importantes de derecho civil e, incluso, de derecho real, materia, esta última, que estaba fuera de su ámbito de ejercicio profesional.

La filosofía o artes, como se le conocía en aquella época, también estaba presente en la biblioteca de Hernando Ortiz, con los cursos básicos que se utilizaban entonces. Ortiz había sido muchos años profesor de Artes en la universidad novohispana y tenía grados en ella. Resulta interesante que, además de los libros sobre este tema editados en Europa, sobre todo en España, Ortiz tuviera el curso de filosofía de fray Alonso de la Veracruz, editado en México a principios de los años cincuenta del siglo XVI.

De hecho, en su biblioteca están presentes varias obras publicadas en México o relacionadas con la Nueva España. Además de las obras académicas de fray Alonso de la Veracruz, estaba el texto de su contemporáneo fray Bartolomé de Ledesma y la *Summa de tratos y contratos*, de Tomás de Mercado. Más allá de las obras universitarias, Ortiz tenía historias del Nuevo Mundo, como la de Jerónimo de Zurita y la de José de Acosta. Además, en el inventario se encuentra un registro que dice "obispo de Chiapa", que seguramente hace referencia a una de las obras de Bartolomé de las Casas. Algunos de estos libros fueron dictaminados por él mismo, en tanto que dictaminador del Santo Oficio.<sup>658</sup>

Cada uno de los temas presentes en la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa hasta aquí enunciados permite un amplio estudio. Mi propósito, por el momento, ha sido dar a conocer la riqueza y la diversidad de su biblioteca, para mostrar la complejidad del variado universo cultural al que tenía acceso este hombre, universitario y clérigo de la Ciudad de México, quien vivió durante la segunda mitad del siglo XVI.

<sup>658</sup> J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana...*, 1954, pp. 271, 308, 312, 322-323, 399, 407, 417, 425, 434.

## EPÍLOGO



## XIV. LA GLORIA Y LOS LÍMITES: CANÓNIGO DE MÉXICO, JUEZ DE LA INQUISICIÓN Y OBISPO ADJUNTO DE GUATEMALA

### CANÓNIGO DE CATEDRAL

Después de su participación en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en 1585, Hernando Ortiz de Hinojosa adquirió reconocimiento social: era catedrático de Prima de Teología, doctor en esa facultad y también en Cánones, y sus opiniones en materia de evangelización eran ampliamente respetadas. Era el rector del hospital de Santa Fe y había dado refugio allí a uno de los personajes más exóticos e influyentes de su época, el anacoreta Gregorio López. Además, tenía buenas relaciones con el arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien lo había impulsado en su carrera y promovido dentro de la catedral.

Su trayectoria y los apoyos que consiguió debieron ser fundamentales para que, después de muchas súplicas, consiguiera su anhelado ascenso en la jerarquía eclesiástica. Finalmente, el primero de noviembre de 1589, el rey lo nombró canónigo del cabildo catedralicio de la Ciudad de México.<sup>659</sup> En la corte, el nombramiento de Ortiz pasó como una aceptación más, de varias promociones rutinarias:

Otra, de la persona del doctor Hernando Ortiz de Ynojosa, clérigo presbítero a una canongía de la dicha Yglesia de México questá vaca por muerte del bachiller Mendiola, canónigo que fue della, con las cláusulas ordinarias y con que se presente en el cabildo de la dicha iglesia dentro de dos años.<sup>660</sup>

<sup>659</sup> El mejor estudio sobre el cabildo de la catedral de México durante el siglo XVI es el de J. G. Castillo Flores, "La catedral de México y su cabildo eclesiástico: 1530-1612", 2013. En ella el autor describe las labores de los canónigos de México, incluido Hernando Ortiz, por lo que no me extenderé mucho sobre este oficio.

<sup>660</sup> El nombramiento en AGI, Justicia, vol. 2862, AGN, Universidad, vol. 2, f. 7. También estudiado por J. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 148.

En la vida de Hernando Ortiz este nombramiento marcó su regreso a la jerarquía eclesiástica y su posicionamiento para buscar mejores ascensos, y para algunos jóvenes novohispanos fue la confirmación del camino de las letras como una opción de vida.

La designación de Ortiz como canónigo de México implicaba un reconocimiento por parte de la monarquía a la trayectoria de Hernando Ortiz y creaba expectativas entre los nacidos en la Nueva España para acceder a esos cargos. Así lo manifestó el virrey Luis de Velasco *El Joven* en una carta escrita al rey el 5 de junio de 1590, donde avalaba el nombramiento de Ortiz, sobre todo “por servirse de naturales del reino de la Nueva España, con que todos se animan a seguir letras y virtud, que están muy desganados por falta de premios”.<sup>661</sup> El pacto entre la monarquía y los criollos, propuesto por los arzobispos de México desde la década de los sesenta, daba resultados.

Como canónigo de la catedral, Hernando Ortiz debió acudir a las reuniones de cabildo y colaborar asiduamente con las tareas de la Iglesia. Fue designado examinador de los que pretendían órdenes o beneficios, y se desempeñó como provisor y vicario general del arzobispado, adquiriendo así los cargos más importantes de la iglesia catedral, por debajo del arzobispo. Habrá entrado y salido como una autoridad consumada de una iglesia catedral reconstruida, donde 46 años antes había sido bautizado.<sup>662</sup>

### LA INQUISICIÓN. INSTITUCIÓN QUE NO OLVIDA (1592-1593)

Hernando Ortiz de Hinojosa era “examinador de libros que en este reino se imprimen” en el tribunal de la Inquisición, desde los años setenta del siglo XVI, cargo para el que había sido nombrado por el arzobispo Pedro Moya de Contreras.<sup>663</sup> Su función era dictaminar las obras que se presentaban a la imprenta y emitir la licencia para que fueran publicadas. De esa labor conservamos varias calificaciones. El primer dictamen del que tenemos noticia fue para la *Doctrina cristiana* de Juan de la Anunciación, publicada en 1575, y el último fue redactado el 25 de febrero de 1597, para la obra de Juan

<sup>661</sup> La carta del virrey citada en M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 1921, vol. 2, p. 125.

<sup>662</sup> Sobre la obra material de la catedral, Manuel Toussaint, *La catedral de México y el Sagrario Metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte*, 1973.

<sup>663</sup> E. O’Gorman, *Catálogo de pobladores...*, p. 557.

Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*.<sup>664</sup> Ningún sobresalto entorpeció su labor como calificador de libros en la Inquisición.

Sin embargo, una vez obtenido el cargo de canónigo de la catedral, Ortiz buscó nuevos nombramientos dentro del Tribunal del Santo Oficio. El 1 de marzo de 1592 presentó una petición para servir en alguno de los “ministerios y oficios” de dicha institución y, como era requisito obligado para cargos más importantes que el de examinador de libros, proporcionó los datos básicos de su genealogía para que se levantara información sobre su “limpieza de sangre”.<sup>665</sup> Ortiz debía proporcionar los datos de sus padres, abuelos y tatarabuelos, para que la Inquisición realizara una investigación que probara que ninguno de ellos había sido procesado como judío o converso por la propia institución.

Dijo que sus padres venían de Sanlúcar de Barrameda, de donde también procedían sus abuelos paternos: Hernando Ortiz de Sanlúcar *El Rey* (llamado así “por lo mucho que presumía de su nobleza e hidalguía”)<sup>666</sup> y Violante Hernández, su esposa. Sus abuelos maternos eran, él de Sanlúcar también, y ella de Jerez de la Frontera. El tribunal realizó un detallado interrogatorio a 11 testigos en la Ciudad de México y a dos en Puebla, todos viejos, naturales de Sanlúcar de Barrameda. La mayoría de ellos aseguró que sí conocía a los padres y abuelos de Ortiz y que los tenían por cristianos viejos y limpios de sangre; alguno dijo que Hernando provenía de cristianos viejos, aunque en la ciudad había algunos Ortiz de Sanlúcar que eran judíos. Sólo uno dudó del apellido, aduciendo que no era viejo ni del lugar.<sup>667</sup>

Una vez concluidas las averiguaciones en México y en Puebla, el 23 de abril de 1592, el inquisidor mayor, licenciado Santos García, las consideró suficientes y nombró a Ortiz calificador del Santo Oficio, no ya de libros, como lo era desde hacía algunos años, sino de “censurar los dichos y hechos de un proceso”,<sup>668</sup> cargo vacante por la muerte de Fulgencio de Vique. Desde ese momento, el catedrático universitario pasó a ser uno de los abogados de la Inquisición. Entre tanto, el Tribunal del Santo Oficio de México envió

<sup>664</sup> En total se conocen nueve dictámenes de Hernando Ortiz. J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana...*, pp. 271, 308, 312, 322-323, 399, 407, 417, 425, 434.

<sup>665</sup> El proceso de “limpieza de sangre” en AGN, Inquisición, vol. 195, exp. 2. El documento está editado en C. Ramírez, *Grupos de poder...*, anexo 14.a2.

<sup>666</sup> *Loc. cit.*

<sup>667</sup> C. Ramírez, *Universidad y familia...*, capítulo 1.

<sup>668</sup> Juan Antonio Llorente definió *calificación* como “la censura que los teólogos dan sobre los hechos o dichos de un proceso”. *Historia crítica de la Inquisición de España*, 1822. Sobre los censores de la Inquisición véase Martin Austin Nesvig, *Ideology and Inquisition. The world of the censors in early Mexico*, 2009.

a Sevilla la información sobre la limpieza de sangre de Ortiz, para que fuera verificada por el comisario de Sanlúcar de Barrameda.

El dos de marzo de 1592, al día siguiente de solicitar el cargo en la Inquisición, Ortiz pidió a la Real Audiencia información sobre sus méritos “para ocurrir ante *vuestra Majestad* y que le hiciese merced conforme a ellos”.<sup>669</sup> Esta vez la información es mucho más detallada; comienza por su limpieza de sangre, luego anota sus grados universitarios, y después describe su carrera dentro de la institución eclesiástica. Además de lo ya visto anteriormente, el reporte anota otras actividades del novohispano: provisor y vicario general del arzobispado, su oficio como catedrático, así como el de examinador de libros. Continúa con sus dotes como predicador en náhuatl “y sobre todo, que es de buenas costumbres y vida muy ejemplar”.<sup>670</sup>

Ortiz parecía estar a punto de coronar debidamente una brillante carrera de ascensos, cuando regresó de España la información sobre su genealogía, el 9 de agosto de 1593. Los testigos interrogados en Sanlúcar de Barrameda coincidieron en señalar a sus ancestros: “que son conversos, descendientes de judíos, es por todos conocido”;<sup>671</sup> a su abuelo le decían *El Rey*, por ser caudillo de los judíos de la ciudad. Además, el Tribunal de Sevilla envió copia de las declaraciones que sobre su familia había hecho el padre de Hernando, Domingo Ortiz, en la ciudad de Sanlúcar, en 1534, antes de pasar a la Nueva España; en ellas reconocía que su madre había sido reconciliada por el Santo Oficio y su abuela condenada, por lo que resultaba evidente que Hernando Ortiz provenía de una familia de cristianos nuevos, convertidos a principios del siglo xvi.

El mismo día que llegó la información de Sevilla, Ortiz fue destituido de sus cargos en la Inquisición de México, con la prohibición de que “sea llamado para ministerio alguno”.<sup>672</sup> Era el fin de su carrera en la burocracia civil.

El golpe debió de ser fuerte para el universitario clérigo. Quizá intentaba ocultar su origen judío, aunque es probable que lo desconociera. Tenía 47 años y esto significaba un obstáculo en su carrera y un desprestigio en aquella sociedad. Además, había sido abogado de la Inquisición por más de un año y su cese significaba hacer del conocimiento público su origen judío.<sup>673</sup> Intentó dejar la vida pública. Hacia noviembre de 1593, quiso jubilarse de su

<sup>669</sup> E. O’Gorman, *Catálogo de pobladores...*, p. 557.

<sup>670</sup> *Loc. cit.*

<sup>671</sup> AGN, Inquisición, vol. 195, exp. 2, ff. 34-34v. El documento está citado en C. Ramírez, *Grupos de poder...*, anexo 14.a2.

<sup>672</sup> *Loc. cit.*

<sup>673</sup> El cronista dominico Agustín Dávila Padilla terminó su historia en 1592. Allí aparece Ortiz como abogado y calificador del Santo Oficio. *Historia de la fundación...*, p. 292.

cátedra universitaria, al menos en dos ocasiones, pero el claustro pleno no le autorizó su retiro, por lo que Ortiz siguió asistiendo a la universidad.<sup>674</sup>

#### Y PESE A TODO, LA PROMESA DE UN OBISPADO QUE NO SE CONCRETÓ (1596)

Pese a los obstáculos descritos, tres años más tarde, en agosto de 1596, Ortiz fue electo obispo coadjutor de Guatemala.<sup>675</sup> Era el sustituto inmediato a la muerte o renuncia del obispo en funciones. Sin embargo, Hernando Ortiz murió año y medio después, el 4 de marzo de 1598, a los 54 años de edad, sin haber ocupado su obispado. El buscado ministerio había llegado demasiado tarde, pero su trayectoria mostraba lo que podía hacer un clérigo y universitario novohispano con la ayuda de buenas relaciones dentro de la Iglesia local y una carrera universitaria destacada.

Ésta es la historia de la vida y acciones de Hernando Ortiz de Hinojosa, quien nació y vivió en la Ciudad de México entre 1544 y 1598. Él abrió una trayectoria hasta entonces inédita para los hombres nacidos en América. Se formó y se desempeñó en la universidad y en el arzobispado de México, y trató de responder desde la academia y la Iglesia a los desafíos de la sociedad de su época, descrita por Francisco Cervantes de Salazar, un compañero suyo en la universidad, como “tierra donde la codicia impera”.<sup>676</sup> Fue durante muchos años cura del pueblo de San Mateo Churubusco y rector del hospital de Santa Fe, oficios en los que mantuvo estrechas relaciones con los pueblos indios. Después, fue canónigo de México y llegó a ser uno de los primeros obispos de origen americano.

Su vida muestra la conformación del grupo criollo, en época tan temprana como la segunda mitad del siglo XVI, y los pactos que aquellos tejieron con la monarquía. Sus ideas denotan la autonomía y el orgullo que reaparecerán, generación tras generación, en la historia de México. Su biblioteca es el símbolo más claro de la reapropiación de la cultura occidental que protagonizaron los criollos de la Ciudad de México durante la época colonial.

Hernando Ortiz de Hinojosa ha sido, en fin, un pretexto para analizar las bases de la conformación de una élite criolla durante el siglo XVI en la Ciudad de México.

<sup>674</sup> AGN, Universidad, vol. 6, ff. 213 y 215. Pidió por primera vez la jubilación el 20 de diciembre de 1591. El claustro no respondió. *Ibid.*, f. 186.

<sup>675</sup> AGI, Indiferente General, vol. 744, exp. 24.

<sup>676</sup> C. de Salazar, *México en 1554...*, p. 4.



## REFERENCIAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHN	Archivo Histórico Nacional
AHSSA	Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia
APSM	Archivo de la Parroquia del Sagrario Metropolitano de México
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
El Colmex	El Colegio de México
El Colmich	El Colegio de Michoacán
El Colsan	El Colegio de San Luis
FCE	Fondo de Cultura Económica
IISUE	Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
UMSNH	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

Anunciación, Juan de la, *Doctrina cristiana muy cumplida: donde se contiene la exposición de todo lo necesario para doctrinar a los yndios, y administralles los sanctos sacramentos*, México, Pedro Balli, 1575.

Ariosto, Ludovico, *Torcuato Tasso, poemi epici del Rinascimento: Orlando furioso-Gerusalemme liberata*, Roma, Il Narratore Audiolibri, 2000 (audiolibro).

Barrientos García, José, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1996.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1982.

Baudrillart, Alfred, Albert de Meyer, Roger Aubert y Étienne van Cauwenbergh (dirs.), *Dictionnaire D'Histoire et de Géographie ecclésiastiques (DHGE)*, 23 vols., París, Letouzey et Ané, 1912-1990.

- Bautista y Lugo, Gibrán, "La rebelión de los novohispanos y el monarca español 1623-1628", tesis de doctorado en Historia, México, UNAM, 2014.
- Bécares, Vicente y Alejandro Luis Iglesias, *La librería de Benito Boyer, Medina del Campo, 1592*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992.
- Beltrán de Heredia, Francisco, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Apartado 17, 1960.
- Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional o catálogo y noticias de los literatos que nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española han dado a la luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850*, 3 vols., México, Fuente Cultural, 1947.
- Beuchot, Mauricio, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la universidad)*, México, UNAM, 1987.
- Borges, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.
- Bullarium Ordinis Praedictorum*, 8 t., ed. de Antonin Bremond, Roma, Hieronymi Mainarde, 1729-1740.
- "Camino de Santiago a caballo", *Blogspot*, s. d., <<http://caminosantiagoocaballo.blogspot.com/>>, consultado el 29 de septiembre, 2011 (entrada de blog).
- Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877.
- Carrillo Cázares, Alberto, "Cuadro cronológico de las labores del Concilio Tercero Provincial Mexicano", en *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colmich/Universidad Pontificia de México, 2006-2011, t. IV, pp. XIII-LII.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, 2 vols., México, El Colmich/El Colsan, 2000.
- Carrillo y Ancona, Francisco Crescencio, *El obispado de Yucatán: historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX seguida de las constituciones sinodales de la diócesis*, Mérida, Ricardo Caballero, 1892.
- Castillo Flores, José Gabino, "La catedral de México y su cabildo eclesiástico: 1530-1612", tesis de doctorado, Zamora, El Colmich, 2013.
- Castañeda Delgado, Paulino, *La Iglesia en América*, Madrid, Pabellón de la Santa Sede, 1992.
- Castañeda Delgado, Paulino, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano 1500-1850*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554: tres diálogos latinos*, introd. de Miguel León Portilla, trad. de Joaquín García Icazbalceta, México, UNAM, 2001 (ed. facsimilar).
- Ciancas, María Ester, *La pintura de retrato colonial, siglos XVI al XVIII*, México, INAH, 1994.

- Ciudad Real, Antonio de, *et al.* "Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce", en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 102 vols., Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1872, t. 58, vol. 2.
- Clarke, Andrea, "Los colegios menores en la Edad Moderna", en *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. 1: *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 537-561.
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y especialmente del de Indias*, 42 vols., Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1864-1884 (CDIAO).
- Constituciones del arzobispado y provincia del muy insigne y muy leal ciudad de Tenexitlan México de la Nueva España*, México, Juan Pablos, 1556.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Martín de Riquer (ed.), Barcelona, Alta Fulla, 2a. ed., 1993 (ed. facs. de la 1a. ed., Madrid, 1611).
- Cuart Moner, Baltasar, "Un grupo singular y privilegiado: los colegiales mayores", *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. 1: *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 503-536.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1921.
- Dadson, Trevor J., *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, Madrid, Arco, 1998.
- Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, Madrid, Pedro Madrival, 1596.
- Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, 2 vols., ed. histórico-crítica y est. prel. por Luis Martínez Ferrer, México, El Colmich/Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.
- Descripción del arzobispado de México, hecha en 1570 y otros documentos*, México, José Joaquín Terrazas e hijas, 1897.
- Dosse, François, *El arte de la biografía*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Dussel, Enrique, "La designación de obispos en el primer siglo del patronato en América Latina (1504-1620)", *Concilium*, núm. 77, 1972, pp. 122-128.
- Dussel, Enrique, *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélistes de l'indien, 1504-1620*, Eisbaden, Verlag, 1970.

- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1785 (edición bilingüe de Ignacio López Ayala, a partir del texto corregido para la edición de Roma en 1564).
- Encinas, Diego de, *Cedulario indiano*, Madrid, Cultura Hispánica, 1945-1946 (ed. facs. de la edición de 1596 a cargo de Ricardo García Gallo).
- Estatutos y constituciones reales de la imperial y regia Universidad de México hechas con comisión particular de su magestad, para ello: por el señor Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles, visitador general de la Nueva-España y de dicha Real Universidad*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1668.
- Fernández de Recas, Guillermo, *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio, por sus genealogías ascendentes*, México, Manuel Porrúa, 1953.
- Fernández Rodríguez, Pedro, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994.
- G., Felipe, "San Mateo Churubusco, recibimiento de santos patronos 2010", 24 de septiembre, 2010, <[https://www.youtube.com/watch?v=P2\\_5e0iELOA&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=P2_5e0iELOA&feature=youtu.be)>, consultado el 7 de junio, 2011 [video].
- Galindo Bustos, Jesús, *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colmich/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2010.
- García, Antonio, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1988, pp. 369-389.
- García García, Martha Julieta, "La fundación del Hospital de la Caridad de San Hipólito en la Ciudad de México (1566-1572)", tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2017.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Cartas de religiosos*, México, S. Chávez Hayhoe, 1941.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Obras*, 3 t., México, Viuda de Agüeros, 1896.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, sucesores, 1886.
- Gerhard, Peter, *A guide to the historical geography of New Spain*, Cambridge, University Press, 1972.
- Gibson, Charles, *The aztecs under spanish rule. A history of the indians of the Valley of Mexico, 1590-1810*, Stanford, Universidad de Stanford, 1964.
- González Cabello, Carlos, "La obra de Juan López de Velasco: una concepción de la ciencia y la naturaleza en la época de Felipe II", tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2014.

- González González, Enrique (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008.
- González González, Enrique y Víctor Gutiérrez Rodríguez, "Los consilia-rios en el surgimiento de la Real Universidad de México", en Enrique González González, *Historia y universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, UNAM, 1996, pp. 339-390.
- González González, Enrique, "Legislación y poderes en la universidad colonial de México (1551-1668)", tesis de doctorado en Historia, 2 vols., Valencia, Universidad de Valencia, 1990.
- González González, Enrique, Mónica Hidalgo Pego y Rosalina Ríos Zúñiga (coords.), *Poderes y educación superior en el mundo hispánico: siglos xv al xx*, México, UNAM, 2016.
- González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos xviii y xix en la Nueva España*, México, INAH/Plaza y Valdés, 2002.
- Greenleaf, Richard E., *La Inquisición en Nueva España, siglo xvi*, México, FCE, 1985.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1553 hasta el de 1592*, México, Juan Ruiz, 1624.
- Gruzinski, Serge, "Las cenizas del deseo: homosexuales novohispanos a mediados del siglo xvii", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, pp. 255-281.
- Gurría Lacroix, Jorge (ed.), *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia: Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlán*, México, UNAM, 1973.
- Hernández, Ramón, *Francisco de Vitoria... Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Hernández Vázquez, Víctor Manuel, "La cofradía de San Pedro: imagen y voz del clero secular", tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 2011.
- Herzog, Tamar, "Nombres y apellidos: ¿cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 44, 2007, pp. 1-35.
- Historia de la Iglesia en España*, dir. Ricardo García-Villoslada, 5 t., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- Historia de la Universidad de Salamanca*, 5 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002-2017.
- Historia general de España y América*, 19 vols., Madrid, Rialp, 1982.

- Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*, 3 vols., Pamplona, Universidad de Navarra, 1972-1975.
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1992.
- Lavrin, Asunción, "La congregación de San Pedro —una cofradía urbana del México colonial— 1604-1730", *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 4, 1980, pp. 562-601.
- León, Luis de, *Cantar de los cantares de Salomón*, ed. y pres. de Javier San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.
- León, Luis de, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ed. y est. introd. de José Barrientos García, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1991.
- León, Luis de, *Obra poética completa*, est. crítico de Miguel de Santiago, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1981.
- Llaguno, José A., *La personalidad jurídica del indio y el IIIer. Concilio Provincial Mexicano (1585): ensayo histórico jurídico de los documentos originales*, México, Porrúa, 1963.
- Llorente, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, Imprenta del Censor, 1822.
- López, Gregorio, *Tesoro de la medicina*, Guadalajara, Ediciones Colegio Internacional, 1977.
- Losa, Francisco de, *Vida del siervo de Dios Gregorio López escrita por... , cura de almas, que fue de la iglesia mayor de México y su compañero en la soledad. A que se añaden los escritos del Apocalypsi y Tesoro de Medicina, del mismo siervo de Dios Gregorio López, que antes andaban separados de su vida y se dedican al supremo Real Consejo de las Indias*, Madrid, Imprenta de Juan de Ariztia, 1727 [1a. ed., México, Juan Ruiz, 1613].
- Luna, Lorenzo y Armando Pavón, "El claustro de consiliarios de la Real Universidad de México, de 1553 al segundo rectorado de Farfán", en *idem, Obras*, México, 2a. ed., 2014, pp. 141-164.
- Luna, Lorenzo, "El concepto de 'buena policía' en Vasco de Quiroga", en *idem, Obras*, México, UNAM, 2a. ed., 2014, pp. 313-319.
- Luna, Lorenzo, "El desarrollo corporativo de la universidad novohispana, 1553-1653 (primer borrador)", en *idem, Obras*, México, UNAM, 2a. ed., 2014, pp. 101-124.
- Luna, Lorenzo, "El desarrollo de la conciencia corporativa universitaria y la política eclesiástica en Nueva España", en *idem, Obras*, México, UNAM, 2a. ed., 2014, 133-139.
- Luna, Lorenzo, "La corporación universitaria y las reformas tridentinas", en *idem, Obras*, México, UNAM, 2a. ed., 2014, pp. 125-131.

- Luna, Lorenzo, *Obras*, ed. de Clara Ramírez, México, UNAM, 2014.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto: la gestión episcopal de Alonso de Montúfar, O. P., arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colmich, 2009.
- Maier, Franz Georg, *Las transformaciones del mundo mediterráneo*, México, Siglo XXI, 1989.
- Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, 5 t., 7 vols., ed., introd., notas, versión paleográfica y trad. de textos latinos de Alberto Carrillo Cázares, México, El Colmich/Universidad Pontificia de México, 2006-2011 (son 7 vols. porque los tomos 1 y 2 tienen dos volúmenes cada uno).
- Manzano Manzano, Juan, "La visita de Ovando al Real Consejo de las Indias y el Código Ovandino", en Demetrio Ramos (ed.), *El Consejo de las Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1970, pp. 111-123.
- Manzano Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias*, 2 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1950.
- Maquiavelo, Nicolás, "Discursos sobre la primera década de Tito Livio", en *Obras políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971.
- Marsiske, Renate (coord.), *Los estudiantes. Trabajos de historia y sociología*, México, UNAM, 1989 (reeditado en 1999).
- Martínez Ferrer, Luis, "Estudio preliminar", en *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, México, El Colmich/Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009, vol. 1, pp. 21-27.
- Martínez Lacy, Ricardo, "Introducción", en Plutarco de Queronea, *Vidas de Agis y Cleómenes*, México, UNAM, 1987.
- Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005.
- Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, 1998.
- Mazín, Óscar, "Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII", Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010, pp. 139-211.
- Mazín, Óscar, *Gestores de la real justicia, procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, México, El Colmex, 2007.
- Medina, Bartolomé de, *Expositio in primam secundae*, Salamanca, Herederos de Matías Gastii, 1578.

- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010.
- Menegus, Margarita, "La Iglesia de los indios", en *idem*, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010, pp. 77-137.
- Menegus, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Conaculta, 1995.
- Miranda, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia, UMSNH, 1990.
- Momigliano, Armando, *De paganos, judíos y cristianos*, México, FCE, 1992.
- Monterrosa, Mariano y Elsa Leticia Talavera, *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio*, México, Plaza y Valdés/Conaculta/INAH, 2002.
- Morales, Francisco, "La iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010, pp. 13-75.
- Nesvig, Martin Austin, *Ideology and Inquisition. The world of the censors in early Mexico*, New Haven, Universidad de Yale, 2009.
- O'Gorman, Edmundo, *Catálogo de pobladores de la Nueva España*, México, AGN, 1945.
- Owensby, Brian P., *Empire of law and indian justice in colonial Mexico*, Stanford, Universidad de Stanford, 2011.
- Padden, Robert, "The Ordenanza del Patronazgo, 1574: an interpretative essay", *The Americas*, núm. 12, abril, 1956, pp. 333-354.
- Pardo, Osvaldo F., *The origins of mexican catholicism*, Michigan, Universidad de Michigan, 2006.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España*, 16 vols., México, Antigua Librería Robredo, 1942.
- Pavón Romero, Armando, *El gremio docto. Organización corporativa y gobierno en la Universidad de México en el siglo XVI*, Valencia, Universitat de València, 2010.
- Pavón Romero, Armando, "La población de la facultad menor: estudiantes y graduados en el siglo XVI", en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 83-118.
- Pavón Romero, Armando, "Universitarios y universidad en México en el siglo XVI", tesis de doctorado en Historia, Valencia, Universitat de València, 1995.

- Pavón Romero, Armando y Clara Ramírez, "La carrera universitaria en el siglo XVI. El acceso de los estudiantes a las cátedras", en Renate Marsiske (coord.), *Los estudiantes. Trabajos de historia y sociología*, México, UNAM, 1989, pp. 14-55 (reeditado en 1999).
- Pena González, Miguel Anxo, *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Pérez Puente, Leticia, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM, 2010.
- Pérez Puente, Leticia, "La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 41, 2009, pp. 45-78.
- Pineda Mendoza, Raquel, *Origen, vida y muerte del acueducto de Santa Fe*, México, UNAM, 2000.
- Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1992.
- Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, ed. de Nicolás Rangel a partir de una versión paleográfica de Silvia Ryan, 2 vols., México, UNAM, 1931.
- Poole, Stafford, *Juan de Ovando: governing the Spanish empire in the reign of Philip II*, Oklahoma, University of Oklahoma, 2a. ed., 2011 [esta 2a. edición está totalmente revisada y aumentada con respecto a la primera de 2004].
- Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Catholic reform and royal power in New Spain. 1571-1591*, Norman, Universidad de Oklahoma, 2011.
- Poole, Stafford, "Oppositions to the Third Mexican Council", *The Americas*, vol. 25, núm. 2, 1968, pp. 111-159.
- Poole, Stafford, "War by fire and blood. The Church and chichimecas, 1585", *The Americas*, vol. 22, núm. 2, 1965, pp. 113-137.
- Powell, Philip W., *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1977.
- "Primer libro de bautismos de españoles 1536-1589", en *Family Search*, s. d., <<https://familysearch.org/pal:/MM9.3.1/TH-1-9758-1625413?cc=1615259&ac=11155754>>, consultado el 15 de marzo, 2019 (libro digitalizado).
- Quijada, Mónica, "Algunas vías del pensamiento político hispánico a la modernidad de la vieja España a la Nueva", en Ambrosio Velasco Gómez (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2008, pp. 289-313.
- Quijada, Mónica, "Las 'dos tradiciones'. Soberanía popular e imaginarios compartidos en el mundo hispánico en la época de las grandes revoluciones atlánticas", en Jaime Rodríguez (coord.), *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*, Madrid, Mapfre/Tavera, 2005, pp. 61-83.

- Ramírez González, Clara Inés, "Las Universidades de Salamanca y México. Elementos para una comparación, siglos XVI al XIX", en Cárdenas Castillo, Cristina y María Guadalupe García Alcaraz (coords.), *Temas educativos y emergentes a doscientos años de la Independencia*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2014, pp. 11-41.
- Ramírez González, Clara Inés, *Universidad y familia. Hernando Ortiz de Hinojosa y la construcción de un linaje. Siglos XVI al XX*, México, UNAM, 2013.
- Ramírez González, Clara Inés, "La moral del clérigo universitario mexicano, en el siglo XVI", en *Matrícula y lecciones. XI Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas*, 2 vols., Valencia, Universitat de València, 2012, vol. 2, pp. 325-340.
- Ramírez González, Clara Inés, "Los clásicos en la Nueva España. Presencia de autores grecorromanos y hebreos en la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa, 1544-1598", en *Promoción universitaria en el mundo hispánico: siglos XVI al XX*, México, UNAM, 2012, pp. 91-115.
- Ramírez González, Clara Inés, "La Nueva España, entre los españoles y los chichimecas. La conciencia de patria en Hernando Ortiz de Hinojosa (1544-1598)", en Miguel Soto y Mónica Hidalgo (coords.), *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, exclusión y conciencia histórica. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, 2009, pp. 75-89.
- Ramírez González, Clara Inés, "La biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa", en Lourdes Alvarado y Leticia Pérez Puente (coords.), *Actas del III Congreso Nacional de Historia de las Universidades*, México, UNAM, 2008 (formato electrónico).
- Ramírez González, Clara Inés, "La filosofía en la Real Universidad de México. 1553-1645", en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 201-216.
- Ramírez González, Clara Inés, "La crisis de la razón dialéctica en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI", en *Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 267-280.
- Ramírez González, Clara Inés, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo", *Salmanticensis*, vol. 54, núm. 3, 2007, pp. 635-652.
- Ramírez González, Clara Inés, "Haber y deberes del doctor Hernando Ortiz de Hinojosa. El testamento de un universitario del siglo XVI", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, pp. 87-107.

- Ramírez González, Clara Inés, *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas, los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, 2 vols., México, UNAM, 2001-2002.
- Ramírez González, Clara Inés, "Relaciones entre saberes y poderes en la conciencia de algunos universitarios del siglo XVI", en *Saberes y poderes*, México, UNAM, 1998, pp. 13-50.
- Ramírez González, Clara Inés, "Universidad y clerecía. México, 1583", en Mariano Peset (coord.), *Doctores y escolares*, Valencia, Universitat de València, 1998, pp. 297-309.
- Ramírez González, Clara Inés y Armando Pavón, "Los padres de la patria antes y después de la independencia", en Ambrosio Velasco Gómez y Miguel Soto (coords.), *Imperio, nación y diversidad cultural*, México, UNAM, 2010, pp. 209-234.
- Ramírez González, Clara Inés y Armando Pavón Romero, "De estudiantes a catedráticos. Un aspecto de la carrera universitaria en la Real Universidad de México durante el siglo XVI", en Mariano Peset (comp.), *Claustros y estudiantes*, Valencia, Universitat de València, 1989, vol. 2, pp. 279-320.
- Ramírez González, Clara Inés, Armando Pavón y Mónica Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, México, UNAM, 2001.
- Ramos, Demetrio, "La Junta Magna y la nueva política", en *Historia general de España y América*, 19 vols., Madrid, Rialp, 1982, vol. 7, pp. 437-454.
- Ramos, Demetrio (ed.), *El Consejo de las Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1970.
- Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala. Escrivese juntamente los principios de la religión de nuestro glorioso padre Santo Domingo, y de las demás religiones*, Madrid, Francisco de Angulo, 1619.
- Ribadeneyra y Barrientos, Antonio Joaquín de, *Manual compendio de el regio patronato indiano para su más fácil uso en las materias conducentes a la práctica*, Madrid, Antonio Marín, 1755.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986 (la primera edición de esta obra es de 1947, pero fue elaborada a partir de una tesis doctoral defendida en la Sorbona, en 1933).
- Ríos Hernández, Tomás, "Esplendor y crisis de un modelo financiero en la Real Universidad de México, 1788-1821", tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2006.
- Ríos Hernández, Tomás y Ernest Sánchez Santiró, "Las finanzas de la Facultad de Artes de la Real Universidad de México, 1701-1810", en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía. De la*

- Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008.
- Rivera Garretas, María Milagros, *Mujeres en relación. Feminismo, 1970-2000*, Barcelona, Icaria, 2001.
- Rodríguez Cruz, Águeda, *El oficio de rector en la Universidad de Salamanca y en las universidades hispanoamericanas: desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979.
- Rodríguez, Jaime, *La independencia de la América española*, México, FCE/El Colmex, 2005.
- Rodríguez-San Pedro, Luis Enrique, *La universidad salmantina del barroco, periodo 1598-1625*, 3 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.
- Rojas, Aristides, *Orígenes venezolanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2008.
- Romano, Antonella, "Los jesuitas, la cultura humanista, el Nuevo Mundo: reflexiones sobre la apertura del colegio de San Pedro y San Pablo de México", en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de Filosofía: de la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, UNAM, 2008, pp. 219-258.
- Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del estado de Michoacán*, México, Vicente García Torres, 1862.
- Rubial, Antonio, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM/FCE, 2015.
- Rubial, Antonio, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005.
- Rubial, Antonio, *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.
- Ruiz, Ethelia, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, 1992, pp. 63-83.
- San José Lera, Javier, "Introducción", en Luis de León, *Cantar de los cantares de Salomón*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 9-17.
- Schäfer, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 vols., Madrid, Junta de Castilla y León/Marcial Pons, 2003 (redición de la 1a. ed. de 1935).
- Schwaller, John F., (ed.), *The Church in colonial Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources, 2000.
- Schwaller, John F. "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600", en *idem*, *The Church in colonial Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources, 2000, pp. 49-69.

- Schwaller, John F., "Los miembros fundadores de la congregación de San Pedro, México 1577", en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, 1998, pp. 109-117.
- Schwaller, John F., *The Church and clergy in sixteenth-century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.
- Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano*, México, Esiquio Iriarte y Santiago Hernández, 1887.
- Soto, Domingo de, *Summulae*, Burgos, Juan de Junta, 1529 [la obra se corrigió y se reeditó en Salamanca por Pedro Tovans en 1539. Luego se reeditó siete veces más durante el siglo XVI].
- Steggink, Otger, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa (1566-1567)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993.
- "Tenochtitlan, 1521", en *Biblioteca Digital Mundial*, s. d., <<https://www.wdl.org/es/item/503/#q=Mapa+del+valle+de+M%C3%A9xico%2C+Universidad+de+Upssala%2C+Suecia&q=es>>, consultado el 29 de septiembre, 2011 (entrada de blog).
- Toussaint, Manuel, *La catedral de México y el Sagrario Metropolitano. Su historia, su tesoro, su arte*, México, Porrúa, 1973.
- Traslosheros, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1688*, México, Universidad Iberoamericana/Porrúa, 2004.
- Ullman, Walter, *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Ulloa, Daniel, "Crónica de una dialéctica (Los dominicos en Nueva España, s. XVI)", tesis de doctorado, México, El Colmex, 1975.
- Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colmex, 1977.
- Warren, Joseph Benedict, *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1997 [1a. ed. en inglés, 1963].
- Williams, George Huntston, *La reforma radical*, México, FCE, 1983.
- Velasco Gómez, Ambrosio, "El humanismo republicano novohispano y los orígenes de la nación en México", en *idem*, *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2008, pp. 87-109.
- Veracruz, Alonso de la, *Dialectica resolutio*, México, J. Paulus, 1554.
- Veracruz, Alonso de la, *Recognitio summularum*, México, J. Paulus, 1554.

- Zaragoza Botella, Juan, "Introducción y notas", en Luciano, *Obras*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1990, vol. 3, pp. 367-373.
- Zubizarreta, Carlos, *Cien vidas paraguayas*, Asunción, Araverá, 1985.
- Zurita, Alonso de, "Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 3 vols., México, Andrade y Morales, sucesores, 1886-1892.

## ANEXO

### Nombramientos de obispos americanos hechos por Carlos V y Felipe II<sup>677</sup>

<i>Fecha de nombramiento</i>	<i>Nombre</i>	<i>Obispado</i>	<i>Filiación</i>	<i>Lugar de nacimiento</i>	<i>Promoción</i>
1531: bula 1532: cédula	Rodrigo de Bastidas <sup>679</sup>	Coro, Venezuela	Clérigo	Santo Domingo	
1539: presentado	Rodrigo de Bastidas <sup>680</sup>	San Juan de Puerto Rico	Clérigo	Santo Domingo	† 1567
1592: electo	Juan Fernández Rosillo <sup>681</sup>	Vera Paz	Clérigo	Cartagena, primer americano	En 1603 pasó a Michoacán

<sup>677</sup> P. Castañeda Delgado, *La Iglesia en América*, 1992. No ofrece datos, dice que sólo hubo cuatro americanos durante el siglo XVI, pero no aclara quiénes, ni cuáles son sus fuentes. Por su parte, E. Dussel, en *Les évêques hispano-américains...*, sólo considera a quienes tomaron posesión de la diócesis, por lo que no incluye a Ortiz, aunque lo nombra en el interior de la obra. Sin embargo, en su cuadro incluye algunos nombramientos de quienes no aceptaron obispados, por lo que no quedan muy claros sus criterios. Aquí hemos recogido los nombramientos hechos por Carlos V y Felipe II.

<sup>678</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, apéndice I, y A. Rojas, *Orígenes venezolanos*, 2008, pp. 86-92. Era hijo de Rodrigo de Bastidas, conquistador de las costas de Colombia y Venezuela. Tenía unos 27 años a su nombramiento y antes era deán de Santo Domingo.

<sup>679</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, apéndice I.

<sup>680</sup> *Loc. cit.*, y J. G. Romero, *Noticias para formar la historia y la estadística del estado de Michoacán*, 1862, p. 14.

<i>Fecha de nombramiento</i>	<i>Nombre</i>	<i>Obispado</i>	<i>Filiación</i>	<i>Lugar de nacimiento</i>	<i>Promoción</i>
1592: presentado	Hernando Trejo y Sanabria <sup>682</sup>	Tucumán (Córdoba)	Orden de los Hermanos Menores (franciscanos)	Paraguay	
1594: presentado, no aceptó	Alonso de la Mota y Escobar <sup>683</sup>	Nicaragua	Clérigo	México	1597: Guadalajara 1606: Tlaxcala
1596: notificado, no aceptó	Alonso de la Mota y Escobar <sup>684</sup>	Panamá	Clérigo	México	1597: Guadalajara 1606: Tlaxcala
1597: notificado	Alonso de la Mota y Escobar <sup>685</sup>	Guadalajara	Clérigo	México	1606: Tlaxcala
1595: nombrado 97: ordenado	Pedro de Agurto <sup>686</sup>	Cebú, Filipinas	Orden de San Agustín	México	†1608
1596: electo	Hernando Ortiz de Hinojosa <sup>687</sup>	Guatemala, obispo auxiliar	Clérigo	México	Murió 1598, sin posesión

<sup>681</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, apéndice I. C. Zubizarreta, en *Cien vidas paraguayas*, 1985, dice: "Hernando de Trejo y Sanabria (1554-1614). Nació en San Francisco, ciudad brasileña fundada por su padre. Sacerdote franciscano, obispo de Tucumán, figura pública criolla de la época colonial. Era medio hermano del gobernador Hernandarias, por parte de su madre —María de Sanabria, hija del adelantado y de doña Mencia Calderón de Sanabria—. En 1568 lo enviaron a estudiar a Lima, en donde ingresó a la orden de los franciscanos. En 1576 se ordenó sacerdote. En 1588 fue el primer criollo administrador superior de la provincia franciscana de Perú. Cuatro años más tarde, el rey lo designó obispo de Tucumán y, luego de recibir la investidura en Quito, el nuevo obispo tomó posesión de su diócesis".

<sup>682</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, apéndice I, y J. F. Schwaller, *The Church and clergy...*, p. 132.

<sup>683</sup> E. Dussel, *Les évêques hispano-américains...*, apéndice I.

<sup>684</sup> *Loc. cit.*

<sup>685</sup> J. García Icazbalceta, *Obras*, 1896, t. 3, p. 429.

<sup>686</sup> AGI, Indiferente General, vol. 744, exp. 24.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO\*

### A

Acosta, José de, 246  
Agurto, Pedro de, 72, n. 185  
Agustín de Hipona, 216, 245  
Alberto Magno, 245  
Albornoz, Rodrigo de, 24  
Alburquerque, Bernardino de, 70  
Alciato, 243  
Alejandro VI, 227  
Alemán, Hernando, 26  
Altamirano, Juan, 164  
Amecameca, 26,95  
América, 15, 18, 24, 57-60, 63-68,  
70-73, 80, 86, 88, 107, 125, 172, 178,  
215, 222, 227, 229, 231, 236-238,  
245, 253, n. 14, n. 139, n. 177, n. 185  
Anunciación, Domingo de la, 126  
Anunciación, Juan de la, 157, 158,  
250, n. 423.  
Apanecatl, 129  
Arceo, Diego de, 239  
Aristóteles, 227, 232, 234, 241, 242

Artiga, Alonso, 24  
Arzola, Domingo de, 198, 199, 213  
Atlántico, 29, 39, 178  
Aulo Gelio, 242  
Ávila, Alonso, 40  
Ávila, Juan de, 245  
Ayala, Pedro de, 96  
Ayotzingo, 137

### B

Baeza o Baeça, Diego de, 22, 24  
Balli, Pedro, 239  
Bañez, Domingo, 244  
Bautista, Juan, 251  
Benavente, Toribio de, 126  
Bojórquez o Bohórquez, Diego de,  
16  
Bojórquez o Bohórquez, Juan de,  
16, 74, 75  
Boyer, Benito, 240  
Brizuela, Juan de, 105, 106, 109, n. 291  
Bustamante, Blas de, n. 136

\* No se incluyen en este índice los nombres de los autores que aparecen en la bibliografía ni el anexo; tampoco las instituciones ni eventos históricos, como Concilio de Trento o Conquista de México. Las autoridades eclesíásticas están recogidas por nombre y apellido, por ejemplo, Tomás de Aquino.

## C

Cadena, Melchor de la, 156, 159, n. 444  
 Calderón, Cristóbal, n. 444  
 Cano, Melchor, 245  
 Cárcamo, Jerónimo de, 182  
 Carlos I de España y V de Alemania, 21, 65, 231, n. 185, n. 677  
 Carvajal, Luis de, 148  
 Casas, Bartolomé de las, 207, 230, 232, 246, n. 584  
 Castilla, 69, 71, 79, 85, 110, 116, 117, 136, 170, 173, 206, 207, 210, 227, 232, n. 204  
 Castilla, Juana de 21, n. 6  
 Cerda, Catalina de, n. 530  
 Cervantes de Salazar, Francisco, 157, 160, 236, 253  
 Cesar, 242, 243  
 Ceynos, Francisco, 24  
 Chalco, 137  
 Chiapas, 59, 71, 72, 104, 169, 198, 199, 244, n. 290  
 Chico de Molina, Alonso, 32-34, 39, 40, 225, n. 226  
 China, 117, n. 300  
 Churubusco o San Mateo  
 Huitzilopuchco, 46, 71, 81, 84, 86, 100, 108, 115, 118, 121, 122-132, 134-139, 145, 146, 149, 155, 160, 161, 163, 164, 167, 175, 180, 193, 206, 210, 253, n. 325, n. 331, n. 341  
 Cicerón, 242, 243  
 Ciudad de México, 15-18, 21-26, 29, 36, 37, 46, 47, 49, 57, 58, 60, 61, 76, 88, 96, 126-129, 134, 139, 141, 145, 146, 151, 159, 162, 164, 170-172, 183, 192, 198, 206, 215, 216, 221,

222, 235, 246, 249, 251, 253, n. 2, n. 6, n. 139, n. 290, n. 341, n. 356  
 Ciudad Real, Antonio de, 127  
 Clemente VIII, 150  
 Coatepec, 175  
 Constantinopla, 60  
 Contreras, (licenciado), 45  
 Contreras, Juan de, 51, 52  
 Cordero, (señor), 52  
 Córdoba, Alonso de, 133, 161  
 Córdoba, Gómez de, 197, 199  
 Córdova, Juan de, 68  
 Córdova, Pedro de, 49  
 Cortés, Hernán (marqués del Valle), 24, 25  
 Cortés, Luis, 41, 47  
 Cortés, Martín, 24, 39, 40-42, 47, 225  
 Coyoacán, 136  
 Cuenca o de Hinojosa, Juana de (madre), 16, 22  
 Cueva, Claudio de la, 159  
 Culhuacán, 129, 131, 136, 137, n. 356

## D

Dávila Padilla, Agustín, 51, 70, n. 294, n. 673  
 Díaz, Francisco, 177  
 Dionisio Areopagita, 227, 245  
 Dorantes de Carranza, Baltasar, 24  
 Duns Escoto, 62  
 Duques de Medina Sidonia, 16

## E

Écija, Alonso de, 159  
 Egipto, 60  
 Enrique VIII, 79  
 Enríquez de Almanza, Martín, 87,  
 n. 224  
 Erasmo de Róterdam, 38, 39, 243,  
 244  
 Eraso, Antonio de, 159  
 España, 21, 25, 38, 39, 63, 70-73, 75,  
 79, 81, 84, 88, 150, 232, 233, 246,  
 252, n. 216  
 Europa, 18, 26, 35, 37, 60, 61, 63, 64,  
 78, 80, 213, 216, 235, 237, 238, 240,  
 244, 246  
 Eusebio de Cesarea, 245  
 Extremadura, 25

## F

Felipe II, 40, 57, 65, 66, 72, 73, 84,  
 85, 88, 125, 150, 157, 232, n. 14, n.  
 160, n. 185  
 Felipe III, 73  
 Fera, Pedro de, 198, 199  
 Fernández de Bonilla, Alonso, n.  
 215  
 Fernández Salvador, Juan, 164, n.  
 519  
 Fernández-Arteaga Mantecón,  
 Laura, 16  
 Fernández, Juan, n. 444  
 Fernando *El Católico*, 79  
 Filipinas, 57, 74, 270  
 Filón, 238  
 Focher, Juan, 216  
 Francia, 41

Francisca (esclava), 114, 116  
 Freire, Antonio, 182

## G

Gante, Pedro de, 126  
 García, Juan, 96  
 García, Santos, 251  
 Gómez de Cervantes, Gonzalo,  
 164, 165  
 Gómez de Rivera, Hernán, 188  
 González, Juan, 158  
 Grajal, Gaspar de, 244  
 Guadalajara, 162, 270, n. 451  
 Guanajuato, 80, 218  
 Guatemala, 59, 78, 80, 110, 117,  
 147, 169, 198, 199, 249, 253  
 Guevara, Juan de, 42, 48  
 Gutiérrez de Pisa, Pedro, 174, 178-  
 180, 187, 188, 190, 191, n. 444, n.  
 553

## H

Heredia, Alonso de, 176  
 Hernández de Herrera, Miguel, n.  
 444  
 Hernández, Alonso, 24  
 Hernández, Diego (padre), 16, 22,  
 24  
 Hernández, Francisco, 86, n. 519  
 Hernández o Hinojosa, Violante de  
 (abuela), 16, 251  
 Herrera, Antonio de, 169, 181, 183  
 Herrera, José de, 34, 36, 37, 39, 40-  
 42, 225, n. 68  
 Hervías, Antonio de, 198, 199

Hidalgo, 76  
 Hinojosa, Antonio de, 74, 75  
 Hinojosa, Domingo de (hermano),  
 239  
 Hinojosa, Gómez (hermano), 25  
 Hinojosa, Rodrigo (hermano), 25  
 Homero, 243  
 Horacio, 242, 243  
 Huitzilopuchco, véase Churubusco

## I

Indias o Yndias, 71, 85  
 Inglaterra, 79  
 Ircio, Martín de, 22  
 Isidro Claro, 239  
 Italia, 78  
 Iztapalapa, 129, 131, n. 356

## J

Jalisco o Xalisco, 96  
 Jasso, Miguel de, 164  
 Jenofonte, 241-243  
 Jerez de la Frontera, 251  
 Juan, (esclavo), 114, 116

## L

Larios de Bonilla, Alonso, 164  
 Ledesma, Bartolomé de, 39, 42, 48,  
 49, 51, 80-82, 86, 161-163, 198, 199,  
 246  
 León, 207, 227  
 León, Luis de, 38, 39, 240, 244  
 Lima, 57, 85

López de Velazco, Juan, 86, n. 14  
 López Ponce, Jerónimo, n. 444  
 López, Gregorio, 147-151, 182, 249,  
 n. 325, n. 436  
 López, Jerónimo, 24  
 López, Luis, n. 444  
 Losa, Francisco de, 147, 149-151,  
 182, n. 436, n. 444  
 Loya, Francisco, n. 444  
 Lucano, 242, 243  
 Lucas de Penna, 216  
 Luciano de Samosata, 242, 243  
 Ludovico, Ariosto, 238, 243  
 Luna, Lorenzo, 31  
 Lutero, Martín, 35, 37, 62  
 Lyon, 218

## M

Maçapil, 218  
 Madrid, 200  
 Magdalena (mulata), 114, 116  
 Manila, 198, 199  
 Manrique de Zúñiga y Sotomayor,  
 Álvaro, 50  
 Maquiavelo, Nicolás, 217, 219, 220,  
 n. 624  
 Marco Aurelio, 242, 243  
 Martínez Cantalapiedra, Martín,  
 244  
 Martínez, Alonso, 94-96  
 Mateo, Diego, 154  
 Medina Rincón, Juan de, 146, 198,  
 199  
 Medina, Bartolomé de, 226  
 Méndez, Josepe, 183  
 Mendiola (bachiller), 249  
 Mendoza, Antonio de, 21

Mendoza, María de, 24  
 Mercado, Luis, 22, 24  
 Mercado, Tomás de, 246  
 Mesa, Juan de, n. 444  
 Mexicalcingo, 129  
 México (arzobispado), 48, 51, 77, 80, 81, 84, 86, 94, 98, 100, 106, 110, 112, 114, 115, 121, 123-126, 128, 148, 155, 156, 161, 162, 164, 167, 169, 170, 173-175, 178, 179, 181, 182, 184-186, 188-193, 199, 204, 206, 210, 216, 221, 222, 250, 252, 253, n. 257  
 México (país), 18, 23, 51, 57, 73, 221, 222, 235, 243, 253  
 México (provincia dominica), 67-71, 75, 161  
 Michoacán, 139, 143, 144, 146-148, 156, 168, 176-178, 191, 198, 199, 203  
 Moguer, Andrés de, 70  
 Molina, Alonso de, 189, 238  
 Molina, Luis, 245  
 Mondragón (barbero), 24  
 Montalvo, Gregorio de, 198, 199  
 Montúfar, Alonso de, 33, 34, 38-42, 48, 80-84, 86, 88, 94, 100, 103, 112, 115, 118, 122, 124, 125, 128, 162, 167, 172, 175, 184, 185, n. 217, n. 141, n. 224, n. 225, n. 226, n. 227, n. 228, n. 351  
 Moro, Tomás, 142  
 Mota y Escobar, Alonso de la, 60, 150, 151, 163, 270, n. 137  
 Mota y Escobar, Pedro de la, 157  
 Moya de Contreras, Pedro, 42, 80-84, 87, 88, 116, 122, 124, 125, 146, 148, 151, 155, 156-160, 163, 164, 167-170, 174, 175, 178, 179, 182-187, 191, 193, 197-198, 199, 201, 202, 222, 225, 249, 250, n. 214, n.

330, n. 440, n. 446, n. 468, n. 526  
 Muñoz de Medina, Diego, 22  
 Muñoz Tirado, Alonso o Ildefonso, 104, 105, 109, 110, 189, n. 288, n. 289, n. 290, n. 547

## N

Nava, Diego de, 183  
 Nicaragua, 163, 270, n. 451  
 Nueva España 16-18, 21, 23, 25, 29, 37, 40, 41, 48-50, 52, 58, 59, 61-64, 66-68, 70, 71, 73, 75, 77, 80-84, 86-89, 93, 103, 108, 111-113, 115, 122, 127-129, 134, 144-148, 151, 156, 158, 160, 162, 163, 167, 168, 171-174, 177-179, 182, 184, 188, 190, 192, 197-201, 203, 206, 214-217, 219-226, 228-232, 235, 236, 239, 243, 246, 250, 252  
 Nueva Galicia, 96, 169, 198, 199, 213  
 Núñez, Juan, 22, 24

## O

Oaxaca, 16, 23, 59, 74-76, 156, 183, 198, 199  
 Oaxtepec, 60  
 Ocharte, Pedro de, n. 632  
 Octaviano Vestrius, 242  
 Oquila, 175  
 Orígenes, 245  
 Orozco, Alonso de, 245  
 Ortigosa, Pedro de, 150  
 Ortiz de Hinojosa, Pedro (hermano), 74

Ortiz de Sanlúcar, Hernando (el rey de los judíos), 16, 22, 251  
 Ortiz, Diego, 182  
 Ortiz, Domingo, 252  
 Ortiz, Juan, 22  
 Osuna, Francisco de, 245  
 Ovando, Juan de, 85-88, 123, 125, 158, 163, n. 160, n. 233, n. 234  
 Ovidio, 242, 245

## P

Panamá, 270, n. 451  
 Península ibérica, 22, 25, 69, 156, 169, 173, 187  
 Perea, Martín de, 42  
 Pérez de Pedraza, Diego, 183  
 Perú, 16  
 Pierre d'Ailly, 62  
 Pinardo, Pedro, 24  
 Platón, 241-243  
 Plaza y Jaén, Cristóbal Bernardo de la, 51, 53  
 Plaza, Juan de la, 209  
 Plinio, 242  
 Plutarco, 242, 243  
 Polibio, 243  
 Policiano, 243  
 Ponce, Alonso, 127, 128, 136  
 Portillo, Esteban del, 33, 49, 86, 94, 124, 156, 158, 161, 174, 178, n. 444  
 Pravia, Pedro de, 46, 49, 51, 148, 161, 162  
 Puebla, 23, 59, 251, n. 290  
 Puga, Vasco de, n. 632  
 Pulido, Juan, 24

## Q

Quauiconoc, Juan (gobernador de Santiago Tlatelolco), n. 397  
 Quezada, Baltazar de, 41  
 Quintiliano, 242  
 Quiroga, Vasco de, 139, 141-146, 167, 176-178, 207, 208, 225, n. 392, n. 394, n. 405, n. 413

## R

Ramírez, Diego, 134  
 Rey de Francia, 40, 41  
 Reyes Católicos, (Fernando e Isabel), 63, 228  
 Robles, Hernando de, 216, 217  
 Rodríguez Juárez, Nicolás, n. 454  
 Roma, 34, 38, 41, 60, 63, 78, 83, 85, 181, 200, n. 204, n. 213  
 Romano, Diego, 198, 199  
 Ruiz, Pedro, 45  
 Ruiz, Rodrigo, 26

## S

Sahagún, Bernardino de, 238  
 Salamanca, 25, 30, 31, 33-38, 47, 53, 62, 70, 198, 199, 218, 226, 240, 241, 244, n. 26, n. 40, n. 46, n. 76, n. 140, n. 647  
 Salazar, Domingo de, 198, 199  
 Salazar, Eugenio de, 171  
 Salcedo, Juan de, 31, 156, 200, 201, 216, n. 444, n. 446  
 Salustio, 242, 243  
 Sámano, Juan de, 24

San Ambrosio, 216  
 San Andrés o Axcuaro, 176, 177  
 San Gregorio, 175  
 San Jerónimo, 176, 245  
 San Luis, 175  
 San Mateo Huitzilopuchco, véase Churubusco.  
 San Sebastián, 189, 192  
 Sánchez de Muñón, Sancho, 42, 191  
 Sanlúcar de Barrameda, 16, 22, 24, 26, 70, 241, 251, 252  
 Santa Fe, 52, 121, 139, 141-151, 164, 167, 177-179, 182, 193, 206-208, 225, 249, 253, n. 325  
 Santa María, Domingo de (Francisco de Cuenca Hinojosa), 16, 22, 26, 59, 66, 70-71, 76, n. 294  
 Santa Marta, 218  
 Santiago (barrio), 175, 187, 189, 190, 192  
 Sasoferrato, Bartolo de, 216, 227  
 Sedeño, Damián, 50  
 Sepúlveda, Juan de, n. 444  
 Sevilla, 16, 22, 74, 163, 231, 237, 252  
 Sófocles, 243  
 Sombrerete, 218  
 Soto, Domingo de, 34-37, 216, 245, n. 55  
 Suárez de Mendoza Jiménez, Lorenzo (conde de la Coruña), 450, n. 530  
 Suárez, Francisco, 245

## T

Taxco, 80  
 Tepetlaoxtoc, 76

Teposcolula, 169  
 Texcoco, 143  
 Tilio Claro, 242  
 Tito Livio, 242, 243  
 Tlatelolco, 187-189, 206  
 Tlaxcala, 156, 159, 163, 167, 198, 199, 270, n. 451  
 Toledo, 231  
 Toluca, 143  
 Tomás (esclavo), 114, 116  
 Tomás de Aquino, 62, 216, 226, 227, 244, 245  
 Torcuato Tasso, 238  
 Tovar, Juan de, 98  
 Trento, 37, 78, 81-83, 87, 88, 91, 92, 94, 97-99, 202, 241, n. 223, n. 249  
 Tres Reyes, 175  
 Trujillo, 182  
 Tucídides, 243  
 Valderrama, Jerónimo de, 137  
 Valdés, Alonso de, 164  
 Valerio Máximo, 242  
 Valla, Lorenzo, 243  
 Valladolid, hoy Morelia, 176  
 Valle de México, 15, 17, 23, 136, 142, 145, 215

## V

Vasconcelos, José, 16  
 Vázquez de Tapia, Bartolomé, 24  
 Vázquez de Tapia, Bernardino, 115, 124, 125, 134, 135, 145, 164, n. 331  
 Vázquez, Juan, 24  
 Vázquez, Mateo, 40  
 Vega, Álvaro de, 31, 45, 156, n. 444  
 Velasco, Luis de, 50, 52, 150, 250

Velázquez, Luis, 159  
 Veracruz, Alonso de la, 36, 37, 39,  
 41, 42, 64, 157, 198, 246  
 Verapaz, 198, 199  
 Vicente, Juan, 244  
 Villanueva, Tomás de, 245  
 Vique, Fulgencio de, 216, 251  
 Virgilio, 223, 242, 243, n. 630  
 Vitoria, Francisco de, 207, 216, 217,  
 219, 226, 227, 232, 245, n. 584, n.  
 623  
 Vivero, Rodrigo de, 164  
 Vives, Luis, 243

## W

Wittenberg, 35

## X

Xavierre, Gerónimo, n. 190  
 Xaziny, Alonso, 176, 177  
 Xochimilco, 137, 175

## Y

Ysabel (abuela), 15  
 Yucatán, 169, 198, 199

## Z

Zacatecas, 151, 218  
 Zarfate, Gaspar de, 74  
 Zumárraga, Juan de, 23, 24, 129  
 Zurita, Jerónimo de, 246  
 Zurnero, Juan, 156, 216



*En tierra donde la codicia impera...*  
*Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa*  
*(Ciudad de México, 1544-1598)*

se terminó de imprimir en diciembre de 2019 en Gráfica Premier, S.A.  
de C.V., ubicada en Calle 5 de Febrero, núm. 2309,  
Col. San Jerónimo Chicahualco,  
Metepec, Estado de México, C.P. 52170.

En su composición se utilizó la familia Book Antiqua.  
Los interiores se imprimieron en papel bond ahuesado de 90 gramos  
y la portada, en cartulina couché de 250 gramos.  
La formación tipográfica estuvo a cargo de Enrique Fragoso Andrade.  
La edición consta de 300 ejemplares.