

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS

Nueva época • año X, 21 • enero a diciembre de 2020

Idólatra o cristiano

La representación del indio en las obras de
Juan de Grijalva y Juan de Palafox y Mendoza

Idolater or Christian

The Representation of the Indian
in the work of Juan de Grijalva
and Juan de Palafox y Mendoza

Annia González Torres

Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez

Revista multidisciplinaria enfocada
en las Ciencias Sociales y las Humanidades

REVISTA DE

EL COLEGIO DE SAN LUIS

DIRECTOR

Fernando A. Morales Orozco

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aboites / *El Colegio de México* / México
José Antonio Crespo / *Centro de Investigación y Docencia Económica* / México
Jorge Durand / *Princeton University* / E.U.A.
Carmen González Martínez / *Universidad de Murcia* / España
Mervyn Lang / *Salford University* / Reino Unido
Óscar Mazín Gómez / *El Colegio de México* / México
Antonio Rubial García / *Universidad Nacional Autónoma de México* / México
José Javier Ruiz Ibáñez / *Universidad de Murcia* / España
Javier Sicilia / *Revista Ixtus* / México
Valentina Torres Septién / *Universidad Iberoamericana* / México

COMITÉ EDITORIAL

Neyra Alvarado
Agustín Ávila
Sergio Cañedo
Javier Contreras
Julio César Contreras
Norma Gauna
José A. Hernández Soubervielle
Marco Chavarín

EDICIÓN

Jorge Herrera Patiño / *Jefe de la Unidad de Publicaciones*
Diana Alvarado / *Asistente de la dirección de la revista*
Pedro Alberto Gallegos Mendoza / *Asistente editorial*
Adriana del Río Koerber / *Corrección de estilo*

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO

Fernando A. Morales Orozco

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

Ernesto López Ruiz



PRESIDENTE

David Eduardo Vázquez Salguero

SECRETARIA ACADÉMICA

Claudia Verónica Carranza Vera

SECRETARIO GENERAL

Jesús Humberto Dardón Hernández

La Revista de El Colegio de San Luis, nueva época, año X, número 21, enero a diciembre de 2020, es una publicación continua editada por El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul 155, Fraccionamiento Colinas del Parque, C. P. 78294, San Luis Potosí, S. L. P. Tel.: (444) 8 11 01 01. www.colsan.edu.mx, correo electrónico: revista@colsan.edu.mx. Director: Fernando A. Morales Orozco. Reserva de derechos al uso exclusivo núm. 04-2014-030514290300-203 / ISSN-E: 2007-8846.

D. R. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la Revista de El Colegio de San Luis. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor.

Los artículos de investigación publicados por la *Revista de El Colegio de San Luis* fueron dictaminados por evaluadores externos por el método de doble ciego.

IDÓLATRA O CRISTIANO

LA REPRESENTACIÓN DEL INDIO EN LAS OBRAS DE JUAN DE GRIJALVA Y JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA

Idolater or Christian

The Representation of the Indian in the work
of Juan de Grijalva and Juan de Palafox y Mendoza

ANNIA GONZÁLEZ TORRES*

ADOLFO YUNUEN REYES RODRÍGUEZ**

RESUMEN

Este artículo tiene el propósito de analizar las diferentes configuraciones y representaciones discursivas del indio elaboradas por Juan de Palafox en *Virtudes del indio* y por Juan de Grijalva en *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín...*, mediante la comparación de estas obras, a fin de contrastar los atributos que estos autores le daban al indio. De esta comparación se desprende que la categoría de indio fue útil para favorecer a Juan de Palafox en su secularización de doctrinas, pero también a los regulares en la defensa de su privilegio. En un primer ejercicio de contrastación se encontró que la categoría de indio fue usada y reformulada por diversos actores políticos, lo cual conduce a la conclusión de que esta categoría dependió de tales actores y de los contextos políticos. Asimismo, se determina que Juan de Palafox y Juan de Grijalva resignificaron la categoría de indio para validar sus discursos y sus intenciones políticas.

PALABRAS CLAVE: REPRESENTACIÓN, INDIO, EVANGELIZACIÓN, IDOLATRÍA, JUAN DE GRIJALVA, JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA.

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: agonzalez.deh@nah.gob.mx

** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: yun.reyes.r@gmail.com

ABSTRACT

This article intends to analyze the different configurations and representations of the concept Indian elaborated by Juan de Palafox in *Virtudes del indio* and by Juan de Grijalva's *Crónica de la orden de N.S.P Agustín...*, comparing these works, we try to contrast the attributes these authors gave the Indian. This comparison shows that the Indian category was useful for Juan de Palafox's secularization of doctrines, but also to the regular clergy in defending their privilege. In a first exercise of contrast we've found that the Indian category was used and reformulated by various political actors, which leads us to the conclusion that this category depended on such actors and political contexts. It is also determined that Juan de Palafox and Juan de Grijalva gave a new meaning to the indian status in order to validate his speeches and political intentions.

KEYWORDS: REPRESENTATION, INDIAN, EVANGELIZATION, IDOLATRY, JUAN DE GRIJALVA, JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA.

Fecha de recepción: 1 de agosto de 2019.

Dictamen 1: 15 de marzo de 2020.

Dictamen 2: 7 de junio de 2020.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/rcsl102120201198>

De toda la Nueva España estaba apoderada la llama que habían encendido aquellas pocas centellas de los ministros. Era un cañaverl que se ardía y de donde huía aquel dragón infernal, que ya como serpiente, ya como toro tenía tiranizados a estos pobres indios

GRIJALVA, 1985, p. 99.

PRESENTACIÓN

Indio fue una categoría jurídica dentro del orden colonial; sin embargo, el término *indio* tuvo diversas representaciones discursivas que dependían del contexto en que estas se habían generado.¹ De esta forma, distintos sectores de la sociedad novohispana enarbolaron una o múltiples representaciones del indio de acuerdo con sus intereses específicos; cada discurso integra una dimensión cultural, política, social y religiosa. En el contexto novohispano, las representaciones de los naturales se originaron desde diversas instancias: la documentación jurídica y política en ámbitos locales y en tribunales especializados, tanto civiles como religiosos; desde las autoridades en la península y los funcionarios regionales, y en el sector religioso, regular y secular.

El presente artículo se propone contrastar la representación del indio como cristiano o idólatra en la *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín...* (1624), de fray Juan de Grijalva, y en la obra *Virtudes del indio* (1652), escrita por Juan de Palafox (1600-1659), el obispo poblano que fue, sin lugar a dudas, un personaje icónico en la administración espiritual y temporal de la Iglesia y en la política novohispana.²

Estos textos ofrecen dos visiones formadas durante el proceso de construcción del discurso sobre el indio como parte de la feligresía cristiana. La primera, emanada del proceso evangelizador desde la perspectiva de un religioso mendicante de origen criollo, lo presenta como parte de su discurso edificante de la historia de la provincia. La segunda, surgida en el contexto de la pugna entre clérigos y la segunda

¹ En cuanto categoría jurídica, se construyó a partir de conceptos existentes en el derecho medieval: minoría de edad, rusticidad y miserabilidad.

² Juan de Palafox fue hijo ilegítimo de Jaime Palafox y Ana de Casanate y Espés, “quien, arrepentida de esa relación, entró al convento de las Carmelitas descalzas de Santa Ana de Tarazona y tomó el nombre religioso de Ana de la Madre de Dios. Al dar a luz, después de un fracasado aborto, ordenó que el niño fuera arrojado al río, pero un campesino de nombre Juan lo recogió y lo adoptó como hijo. Nueve años más tarde, don Jaime Palafox lo reconoció como su hijo” (León et al., 2009, p. 10). Un primer acercamiento a la crónica de Juan de Palafox se realizó en González y Reyes, 2015.

oleada secularizadora impulsada por la figura episcopal, focaliza en el indio la virtud para resaltar que la pervivencia de la idolatría deriva de la mala labor de conversión por parte de los regulares.³ Ambos religiosos tenían visiones diferentes de la Iglesia novohispana y de los indios que eran receptáculos de su labor evangelizadora, procedentes de sus condiciones específicas, a las que debemos agregar las diferencias de origen: Palafox, un religioso peninsular, y Grijalva, un cronista criollo.

Al indio novohispano, como representación, se le atribuyeron ciertas características que apoyaban el discurso y la política de cada sector. Por ejemplo, en la construcción discursiva de los regulares se exaltó la docilidad, la humildad y la sencillez como virtudes, e igualmente la ingenuidad, que los hizo propensos a los “engaños” del demonio.⁴ La Corona, desde su política proteccionista, exaltaba la necesidad de resguardar al indio de abusos y maltratos, tal como se muestra en el conjunto de leyes sobre este respecto,⁵ y que se expresan en consecuencia de la “miserabilidad” otorgada al indio americano.⁶ Principalmente en las Leyes Nuevas de 1542 queda de manifiesto que el principal objetivo del monarca:

[...] ha sido y es de la conservación y aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son; encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre

³ A pesar de la existencia de otras crónicas, hemos decidido ceñirnos a la contrastación entre estas dos como un primer ejercicio de análisis de los discursos generados en torno al indio desde diversas órdenes religiosas y sectores de la Iglesia, en el contexto de la confrontación entre cleros en el convulsivo siglo XVII.

⁴ Para ejemplificar esta línea discursiva tenemos las crónicas de Juan 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 1533 hasta el de 1592*; Esteban García, *Crónica de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*; Diego de Valadés, *Retórica cristiana*; Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*; Agustín 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*; por mencionar algunas. Respecto de la labor de las órdenes religiosas novohispanas, véase Rubial, 2010.

⁵ En la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* una parte fue dedicada a los indios, a su condición de hombres libres y vasallos de la Corona, a la dinámica de vida de los pueblos de indios, tributos, oficiales de república, los privilegios de la nobleza india, bienes de comunidad, trabajo de repartimiento, encomiendas y, con continuo hincapié, “el buen tratamiento” que debían recibir (1681, t. 2, lib. VI, tít. I-XII). Para una revisión detallada del indio en las leyes españolas, véase Suárez, 2004. Es importante subrayar que, al reconocer al indio como hombre libre y vasallo tutelado de la Corona, se le otorgó una serie de derechos y obligaciones en relación contractual con la Corona que fueron exclusivas para su calidad.

⁶ “La ‘miserabilidad’, una categoría jurídico-social nacida en el derecho romano del Bajo Imperio, y recibida en el derecho hispano medieval, con la finalidad de ofrecer cierta tutela o protección jurídica a determinadas categorías sociales consideradas débiles e incapaces de defenderse por sí mismas frente a los abusos de los grupos sociales más poderosos, fue oportunamente empleada por los teólogos y juristas formados en el seno del *ius commune* a fin de proporcionar un marco jurídico tuitivo para los indios americanos, sometidos a indefectibles abusos por parte de los conquistadores europeos” (Andrés, 1999, p. 105). Al respecto, véase Cunill, 2011.

muy gran atención y especial cuidado de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios (Leyes y ordenanzas..., s/f, p. 67).

Empero, estas disposiciones fueron transgredidas en la vida cotidiana. Muestra de ello son todas las causas interpuestas ante el Juzgado General de Naturales de la Nueva España por excesos, malos tratos, abusos y cobros indebidos contra el común de naturales, que fueron claramente una dicotomía entre norma y práctica.⁷

De esta forma, al analizar las crónicas de este periodo es importante tener presente que “los discursos que se construyeron en el siglo XVI exaltaron la necesidad de guiar y convertir a los naturales de las Indias Occidentales” (González y Reyes, 2015, p. 138). En tanto, las crónicas del siglo XVII ven el proceso evangelizador desde dos perspectivas: como la gran empresa del clero regular y el triunfo de la Iglesia en el territorio, o como un proceso inacabado e irregular que permitió la persistencia de las creencias y prácticas idolátricas a más de un siglo de la Conquista. A decir de Lidia Gómez, Palafox es partidario de esta línea discursiva:

[...] es innegable que la preocupación de Palafox por la salud espiritual del indio estaba basada en su misión pastoral. En la defensa que de él hace en *De la naturaleza del indio* es evidente que la concepción humanista que Palafox tiene del indio es casi comparable con la de los misioneros del siglo XVI (2004, pp. 257-258).

Sin embargo, el fervor misionero de los primeros años en torno a la evangelización de la feligresía india dio paso a una suspicacia e incredulidad sobre la sincera conversión de los naturales, por lo que en el siglo XVII “los seculares generaron textos que advertían de la reincidencia de los indios en la idolatría y de las muchas estrategias que utilizaban para engañar a los religiosos y poder proseguir con sus antiguas creencias” (González y Reyes, 2015, p. 138).⁸ En cierta forma, el clero regular respondió a estas críticas enarbolando un discurso de exaltación de las complejidades que implicó la conversión de los naturales, labor titánica realizada

⁷ En torno al análisis de la representación del indio en la documentación de cabildos, alcaldías y el Juzgado General de Indios, véase González, 2017.

⁸ Por ejemplo, las obras de Pedro Ponce, *Dioses y ritos de la gentilidad*; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán*; Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*; Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*; Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar ídolos y destierro de idolatrías*.

por unos cuantos religiosos ejemplares, al tiempo que efectuaban un recuento de los principales acontecimientos en la historia de la provincia.⁹ Teniendo en cuenta que la representación del indio responde a discursos en contextos políticos específicos, es pertinente preguntarnos ¿en qué difieren las configuraciones del indio desde la perspectiva de un obispo que impulsa la secularización y la de un prior agustino que construye la historia de su provincia? Ambos, religiosos de la primera mitad del siglo XVII, con perspectivas diferentes de la Iglesia novohispana y del indio, que fue el sujeto central de la labor doctrinal.

Vale la pena, asimismo, preguntarnos sobre la posibilidad de que el indio fuera representado de manera diferenciada a partir del origen y los intereses políticos de cada uno de los religiosos en cuestión. Es decir, ¿el objetivo de Grijalva de posicionar políticamente a los religiosos criollos frente a los peninsulares influyó en la forma en que representó al indio? O, bien, ¿el origen peninsular de Palafox fue relevante para desarrollar una posición particular respecto de la conducta de los naturales?

EL DISCURSO Y REPRESENTACIÓN DEL INDIO EN LA *CRÓNICA DE LA ORDEN N. P. S. AGUSTÍN...*

Juan de Grijalva nació en 1580, natural de Colima, hijo de Bernardino Cola e Isabel de Grijalva, vistió el hábito a los 14 años de edad en el convento de Santa María de Gracia de Valladolid. Realizó estudios teológicos en la Universidad de México. Fue nombrado cronista de su provincia, prior del convento de Puebla, México y Malinalco, definidor durante dos trienios, lector del Colegio de San Pablo, del que fue rector en dos ocasiones (León et al., 2009, pp. 485-487; Rubial, 2012, p. 1145). La *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín...* se imprimió en México en 1624.¹⁰ Con el nombramiento de cronista, Juan de Grijalva tuvo acceso a los documentos

⁹ Entre las crónicas agustinas tenemos dos para la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús: la de Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, y la escrita por Esteban García, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México*; en tanto que para la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán se redactaron tres: Juan González de la Puente, *Primera parte de la crónica de San Agustín, provincia de Mechoacán*; Diego Basalencque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*, y Matías de Escobar, *Americana Thebaida Vita Patrum de los Heremitaños de N. P. S. Agustín de la Provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán*. Cinco crónicas agustinas de las 36 que Patricia Escandón reconoce como crónicas provinciales. Este recuento varía dependiendo de los criterios con los cuales se lleva a cabo la clasificación de las crónicas. Ernest J. Burrus ofrece un número distinto (Escandón, 2018; Burrus, 1974).

¹⁰ Se han elaborado dos ediciones modernas, una en 1926 y otra en 1985 (Rubial, 2012, p. 1145). Cabe aclarar que este trabajo se basa en la edición de 1985.

de su orden, memorias de sus hermanos de hábito, actas capitulares. Entre otros documentos, sabemos que en su escrito retomó las notas de fray Alonso de Buiza y fray Francisco Muñoz (Escandón, 2018, p. 211). Es decir, él escribió pasado el periodo de la edad dorada de la evangelización, en un contexto en el que las prerrogativas de las órdenes religiosas ya no eran tan amplias y su quehacer al frente de las doctrinas comenzaba a ser cuestionado por el clero secular en ascenso.¹¹ Por lo tanto, el siglo XVII se caracterizó por un conflicto entre los regulares y el poder episcopal, que terminaría en el siglo XVIII con la secularización de las doctrinas ordenada por las llamadas reformas borbónicas.¹²

El indio fue parte fundamental del discurso contenido en la crónica provincial de Juan de Grijalva en cuanto sujeto de la labor evangelizadora de las órdenes mendicantes. Así, el imaginario construido en torno al indio está presente desde el primer capítulo, en el que se hace referencia a los discursos que llegaban a España sobre la fiereza de los naturales (1985, p. 15). Antonio Rubial apunta que el indio de las crónicas agustinas es un personaje secundario, en cierta forma liminal, que tiene dos niveles de categorización: por un lado, la historia anterior a la Conquista y, por el otro, el indio durante el dominio colonial. Respecto al pasado prehispánico se hacen pocas referencias que no sean en relación con la influencia demoníaca en la que vivieron, y el indio colonial está presente de forma “marginal” al ser solo un medio de expresión de la virtud y tenacidad de los religiosos (2012, p. 1143). Sin embargo, a nuestro parecer, el indio es el eje central del discurso del cronista, por ser el destinatario del proceso evangelizador, que, para ser narrado, se vale de una representación del indio de esta provincia como un ser humilde y devoto, con todos los atributos de un buen cristiano; sujeto que acompaña, durante la crónica, a los religiosos en sus diferentes travesías y que, a la vez, es destinatario de la evangelización y parte nuclear de la vida religiosa de la provincia.

El texto sigue las características estilísticas de otras obras denominadas crónicas provinciales, es decir, relatos cronológicos de los acontecimientos destacados de una provincia religiosa.¹³ La crónica de Grijalva inicia con las vicisitudes de la orden para

¹¹ Patricia Escandón apunta que las órdenes religiosas cambiaron durante el siglo XVII al aumentar el número de criollos en sus filas, al tiempo que el convento ubicado en los pueblos de indios perdió importancia frente al convento ubicado en zonas urbanas (2018, pp. 208-209).

¹² De acuerdo con Antonio Rubial, “La historia de los agustinos novohispanos del siglo XVII estuvo así marcada por tres hechos que determinaron en buena medida la visión de los cronistas y la escritura de las crónicas de la orden: las pugnas entre los religiosos y el episcopado, la separación de la provincia de Michoacán de la de México y los conflictos de alternativa que afectaron a ambas congregaciones” (2012, p. 1135).

¹³ Al respecto de crónicas provinciales, véase “Las crónicas provinciales de órdenes religiosas” (Camelo, 2009) y el ya citado texto “La crónica provincial novohispana” (Escandón, 2018). Respecto a la crónica como género litera-

conseguir la autorización de viajar al Nuevo Mundo, la travesía, el contacto inicial, la fundación del convento de la ciudad de México, el inicio de la labor evangelizadora, la articulación de la provincia, los diversos embates que sufrieron los religiosos por fuerzas demoníacas, el desarrollo de los capítulos provinciales, la vida de religiosos ilustres y las travesías de la orden en las Filipinas. Como parte del contenido relacionado con la empresa evangelizadora y la relación de los frailes con los naturales, se presenta una serie de relatos cortos de indios que se muestran reticentes a la doctrina que imparten los religiosos y, tras la intercesión divina directa o, en la mayoría de los casos, por influencia de algún fraile, se reconcilian y se convierten a la verdadera fe.¹⁴ Estos relatos ejemplares, al modo de los *exempla* medievales, conservan esa estructura, solo se cambia el sujeto a cristianizar.¹⁵ Sin duda, en el contexto de las crónicas provinciales, este tipo de relatos edificantes cumplieron tres funciones: 1) por una parte, exaltaron las virtudes de los primeros religiosos encargados del proceso evangelizador, sobre el cual se legitimó el crecimiento de las órdenes mendicantes; 2) a la vez, servían de aliciente para revitalizar el fervor de los tiempos pasados para los religiosos del siglo XVII, y 3) finalmente, daban fuerza a la prédica misionera basada en la exaltación de la culpa y la necesidad de la redención, con lo cual cobraba vigor la dimensión sacramental en la administración de la doctrina.¹⁶

En los primeros capítulos de la crónica, una parte importante consiste en la rememoración de que las prerrogativas ejercidas por los religiosos en América les fueron dadas en concesión apostólica a través de la bula *Omnimoda*. Acto seguido, Grijalva presenta a los ministros enviados a América, todos ellos priores de la orden agustina en la provincia de Castilla.¹⁷ Los primeros agustinos en este territorio se convirtieron en ejemplos de virtud contenidos en la narración de la provincia: un

rio, véase “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” (Mignolo, 1982), “La crónica mestiza en México y el Perú antiguo hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario” (Lienhard, 1983), “Textos imborrables: posiciones simultaneas y sucesivas del sujeto colonial” (Adorno, 1995) y “La historiografía del siglo XXI y las nuevas posibilidades para el estudio de las fuentes coloniales” (Regalado, 2005).

¹⁴ Un ejemplo de este tipo de relato es el siguiente: en Mixquic, un indio mercader acudió a solicitarles el bautismo, pues se decía presa del demonio, para lo cual procedieron a examinarlo “en la doctrina y hallándole suficiente en ella, fervoroso en los deseos y necesitado por la vejación que el demonio le hacía le bautizaron en presencia del pueblo con gran solemnidad y regocijo y con él bautizaron gran cantidad de niños, el indio volvió al día siguiente para dar cuenta a los religiosos de que ya el demonio ni se le aparecía, ni le molestaba, con que el pueblo se confirmó en la devoción” (Grijalva, 1985, p. 37).

¹⁵ Al respecto, véase Dehouve, 2010.

¹⁶ Acerca del sentimiento de la culpa y el mecanismo del perdón en la sociedad novohispana, véase Roselló Soberón, 2006.

¹⁷ Los primeros agustinos que llegaron a Veracruz fueron fray Jerónimo de San Esteban, fray Juan de San Román, fray Agustín de la Coruña, fray Juan de Oseguera, fray Juan de Moya, fray Juan Bautista, fray Jorge de Ávila y fray Alonso de Borja.

modelo para los religiosos del siglo XVII. Con ese cariz, Grijalva narra cómo, a su llegada, se dedicaron a predicar y orar “en cualquier parte del camino que les cogía la hora, hacían alto y rezaban el oficio divino a coros, en silencio admirable aún para los bárbaros que aún sin conocer el espíritu interior que lo hermosea, naturalmente se aficionaban de aquella santidad” (1985, p. 34).

Entre las complicaciones de la labor evangelizadora referidas por Grijalva encontramos la multiplicidad de lenguas nativas y la dificultad de estas. Para solventar esta cuestión, los frailes se valieron de intérpretes. Grijalva resalta su sorpresa ante el hecho de que los indios, habiendo tenido tan poco contacto con españoles, fueran perfectamente capaces de traducir las preguntas de estos y aun de comprender la doctrina para trasladarla en buen sentido (1985, p. 36).

Sin embargo, en la obra de Grijalva, los indios no eran reticentes a aprender la nueva doctrina. Los naturales, según afirma el agustino, eran “gente ceremoniática y puntualísima en la ejecución de los órdenes que se les dan acerca del culto exterior” (1985, p. 44). La resistencia de los indios derivaba, evidentemente, de la influencia del demonio, pues:

[...] no es de los que se despiden a la primera repulsa, ni era factible haber arrancado todas las raíces de tan envejecida idolatría y de tan bárbaras costumbres: ocurrían allí muchos pueblos a pedirles les administrasen los Sacramentos, y como entonces la caridad hacía propias todas las cosas comunes; acudían de unas partes a otras con el fervor y presteza, que suelen las centellas en el cañaveral (1985, p. 38).

Los caciques constituían el mejor ejemplo de ello. La resistencia mostrada por los principales de Chilapa es ilustrativa:

[...] los principales como hasta allí comunicaban al demonio, y le hablaban familiarmente, no sólo no querían oír aquella nueva doctrina, sino que reprehendían, y baldonaban a los plebeyos porque se les llegaban [...] Bramaban los principales, porque ya la risa se convertía en saña, y la irrisión en veras. Movieron una persecución cruda contra aquellos ministros evangélicos, conociendo que era suya toda la culpa, y perdonando al pueblo, o ya por su ignorancia, o ya porque sabía muy bien el demonio, que era el que los movía [...].

Hicieron un edicto público, en que dieron a entender al pueblo su ignorancia, y que perdonaban su flaqueza, pero para que de allí adelante les mandaba, que ni les oyesen, ni les comunicasen, ni les diesen de comer, ni les acudiesen con cosa alguna de las necesarias para la vida humana (1985, p. 40).

Esta actitud de los indios duró cerca de tres meses, según el cronista, tiempo en el que los religiosos andaban recorriendo las sierras de Chilapa buscando indios, quienes, temerosos, no los escuchaban y huían de ellos (1985, p. 41). Los religiosos fueron tan persistentes que los caciques cedieron en su empeño de mantenerlos en el ostracismo. Prestaron atención a la doctrina y respetaron a los religiosos como hombres virtuosos, con lo que se veía la verdadera naturaleza del indio, que podía convertirse en un feligrés devoto una vez que se libraba del influjo demoníaco. Hecho lo anterior, era posible que los religiosos enseñaran a los indios “no sólo la Doctrina Evangélica, que era el principal intento, sino policial: enseñándoles no sólo a vivir bien, sino a vivir absolutamente” (1985, p. 42).

El agustino señala que algunos indios de linaje noble fueron benefactores de la Iglesia, como Isabel de Moctezuma, quien “tomó a su cargo el sustento y provisión de la casa acudiéndoles a todo lo necesario muchos años, con tanta largueza, y magnificencia, como lo pedía su real sangre, y prosapia” (1985, p. 47). Es claro que los caciques indios adoptan una doble representación en la crónica: por un lado, fueron los principales obstáculos en la conversión de los indios del común, a quienes instaban a no escuchar a los religiosos y persistir en sus ritos antiguos (evidentemente, por solicitud del demonio), y, por el otro, eran devotos fieles, desprendidos y en extremo caritativos.¹⁸

Por otra parte, el autor se empeña en mostrar lo fuerte que era la estima, el reconocimiento y el afecto que los indios tenían para con los religiosos, que se manifestaron muy tempranamente y que eran notorios cuando los frailes debían abandonar el convento para trasladarse al capítulo provincial, pues los indios los acompañaron “por toda la provincia con grande amor y lágrimas” (1985, p. 48).¹⁹

La presencia de los religiosos era necesaria para el mantenimiento espiritual de los indios, quienes eran, según el prior agustino, propensos a caer en el error si no contaban con la guía y el cuidado constantes. Grijalva narra el caso de fray Jorge de Ávila, quien, al volver de un capítulo provincial al pueblo de Yecapixtla, se encontró con la iglesia abandonada y la ausencia de indios, que estaban celebrando una de

¹⁸ El demonio aprovechaba todas las oportunidades para recuperar a sus antiguos adoradores. En cierta ocasión, aprovechando la ausencia de los religiosos, “habló con los principales de algunos pueblos baldonándolos, y llamándolos pusilánimes, fáciles, y de pechos mujерiles, pues a persuasión de unos frailes de poco momento habían dejado su antigua adoración, en que ellos habían nacido, y muerto sus mayores” (Grijalva, 1985, p. 59).

¹⁹ Es importante visualizar que en estos primeros años unos cuantos frailes administraban la doctrina en un considerable número de poblaciones; por ejemplo, tal como lo asienta Grijalva, dos ministros estaban a cargo de ocho conventos: Ocuituco, Zacualpan, Xantetelco, Jonacatepec, Xumultepec, Yecapixtla, Totolapan, Atlatlahcan y Tlayacapan (1985, p. 51).

sus antiguas fiestas con bailes y “mitote”. El sacristán le informó que celebraban la fiesta del dios Texcotl [*sic*],²⁰ “porque ya no quería el principal que fuesen cristianos, ni acudiesen a la iglesia, ni siguiesen la doctrina de los frailes” (1985, p. 59). En esa ocasión, Dios los corrigió de su error haciendo arder la casa del principal, de la que brotaron las llamas sin causa aparente. El principal acudió a la ciudad de México para presentar una denuncia contra el fraile ante la Real Audiencia acusándolo de haber incendiado su casa. Al conocer la versión del fraile, ordenaron el arresto del indio, al que pensaban ajusticiar, pero fray Jorge de Ávila intervino librándolo del castigo y “lo volvió a su pueblo bien compungido de ver que le ayudaba tanto el que a su parecer era su enemigo: enmendóse el indio, y fue muy buen cristiano de ahí en adelante” (1985, p. 60).²¹

La crónica, en lo relativo a los sucesos de la primera época de evangelización, muestra tensiones entre los indios cristianizados y aquellos que persistían en la idolatría. Por ejemplo, se cuenta un pasaje en el pueblo de Olinalá, provincia de Tlapa, donde se mantenía el culto a Tlacatecoltl a través de ofrendas y sacrificios, que derivó en un enfrentamiento entre un cacique cristiano y un sacerdote de este dios: “El indio que ya era cristiano se encendió tanto en enojo y celo santo, que sin reparar en las leyes de embajador, ni en las amenazas del que lo enviaba, embistió con el, y derribándolo en el suelo le dió muchas coces, diciéndole grandes injurias y vituperios a él y a quien lo enviaba” (1985, p. 61). Una vez apresado, el indio fue puesto en la picota; sin embargo, desapareció durante la noche. Al buscarlo, fue encontrado escondido entre la maleza de un bosque cercano, y declaró que no sabía cómo había llegado ahí. Fue trasladado al convento de Chilapa y encerrado en una de las celdas, de donde también escapó (con ayuda del demonio). El padre de la Coruña se enteró del caso y ordenó apresar a todos los involucrados. Algunos de ellos declararon que ya habían sido bautizados, y que lo habían realizado de

²⁰ Suponemos que hace referencia a la festividad de Toxcatl, correspondiente al quinto mes del calendario mexicana (Sahagún, 1975, lib. I, cap. V, XXIV, pp. 81, 107).

²¹ De forma similar le aconteció a fray Agustín de la Coruña en la doctrina de Tlapa. Un 28 de agosto, cuando se celebra a San Agustín, el religioso presenció un baile de indios en el que destacaban, en número considerable, los caciques ataviados con plumas vistosas en un espectáculo “que podía competir con los del pueblo romano”, entonaban cánticos a sus antiguas deidades, en lugar de aquellos que les habían enseñado los religiosos. Ante este escenario, el fraile imploró a Dios ayuda para liberar a los indios de su error; en el acto, uno de los caciques cayó muerto, “paró de repente el baile, y con particular luz del cielo se persuadieron todos los indios a que había sido muerte en pena del pecado, y arrepentidos todos pidieron perdón al santo Coruña [...] y tornando al baile celebraron con gran regocijo la fiesta todo lo restante de aquel día” (Grijalva, 1985, pp. 60-61). En este sentido, es importante señalar que era común que en estas crónicas se hagan este tipo de llamadas a lugares comunes del imaginario europeo, sobre todo en referencia a cuestiones como exhibición de poder, ceremonial y deidades. Al respecto, véase Botta, 2017.

corazón, pero sufrían frecuentes maltratos por parte del demonio, que los instaba a volver al antiguo culto. El fraile determinó talar el monte y prohibir a los indios que volvieran a subir, y reconcilió a los sacerdotes. Esta medida surtió efecto y no se tuvo más noticia de tal idolatría (1985, pp. 61-62).

Es claro que Grijalva exalta el continuo dilema entre el indio cristiano y la tentación del demonio, y abunda en los múltiples intentos de este último de recuperar el control del territorio. El pasaje referido en el párrafo anterior se inserta en tal discurso, pues el indio no cristianizado es el que está influido por el demonio. En otro ejemplo, al hacer alusión de la fundación de Meztitlán, se extiende en el acceso difícil en el plano físico y religioso, por ser “sus entrañas tan malas que están todas llenas de demonios, que como buharros habían buscado aquellas soledades y como infernales víboras sus vivares y cavernas” (1985, p. 79). A pesar de esto, “con estar allí también esculpida la cruz fue fácil persuadirles la menguante de su luna, la declinación de su imperio, la obscuridad de sus supersticiones y la salud y Reino de la Cruz” (1985, pp. 78-79). Con esto destaca que los indios no se empeñaban en su antigua fe, sino que, al tener noticia de la palabra de Dios, que los ministros les daban a conocer, la tomaban por verdadera y se tornaban devotos cristianos.²²

En la crónica se refleja un demonio que engaña, amenaza y ataca —verbal y físicamente— a los indios para moverlos a proseguir con sus cultos antiguos e ignorar a los religiosos, demonios que los golpean, los abandonan en el bosque, los reprenden, los amenazan con sequías, se valen de hechiceros para amedrentarlos o hablan por boca de los indios caciques. Estas situaciones se suceden a lo largo de los capítulos que integran la crónica, en los que es claro y patente que el cronista busca exaltar la lucha que los frailes establecieron con el demonio para liberar a las almas de los indios, que una vez convertidos suelen ser devotos cristianos.

En la expansión de los territorios dominados por la orden, alude generalmente a la nula civilidad de los indios que están por cristianizar. Antes de su conversión, el indio suele ser considerado un salvaje: “ser generalmente los indios tan bárbaros, en particular los que no son de México y sus contornos” (1985, p. 81). Como puede verse, se impulsa la idea de que la civilidad de los naturales se encuentra centralizada en los territorios cercanos a la cuenca de México, y la diferencia tiende a acentuarse en zonas más inaccesibles: “Esta fue la más ardua empresa de todas [al referirse a Atotonilco], porque a la dificultad de la lengua y a la rudeza de los indios se añadía la

²² Las sierras son consideradas por el cronista como lugares de lo demoníaco, en tanto que los pueblos y fundaciones son símbolo de la verdadera fe. Se cree que los demonios, al ser expulsados, se refugian en sierras y cavernas, lugares de difícil acceso, al acecho de una oportunidad de reconquistar a sus antiguos creyentes.

aspereza de las sierras, que son fragosas, montuosas, y lluviosas con extremo” (1985, p. 82). A diferencia de la obra de Palafox, que abordaremos más adelante, Grijalva señala asociaciones entre los indios y criaturas salvajes, sobre todo felinos,²³ a las que suele relacionarse con los hechiceros que utilizaban sus poderes para transformarse en animales, nahuales, que atacaban principalmente a los mismos indios por ser “condición propia del demonio y efecto de su fiereza” (1985, p. 82). Sin embargo, cabe anotar que el cronista considera que estos sucesos de transmutación no siempre ocurrieron en la “realidad”, sino que pudieron ser producto de estados alterados de conciencia inducidos por algún alucinógeno o, incluso, de sueños en los que los hechiceros o brujas “sueñen sus antojos y desvaríos que se volvió león, que va por tal camino, que encuentra con tal indio y que hace esto y aquello; y a la verdad ni ha salido de su casa, ni ha hecho nada: el demonio es el que sale al camino, el que entra en el aposento y el que ejecuta todo el sueño del hechicero” (1985, p. 84).

De las perspectivas referidas renglones arriba se sigue que Grijalva resalte la importancia fundamental para la labor misionera de que los religiosos no se maravillen de las obras del demonio; así no le concederían poder ante los ojos de los indios recién convertidos o en proceso de adoctrinamiento. No maravillarse serviría, a decir de Grijalva, “para si alguna vez los demonios hicieren algunas transmutaciones de esta tierra de gentiles, vean los indios que no nos admiran, ni las tenemos por maravillosas; y les podamos dar razón y causa de estos efectos, que tanto los espanta y admira” (1985, p. 83). Para lo cual, debía recordarles a los naturales que el demonio solo puede realizar aquello que Dios le permite.

Como parte de este enfrentamiento con las fuerzas demoníacas, Grijalva refiere la continua intervención divina a ruego de los frailes (hombres virtuosos y devotos), por cuya intercesión se vieron milagros en estas tierras, obrados por la Santa Cruz, el Santo Sacramento, la Virgen o los ángeles, que formaron parte del discurso evangelizador que el cronista impulsó en la relación de la expansión de la orden. Con estos argumentos, Juan de Grijalva trata de dar respuesta a las críticas de sus contemporáneos con respecto al proceso de evangelización. Menciona que en los primeros años del cristianismo “fueron necesarios tantos milagros en aquellos primeros tiempos, por la diferencia que había de las personas. Porque en aquellos primeros tiempos, los predicadores eran pocos, pobres, humildes e indoctos: predicaban a una gente soberbia, ilustres, y poderosos en imperio y sangre” (1985, p. 97). En cambio, en América, “el predicador en todo era superior a los indios, en la

²³ A los que describe como tigres o leones, y que debieron ser ocelotes.

antigüedad de su religión, en la multitud hablando de todos los que la profesaban, en el ingenio, en la elegancia y en todas aquellas copias que los podían autorizar y así no tenían tanta necesidad de milagros como los primeros” (1985, p. 97). En ese contexto presenta a los primeros misioneros, dotados de habilidades extraordinarias como subir a las sierras en espíritu, levitar, andar sobre brasas sin quemarse; así superaban de forma sobrenatural todos los obstáculos para adoctrinar a los indios, quienes “veíanlos vivir como ángeles, veíanlos morir como santos” (1985, p. 97).

Cabe destacar que las alusiones a la población española no son abundantes, a diferencia de lo escrito por Palafox. De hecho, una de las pocas referencias al respecto aparece cuando habla sobre la epidemia del cocoliztli, de la que Grijalva apunta: “de seis partes de indios murieron las cinco, y como la enfermedad era tan aguda y tan pestilente, que en una familia entera no quedaba una sola persona, que pudiese curar de los enfermos, era necesario que acudiesen a esto los pocos españoles que había” (1985, p. 152).

Es claro que estamos frente a un discurso que enaltece el proceso evangelizador, sus resultados y la participación central de los religiosos agustinos en la conversión de los naturales, en la administración de la doctrina y en la configuración del plano religioso novohispano.²⁴ El discurso del agustino debe ser visto en el contexto del convulso siglo XVII, en el que los regulares afrontaban la presión del clero secular que criticaba los resultados poco alentadores de la evangelización destacando la persistencia de la idolatría indígena; aunado a la continua necesidad de los religiosos criollos de afianzar sus privilegios y prerrogativas frente a sus pares peninsulares, como lo ha argumentado Antonio Rubial. Vale la pena señalar que, para Rubial, la crónica de Grijalva tiene una doble intención: por un lado, busca dejar la narración escrita del proceso fundacional de su orden en el contexto del conflicto entre cleros y, por el otro, es una trinchera política desde donde confronta la posición política de peninsulares, pero, al mismo tiempo, critica la administración al interior de su orden (Rubial, 1992, pp. 75-78). Sin embargo, a pesar del pormenorizado análisis que Antonio Rubial hace de la *Crónica de nuestro padre San Agustín...*, parece que

²⁴ Vale la pena tener en cuenta que revalorar la tierra americana frente al Viejo Mundo fue parte de una política impulsada por los religiosos criollos, que pretendían demostrar, a través del discurso y la narrativa, la creación de una tierra sacralizada por la continua intervención divina. Antonio Rubial ha explicado con amplitud la importancia de las mariofanías, angelofanías y otras manifestaciones de lo divino en la construcción de un territorio sacralizado, bendecido por Dios y, por lo tanto, equiparable a los reinos europeos (Rubial, 2002). O’Gorman expresa la importancia de los discursos míticos en el discurso reivindicativo de los criollos: “se restauró así, en el seno del lenguaje, al antiquísimo idioma de los mitos, para efectuar la transubstanciación de los entes, y ese fue el instrumento preciso que requería y del que se apoderó con avidez el criollo para realizarse en su historia” (1975, p. 94).

el indio sirve más a los intereses del religioso en lo relativo a la confrontación con el clero secular.

EL SIGLO XVII NOVOHISPANO Y LA ACTIVIDAD DE JUAN DE PALAFOX

Dado que los mendicantes obtenían su sustento en gran medida por la mano de obra india, mientras cuidaban de sus almas, tenían considerablemente más fuerza en las zonas de población india que en las ciudades, donde el clero secular iba ganando terreno en la administración eclesiástica. Las relaciones entre mendicantes y comunidades indias eran muy estrechas. Desde 1530-1543, las órdenes religiosas y el clero secular habían estado en malos términos; los seculares consideraban que las parroquias indias en zonas donde había gran concentración de españoles debían estar bajo su custodia, mientras que los mendicantes instalados en los poblados indios no querían entregarlas (Israel, 1999, p. 56). Incluso hubo casos de violencia, como en 1583, cuando unos sacerdotes diocesanos y algunos criollos, al tratar de impedir una procesión de franciscanos e indios, fueron rechazados por estos a pedradas (Israel, 1999, p. 56). Para 1583, Madrid había concedido a los obispos la facultad de secularizar algunas parroquias indias, pero esta disposición fue derogada a causa de la fuerte resistencia de los frailes mendicantes (Israel, 1999, p. 56). Desde mediados del siglo XVI, ambas comunidades religiosas, regulares y seculares, comenzaron a experimentar un crecimiento considerable y, ante una comunidad religiosa tan amplia, los frailes “encontraban más medios de vida donde eran más fuertes, es decir, en la ‘república india’” (Israel, 1999, p. 57). Los mendicantes no solo buscaban tener mayores espacios de influencia para lograr una mejor dominación sobre los indios, sino también buscaban, es justo decirlo, la salud espiritual de estos.

El panorama político y social del siglo XVII fue de crisis y recomposición, que incluyó tanto instituciones como dinámicas políticas. En este proceso, la Iglesia no fue la excepción. Aunado a este hubo momentos de tensión álgida y conflicto entre los detentadores del poder local, como fue el caso del motín de 1624, que enfrentó al virrey y al arzobispo. En ese contexto crecían también las tensiones entre las órdenes religiosas y los seculares por el control de las numerosas doctrinas indias. En esta coyuntura fue donde Juan de Palafox y Mendoza arribó a tierras americanas, ya con amplia experiencia tras haber sido funcionario de la Corona

en la Península. Llegó a la Nueva España en 1640; tuvo el cargo de obispo de Puebla, visitador general y juez de residencia de los dos virreyes que antecedieron al duque de Escalona. Más tarde sería nombrado virrey y arzobispo de México, aunque este último cargo, en realidad, nunca fue ejercido por él. De tal manera, aglutinó en su persona amplios poderes, tanto en el interior de la Iglesia como de la administración civil.²⁵

Al tomar posesión de la diócesis poblana inició una serie de reformas que lo enfrentarían con ciertos miembros de la élite local:

En una perspectiva más amplia, el proyecto palafoxiano se inscribe dentro de un marco de lucha por consolidar y ampliar los espacios de poder que los grupos locales habían conquistado a la Corona española. [Por lo que] No tuvo que esperar mucho tiempo para darse cuenta de la realidad a la que se enfrentaba: un complejo sistema corporativo de lealtades mixtas (Gómez, 2004, p. 253).

Debido a su política secularizadora, se ganó la animadversión de las órdenes religiosas de la diócesis poblana.²⁶ Berthe (1997, p. 53) explica que en la visita *ad limina* de Palafox (1647-1648) se estableció el estado de las parroquias y doctrinas del obispado, y da cuenta de un total de 104 bajo el gobierno del clero secular y 19 del clero regular.²⁷

²⁵ A decir de Ariel Rodríguez Kuri, “el número de investiduras de Palafox y las tareas concretas que la Corona le había encomendado contribuyeron a que el obispo se convirtiera en un foco, si no de desestabilización, sí de desequilibrio en la vida política novohispana. Palafox fue el primer personaje colonial en haber concentrado en su persona al menos cinco nombramientos civiles y eclesiásticos de primera importancia. Si reparamos sobre todo en sus cargos de visitador y obispo encargado de la secularización de las parroquias en Puebla, podemos implicar el peso político real de Palafox en la coyuntura” (1990, p. 194). A decir de Lidia E. Gómez, “La llegada del obispo Palafox y Mendoza a la Nueva España forma parte de un proyecto reformista de la Corona española, promovido por el conde-duque de Olivares, que pretendía fortalecer la autoridad y poder de la monarquía para recuperar la grandeza que España experimentó en los dos siglos anteriores, y que la crisis del siglo XVII ponía en entredicho. Para tal efecto, se invistió a Palafox con el poder que le confería el oficio de visitador general y el de obispo de Puebla. Los dos oficios definieron, desde su misma designación, el doble proyecto político que se le encomendaba. En el marco secular, este proyecto pretendía frenar la expansión de los espacios de poder de los grupos locales para someterla a la autoridad de un régimen que paulatina pero claramente tendía al establecimiento del absolutismo. En el marco eclesiástico, el proyecto reformador tenía como principal misión el restablecimiento de la autoridad del clero secular sobre el regular, de acuerdo con lo establecido por el Concilio de Trento, con la consecuente legitimación del poder monárquico sobre las órdenes religiosas” (2004, pp. 254-255).

²⁶ Se reconocen dos grandes momentos de confrontación que sostuvo Palafox en la Nueva España: la secularización de las parroquias entre 1640-1642 y “el choque fortísimo entre el obispo y la Compañía de Jesús por el problema de las licencias, en el bienio 1647-1648”. El problema se originó “precisamente en los destinos que debía darse a los diezmos producidos en las fincas enajenadas en favor de la Compañía” (Rodríguez, 1990, pp. 190, 201).

²⁷ Entre los elementos que el informe enfatiza está “la creación de nuevos establecimientos de enseñanza, entre

Como afirma Rodríguez Kuri (1990), durante el periodo 1640-1642, Juan de Palafox ordenó la secularización de 35 parroquias. De estas, 30 pertenecían a la orden de San Francisco, tres a los religiosos de Santo Domingo y dos a la orden de San Agustín. Uno de los principales argumentos que esgrimió Palafox fue que las órdenes no tenían conocimiento de las lenguas indígenas del obispado. “Una explicación plausible [para esta política] es la de Virve Piho: la secularización de las parroquias habría significado para la Corona una serie de beneficios inmediatos” (Rodríguez, 1990, p. 198). Sin embargo, también significó un reposicionamiento del clero diocesano; “al mismo tiempo, la secularización de las parroquias colocaba sobre el tapete de las discusiones la capacidad reorganizadora o rearticuladora de la monarquía en la Nueva España” (Rodríguez, 1990, p. 198).

La fuerza política que ganó Juan de Palafox valió para que, aún después de su regreso a la Península y ocupara el obispado de Osma, se fuera “construyendo una memoria palafoxiana no solo angelopolitana que se centró en la fama de santidad y virtudes religiosas del prelado” (Rosas, 2012, p. 72). Murió en 1659 y seis años después “se abrió la información sobre la fama de santidad del antiguo virrey en Nueva España” (Rosas, 2012, p. 76). Con ello se inauguró un periodo en el que la atención volvió a sus obras con el propósito de llevarlas a un amplio público.²⁸ De tal forma que se convirtió en una devoción local en el periodo dieciochesco.²⁹

LA REPRESENTACIÓN DE LOS NATURALES EN *VIRTUDES DEL INDIO*

Debemos precisar que, para el estudio que presentamos en estas páginas, nos basamos en la edición de 1893 impresa en Madrid. En esta, la obra se divide en dos partes: “Vida interior”, de carácter autobiográfico, enfocada en los sucesos por los que atravesó Palafox en su búsqueda de la fe y en el ejercicio de su devoción. Se

ellos un seminario tridentino en el que se da el aprendizaje en lenguas indígenas, tanto como la formación y la disciplina del clero” (Berthe, 1997, p. 53).

²⁸ Fray Gregorio de Argáiz escribió una biografía. Luego, en 1666, Antonio González de Rosende escribió *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*. Para el siglo XVIII, “las crónicas muestran otro aspecto de la memoria del prelado tras la gestión episcopal de Fabián y Fuero [...] En 1774, Mariano Fernández de Echeverría y Veytia concluyó su *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla*. En ella, la primera mención de Palafox se encuentra en el capítulo IV del libro segundo, cuando habla de la catedral. Para Veytia, la obra se debe al ‘fervoroso celo’ de Palafox, quien no sólo la patrocinó, sino que la impulsó con pregones y fomento de patrocinios” (Rosas, 2012, p. 88).

²⁹ “En 1729, al llegar las remisoriales para continuar la averiguación sobre los milagros de Palafox, la población se reunió en torno a la catedral” (Rosas, 2012, p. 78).

compone de un total de XXXIII capítulos, a través de los cuales recorre desde los días de su infancia hasta su actividad como prelado en las Indias (Palafox, 1893). La segunda parte, el “Libro de las virtudes del indio”, está integrada por XXI capítulos (Palafox, 1893).

El interlocutor al que el prelado dirige su obra es el rey; por ello señala dos características principales de los naturales novohispanos: vasallos y cristianos. Así, para Palafox, los indios eran súbditos dignos de la protección regia, debido a sus vidas ejemplares en cuanto cristianos al servicio de la Corona. Reconoce, asimismo, la forma sumisa en la que los naturales se sometieron por completo al poder real y adoptaron un nuevo orden religioso.³⁰ El libro está estructurado de tal forma que confronta los siete pecados capitales con la conducta virtuosa de los indios, por lo que “limpieza, orden y civilidad se enfrentan a suciedad, impureza y pecado, que se representan como indisociables” (Gutiérrez, 2008, p. 381).

Las *Virtudes del indio* es una apología de la naturaleza del indio novohispano. En sus XXI capítulos diserta sobre los motivos por los cuales los indios son dignos de los más grandes favores por parte de la Corona española. Enarbolando sus virtudes, en ocasiones incluso por encima de algunos religiosos, Palafox (1893) plantea la necesidad de reconocerlos, y aun considera que son dignos de ser imitados, al menos en ciertos aspectos. Si bien les reconoce algunos pecados, como la sensualidad, la gula, la embriaguez y la pereza, los disculpa de los dos primeros, pues asegura que la mayoría de las veces que los cometen están bajo el influjo del tercero. De tal forma, rescata la poca inclinación que los indios, “en su estado natural”, sienten hacia los placeres de la carne, y afirma que llegados a una edad avanzada viven en castidad: “Los viejos es cosa muy asentada que en llegando á cincuenta años raras veces conocen mujer, aunque sea á la propia, porque tienen por liviandad el uso de las mujeres en la edad anciana” (1893, p. 58).

Palafox, de igual manera, afirma que los indios eran propensos a la pereza, pero que en realidad no caían en este pecado por la acción de las autoridades virreinales, quienes “los curan con grandísima frecuencia, ocupándolos en diversas granjerías, hilados, tejidos y todo género de artes y utilidades” (1893, pp. 43-44). Por lo que, finalmente, declara que el consumo de alcohol es una falta a las normas de conducta

³⁰ La apología de las numerosas virtudes de los indios novohispanos comienza con el elogio a la “facilidad” con que se convirtieron al cristianismo, “en la América, en donde como ovejas mansísimas, ha pocos años y aun meses, como entró en ella la fe se fueron todos sus naturales reduciendo á ella, haciendo templos de Dios y deshaciendo y derribando los de Belial, entrando en sus casas y corazones las imágenes, y pisando y enterrando ellos mismos con sus mismas manos su gentilidad, vencida y postrada por el santo celo de la Católica Corona de Vuestra Majestad” (Palafox, 1893, 12).

cristiana. A pesar de ello, el entonces prelado de Puebla deja caer la culpa de la embriaguez de los indios en las autoridades virreinales por no ser más estrictas, “porque en los indios no hay mayor resistencia que en un niño de cuatro años cuando se le quita el veneno de la mano y se le pone otra cosa en ella” (1893, p. 43).

Como se observa, Palafox conserva parte del discurso de la época en el que los indios son considerados “niños” a quienes era necesario cuidar. En su obra se manifiesta con claridad la contradicción entre la racionalidad y la “minoría de edad” del indio. Para él, “el indígena era un ser plenamente racional, un hombre completo; es más, dotado de virtudes excelentes, tan sólo que como a un menor desvalido, como a un ‘hijo’, era necesario que se le guiase para que se conservara por el camino del bien” (Chinchilla, 1992, p. 60). Para el obispo de Puebla, la “inocencia” de los indios dista mucho de ser un problema; en todo caso, es otra de sus virtudes, ya que “es una privación de los vicios y pasiones consentidas, que en su raíz hace á los hombres admirables, y por sus efectos y pureza de vivir, amables y dignos de protección con los Reyes y superiores” (1893, p. 37). De esta manera, denuncia el auxilio de las autoridades máximas de la monarquía española, pues considera que quienes estaban encargados de la disciplina de los naturales en el virreinato eran incapaces o estaban, ellos mismos, corrompidos, por lo que no tenían autoridad moral sobre los indios (Palafox, 1893). Luego, resulta evidente que su texto implica una dura crítica en contra de los encargados del cuidado de los indios, lo cual coincide con su investidura de visitador general, al señalar que la incompetencia de las autoridades virreinales conducía a que los indios incurrieran en pecados. Ya que la obediencia era la mayor virtud de los indios, su desviación moral se debía a una mala guía (Palafox, 1893, pp. 37-38).

En este punto, la visión palafoxiana sobre los naturales es claramente idealizada. Fue, para el obispo y visitador general, una herramienta útil para hacer una crítica del sistema virreinal, sobre todo de aquellos encargados del cuidado civil y religioso de los naturales del virreinato novohispano. Por ello, afirmamos que el texto de Palafox tuvo la intención de impulsar sus políticas secularizadoras. Por esta razón, debe verse en contexto con otras obras escritas en la época que criticaban la labor emprendida por las órdenes religiosas, en las que la persistencia de la idolatría es el eje discursivo central y la prueba más fehaciente del fracaso de su empresa evangelizadora. Este discurso buscaba mostrar la conveniencia de encargar la salud espiritual de los naturales al creciente clero secular.

Sin embargo, es interesante la poca atención que el obispo puso en la idolatría de los indios, pues son contadas las ocasiones en que hace referencia a este tipo de

prácticas, y, cuando lo hace, matiza sobremanera el tema o no ahonda en él.³¹ Por ejemplo, en su libro *Vida interior*, cuando cuenta la visita pastoral que él realizó como parte de sus funciones eclesíásticas en la Nueva España, señala que:

[...] habiendo llegado al primer lugar y saliendo los feligreses (muy contra su dictamen) bailando, como se acostumbra en aquella tierra, á recibir al Prelado, habiéndose puesto poco después que llegó á ver los bailes, por no desconsolarlos, sucedió allí un caso bien notable, en que le dio Dios muy claramente á entender que aunque fuese con aquel fin honesto de no desconsolarlos, no los había de mirar, pues al visitar no se había de ver bailar, sino llorar (1893, pp. LXXXV-LXXXVI).

El relato de su visita pastoral deja claro que Palafox era consciente de que la práctica religiosa de los indios se alejaba de la ortodoxia. Sin embargo, estos no son el eje de su discurso y no les presta demasiada atención. Al contrario de los extirpadores de idolatrías, cuyas obras vieron la luz en el mismo periodo que *Virtudes del indio*, Palafox,³² al hablar de la praxis religiosa de los indios, prefiere resaltar la disposición que estos tenían para martirizar el cuerpo. Por ejemplo, describe procesiones en las que los indios portaban cilicios, vestían sin ostentación, pues eran “penitentísimos, y castigaban sus culpas con increíble fervor” (1893, p. 15). Danièle Dehouve expone cómo, desde el Concilio de Trento, el hombre es considerado pecador y, por ello, debe ser bautizado. Una vez lavado el pecado original, el hombre es propenso a seguir pecando, y la forma de volver a ser limpio es por la vía de la penitencia. Por lo tanto, la penitencia es el sacramento central en el culto católico (2010).

Asimismo, es necesario resaltar que Palafox parece omitir otro tipo de fenómenos como el uso que los indios hacían de las instituciones novohispanas articulando su defensa frente a otros sectores de la sociedad, como españoles, a través de la propia legislación virreinal. Debe recordarse que ya para el siglo XVII la participación de los indios en los Tribunales de Justicia era bastante amplia.³³

³¹ Es importante resaltar que ciertos temas se omiten en el libro o se contradicen con los contenidos de otros de sus escritos. De acuerdo con Perla Chinchilla, “la velocidad y la gran cantidad de escritos puede ayudar a explicarnos las contradicciones e ideas encontradas que aparecen aquí y allá, y que dan cuenta de una obra escrita al calor del transcurrir cotidiano de la labor pastoral de edificador de una catedral, de encargado del poder episcopal o virreinal, de informante y polemista, de visitador y de representante del poder real” (1992, p. 20).

³² De acuerdo con Ana María Huerta Jaramillo y Jesús Joel Peña Espinosa, “no es extraño que Palafox afirme que la idolatría estaba erradicada en la mayoría de estos reinos, pero sabedor de las costumbres indígenas calificadas de supersticiones, lo anota como uno de los dos grandes males y no escatima recomendaciones para su eliminación absoluta” (2004, p. 235).

³³ A decir de Ana de Zaballa, “La aceptación de la jurisdicción española se percibe especialmente por la utilización, por parte de los indígenas, de la administración de justicia implantada por los españoles. Los indios acudieron a la

En este sentido, Palafox destaca la sumisión y la obediencia propias de los indios. En el discurso del prelado, los indios no recurrían a los tribunales por voluntad propia, sino por influencia de terceros: españoles. Para reforzar sus argumentos da ejemplos que, desde su óptica, demuestran la paciencia y la docilidad de los indios ante sus circunstancias, situación que evitaba que se confrontaran, por ser víctimas de excesos por parte de autoridades. Uno de estos ejemplos es la narración de dos indios de nación mixteca, que incluyó en el informe enviado al rey:

[... yendo estos] a la plaza en tiempo que se levantaban dos compañías en la ciudad, y unos soldados, sin más jurisdicción que la de su profesión, les quitaron las tilmas, que son su capas, por fuerza, y se quedaron con ellas, y ellos se volvieron á casa desnudos, y preguntándoles por las tilmas, respondieron que se las habían quitado, y sin pedir las ni quejarse se estaban los pobrecitos desnudos, porque no traen más que la tilma y unos calzoncillos de algodón, y hasta que las rescataron estuvieron con un profundo silencio y paciencia, sin hablar palabra sobre ello, y á este respeto obran los pobres en sus trabajos, sino es cuando los alientan para que pidan justicia, que rarísimas veces lo hacen, sino introducidos de afectos ajenos que les animan á ello (1893, p. 40).

Este pasaje tiene como objetivo exaltar la virtud de la paciencia,³⁴ pues los indios hacían gala de esta al soportar los maltratos de otros estamentos, como españoles e incluso negros, así como de las propias autoridades encargadas del gobierno y policía de los poblados.³⁵ Esto establece la contradicción con los numerosos expedientes de quejas que se conservan y que muestran la capacidad de adaptación, negociación y apropiación por parte de los naturales de las instancias jurídicas del sistema colonial para defender sus intereses.³⁶

De acuerdo con el discurso palafoxiano, el natural de las Indias occidentales

justicia en muchas ocasiones, también a la justicia eclesiástica, lo que demuestra un verdadero mestizaje cultural por parte de la población indígena. Los indios cerraron acuerdos entre sí y con los españoles e hicieron uso frecuente de la justicia, hasta el extremo de que algunos historiadores han podido hablar, con fundamento, de un cierto 'pleiteísmo indígena'" (2010, pp. 34-35).

³⁴ Palafox ensalza la paciencia de los indios de la siguiente forma: "Entre las virtudes del indio más admirables y raras, es la paciencia, por dos razones principales: La primera, porque cae sobre grandísimos trabajos y pobreza. La segunda, porque es profundísima é intensísima, sin que se le oiga tal vez ni aun el suspiro, ni el gemido, ni la queja" (1893, p. 52).

³⁵ "No conocen la soberbia, sino que son la misma humildad y los más presumidos de ellos en poniéndose delante el español, aun el mulato y el mestizo ó el negro, como corderos mansísimos se humillan ó se sujetan y hacen lo que les mandan" (1893, p. 39).

³⁶ Clara muestra de ello son todos los litigios, querellas y denuncias interpuestas por los naturales novohispanos ante el Juzgado General de Indios. Estos se conservan, en su mayor parte, en el ramo Indios, Civil y Criminal del Archivo General de la Nación.

solo era propenso a la gula (en lo relacionado con la bebida) y la pereza. En cambio, para el obispo, los indios contaban con virtudes que contrarrestan estos pecados. La más alabada en el escrito del prelado es la pobreza, que él consideraba innata en el indio y digna de ejemplo para otros sectores de la sociedad.

He oído decir a algunos religiosos de la seráfica Orden de San Francisco, graves y espirituales, mirando con pío afecto á estos indios, que si aquel seráfico fundador, tan excelente amador de la pobreza evangélica, hubiera visto á los indios, de ellos parece que hubiera tomado alguna parte del uso de la pobreza, para dejarla á sus religiosos por mayorazgo y para que sirviese á la evangélica que escogió (1893, p. 48).

Se extiende en las descripciones de la pobreza material con la que vivían los indios por voluntad propia, como “expresión de vida cristiana” (1893, p. 46). Hace una clara diferenciación entre “algunos” indios nobles que acaparaban bienes materiales y el común de naturales que regocijaban a Dios con su modesto modo de vida: “Entre los indios hay caciques, gobernadores, alcaldes, fiscales y que tienen muchas tierras que heredaron de sus pasados, y generalmente todos, como son tan mañosos y fructuosos, pueden recoger y acaudalar plata, frutos, alhajas y otras cosas que alegran y ocupan el corazón humano con su posesión” (1893, pp. 46-47). Palafox aclara que solo algunos indios nobles eran avaros y que la mayoría de ellos se desprendían de sus bienes en favor de la Iglesia, pero lo considera un pecado exclusivo de algunos caciques indios.

Palafox desarrolla esta visión ideal de los indios a partir de su presencia en la diócesis poblana y derivada de su propia observación, como él mismo asienta. No obstante, a decir de Manuel Gutiérrez, carece de suficiente respaldo en casos particulares:

Su sustento etnográfico se limita a catorce casos, de los que sólo seis, por el estilo en que se relatan, parecen resultar de experiencia propia: cuatro de ellos se refieren a algo acontecido en sus visitas o actividades pastorales, y otros dos proceden de Puebla. De los restantes ocho casos, cuatro más son sucedidos locales que probablemente le fueron contados por algún prójimo, los otros cuatro son anécdotas o cuentos que debían ser comunes en la Nueva España cuando la conversación versaba sobre los indios y sus particularidades (2008, p. 384).

Esta postura resulta por demás anacrónica, porque difícilmente podríamos hablar de “etnografía”, ya que la intención del prelado no era registrar a manera de diario de campo la vida de los naturales de su diócesis. Asimismo, pierde de vista que,

más que un “reflejo de la naturaleza del indio”, se trata de un discurso construido con claras intenciones políticas, lo que se aúna a un conteo incorrecto de los casos particulares que Palafox describió, los cuales se sintetizan en el cuadro 1.

CUADRO I. ACCIONES VIRTUOSAS DE LOS NATURALES

Indio	Suceso	Virtud
Luis de Santiago, gobernador de Quautotola, doctrina de Xuxupango.	Estando cercano a la muerte, donó ciento cincuenta pesos para un ornamento para la iglesia.	Alabó su piedad y ánimo generoso.
Domingo de la Cruz, cacique y vecino de Zacatlán.	Le escribió preocupado por que hubiera quien le hubiese perdido el respeto al Rey.	Un grande amor por su Majestad.
Juana de Motolinia, india principal de Cholula.	Se conservó doncella y criaba en su casa a su costa otras doncellas indias y vive con grandísima virtud.	Ensalza la honestidad del indio y su inclinación a la castidad y el recogimiento.
Cacique y gobernador de Zacatlán.	Durante una visita, lo recibió con gran elocuencia y elegancia explicándole lo mucho que lo alegraba su presencia.	Alabó su elegancia al hablar.

Fuente: Palafox, 1893, cit. en González y Reyes, 2015, p. 147.

Como puede observarse, la perspectiva de Palafox en torno a las virtudes de los indios partió del contacto con indígenas caciques y principales, con lo cual parece contrarrestar las denuncias previas acerca de la propensión de los nobles indios al pecado, como se señaló anteriormente. Sin duda, la intención es mostrar que, a pesar de algunos casos aislados, en la élite india había individuos llenos de virtud.

De esta manera, el escrito de Palafox muestra las numerosas virtudes de los indios novohispanos que, de acuerdo con su visión, no debían ser empañadas por los pecados en que incurrían ciertos individuos, pecados que, en todo caso, derivaban de la inadecuada dirección y guía de regulares y autoridades civiles. De esta forma, la obra de Palafox parece dar respuesta a los señalamientos que enfatizaban la tendencia de los indios a la vida en el pecado y en el error (González y Reyes, 2015, p. 147).

CONSIDERACIONES FINALES

En el panorama del convulso siglo XVII se circunscriben las ideas plasmadas tanto en la *Crónica de la Provincia de la Orden de N. P. S. Agustín...* como en las

Virtudes del indio. En estas obras es claro un discurso políticamente modelado sobre el indio novohispano. Para Grijalva, se trata de un ser virtuoso y devoto solo en la medida que contara con la guía espiritual de los religiosos, pues era proclive a reincidir en el error y, por lo tanto, en el pecado. En tanto, Palafox muestra una representación de los naturales de Indias basada en una narración que demuestra que son seres virtuosos. La obra del obispo, porque se dirigía al rey de España, buscaba fortalecer su política secularizadora, que transfirió el control de numerosas doctrinas a manos del clero diocesano. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la obra de Palafox, en cuanto visitador general, tiene un aspecto administrativo que comporta una clara y severa crítica a los funcionarios virreinales, que hemos ejemplificado en páginas previas.

Es posible que esto tuviera fundamento en el deseo de señalar la necesidad patente de corregir deficiencias en el sistema administrativo virreinal, que el obispo percibía corrompido por individuos que ocupaban cargos políticos. De igual forma, resulta claro que para el obispo y visitador era necesario captar la atención de la Corona respecto a la necesidad de crear leyes que fueran capaces de dar protección a los vasallos del rey, quienes articulaban el poder económico del virreinato. Esto, junto a la intención de apoyar su política secularizadora, da forma a un trasfondo político plausible para entender la representación de los naturales que impulsó el prelado.

Por otro lado, la representación del indio en Grijalva obedece a la intención de enaltecer las virtudes de los primeros agustinos que llegaron a América contrastando las influencias externas negativas sobre los indios. Este papel lo atribuye al demonio, mientras que vemos un indio que es bueno, pero maleable en exceso. En tanto, Palafox supedita esta interferencia en la salud espiritual de los indios a la presencia de españoles, sean religiosos o funcionarios de la Corona, con lo que tiene una dimensión más terrenal que sobrenatural. Es claro, entonces, que Grijalva aplica premisas teológicas tanto a los indios como al espacio geográfico para destacar el papel de los misioneros; mientras que Palafox elabora una crítica del ejercicio del poder político y la incorrecta administración de la cura de almas.

El problema de la contrastación entre ambos textos puede tener luz si pensamos el de Palafox como un discurso construido para explicar a los indios desde una perspectiva sincrónica, mientras que el de Grijalva reconstruye un proceso en el que los indios fueron actores, es decir, una representación desde una perspectiva diacrónica. En este sentido, debe resaltarse que Palafox hizo una labor de observación directa y que Grijalva recuperó textos de su orden. En ello podemos encontrar múltiples complicaciones para la comparación, toda vez que el primero —además,

por su calidad de visitador general— pone énfasis en la relación de los indios con los religiosos y las autoridades españolas, en tanto que el segundo resta atención a las autoridades civiles por dar peso a los religiosos regulares.

Es pertinente reflexionar en torno a las necesidades que condujeron a Palafox y Grijalva a escribir las obras aquí revisadas, con objeto de mejorar la comprensión de la imagen de los indios que da cada una de estas. Posiblemente, en el caso de Grijalva, con el interés primario de enaltecer y legitimar la labor misionera, insertó la imagen del indio en un arquetipo de sujeto a cristianizar a fin de favorecer el discurso del regular y colaborar en la construcción de la reivindicación discursiva de la Nueva España que habían emprendido los criollos. Palafox, por su parte, presenta a indios igualmente idealizados, pero de los cuales resalta una variedad más amplia de virtudes. Su carácter de visitador general le requirió poner de relieve la relación que los indios tenían con otros sectores de la población novohispana y el heterogéneo panorama donde, con su rusticidad y minoría de edad, se desarrollaban.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, R. (1995). Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 33-49. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/pdf/4530795.pdf?seq=1>
- ANDRÉS SANTOS, F. J. (1999). Especialidades testamentarias de los indios. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (XXI), 105-109. Recuperado de <http://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/view/294/282>
- BATTCOCK, C., y Bravo Rubio, B. (coords.) (2017). *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BERTHE, J. P. (1997). Las relaciones *ad limina* de los obispos de la Nueva España. Siglos XVI y XVII. Trad. por O. Mazín. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XVIII(71), 42-60. Recuperado de <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/071/JeanPierreBerthe.pdf>
- BOTTA, S. (2017). Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del *De civitate Dei* en las obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada. En C. Battcock y B. Bravo Rubio (coords.). *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos* (pp. 49-78). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- BURRUS, E. J. (1974). Religious Chronicles and Historians: A Summary with Annotated Bibliography. En H. F. Cline (ed. general) y J. B. Glass (ed. vol.). *Handbook of Middle American Indians. Volume 13: Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two* (pp. 138-184). University of Texas Press.
- CAMELO, R. (2009). Las crónicas provinciales de órdenes religiosas. En B. F. Connaughton y A. Lira González (coords.). *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México* (pp. 165-176). El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- CHINCHILLA PAWLING, P. (1992). *Palafox y América*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- CUNILL, C. (2011). El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 8(9), 229-248. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476948771004>
- DEHOUE, D. (2010). *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVII)*. Trad. por J. Anaya. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ESCANDÓN, P. (2018). La crónica provincial novohispana. En L. Barjau y C. Battcock (coords.). *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España* (pp. 207-222). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GÓMEZ, L. E. (2004). Palafox y Mendoza desde la perspectiva del indígena urbano en Puebla, siglo XVII. En M. Galí Boadella (coord.). *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos* (pp. 253-267). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- GONZÁLEZ TORRES, A. (2017). Entre el Cabildo y la Alcaldía Mayor: el indio en la documentación del gobierno local, Ixmiquilpan, siglos XVI-XVIII. En C. Battcock y B. Bravo Rubio (coords.). *Mudables representaciones. El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos* (pp. 141-167). Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GONZÁLEZ TORRES, A., y Reyes Márquez, J. (2015). Juan de Palafox y su obra *Virtudes del indio*: discurso y representación en torno a los naturales novohispanos siglo XVII. En N. Esquivel (comp.). *Pensamiento novohispano No. 16* (pp. 137-150). Instituto de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma del Estado de México.
- GRIJALVA, J. de (1985). *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Porrúa.

- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2008). Virtudes y pecados del indio colonial. Una mirada desviada del obispo Palafox. En J. L. Soberanes Fernández y R. M. Martínez de Codes (coords.). *Homenaje al Alberto de la Hera* (pp. 369-401). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- HUERTA JARAMILLO, A. M. D., y Peña Espinosa, J. J. (2004). El indígena en la época de Palafox y Mendoza: entre la salud espiritual y la salud corporal. En M. Galí Boadella (coord.). *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos* (pp. 225-252). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- ISRAEL, J. I. (1999). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. Trad. por R. Gómez Ciriza. Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN HAM, A. de; León Ham, V. de; Romero Cora, M. A., y Carreño Velázquez, E. (coords.) (2009). *Juan de Palafox y Mendoza y su legado bibliográfico. Catálogo comentado de impresos novohispanos de la Biblioteca Palafoxiana*. Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Fundación Alfredo Harp Helú.
- Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. Para la gobernación de las Indias, y buen tratamiento y conservación de los indios (s/f). *Colección de documentos para la historia de México*. Comp. por J. García Icazbalceta [versión actualizada de la Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives]. Recuperado de <http://www.lluïsvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000020.htm#66>
- LIENHARD, M. (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.
- MIGNOLO, W. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En L. I. Madrigal (coord.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I: Época colonial (pp. 57-102). Cátedra.
- O'GORMAN, E. (1975). Meditaciones sobre el criollismo. En *Memorias de la Academia Mexicana*. (pp. 84-94). Recuperado de <http://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-edmundo-o-gorman>
- PALAFox, J. de (1893). *Virtudes del indio*. Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1681). Ivlián de Paredes Impresor. 4 tomos.
- REGALADO DE HURTADO, L. (2005). La historiografía del siglo XXI y las nuevas posibilidades para el estudio de las fuentes coloniales. En L. Regalado de Hurtado y H. Someda (eds.). *Construyendo historias. Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas* (pp. 245-252). Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka.

- RODRÍGUEZ KURI, A. (1990). Juan de Palafox y Mendoza: la subversión institucional. *La Palabra y el Hombre* (73), 190-206.
- ROSAS SALAS, S. F. (2012). Patriotismo urbano. La memoria de Juan de Palafox en Puebla (1734-1788). *Letras Históricas* (6), 71-93. Recuperado de <http://www.letrashistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/view/2116/1875>
- ROSELLÓ SOBERÓN, E. (2006). *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- RUBIAL GARCÍA, A. (2002). Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica. *Signos Históricos*, 4(7), 19-51. Recuperado de <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/86/81>
- RUBIAL GARCÍA, A. (2010). Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales. En M. P. Martínez López-Cano (coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (pp. 215-236). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México.
- RUBIAL GARCÍA, A. (2012). La historiografía agustina del siglo XVII. En R. Camelo y P. Escandón (coords.). *Historiografía mexicana*. Vol. II: *La creación de una imagen propia. La tradición española*. Tomo 2: *Historiografía eclesiástica* (pp. 1135-1168). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- SAHAGÚN, B. de (1975). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Á. M. Garibay Kintana (ed.). Porrúa.
- SUÁREZ ROMERO, M. A. (2004). La situación jurídica del indio durante la conquista de América. Una visión de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de derechos humanos. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 54(242): 229-260. DOI: 10.22201/fder.24488933e.2004.242.61367
- ZABALLA BEASCOECHEA, A. de (2010). Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. En J. E. Traslosheros y A. de Zaballa (coords.). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 17-46). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.