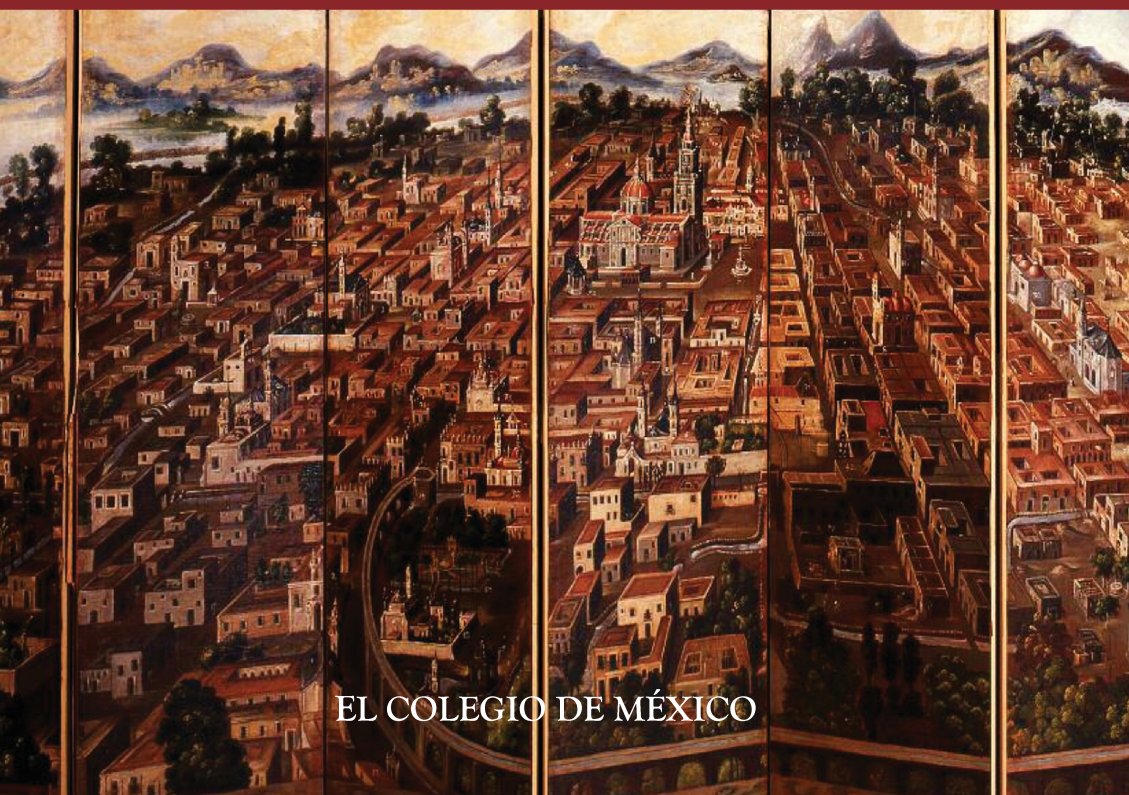


# Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal

Pilar Gonzalbo Aizpuru



EL COLEGIO DE MÉXICO





EDUCACIÓN, FAMILIA Y VIDA COTIDIANA  
EN MÉXICO VIRREINAL

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

EDUCACIÓN, FAMILIA Y VIDA COTIDIANA  
EN MÉXICO VIRREINAL

Trayectoria de  
*Pilar Gonzalbo Aizpuru*



EL COLEGIO DE MÉXICO

972.02  
G6431e

Gonzalbo, Pilar, 1935- .

Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal / Pilar Gonzalbo Aizpuru — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

168 p. ; 22 cm + 1 CD-ROM (4 ¾ pulg.)

ISBN 978-607-462-414-4

1. México — Vida social y costumbres — Historia — Siglo XVI. 2. México — Vida social y costumbres — Historia — Siglo XVII. 3. México — Vida social y costumbres — Historia — Siglo XVIII. 4. México — Vida social y costumbres — Historia — Siglo XIX. 5. México — Historia — 1535-1821. 6. Educación — México — Historia. 7. México — Civilización — Historia. I. t.

Primera edición, 2013

D.R. © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN 978-607-462-414-4

Impreso en México

## ÍNDICE

Introducción	9
1. <i>Paideia</i> cristiana o educación elitista: un dilema en la Nueva España del siglo XVI	23
2. Leer de la infancia a la vejez. El buen orden de las lecturas en la colonia	45
3. Con amor y reverencia. Mujeres y familias en el México colonial	69
4. La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano	89
5. Familias y viviendas en la capital del virreinato	105
6. Del decoro a la ostentación: los límites del lujo en la Ciudad de México en el siglo XVIII	139
Relación de textos incluidos en el CD	161
Apéndice	167





## INTRODUCCIÓN

SEGÚN EL CRITERIO TRADICIONAL, pensar en la historia equivale a imaginar grandes batallas y personajes prominentes, que parecen ser los portavoces del pasado. Pero bien sabemos que junto a ellos podemos encontrar a la gente común, la que con sus necesidades, logros, frustraciones, sentimientos y costumbres forma parte y parte esencial, imprescindible, de la sociedad en que vive. Quienes de verdad creemos que el hombre es el protagonista de su historia, nos referimos a todos los hombres y mujeres de cualquier condición, que con su acción o su pasividad contribuyeron a la conservación o al quebrantamiento del orden y que celebraron o padecieron las consecuencias de decisiones afortunadas o de circunstancias desastrosas.

La historia cultural se ocupa precisamente de quienes parece que no tuvieron voz, y de las rutinas que, por serlo, podrían pasar inadvertidas; de la expresión de los sentimientos y de las creencias colectivas, de la evolución de lo cotidiano y de los procesos de integración de los individuos a la sociedad; de cómo de forma casi imperceptible ha ido cambiando nuestro mundo porque cambiaron nuestras necesidades y nuestra sensibilidad. Ésas son las cuestiones que me han interesado a lo largo de los años y a las que he dedicado mis investigaciones relativas a la sociedad novohispana, las que me han sugerido una multitud de preguntas, algunas de las cuales he podido responder, mientras que otras muchas quedan pendientes. Son las que dan coherencia a mis textos, siempre en busca de un pasado en el que las condiciones materiales de vida, las relaciones familiares y las formas de aprendizaje pueden explicar actitudes y conflictos que determinaron, paso a paso, la formación de nuestra identidad. Y algo peculiar de esta historia de la gente común es que nos obliga a poner en entredicho muchas afirmaciones que resultan inaplicables a una realidad concreta. Cada vez que me he interesado por un nuevo sujeto o me he planteado un nuevo problema me he preguntado acerca de su verdadera naturaleza y de la validez de las definiciones o de los juicios preexistentes, por lo cual las pausas y las desviaciones han sido constantes e inevitables; de ahí que en artículos de revista y capítulos de libros haya expuesto ideas, investigaciones y propuestas que sólo marginalmente pueden haber aparecido en mis libros. La intención de este volumen es, precisamente, recopilar algunos de los textos breves publicados desde hace al menos treinta años, cuyos temas se relacionan con los intereses centrales a lo largo de mi carrera. He seleccionado los que me ha parecido que constituyen un conjunto coherente en relación con los aspectos de la vida cotidiana a los que he dedicado mi atención y que siguen ocupándome. Decidí incluir en el

disco compacto artículos y capítulos de libro publicados hasta fechas recientes, pero en particular los más antiguos o menos accesibles. Quedan fuera, por tanto, los libros completos, aunque bien sé que hay algunos agotados desde hace muchos años, así como trabajos dedicados a otros temas, los destinados a difusión y docencia y las ponencias y conferencias inéditas.

La distribución temática es necesariamente ambigua, puesto que siempre existe relación entre educación, familia, sociedad y vida cotidiana. El orden cronológico puede servir de referencia sobre la forma en que evolucionaron mis investigaciones, con un inicio en temas sobre educación, de los cuales pasé a preocuparme por la familia, para completar el panorama de la vida cotidiana que, en definitiva, engloba a los anteriores.

No sé si la historia de la educación puede mostrar el mejor camino para conocer la vida cotidiana y tampoco podría asegurar que la familia sea la institución que, con preferencia, proporciona las claves para comprender sentimientos, actitudes y costumbres. Sin duda existen otros cauces de acercamiento, pero familia y educación fueron los temas que me llevaron a interesarme por lo cotidiano y a identificar un mundo en el que se mezclaban lo privado y lo público, la piedad exigía manifestaciones sobrenaturales, la educación se entendía como aprendizaje para la vida terrenal y la eterna, el parentesco trascendía el ámbito de lo familiar para influir en el espacio político, y el orden y el desorden se fundían para generar formas peculiares de convivencia. Sin duda esa estrecha convivencia entre lo individual y lo colectivo, lo rutinario y lo insólito, hace difícil deslindar los temas, que en mis investigaciones se entrelazaron una y otra vez. En el mundo de lo cotidiano las preguntas son inagotables y cada respuesta aporta nuevos problemas, lo que seguramente se aprecia en la diversidad de cuestiones a las que he dedicado mis investigaciones que, sin embargo, no abandonan el eje común de la vida privada. La ruta que siguieron mis inquietudes puede apreciarse en la secuencia cronológica de la serie de textos impresos que se incluyen a continuación, y en los que he seleccionado para el disco compacto que acompaña a este libro.

Debo comenzar con el tema de la educación porque ése fue el punto de partida para mis investigaciones, y también porque me parece oportuno expresar mi convicción de que la educación es más, mucho más que las lecciones impartidas en las aulas y los contenidos de los libros de texto. Siempre ha existido alguna forma de educación, aun en las sociedades menos desarrolladas, porque educar es proporcionar los recursos para integrarse a la sociedad, y esos recursos se refieren a las técnicas y a su trascendencia, a los conocimientos y a la conducta, a las creencias y a los prejuicios, al tiempo presente y a las expectativas del futuro. No hay límites de edad ni espacios acotados para el proceso educativo en el que, además, el protagonista activo es el educando antes que el educador: nadie aprende lo que no quiere aprender y sólo al practicar lo aprendido se manifiesta el resultado de la educación. Tampoco podría afirmarse que alguien llegó al límite de su capacidad de aprendizaje o de posibilidades de educación, porque constantemente los indi-

viduos impulsan cambios en la sociedad, que a su vez demandan esfuerzos de adaptación. Todo esto significa que estudiar la educación implica dirigir la mirada a un universo de valores, prejuicios, hábitos, formas de relación y percepciones colectivas que constituyen el ámbito vital en que nos desenvolvemos. Por ello, sin desear los estudios de carácter institucional que nos hablan de proyectos y sistemas educativos, se imponen preguntas que van más allá de las escuelas y sus métodos pedagógicos. Son inevitables las primeras preguntas: ¿Hubo en la Nueva España algún proyecto educativo? ¿Quién lo habría patrocinado y a quién se habría dirigido? ¿Qué relación existió entre la intención educadora (con proyecto o sin él) y la práctica de la enseñanza?

Desde hace varias décadas, en cuanto se publicaron informes y cartas de los religiosos del siglo XVI, parecía que sabíamos cuanto podía conocerse de la educación de los indios durante los primeros tiempos del virreinato, ya que no escatimaron palabras los frailes mendicantes para describir los métodos empleados en su apostolado, y ellos mismos mostraron los nexos entre evangelización y educación. Sin duda la identificación puede considerarse acertada, pero siempre que se planteen nuevas preguntas acerca de los agentes educadores, sus objetivos, los valores que los respaldaban, los posibles éxitos y los predecibles fracasos, los contrastes entre los ideales y las prácticas y el alcance, en el espacio y en el tiempo, de ese proyecto que fue inevitablemente cambiante. Porque la educación es inseparable del medio en el que funciona, y ese medio incluye el régimen político y el modelo económico, el orden social y el complejo de ideas y creencias que sustentan determinado modo de vida en el que son previsibles actitudes de aceptación o de rechazo, de asimilación o de marginación.

Ya no se sostiene el mito de que el virreinato fue un periodo de ignorancia y abandono de la vida intelectual, de inmovilismo de las instituciones y anquilosamiento de la vida social. Por sí no fuera suficiente considerar el transcurso del tiempo, hay que añadir las diferencias regionales, los grandes cambios demográficos y económicos, la pérdida de poder de unos grupos (nobleza indígena y conquistadores) y el ascenso de otros (burócratas y comerciantes), las grandes diferencias entre la ciudad y el campo y la lenta pero permanente evolución de las costumbres. También es un mito el supuesto monopolio de la educación por parte de la Iglesia, que, con mayor o menor entusiasmo, cumplía su compromiso de enseñar a los fieles la doctrina cristiana, mientras rehuía la penosa tarea de enseñar la lengua castellana o los rudimentos de lectura y escritura; eran labores que consideraba ajenas a su responsabilidad y que no rendían beneficios apreciables. Ni la Iglesia creía que la instrucción fuera de su incumbencia ni el Estado asumía que la educación fuera una de sus responsabilidades ni abundaban los maestros seculares, para quienes no era atractiva una profesión que daba escasas compensaciones económicas y un modesto grado de prestigio.

Cuál era el concepto de educación, cuáles los niveles de instrucción accesibles a los distintos grupos, cómo quedaría el promedio cultural de los novohispanos

comparados con los españoles del viejo continente, por qué se menospreció el estudio de las ciencias, qué limitaciones tuvieron las lecturas... son otros tantos temas, entre muchos, sobre los que ya existían prejuicios generalizados y frente a los cuales fui planteando numerosas preguntas. Tras varios años de estudio, pude identificar errores repetidos que, por su misma reiteración, habían terminado por ser aceptados como verdades indiscutibles. Por eso en algunos de mis textos me he referido al contraste entre lo que considero prejuicios y lugares comunes sin fundamento, y lo que hoy sabemos de una época creativa en la que caían las viejas certezas para dar paso al mundo de inseguridad y de riesgo en el que vivimos, a la vez que se exponían ideas que nos parecen inseparables de cualquier proyecto ordenador de la sociedad. Aquellas ideas, que eran nuevas en el siglo XVI y se renovaron en el XVIII, trataban de individualismo y de progreso, de superación y de solidaridad, pero lo esencial, en los siglos XVI y XVII, era que fuesen compatibles con la sumisión a la Iglesia. Hasta qué punto influyeron en la vida de los pueblos americanos y cómo contribuyeron al paso a la modernidad es algo que no está aclarado, en gran parte por las diferencias de unas regiones a otras y de momentos críticos a etapas de aparente quietud. El hecho es que no dejan de surgir preguntas al considerar los cambios y las semejanzas en los fundamentos teóricos de la educación y en su práctica cotidiana, a lo largo de trescientos años y en el tránsito del viejo al nuevo mundo.

Los tres siglos del virreinato de la Nueva España transcurrieron entre el Renacimiento y la Ilustración, los dos momentos en que se ha manifestado el mayor interés por la educación. En América en general, y en el territorio que fue la Nueva España en particular, se planteó de inmediato el dilema entre alentar la igualdad de todos sus habitantes mediante una auténtica *paideia* cristiana o fomentar la distinción de grupos minoritarios ansiosos de justificar sus privilegios. El humanismo renacentista alentaba el perfeccionamiento de todos los individuos mediante el ejercicio de sus capacidades naturales, y pronto fue evidente que no se podía negar a los indios el reconocimiento de su capacidad, aunque se advirtiese que eran “tiernos en la fe” e incluso como menores edad. En el pensamiento de Tomás Moro o de Luis Vives, cuyas ideas conocieron muchos clérigos y funcionarios de los primeros años, no era fundamental la erudición sino la voluntad de búsqueda del conocimiento, tampoco la acumulación del saber individual sino los logros compartidos en beneficio de la comunidad. En definitiva, se aspiraba a que la educación proporcionase una vida mejor para todos. Es innegable que en la Nueva España hubo quienes compartieron esos ideales, como también es seguro que existió la intención de lograr un buen gobierno; pero por encima de aspiraciones utópicas se impusieron los intereses materiales y las conveniencias políticas que impidieron la aplicación de aquel ideal igualitario. Qué sucedió con las buenas intenciones, quiénes resultaron beneficiados con el sistema finalmente imperante, cómo se organizaron las corporaciones, cuáles fueron las coincidencias y las incompatibilidades entre los intereses de los distintos grupos son preguntas para las



que se pueden encontrar respuestas parciales al estudiar los cambios en la educación, la variedad de las formas familiares y los recursos de adaptación a la vida cotidiana.

Ya que se buscaba aumentar los ingresos de la Real Hacienda, fomentar las empresas productivas de criollos y peninsulares, mantener el orden público, proteger las prerrogativas de la Iglesia y asegurar la gobernabilidad del territorio, al mismo tiempo que se proclamaban los derechos de los naturales y la defensa de su bienestar, no sorprende que el resultado no fuese satisfactorio; más bien lo seguro es que no lo fue para todos, al menos si consideramos que una vida mejor es la que hace a los hombres más felices en este mundo. Pero en este punto se encontraba disculpa para muchos abusos, porque según el pensamiento ortodoxo, la felicidad anhelada para los seres humanos sólo se alcanzaría plenamente después de la muerte, de modo que los sufrimientos terrenales podían verse con desdén o incluso con gozo, puesto que eran un precio insignificante que se pagaba por la bienaventuranza eterna. Tuvo que cambiar mucho la mentalidad colectiva para que estas ideas, veneradas por siglos, se escuchasen con sorna o con escándalo. El México virreinal creía, o estaba dispuesto a aceptar que creía, cuanto la Santa Madre Iglesia impusiera como obligatorio y el catecismo de la doctrina cristiana pusiera a su alcance. Aunque también en este punto surge alguna inquietud, ya que se diría que las costumbres populares diferían notablemente de lo que correspondía a las normas, y ni siquiera podría afirmarse que la población urbana y mejor adoctrinada las conociera. El aparente esfuerzo por facilitar el conocimiento de los dogmas imprescindibles para la salvación, en el brevísimo texto que se llamó comúnmente “catecismo de los rudos”, hoy nos parece inconcebible por su complejidad teológica inaccesible para cualquier mente común, aun las que no fueran tan “rudas”. ¿Podemos creer que se condenase al infierno a quien no creyese que en Dios hay tres personas, que Jesucristo nació de madre virgen y que todos los muertos se levantarán un día de sus tumbas con sus cuerpos íntegros regenerados...? Más bien podemos concluir que lo que debían aprender los neófitos de los primeros años y los catecúmenos de años sucesivos era la necesidad de doblegar su inteligencia, acallar sus dudas y someter su juicio a los criterios de las autoridades religiosas y civiles. Podrían recitar el Credo de memoria, pero más valía que no intentasen entenderlo. Así que, si bien la evangelización tuvo una finalidad educadora, ello no implicó que las verdades de la fe se convirtieran en norma de conducta para quienes fervorosamente asistían a las celebraciones religiosas, pero en su vida privada actuaban de acuerdo con otras costumbres.

Debo aclarar que, a lo largo de mis investigaciones, no sólo me he referido al concepto abstracto de educación, sin duda relevante, sino también a algo muy concreto: lo que consideraron las autoridades hispanas que sería la educación adecuada para los naturales y los españoles. No era factible proporcionar educación integral a los millones de indios que habitaban el territorio, pero ¿acaso era deseable? ¿Qué ganaría la corona española y en qué se beneficiarían los conquistadores

y nuevos pobladores si los indios se integraban a la sociedad criolla con las mismas opciones de acceso a los estudios? No eran cuestiones menores y tampoco fueron desechadas sin reflexión; antes al contrario, durante varias décadas los reyes insistieron en la instrucción de indios y mestizos, siguieron favoreciendo y recomendando colegios de los que ignoraban que ya se habían destinado a los hijos de españoles y nunca modificaron los términos con que se decretó la fundación de la Real Universidad, “para los hijos de los naturales y de los españoles”.

Durante el segundo cuarto del siglo xvi, el primero de dominio español de Mesoamérica, las circunstancias recomendaron improvisaciones y permitieron la realización de proyectos generosos como la escuela de artes y oficios en San José de los Naturales y el colegio de Santa Cruz en Santiago de Tlatelolco, ambos a cargo de los franciscanos, y los hospitales-pueblo de Santa Fe, creados por don Vasco de Quiroga. Dominicos y agustinos siguieron el ejemplo de los frailes de san Francisco que los precedieron y también establecieron, además de la imprescindible catequesis, la enseñanza de algunos oficios en sus conventos. No hubo nada similar a Tlatelolco, que fue ejemplo único de éxito y fracaso casi simultáneos. Porque el colegio de Santa Cruz dejó de impartir estudios superiores en cuanto los indios demostraron su aptitud para graduarse en latín, filosofía y artes, al mismo tiempo que manifestaron su rechazo a la exigencia del celibato para ingresar al clero. No era arriesgado predecir que indios instruidos podrían perder el respeto a clérigos y burócratas ignorantes, que intentasen sojuzgarlos dejando al descubierto su precaria formación intelectual. Aun fuera del ámbito eclesiástico y de la administración, los criollos carentes de fortuna y de títulos de abolengo, sin oportunidad de brillar en la carrera de las armas, aspiraban a distinguirse por méritos académicos, y no aceptarían competir con los indios en ese terreno. Una sociedad compleja y plural, en la que la desigualdad no era accidente sino norma, tenía que tener una educación diferenciada y selectiva, que consolidase el sistema de adjudicación del lugar que correspondía a cada individuo según su nacimiento.

Sin embargo, ya que por principio parece necesario desconfiar de los axiomas, no dejó de resultarme inquietante esta presunta rigurosa segregación, incompatible con la flexibilidad y tolerancia imperante en otros terrenos de la vida novohispana; y no fue difícil localizar aspectos en los que tal separación resultó inoperante. Por ley, los indios tenían los mismos derechos que los españoles a ingresar en cualquier facultad universitaria, y así pudieron hacerlo sin dar información durante casi doscientos años, mientras nadie exigía certificar la limpieza de sangre. Además, mientras no existieron estatutos propios de la Real y Pontificia Universidad de México, ésta se rigió por los de Salamanca, en los que no había la menor referencia a la exclusión de grupos étnicos diferentes; no es raro que en los archivos universitarios se conserve constancia de la inconformidad de algunos criollos, que no fue suficiente para lograr la expulsión de mulatos o moriscos. Aun en el siglo xviii, cuando con mayor rigor se pretendía reservar los grados universitarios para los descendientes de españoles, siempre hubo excusas y trucos para eludir las normas.

Entre los niveles de enseñanza elemental de catequesis, lectura y lengua castellana y los grados superiores de las facultades mayores, quedaba la etapa decisiva de los estudios de gramática latina, imprescindible para el acceso a estudios superiores, ya que las clases en la Universidad se impartían en latín. Con la excepción de los noviciados conventuales y de algunos profesores particulares, la enseñanza del nivel de Humanidades quedó a cargo de la Compañía de Jesús, que se estableció en México en el último cuarto del siglo xvi. Los jesuitas llegaron cuando ya se habían resuelto las dudas sobre la instrucción de los indios a favor de su exclusión de los estudios, puesto que se rechazaba su ingreso a las órdenes regulares y se había pospuesto su acceso al sacerdocio, meta última reconocida de la educación superior. Con su peculiar pragmatismo y capacidad de adaptación a las circunstancias, los hijos de san Ignacio repartieron sus actividades entre misiones y colegios, púlpito y confesionario, ejercicios espirituales y catequesis callejera, festejos populares y actos académicos. Como auténticos educadores modernos, su influencia alcanzó a todos los niveles de la sociedad urbana, su actividad misionera se concentró en reducciones aisladas de influencia hispana, y llegó, al menos esporádicamente, a algunos espacios rurales. Sin enfrentarse a las normas, las incumplieron cuando les pareció beneficioso para sus fines, disculparon las “debilidades” de comerciantes y empresarios, negociaron con las autoridades, prosperaron con sus inversiones, dieron estudios superiores a los criollos y, si lo juzgaron conveniente, aceptaron en sus escuelas a indios, negros y mulatos, libres y esclavos (son ejemplos Veracruz, Pátzcuaro, Oaxaca, San Luis de la Paz y otras). Sus clases en las escuelas siempre fueron gratuitas, pero la residencia en los seminarios tuvo un costo de manutención que sólo las familias acomodadas podían pagar. Los jesuitas estuvieron presentes en festejos y en horas de duelo por epidemias o temblores, en las alejadas tierras del noroeste y en el palacio virreinal, en las sesiones académicas y en las cárceles y hospitales; ellos se integraron de tal modo a la sociedad novohispana que las protestas por su expulsión, en 1767, procedieron tanto de los indios como de los criollos, de los grupos aristocráticos y de los populares, de los laicos y de los conventos femeninos.

Y al pensar en aquellas monjas que reclamaban el regreso de sus confesores jesuitas considero la importancia del tema de la vida conventual de las mujeres, con el que se abren inagotables opciones de estudio relacionadas con la educación, el acceso al trabajo y a las cofradías, la piedad y la irreverencia, la adhesión a las normas y la rebeldía. La escasa presencia de las mujeres en los estudios sobre educación contrasta con su protagonismo indiscutible en relación con la familia; por ello, inevitablemente, al conocer ejemplos de colegialas y beatas, propietarias y esclavas, empresarias y aristócratas, sentí la necesidad de ubicarlas dentro de su espacio privilegiado en el hogar. Porque, si no es demasiado difícil encontrar algunas que disfrutaron una vida independiente y realizaron actividades en el comercio, otras que destacaron en alguna profesión (como las numerosas impresoras del siglo xvii) o muchas monjas que se aficionaron a la literatura (con la excepcional

por su mérito, sor Juana Inés de la Cruz) lo común e invariable es que todas tuvieron algún lugar en el espacio doméstico. Y, una vez más, el conocimiento de las relaciones familiares y sociales en la Nueva España nos lleva a asumir la continua presencia de contradicciones, como la de que en una sociedad patriarcal una gran parte de los hogares estuvieran encabezados por mujeres, que la vida piadosa fuera compatible con un elevado número de nacimientos ilegítimos, o que la flexibilidad de las fronteras raciales permitiera el flujo constante de una calidad a otra.

Algo que he podido apreciar en el estudio de las instituciones de la Nueva España es la permanente confrontación entre orden y desorden, pero no considerado el desorden como excepción sino como rutina, una rutina que fue tolerada más o menos durante doscientos años y que en las últimas décadas del gobierno virreinal se pretendió erradicar. Creo que lo que atrajo originalmente mi atención fue la situación de los hijos ilegítimos, en la denuncia publicada por el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana como justificación de la necesidad de crear una casa para niños expósitos en la Ciudad de México. Su escandalizado retrato del “intolerable” desorden de las familias, que aceptaban a los hijos “espurios” junto a los legítimos, proporciona una valiosa información sobre la forma en que durante más de dos siglos se había consolidado un orden familiar que a los ojos del ilustrado prelado no era tal orden sino vergonzoso desorden. La intención filantrópica de la fundación contrastaba con costumbres establecidas que no habían provocado tal escándalo en años anteriores, cuando la ilegitimidad del nacimiento no era obstáculo para ser bien aceptado en la sociedad y tampoco tenía que ventilarse en tribunales.

Las irregularidades en la vida familiar caían bajo la legislación civil y la eclesiástica, pero fue en las últimas décadas del siglo xviii cuando la corona puso especial empeño en asumir su responsabilidad en litigios promovidos por causas de divorcio y discordias conyugales, y cuando, como protección de las familias nobles legisló en contra de los “matrimonios desiguales”. ¿Qué había sucedido antes? ¿Cómo afectaron las nuevas disposiciones a quienes no presumían de linajes nobles ni disfrutaban de fortunas cuantiosas? ¿Cuál había sido el modelo aceptado por la sociedad? ¿Cómo se adaptaron las normas del viejo continente al virreinato de la Nueva España? ¿En qué forma podrían relacionarse los comportamientos considerados inapropiados con el origen étnico de sus actores? Una vez más tropecé con mitos sin fundamento: ni todos los ilegítimos fueron mestizos ni todos los mestizos eran ilegítimos; ni todas las españolas vivieron encerradas y dedicadas a sus devociones ni las mestizas se caracterizaron por llevar una vida licenciosa; ni todas las familias obedecían respetuosamente las decisiones del padre de familia o patriarca de la parentela ni fueron las criollas las más sumisas y obedientes. En mis búsquedas de explicaciones las preguntas se multiplicaban a medida que descubría los puntos débiles de los prototipos convencionales.

Al acercarse al estudio de la familia hay que comenzar por olvidarse de modelos preestablecidos y renunciar a la búsqueda de patrones fijos, nunca muy confia-

bles, pero totalmente inoperantes en las ciudades del México colonial. No eran y no podrían haber sido iguales las familias de los grandes propietarios y de los desheredados de todo bien, pero, sobre todo, siempre existió una profunda diferencia entre la vida ordenada y tradicional de las comunidades rurales y la dinámica convivencia propia de las ciudades. Trajeron los conquistadores sus tradiciones relativas a la organización familiar, y muchos trajeron también a sus parientes y paisanos, con los que a veces lograron formar redes exitosas de mutuo apoyo. Aprendieron los indios a obedecer las normas católicas sobre el matrimonio, a la vez que percibían el ejemplo de las licenciosas costumbres de sus nuevos señores. Pretendieron los esclavos formar sus propias familias, pero muchos tropezaron con los obstáculos puestos por sus amos. Eran muy diferentes las circunstancias de unos y otros, por lo que, en definitiva, las familias indias alejadas de la influencia española mantuvieron sus costumbres, en las que se imponía la autoridad de los padres y caciques, el matrimonio era prácticamente universal y temprano y, en consecuencia, las tasas de ilegitimidad inapreciables, mientras en el extremo opuesto, la vida urbana propició las relaciones extraconyugales, el mestizaje y el intercambio de tradiciones y costumbres.

Siempre hay distancia entre las normas y su cumplimiento, y con frecuencia son más eficaces las impuestas por la sociedad que las promulgadas por la autoridad, lo que puede reconocerse en la vida familiar de las ciudades de la Nueva España. El derecho canónico y las normas de la moral cristiana proporcionaron las reglas que debían ser iguales para todos, pero que con frecuencia eran inaplicables o resultaban contradictorias. En las uniones duraderas de parejas que no aceptaron el sacramento del matrimonio quedaba el recuerdo de la barraganía medieval, todavía respetable durante los primeros años; y aunque el respeto se perdió con el paso del tiempo, el hábito de emparejarse sin acudir a la iglesia se mantuvo como costumbre, aunque ya en cierta decadencia, hasta el siglo xix. Muy poco a poco, atraídos por el mayor prestigio de una familia canónicamente legitimada, los españoles y los miembros de las castas aceptaron contraer nupcias con todas las formalidades, mientras que los indios vecinos de las ciudades recorrían el camino inverso, del recato heredado de la vida prehispánica a una cierta liviandad en las relaciones sexuales, derivada de la influencia de españoles y mestizos. La Iglesia, y en particular los órdenes regulares, propusieron ideales de comportamiento y alentaron devociones piadosas que deberían consolidar la unión conyugal, pero ni siquiera los clérigos estaban de acuerdo en cuál debería ser la familia deseable. Claro que se pensaba en la sagrada familia, pero no era un modelo accesible para la mayor parte de la población, que vivía en condiciones precarias, compartía vivienda con parientes o personas ajenas, o que carecía de una presencia constante y permanente del cabeza de familia, ni tampoco para quienes tenían que atender a hijos de anteriores matrimonios, o a los que convivían con otros parientes, ni para quienes aceptaban a los hijos naturales en convivencia con los legítimos. Lo indudable era que existía gran diferencia entre las familias rurales y urbanas, así como también



que mientras en el campo se encontraba cierta homogeneidad en las formas de vida doméstica, en la ciudad la diversidad alcanzaba a todos los grupos sociales.

Sin la pretensión de encontrar un modelo único de composición familiar, ni tan siquiera de aproximarme a un promedio, que nunca respondería a la realidad, los resultados de mis búsquedas en archivos parroquiales y censos de población referentes a la Ciudad de México afianzaron mi idea de la gran diversidad de formas de convivencia y las mutuas influencias entre las estructuras familiares y la formación de grupos domésticos. Entre ellos se encontraban numerosos individuos solitarios, con o sin sirvientes, matrimonios sin hijos o con uno solo, viudos vueltos a casar hasta cuatro veces, mujeres cabeza de familia por viudez o en ausencia prolongada del marido, parientes solitarios agregados al núcleo familiar, hijos naturales acogidos por uno de sus progenitores, niños expuestos a la puerta de la casa y aceptados como miembros de la familia, como criados o como simples “arriados”... Toda una variedad de situaciones que sólo en algunos aspectos podría relacionarse con la situación social o la calidad asignada al jefe de familia según la arbitraria clasificación de las castas. Porque la proporción de madres solteras era semejante entre españolas y mestizas, el número de hijos independiente de la calidad o riqueza de los padres y la convivencia con otros miembros de la familia se daba en todos los niveles.

Sin embargo, al observar los grupos domésticos y no estrictamente a quienes estaban unidos por lazos de parentesco, puede apreciarse que las comunidades extraordinariamente numerosas, con parientes, allegados, empleados y sirvientes, cualquiera que fuera el número de hijos, correspondían a las familias más acomodadas, que también habitaban las viviendas más amplias y confortables. En todos los casos, quienes disfrutaban de estas residencias se consideraban españoles y, ciertamente, lo eran casi todos. Cuando el grupo doméstico estaba a cargo de una mujer de cualquier nivel, por lo regular era menos numeroso y ocupaba viviendas más modestas. También era frecuente que individuos y familias completas de diferente calidad y sin parentesco declarado compartieran la vivienda con una relación que no es fácil conocer, ya que pudiera ser de amistad, compromiso laboral o de hospedaje. Ahora bien, la cautela al etiquetar como españoles, mestizos o castas a los vecinos de las ciudades es imprescindible cuando no se trata de los individuos más prominentes que cuidaron con esmero el lustre de su origen. Nuevamente las preguntas se acumulan: ¿eran más o menos numerosas las familias de españoles, indios, mestizos y castas? ¿Se independizaban a diferentes edades los hijos de estas familias? ¿Quiénes respondían con mayor frecuencia al modelo nuclear o al extenso? ¿En qué hogares se aceptaba con más facilidad a niños o jóvenes entenados o adoptados? ¿Qué grupos tenían mayor inclinación a formar familias complejas? Al menos parcialmente he conseguido algunas respuestas, pero los intentos de identificar proporciones de mestizaje a partir de los registros parroquiales están condenados al fracaso, puesto que los curas párrocos encargados de registrar a sus feligreses nunca prestaron atención a la anotación de calidades. Quizá fue en el arzobispado

de México, o acaso en toda la Nueva España donde se descuidó mayormente ese dato, que las autoridades de la metrópoli denunciaron más de una vez, con la exigencia de que se cumpliera cabalmente; y ya en la segunda década del siglo XIX, el arzobispo de México dio respuesta a esos reclamos con la aclaración de que la obligación de los curas era anotar la administración de los sacramentos, sin distinguir calidades, y sólo eso acreditaban sus libros, ya que aceptaban la calidad que se les informase, aunque supieran que no respondía a la realidad. Pero el descuido no implica que a nadie importasen las castas; lo que muestra es que sólo a una pequeña fracción le preocupaba conservar su limpieza de sangre, pero que en toda la población existía una vaga creencia en el mayor prestigio de ciertas calidades que pudieran alejarlos del doloroso estigma de la esclavitud.

¿Cuál era la posición de la mujer dentro del hogar? ¿Cuáles sus responsabilidades y sus derechos? ¿En qué cambiaba el hecho de que se tratase de un matrimonio legítimo o de una unión consensual? ¿Cómo funcionaban los hogares sin jefe masculino? Los documentos nos llevan a enfrentar las contradicciones de una sociedad patriarcal en la que más de 35% de los hogares estaban encabezados por mujeres, algunas esposas eran humilladas por no haber aportado dote al matrimonio, maridos iracundos golpeaban o mataban a sus mujeres, mientras que otros tolerantes buscaban a su cónyuge fugitiva, niñas que no recibieron instrucción formal se veían obligadas a ganarse la vida y mantener a su familia, hijos que reclamaban el reconocimiento de sus padres, novicias cuyos testamentos a favor del convento obedecían a presiones de las preladas, y, como un motivo recurrente, la defensa de la posición económica o del prestigio simbólico de los apellidos como justificación de una autoridad que correspondía a los varones, pero que ocasionalmente tenían que ceder parcialmente a una compañera acaudalada. Porque nadie discutía que la autoridad correspondía al varón pero dentro del hogar el poder efectivo y práctico quedaba en manos femeninas. Algo tenía que ver la dote aportada al matrimonio con el trato que recibía la esposa; porque la dote podía reducirse a un modesto ajuar de la novia o alcanzar elevadas cifras en encomiendas (durante el siglo XVI), dinero (“reales”), inmuebles, comercios o talleres artesanales. Los cambios en el monto y composición de las dotes a lo largo de 300 años informan de cambios paralelos en la economía del virreinato. Algo se puede apreciar del auge y decadencia del sistema señorial en la desaparición de encomiendas y mercedes a fines del siglo XVI; también las cantidades aportadas por las novias muestra la abundancia de modestas fortunas que predominaron a lo largo del siglo XVII y la notable brecha abierta, ya en el XVIII, entre la minoría muy acaudalada y la mayoría de escasos recursos.

Testamentos, inventarios y dotes nos dicen cuáles eran los muebles y adornos de la vivienda, cómo evolucionó el vestuario de los criollos, cuánto influyó el comercio trasatlántico en la comodidad de la vida diaria y cuáles fueron algunas de las estrategias familiares para conservar o aumentar su fortuna. Otras muchas preguntas me he planteado y parcialmente he podido responder en algunos de mis

artículos: ¿Quiénes aportaban la dote? ¿Hasta qué punto influía en la economía doméstica? ¿Cuántas esposas tuvieron el valor de defender su dote frente a maridos derrochadores? Y, dentro del ambiente familiar ¿cómo se expresaban los sentimientos? Es cierto que los documentos no se refieren a expresiones o gestos de familiaridad, pero sí los consideran los expedientes inquisitoriales o judiciales cuando se refieren a relaciones pecaminosas fuera de matrimonio. Los amantes acostumbraban intercambiar prendas íntimas, nombrarse con términos especiales y hacer referencia a goces pasados y deseados. Son muy diferentes los pequeños poemas y breves notas para confirmar una cita o mantener un compromiso, de las cartas formales con inevitables referencias a la salud y casi siempre con menciones a una ayuda económica que nunca parecía suficiente.

La disposición de los hogares como espacios de intimidad y convivencia influía en las relaciones de sus habitantes entre sí y con el exterior. Cuando los documentos hablan de casa grande o vivienda principal no es arriesgado suponer que la ocupaba alguien influyente que, por lo general, también contaba con parientes o allegados. En el extremo opuesto se encontraban las covachas, los jacales, aun en el centro de la ciudad, y los cuartos, tanto más miserables cuanto más recónditos se encontrasen en los patios interiores: en el zaguán, el primer patio o el segundo patio. Claro que es importante conocer la ubicación, las características y el precio de las viviendas, pero me interesan sobre todo por lo que dicen de sus habitantes, los cambios en las familias, la movilidad dentro y fuera de la ciudad, la disponibilidad de un mínimo espacio para el descanso y la convivencia. Y así cobran sentido los datos fríos de los censos y padrones, cuando significan cambios en las costumbres, como, a fines del siglo XVIII, la construcción de pasillos de acceso independiente a cada recámara para evitar el paso por ellas de un dormitorio a otro, o la preocupación por las cerraduras de las puertas y las rejas de las ventanas, o las precarias habitaciones en tapancos, sobre el taller artesanal que sustentaba a la familia.

El mobiliario es otro signo de bienestar o penuria, también de devoción y frivolidad, y, en todo caso, un espejo de la vida en el interior de la casa, con una, dos o más camas, con arcas para guardar la plata y objetos de valor o vitrinas para exhibirlos, con alfombras y cojines para sentarse o con sillas en los salones para reuniones formales y de negocios. Resulta fácil reconocer a las señoras que pasaban de la recámara al oratorio, de ahí al estrado y, siempre que encontraban un pretexto, a la calle para acudir a sus devociones. Los escasos muebles comunes, los biombos o rodaestrados más o menos suntuosos, importados de oriente o fabricados por carpinteros locales, los objetos suntuarios, como los que se recibían en las prenderías o casas de empeño, los vestidos y trajes, los cubiertos de plata y las vajijas de porcelana china completan el marco en que se desarrollaba la vida de gente de medianas posibilidades económicas.

En todos esos espacios he buscado las manifestaciones de gozo o de duelo, los sufrimientos por males reales y los miedos, con frecuencia justificados, a la enfermedad, a la pérdida del honor, a la vergüenza, a la ruina. No es sorprendente que

en los archivos abundan los testimonios de dolor y escasean los de dicha. En tiempos pasados, como en los presentes, la dicha era silenciosa y el sufrimiento se proclamaba. Apenas algunos retazos de correspondencia o de testamentos nos permiten saber que algunos matrimonios recordaban la felicidad de haber compartido su vida durante largos años, mientras que algunas mujeres reconocían disfrutar de su viudez, y algún soltero informaba que se encontraba bien en ese estado y no quería cambiar. Podía desearse la felicidad, pero no se esperaba que fuera duradera; bien podía celebrarse la dicha de unos días o unos años, pero también podía fingirse, como muestra de éxito, u ocultarse, por miedo a que los gozos terrenos impidiesen el acceso al paraíso, al que debía llegarse con lágrimas.

No es fácil conocer los sentimientos, pero algo sabemos hoy de cómo se percibían y manifestaban, cómo la represión permanente endurecía las relaciones familiares y cómo el lenguaje se adaptaba a los prejuicios para evitar expresiones como amor o amante, sustituidas por afición o amigo. Y no olvido el artificio de la fiesta como liberación de presiones, a la vez que como recuerdo de jerarquías, exaltación de valores religiosos o cívicos e introducción de un elemento de aparente interrupción del orden.

Apenas he esbozado algunas de las cuestiones que me han ocupado durante muchos años, y sé que estoy dejando sin respuesta muchas de las preguntas que alguna vez me formulé. Creo que el historiador nunca puede responder a todo y por el momento me conformo con seguir acercándome a personas y situaciones de las que ahora me siento mucho más próxima que hace algún tiempo. Mi intención de compartir esta cercanía me ha impulsado a reunir los textos que no eran fácilmente accesibles y que quizá ayuden a jóvenes historiadores a seguir el mismo difícil pero atrayente camino.

La invitación a publicar una antología de mi trayectoria me sedujo en cuanto comprendí que cabía la posibilidad de incluir en un disco compacto cuantos textos breves se relacionasen con los temas elegidos, que son aquellos a los que he dedicado la mayor parte de mi producción. Agradezco la oportunidad al presidente de El Colegio de México, Javier Garcíaadiego, y al director de Publicaciones, Francisco Gómez, que me ofrecieron su apoyo, y a Paola Morán, quien me proporcionó la idea original que resolvería la presentación.





## PAIDEIA CRISTIANA O EDUCACIÓN ELITISTA: UN DILEMA EN LA NUEVA ESPAÑA DEL SIGLO XVI\*

Digan los que dizen questos son yncapaçes,  
¿commo se sufre ser incapaçes con tanta  
sunptuosidad de edifiçios, con tanto primor  
en obrar de manos cosas subtiles...?<sup>1</sup>

EN LA TAREA de aglutinar y organizar a una población heterogénea, la educación colonial cumplió una función compleja, como complejos eran sus objetivos y la realidad sobre la que actuó. La tarea evangelizadora, como desinteresada misión apostólica, coincidía con el imperativo jurídico de cristianizar para legitimar la conquista; y las normas de comportamiento, recomendadas explícitamente, en la legislación y en las instituciones docentes y religiosas, se completaban —o entraban en contradicción— con la enseñanza mediante el ejemplo de vida de los doctrineros y conquistadores.

El interés de la corona española en la educación de sus vasallos de ultramar dio lugar a la redacción de leyes y fundación de instituciones, que las autoridades virreinales pretendieron hacer cumplir y prosperar. En la práctica fue el clero, especialmente el regular, quien aceptó la mayor parte de la responsabilidad educativa.

Pero, considerada la educación con un criterio amplio, como imposición-asimilación de creencias y formas de vida, no pueden separarse de un modo inequívoco educadores y educandos, porque, consciente o inconscientemente, todos los españoles —aun los más ajenos a las preocupaciones docentes—, apoyados en su prestigio o en la fuerza, intentaron imponer sus concepciones y formas de vida a la población aborígen, al mismo tiempo que modificaban sus actitudes y costumbres y se asimilaban a las condiciones del medio, hasta llegar a crearse un tipo humano y una cultura novohispana muy diferente de sus contemporáneos de la península ibérica.

Entre el ideal humanista de la educación como perfección cristiana y el optimismo ilustrado dieciochesco, basado en el progreso material y el imperio de la razón, la vida cultural de la Nueva España transcurrió durante trescientos años

\* *Historia Mexicana*, 131, vol. xxxiii, enero-marzo de 1984, pp. 185-213.

<sup>1</sup> “Carta de fray Jacobo de Testera, y otros religiosos de la orden de san Francisco, al Emperador”, 6 de mayo de 1533, *Cartas*, t. 1, p. 64. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

fiel a determinados principios a la vez que abierta a cambios más o menos profundos y trascendentales. Los ideales teóricos hubieron de acomodarse a la realidad práctica cuando las exigencias de supervivencia de la colonia, las ambiciones de los particulares o las necesidades de la metrópoli impusieron modificaciones en la propia estructura de la sociedad, economía y organización política del virreinato.

A lo largo de varios años del siglo xvi se produjo la alteración más profunda y completa de la vida novohispana, que afectó al sistema administrativo, los métodos de trabajo, la explotación económica, la estratificación social, y, consecuentemente, al sistema educativo, que tuvo que adaptarse al nuevo orden y pretendió consagrar como ideal de convivencia lo que ya era realidad práctica vigente.

### LA EVANGELIZACIÓN COMO EDUCACIÓN

En el periodo comprendido entre la junta apostólica de 1524<sup>2</sup> y el primer concilio provincial —1555— la labor educativa fue impulsada por móviles místicos, jurídicos y prácticos, representados por la actitud de espiritualidad cristiana prerreformista, la legislación tendiente al “descargo de la real conciencia” y la supervivencia de restos de la organización prehispánica. Durante estos años el régimen de explotación económica, semifeudal, respondía a las aspiraciones de señorío de los conquistadores y a la tradición tributaria de los indígenas.

El ideal educativo del siglo xvi español conservaba de la Edad Media la preocupación religiosa fundamental, pero asimilaba del Renacimiento el principio de democratización de la cultura, que llevaba el germen de su progresiva secularización. Los portadores de ese ideal en la Nueva España fueron, en primer lugar, los misioneros franciscanos, procedentes de la provincia de San Gabriel de Extremadura,<sup>3</sup> ejemplares en su comportamiento, distinguidos por su formación intelectual e inspirados por el espíritu de perfección cristiana que compartían humanistas católicos, reformadores y místicos, de Erasmo a Cisneros,<sup>4</sup> de Tomás Moro a santa Teresa de Jesús. Vista desde esta posición la nostalgia de la primitiva Iglesia podía convertirse en realidad en el Nuevo Mundo y los aborígenes de él encarnaban la inocencia, el espíritu de pobreza y la generosidad que servirían de base para la implantación de una cristiandad más perfecta. La profecía de evangelización de todo el orbe iba a cumplirse con el descubrimiento de nuevas tierras — ¡las últi-

<sup>2</sup> Esta junta, en la que sólo tomaron parte los primeros franciscanos, recién llegados, planteó las cuestiones urgentes de evangelización de los neófitos y organización de la provincia. LLAGUNO, 1963, pp. 7-13; LOPETEGUI, 1965, pp. 292-294; LORENZANA, 1970, pp. 1-7.

<sup>3</sup> Sobre la provincia de San Gabriel de Extremadura aporta una excelente información KUBLER, 1983, pp. 13-32; también KOBAYASHI, 1974, pp. 192-194.

<sup>4</sup> El erasmismo español y la prerreforma española, así como su influencia en el Nuevo Mundo, en BATAILLON, 1982, pp. 1-71, 807-832.

mas en llegar a la predicación de la “buena nueva”!—. Y si para algunos misioneros parecía claro que se aproximaba el milenio del reinado de Cristo,<sup>5</sup> para todos era evidente que su misión apostólica tenía como fin primordial la labor docente entre los indígenas, su instrucción completa como buenos cristianos, por medio del ejemplo, la catequesis, la enseñanza de oficios, habilidades y hábitos de conducta, los sermones, el teatro, las fiestas, el vestido...; todos los instrumentos a su alcance para lograr la formación de hombres útiles y virtuosos, la auténtica *paideia* cristiana.

La respetuosa admiración hacia el mundo indígena que manifestaron los primeros misioneros, el interés por sus conocimientos y virtudes morales, se mezclaron inmediatamente con el horror ante la abominación de la religión prehispánica:

...habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora...

...malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas y tan enemigos del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos...<sup>6</sup>

La solución para liberarlos de sus aberraciones y rescatar sus almas del poder del demonio era la evangelización, con la que desarraigaban las viejas creencias, sin modificar los buenos hábitos de comportamiento —el recato de las doncellas, la sumisión de los macehuales, la obediencia de los niños, el desprendimiento de todos—, y esto se lograría mientras pudieran actuar los frailes en las comunidades indígenas, alejados de la perniciosa influencia de los laicos españoles.<sup>7</sup> Durante estos años —los del segundo cuarto del siglo XVI— la educación era tarea primordial de los frailes y significaba tanto catequesis como recuperación de valores humanos y tradicionales. El aprovechamiento de las habilidades manuales de los indios, la conservación de sus comunidades y el fomento de su sociabilidad mediante fiestas religiosas y cofradías, fueron medios para contrarrestar la depresión en que se hallaban sumidos los pueblos conquistados, la desorientación y apatía de los individuos despojados de sus creencias y rituales.

Simultáneamente los juristas al servicio de la corona resaltaron la trascendencia de la evangelización legitimadora de la conquista y las Leyes de Indias codificaron las disposiciones que alternaban la creación de instituciones educativas. Los monarcas expresaron frecuentemente su preocupación por la tarea educativa:

<sup>5</sup> Sobre el milenarismo franciscano la obra de PHELAN, 1972, y el artículo de RUBIAL, 1978-1979. La identificación de la Iglesia americana con la primitiva es suficientemente explícita en los textos de don Vasco de Quiroga: “Carta de don Vasco de Quiroga al Consejo”, 14 de marzo de 1531, en AGUAYO SPENCER, 1970, pp. 75-84.

<sup>6</sup> SAHAGÚN, 1946, t. 1, pp. 67-79.

<sup>7</sup> MARAVALL, 1949, pp. 206-209.

Yo os encargo y mando cuanto puedo que tengáis especial y principal cuidado de la conversión y doctrina de los dichos indios de esas partes y provincias que están debajo de vuestra gobernación y que con todas vuestras fuerzas, postpuestos todos otros intereses y provechos, trabajéis por vuestra parte cuanto os fuese posible.<sup>8</sup>

Item, que haya un sacristán, si se hallare suficiente de los indios, si no de los otros, que sirva en la iglesia y muestre los niños a leer y escribir hasta que son de edad de nueve años, especialmente los hijos de los caciques y de los otros principales del pueblo, y asimismo les muestren a hablar romance castellano...<sup>9</sup>

La tarea evangelizadora-educadora era impostergable, no sólo por el imperativo jurídico-político, sino también porque el bautismo y la instrucción catequística previa a él era requisito indispensable para la incorporación de los indios al sistema de vida impuesto por los conquistadores: las mujeres debían estar bautizadas antes que los españoles las tomaran temporal o definitivamente por compañeras, los trabajadores de las encomiendas tenían la asistencia a la doctrina como una más entre sus obligaciones y los dueños de minas no podían ocupar trabajadores que no hubiesen sido previamente bautizados.<sup>10</sup> El acceso a estos dudosos privilegios no era algo opcional o voluntario sino forzoso e inevitable, como pudieron comprobar los grupos que pretendieron eludirlos mediante la huida y fueron perseguidos y esclavizados como enemigos de la corona.

Los encomenderos fueron los primeros responsables de la evangelización, que debían llevar a cabo por sí mismos o por medio de los frailes:

Otros sí ordenamos y mandamos que cada uno que tuviese cincuenta indios o desde arriba encomendados, sea obligado de hacer mostrar un muchacho, el que más hábil de ellos pareciere, a leer y escribir las cosas de nuestra santa fe, para que aquellos muestren después a los dichos indios...<sup>11</sup>

La encomienda había sido el premio concedido por el rey a los conquistadores que se destacaban por méritos especiales. Para los agraciados con esta concesión la encomienda significaba lo más parecido al señorío medieval, que ya en España estaba en franca decadencia. Si la aspiración de los conquistadores era “señorear” la tierra, la encomienda era el símbolo de ese señorío, no tan amplio como el del

<sup>8</sup> “Orden para que Hernán Cortés, Capitán General y Gobernador de la Nueva España, tenga, así en el tratamiento y conservación de los naturales y moradores de la dicha tierra como en lo que toca a la hacienda y la población y a su buen noblecimiento y pacificación, por mandado se S.M.”, *CDIA*, 1864-1884, vol. xxiii, p. 353.

<sup>9</sup> “Instrucción dada a los frailes jerónimos...”, Madrid, 13 de septiembre de 1516, en KONETZKE, 1953, t. 1, p. 66.

<sup>10</sup> *Concilio III...*, 1859, libro 1, título 1, p. 19.

<sup>11</sup> “Ordenanzas para el tratamiento de los indios. Leyes de Burgos”, Valladolid, 23 de enero de 1513, en KONETZKE, 1953, t. 1, p. 44.

Viejo Mundo, puesto que no les otorgaba el dominio de la tierra, pero sí la categoría equivalente, mediante privilegios como el de recaudar impuestos entre los indios encomendados y el de disponer de su trabajo como servicio personal. A cambio de esos beneficios ellos tenían la obligación de velar por la salvación de las almas que les estaban encomendadas, cuidando de que recibieran adoctrinamiento en la fe cristiana. Aunque no se mostraron muy entusiastas en cuanto a enviar a los trabajadores a la doctrina, el interés de los encomenderos coincidía con el de los religiosos al tratarse de dar una educación más completa y esmerada a los hijos de los caciques y principales que tan útiles les resultaban como intermediarios, recaudadores y vigilantes de la comunidad.

La colaboración de clérigos y laicos propició altercados, principalmente con motivo de los abusos que éstos cometían contra los indios y que los misioneros pretendían evitar. Pero los regulares no llegaron a cuestionar la licitud o conveniencia del sistema de encomienda, que incluso defendieron cuando se enfrentaron a la amenaza de su extinción por las Leyes Nuevas.<sup>12</sup>

A pesar de sus abusos, la encomienda no fue tan demoleadora para la sociedad indígena como lo sería el sistema de repartimiento y el ulterior apogeo de la hacienda. Los encomenderos nunca pretendieron suprimir la comunidad indígena. De hecho, en muchos casos, la encomienda correspondía a una comunidad con su *tlatoani*, de modo que más que otorgar una demarcación geográfica lo que se encomendaba era un señor o cacique con sus indios. Esta fórmula permitía el mantenimiento de las antiguas autoridades locales, cuya función era tan útil que, incluso, en las encomiendas de comunidad sin *tlatoani* se elevaba a tal rango a uno de los principales para que sirviera de intermediario entre los macehuales y el encomendero español. El sistema de tributación se organizó de acuerdo con la costumbre prehispánica, lo que permitía la continuidad del cultivo en forma comunal y el pago en especie; los caciques podían conservar, su dignidad y privilegios y aun obtuvieron concesiones especiales del gobierno español; las comunidades retenían sus tierras y el trabajo se realizaba según los métodos tradicionales.

Los religiosos establecieron un sistema educativo acorde con aquella realidad; los hijos de los señores debían recibir una educación superior a los rudimentos catequísticos que se extendían a toda la población de macehuales. La legislación sobre la materia recomendaba la misma selección y los frailes la cumplieron en ambos niveles con mayor o menor exactitud.

La enseñanza de la doctrina en los atrios de los conventos satisfacía las necesidades mínimas de formación religiosa orientada hacia la integración de toda la población. Los adultos estaban obligados a asistir a la enseñanza del catecismo todos los domingos; los niños macehuales y las niñas de cualquier condición debían acudir diariamente al convento acompañados por personas mayores respon-

<sup>12</sup> "Cartas de varios clérigos regulares en contra de la aplicación de las Leyes Nuevas", *CDIA*, 1864-1884, vol. VII, pp. 526-532. También citado por CUEVAS, 1929, vol. I, pp. 432-433.

sables de su asistencia; reunidos en pequeños grupos y siempre separados los sexos, recitaban las oraciones y aprendían de memoria, en su propia lengua, los conceptos fundamentales de la religión cristiana.

Para los hijos de caciques y principales se organizaron internados en los mismos conventos y en ellos se les enseñaba, además de la doctrina, lectura, escritura, canto litúrgico y, en algunos casos, nociones de cuentas; al mismo tiempo se les entrenaba en las prácticas del ritual católico que les serían necesarias para ayudar a los frailes en los servicios religiosos. Estos internados fueron a un mismo tiempo vehículo de adaptación de los nobles al sistema colonial y elemento desintegrador de la nobleza indígena. Por una parte el desarraigo de los niños de sus comunidades hacía que su incorporación al modo de vida español la realizaran individualmente, sin arrastrar consigo a sus paisanos, puesto que mutuamente se veían extraños. Por otra fue relativamente frecuente el caso de macehuales educados como principales, ya por error o condescendencia de los frailes, ya por engaño intencionado de los principales que libraban a sus hijos del internado sustituyéndolos por algunos de sus vasallos. El resultado fue que bastantes macehuales lograron incorporarse a la categoría de principales, con lo que contribuyeron al desprestigio de la nobleza aborigen, anteriormente tan respetada.

Entre los años 1530-1545 funcionaron también internados para niñas indias hijas de principales, que en ellos recibían los conocimientos de la doctrina, las técnicas de algunas labores manuales y la asimilación a las costumbres españolas. En algunos casos se les enseñó, además, la lengua castellana. Los internados de niñas tropezaron desde un principio con graves inconvenientes: la escasez de maestras, seglares o “beatas”, en contraste con la abundancia de frailes que atendían a los varones, la inexistencia de órdenes religiosas femeninas específicamente destinadas a la enseñanza, y la resistencia de los padres a entregar a sus hijas, temerosos de los riesgos que correrían al salir de su vigilancia. Al fin la extinción de estos colegios se produjo tras comprobarse que los jóvenes indios no querían tomar por esposas a las doncellas educadas en tales establecimientos “a la manera de Castilla”. Desde 1545 la única educación que los religiosos proporcionaron a las niñas y mujeres indígenas, de una forma general y metódica, fue la catequesis en los atrios de los conventos.

Los internados para niños y niñas indias representaron una inquietud educativa superior a la básica preocupación evangelizadora. Una vez comprobada la aptitud de los indígenas mexicanos para realizar labores manuales, para aprender técnicas, oficios, lengua castellana y doctrina cristiana, las posibilidades de elevar el nivel cultural de toda la población eran indiscutibles y los resultados muy prometedores. Fueron éstos los años en que los franciscanos propugnaron la separación de la república de indios de la de españoles; cuando se consideró la conveniencia de que los indígenas organizaran sus propios cabildos, como los de la península ibérica, y desempeñasen los cargos de su gobierno, e, incluso, fuesen ordenados sacerdotes; cuando se enseñó gramática latina a los niños internos en

el colegio franciscano de San José de los Naturales y cuando se fundó el de Santa Cruz, en Santiago de Tlatelolco, destinado a dar estudios superiores a los niños seleccionados entre los más capaces de los colegios conventuales.<sup>13</sup> Incluso la erección de la Universidad de México, en 1551, respondió al mismo espíritu, puesto que se destinó, al menos teóricamente, a los hijos de los naturales y de los españoles.<sup>14</sup>

El momento culminante de esta visión optimista del porvenir de los indios —cultos, piadosos, capaces de gobernarse a sí mismos y de recibir las órdenes sagradas— se produjo en 1536, con la fundación del colegio de Tlatelolco. En él se enseñaron, además de gramática latina, lógica y filosofía, que eran las materias que integraban el bachillerato en Artes. El colegio pudo considerarse un éxito en cuanto a demostrar la capacidad de los indígenas para el estudio; pero esto mismo alarmó a muchos españoles, quienes avivaron con su malevolencia la fuerte oposición que se había levantado en contra de la obra. En definitiva parece que la causa determinante del fracaso de los estudios superiores para indios fue la renuencia de los jóvenes colegiales a abrazar el estado sacerdotal que les imponía el celibato forzoso. Cuando los estudiantes llegaban a la edad de decidir su vocación optaban por contraer matrimonio. Esta realidad desilusionó profundamente a fray Juan de Zumárraga, el más entusiasta favorecedor de la empresa, que, inmediatamente, le retiró su apoyo. Don Antonio de Mendoza, igualmente afecto al colegio, asimiló con más calma esta desilusión y siguió favoreciendo a la institución hasta los últimos momentos de su permanencia en México, al considerar que las ventajas de la educación no debían reducirse a la formación de clérigos.

Aunque no como seminario para eclesiásticos sino como colegio de enseñanza superior, Tlatelolco hubiera podido mantenerse si no hubieran mediado las circunstancias que aumentaron las críticas de los opositores al proyecto de educación superior indígena y la desilusión de los frailes que lo habían iniciado:

...no contentos con que los indios supiesen leer y escribir, pintar libros, tañer flautas, chirimías, trompetas e tecla, e ser músicos, pusieronlos a aprender gramática. Diéronse tanto a ello e con tanta solitud que había muchacho, y hay de cada día más, que habla tan elegante latín como Tulio...

...Yo dije el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias y mayor en dalles la Biblia...<sup>15</sup>

<sup>13</sup> KOBAYASHI, 1974, pp. 292-399.

<sup>14</sup> La fundación de la Real y Pontificia Universidad de México está fechada en las reales cédulas de septiembre de 1551; las actividades académicas se iniciaron dos años más tarde, en 1553. Información sobre la fundación de la Universidad, principalmente en BECERRA, 1963, pp. 260-270; CARREÑO, 1961, pp. 41-46.

<sup>15</sup> "Carta de Jerónimo López al Emperador", México, 20 de octubre de 1541, en GARCÍA ICAZ-BALCETA, 1971, t. II, p. 149.

El posterior desarrollo económico y social de la colonia terminó por imponer la decisión definitiva. El colegio fracasó porque la educación que ofrecía no respondía a las necesidades de la nueva sociedad.

Otro proyecto educativo de la misma época fue el de los hospitales-pueblo de Santa Fe, de don Vasco de Quiroga, inspirado en el ideal cristiano de asimilación de los indígenas dentro de su ambiente tradicional, con absoluto respeto para sus tradiciones y costumbres, salvo en aquello que afectase a las creencias religiosas. A diferencia de la educación proporcionada por los frailes, don Vasco no aislaba a algunos miembros de la comunidad para darles una educación especial, sino que todos, en sus propios pueblos, sin contacto con los españoles —excepto el clérigo encargado de la rectoría material y dirección espiritual— debían alcanzar un nivel de conocimientos y una práctica en el trabajo que les permitiría ordenar su vida apaciblemente, sin tareas agobiantes ni aprendizaje de cosas superfluas. En Santa Fe la jornada de labores era moderada, las faenas del campo y tareas propias de la comunidad se distribuían equitativamente entre sus miembros y se consideraban las necesidades y costumbres de la vida campesina, que era la de la mayoría de los indios.

Pero el experimento de don Vasco quedó en eso, en un proyecto o en una realización correspondiente a un ámbito reducido, localizado en tres pequeños poblados aislados. Aunque él aspiró alguna vez a que su fórmula se aplicase en general a todo el territorio,<sup>16</sup> nadie más adoptó su horario de trabajo, ni su sistema de autogobierno, el efectivo aislamiento de los españoles, ni la rotación de tareas. Lo único que se aplicó —con desastrosas consecuencias— fue la concentración de indios en poblados —las reducciones o congregas—, lo cual correspondía a lo establecido por las leyes, a los intereses de los particulares y a los requerimientos de la evangelización masiva. Por eso fue fácil que se pusieran de acuerdo para llevarlo a la práctica las autoridades civiles, los encomenderos y las órdenes religiosas, precisamente en momentos en que la catástrofe demográfica parecía reforzar los argumentos a favor de reducir o congregar a los grupos de poblaciones, cada vez más aislados y dispersos.

La legislación de Indias recomendaba el método de concentraciones como medio de obligar a los indios a vivir “en policía”, como “gentes de razón”. Desde los primeros contactos con la población nativa de las Antillas se había considerado la conveniencia de que los aborígenes vivieran en poblados próximos a los asentamientos de los españoles para que tomaran ejemplo y aprendiesen a vivir como ellos. La idea de la educación por el ejemplo era consecuencia lógica de la creencia en la superioridad cultural y moral de los españoles que, como conquistadores, podían imponer sus propias concepciones de vida y comportamiento a la población sometida e inferior. Pero la realidad no se ajustó exactamente a esa creencia:

<sup>16</sup> “Carta de don Vasco de Quiroga al Consejo”, 14 de marzo de 1531, en AGUAYO SPENCER, 1970, pp. 75-84.



la experiencia demostró bien pronto que el ejemplo de los conquistadores sólo podía influir desfavorablemente en el comportamiento de los naturales. Varios frailes alegaron la perniciosa influencia que los indios recibían a través de su convivencia con los españoles y pidieron que se les separase de ellos. En 1535 don Vasco de Quiroga subrayó cuán poco cristiano era el modo como los españoles explotaban a los indios donde quiera que se establecían.<sup>17</sup>

La solución de realizar congregaciones de indios en lugares alejados de las ciudades de españoles pareció suficiente garantía de que estarían protegidos de abusos y malos tratos; pero la situación económica, las exigencias de los españoles y el azote de las epidemias sobre la población indígena contribuyeron a que las reducciones fuesen otro vehículo de destrucción de la vieja sociedad prehispánica.

#### LOS CAMBIOS ECONÓMICOS Y EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA SOCIEDAD

En los años centrales del siglo, entre 1540-1560 aproximadamente, se produjeron las circunstancias que determinaron el nuevo rumbo que tomarían las instituciones y las directrices educativas, consecuente con los cambios en la estructura misma de la colonia.

En el aspecto demográfico incidieron simultáneamente transformaciones cuantitativas y cualitativas. El número de pobladores sufrió un desplome violento a causa de las epidemias que, desde 1521, se extendían frecuentemente y los indios designaban con el nombre genérico de *cocoliztli*; pero la que llamaron *huey matlazáhualt*, en los años de 1545 a 1547, fue particularmente desastrosa.<sup>18</sup> Para contrarrestar el despoblamiento en ciertas zonas se intensificó la política de congregaciones que, a su vez, propició el contagio de las nuevas enfermedades introducidas por inmigrantes y sus parásitos. Don Antonio de Mendoza realizó las primeras reducciones y pudo comprobar los efectos perjudiciales que ocasionaban sobre la población indígena; no obstante, entre 1550 y 1564 se llevaron a cabo otras muchas “congregas” y los grupos indígenas, acostumbrados a vivir dispersos en sus campos de cultivo, tuvieron que agruparse y dejar abandonadas las tierras, que pronto pasaban a manos de propietarios españoles.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> “Información en Derecho”, en AGUAYO SPENCER, 1970, p. 208: “¡Oh cuán gran culpa nuestra será si supiere a la pega de nuestras malas y mal cristianas costumbres, y no a las nuevas que entre ellos tan fácil se podrían introducir e ingerir... no embargante que en nosotros estas semejantes cosas y costumbres, por nuestra gran soberbia y desenfrenada codicia y desmedida ambición parezcan ser imposibles...”.

<sup>18</sup> Elsa MALVIDO, ponencia inédita en el Congreso de ADHILAC, Puebla, abril de 1983. Sobre las enfermedades endémicas de la pobreza y su impacto en la población indígena colonial.

<sup>19</sup> GERHARD, 1975, 1977; CLINE, 1949.

Al mismo tiempo aumentaba la inmigración española, crecían las ciudades, se fomentaba la importación de negros esclavos y surgía un elemento perturbador, indeseado e inevitable: el mestizo. El esquema evangelización igual a educación y españoles adultos ya formados frente a indios ignorantes, resultaba insuficiente para abarcar la compleja realidad que se manifestaba pujante. Las necesidades inmediatas de abastecer a las poblaciones de españoles, de proporcionar alicientes económicos a los nuevos colonos y de propiciar el desarrollo de nuevas fuentes de ingresos, impusieron cambios en los sistemas de producción y trabajo.

Desde el año 1542, cuando se intentó implantar el conjunto de reformas que contenían las Leyes Nuevas, se manifestó la intención de la corona de debilitar el poder de los encomenderos mediante la abolición de la encomienda. La oposición de los cabildos, órdenes religiosas y particulares impidieron su aplicación inmediata, pero no el que nuevas disposiciones lograsen, al menos parcialmente, lo que antes se había rechazado. La organización colonial de los primeros años se manifestaba insuficiente para satisfacer las necesidades de la nueva sociedad; los defensores de las viejas fórmulas obraban impulsados, por el afán de conservar sus privilegios o por temor a que la influencia creciente de los funcionarios reales fuese perjudicial para indios y españoles; la inestabilidad de los recursos económicos hacía temer la ruina de la colonia ante cualquier contratiempo; pero, en definitiva, la oposición general sólo logró retrasar la aplicación de unas reformas que las propias fuerzas locales del desarrollo económico requerían. En años posteriores se impuso la limitación de las encomiendas a una o dos vidas y se modificó sustancialmente al convertirla simplemente en el derecho al cobro de una renta. En 1549 se promulgó la disposición sobre abolición del servicio personal, de modo que los indios quedaron, teóricamente, libres de trabajar en la forma en que desearan hacerlo. Pero el trabajo de los indios era vital para la supervivencia de los españoles, que pronto encontraron nuevas fórmulas para atraer a los indios a laborar en sus empresas.

El *coatequitl* había funcionado en la época prehispánica como compromiso asumido por una comunidad de realizar determinadas tareas en beneficio del señor o del propio pueblo. El mismo sistema se había empleado para acelerar las obras de reconstrucción de la ciudad tras la conquista y se daba prácticamente por liquidado hacia 1535. En las encomiendas existió también cierta forma de rotación en los servicios prestados al encomendero. Ampliado y reglamentado, éste fue el método que se aplicó para salvar la crisis ocasionada por la abolición de aquellos servicios.

El régimen semifeudal de encomienda había permitido durante algún tiempo el mantenimiento de la población española a base de los excedentes de la producción indígena. Las demandas crecientes de la capital ocasionaron que, para el año 1550, el abastecimiento de víveres resultase insuficiente y fuese necesario recurrir al sistema de repartimiento como instrumento básico para satisfacer las demandas de mano de obra en las empresas productivas agrícolas, proveedoras de alimentos esenciales. El sistema prosperó y llegó a generalizarse, especialmente a partir de la

inundación de 1555,<sup>20</sup> cuando el cabildo de la ciudad solicitó al virrey que proporcionase gran cantidad de trabajadores, quienes, en régimen de *coatequitl*<sup>21</sup> se ocuparon durante varios años en las obras de drenaje de la ciudad. Según la reglamentación, el trabajo en el repartimiento debía ser remunerado, sin exceder de un total de un mes por año, que se distribuiría por semanas, y alternando los individuos de la comunidad y las comunidades de la comarca. Para el buen funcionamiento del repartimiento se creó el cargo de juez repartidor, designado para conseguir y distribuir los trabajadores necesarios.

Los jueces repartidores eran asistidos por tenientes, por alguaciles indígenas y por intérpretes. Las autoridades propias de cada comunidad debían entregar, el día señalado, el número de trabajadores asignado a su jurisdicción y los jueces se encargaban del reparto entre los agricultores españoles o quienes con algún derecho los solicitasen para obras de construcción o reparación de edificios públicos o particulares. En este nuevo sistema cada vez tenían menor influencia los antiguos caciques y principales.

Durante algunos años persistieron simultáneamente las antiguas y las nuevas formas de incorporación al trabajo. En 1573 se construyó el templo de San Pedro y San Pablo (que llamaron *xacalteopan*, por su techo de paja), de la Compañía de Jesús, gracias a los 3 000 indígenas que aportó para la obra don Antonio Cortés, cacique de Tacuba; y ésta fue, probablemente, la última gran obra en que los trabajadores fueron enviados, dirigidos y organizados por su propio señor.

Al descender el número total de la población en el México central, los macehuales destinados al servicio de los españoles resultaron insuficientes y entonces se privó a los indios principales de sus antiguos servidores; en muchos casos se llegó a forzar a trabajar a los mismos alguaciles y “mandones”, representantes de la nobleza indígena y responsables de la entrega de trabajadores.

En un principio las demarcaciones adjudicadas a los repartimientos respetaron la tradicional división prehispánica, pero ya en 1570 se modificaron las primitivas jurisdicciones y se fue borrando toda huella de organización y jerarquía indígena.

La visita de Valderrama, en 1563, contribuyó notablemente a desmoronar la organización social indígena, con su estricta separación de macehuales y principales. Para lograr una distribución del tributo más equitativa suprimió las exenciones de que gozaban muchos principales, de modo que, salvo excepciones, los antiguos *pipiltin* terminaron por asimilarse a la calidad de pobres trabajadores en que habían quedado sus anteriores servidores y vasallos.

<sup>20</sup> Torquemada y otros autores dan, erróneamente, la fecha de 1553 para la inundación, que realmente fue en 1555. RAMÍREZ, 1976, y notas de Teresa ROJAS, p. 47.

<sup>21</sup> Los intentos de don Luis de Velasco para asegurar la libertad de trabajo de los indios y la concurrencia de suficientes trabajadores a los lugares donde eran requeridos terminaron por derivar hacia el repartimiento, como puede comprobarse en los textos de sus propias ordenanzas y mandamientos. ZAVALA, 1981.

También en los aspectos político y económico la colonia se dirigía hacia una nueva forma de organización. Paso a paso la corona española había avanzado en el proceso de centralización del gobierno virreinal. La reorganización política fue acompañada de la reglamentación administrativa y de mayores exigencias económicas, que se traducían en presiones fiscales. La creciente población de inmigrantes españoles demandaba la apertura de fuentes de ingresos que ya no se buscaban en expediciones de conquista ni era posible obtener de nuevas encomiendas.

Durante los años centrales del siglo xvi se realizaron descubrimientos de ricos yacimientos de plata, principalmente en Zacatecas, que dieron nuevo impulso a la actividad económica y la orientaron, ya definitivamente, hacia la producción minera como actividad predominante. Los reales de minas se convirtieron en focos de atracción de población de toda índole; la búsqueda de nuevas vetas propició la exploración del territorio y las necesidades de abastecimiento, transporte y seguridad, hicieron urgente la tarea de colonizar las provincias del norte. Muchos españoles acudieron a los nuevos núcleos de población y algunas comunidades de indios sumisos —tlaxcaltecas y nahuas— fueron trasladadas a las tierras recientemente ocupadas para que su ejemplo favoreciese la campaña de sujeción de los chichimecas levantiscos.

Los nuevos pueblos de indios, como los antiguos y los resultantes del proceso de congregación, constituyeron sus respectivos cabildos, a imitación de los españoles y con el fin de gobernar la vida de la comunidad en los asuntos internos, recaudar impuestos y designar trabajadores para los turnos del repartimiento. Estaba previsto que los cargos directivos en los cabildos fuesen desempeñados por los indios principales, pero, en la práctica, la mayoría de los alcaldes y concejales fueron mestizos o mulatos, más astutos, ambiciosos y conocedores de la mentalidad española que los indígenas. En todo caso la autonomía de los cabildos de indios se vio mermada por la actuación de los corregidores —españoles o criollos— que representaban la autoridad inmediata, con jurisdicción civil y penal.<sup>22</sup>

El periodo de reajuste y organización de las instituciones coloniales culminó en el último tercio del siglo xvi, cuando el auge minero sirvió de impulso y respaldo a las nuevas formas de explotación agrícola y el problema de la falta de mano de obra se resolvió parcialmente con el repartimiento y definitivamente con la contratación de jornaleros.

En este nuevo régimen dejaba de ser eficaz la función de los principales, que sólo en algunas localidades pudieron conservar su categoría por largo tiempo, pero reducida a la ostentación de privilegios meramente honoríficos, como una reliquia del pasado.<sup>23</sup> En consecuencia, mantener una esmerada educación para un grupo social en franca decadencia habría sido un desperdicio de recursos que las autoridades no quisieron propiciar.

<sup>22</sup> GIBSON, 1981, sobre el corregimiento, pp. 85-100.

<sup>23</sup> LÓPEZ SARRELANGUE, 1963.

LA ORTODOXIA RELIGIOSA  
Y EL HUMANISMO NEOESCOLÁSTICO

A partir de 1521 la suerte de la Nueva España quedó ligada a las vicisitudes del Viejo Mundo. Cuando España padeció dificultades económicas, a sus colonias les correspondió incrementar las aportaciones a la Real Hacienda; cuando la metrópoli se erigió en defensora de la ortodoxia católica, el virreinato debió extremar la vigilancia contra herejías, idolatrías, supersticiones y falsas creencias; la política de la corona favoreció la estratificación social, los privilegios como norma, el burocratismo y el rigor formalista, y todo ello se reprodujo en la sociedad del Nuevo Mundo.

El intento de rebelión de don Martín Cortés dejó ver, fugazmente, un rescollo del descontento que los descendientes de los conquistadores sentían, al considerarse despojados de atribuciones y derechos, en una tierra que sus padres habían conquistado por las armas. Y también puso de manifiesto el inevitable enfrentamiento entre quienes como criollos sentían la Nueva España como su verdadera patria y los peninsulares que manifestaban su presunta superioridad, haciendo uso de las ventajas que la administración colonial les proporcionaba.

El orgullo del señorío y la toma de conciencia de su posición superior en las tierras conquistadas dieron al criollo de los primeros años un carácter especial, mezcla de exquisita cortesía y agresividad latente, de lujo aparente y escasez de recursos. Pero el orgullo y los desplantes, el boato y las diversiones caballerescas dejaron de tener su base de sustentación cuando la encomienda perdió su capacidad como instrumento de suministro agrícola y significó un lastre para el desenvolvimiento de otras actividades económicas; el gobierno de la metrópoli puso en práctica la política de disminución de privilegios y la encomienda inició su decadencia. La progresiva intromisión de los funcionarios reales en todos los asuntos de la colonia fue el complemento de la política de desintegración del poder de los encomenderos, cuya extinción fue casi completa en muchos lugares y en el transcurso de pocos años. El poder político se afianzaba, libre de las trabas que habían representado las ambiciones de las familias de los conquistadores; para una nueva realidad se requerían nuevos patrones educativos y para formar los vasallos que el rey de España necesitaba se erigieron nuevos centros docentes y se reformaron los antiguos.

La Inquisición, cuya jurisdicción alcanzaba a los españoles pero no a los indios, iba a preservar la pureza religiosa de quienes estaban destinados a ser modelo de perfección e imagen de una categoría social superior.

La designación del primer arzobispo secular en la sede de México, don Pedro Moya de Contreras, fue un signo manifiesto de la política de secularización que desde aquel momento tendió a reducir el poder y las atribuciones de las órdenes religiosas. Para los pueblos de indios esto trajo importantes consecuencias: el rígido control que los frailes habían ejercido durante los primeros años se relajó, al

verse privados los religiosos de los mecanismos de coacción que antes emplearon. El Tercer Concilio Provincial (1585) condenó el empleo de castigos corporales —azotes, prisión y corte de pelo principalmente— para forzar a los indígenas a cumplir con sus obligaciones religiosas. Los frecuentes choques y diferencias entre clérigos seculares y regulares también sirvieron de escape para que los naturales evadiesen algunas cargas, acudiendo al convento o a la parroquia o a ninguno de los dos según fuese su conveniencia. Además, el prestigio de los allegados a los conventos como acólitos o cantores descendió cuando dejó de ir unido a ventajas materiales como la exención de impuestos o de trabajos y cuando en todas las doctrinas y parroquias se fundaron cofradías, abiertas a grupos relativamente numerosos —en muchos lugares prácticamente todo el pueblo pertenecía a una u otra cofradía— y con una definida función social.

Para los criollos el aumento del número de diócesis y beneficios adjudicados al clero secular significó la apertura de nuevas oportunidades de acomodo económico al facilitarse el logro de las aspiraciones a curatos o doctrinas dependientes de la jerarquía ordinaria.

Como ideal formativo se mantuvo la instrucción cristiana, no sólo en cuanto al aprendizaje de normas religiosas sino como todo un modo de vida adaptado a las concepciones teológicas y morales del catolicismo. La experiencia de la Reforma llevó a las autoridades eclesiásticas a desconfiar del misticismo exacerbado y de las exigencias de perfección; la norma de comportamiento ya no podía ser el Evangelio solamente, sino interpretado a través de los cánones de Trento. La corona española, defensora del catolicismo en todo el orbe, justificaba con su misión sobrenatural sus atributos imperiales y el aprovechamiento de las riquezas americanas. La España de Felipe II, empeñada en perturbar sus viejas estructuras, caminaba orgullosamente hacia su ruina económica, mientras la Nueva España iniciaba un nuevo periodo de prosperidad durante el cual ayudaría a mantener la desfalleciente vida de aquel imperio en apariencia floreciente.

Hasta mediar el siglo el humanismo novohispano había brillado en realizaciones como los hospitales de Santa Fe, el colegio de Tlatelolco, las obras escritas por los misioneros sobre la vida prehispánica y la tarea filológica de elaborar gramáticas, vocabularios, catecismos y sermonarios en lenguas indígenas. En cada una de estas obras se manifestaba al menos algún aspecto del interés por el perfeccionamiento humano, de la universalidad de la educación, de la compatibilidad de los intereses terrenos y naturales con la vida sobrenatural y espiritual. Siguiendo los ideales del humanismo prerreformista se había pretendido construir sobre la tierra una sociedad más justa, fomentar una religiosidad más simple e íntima y mejorar la situación de quienes carecían de recursos materiales y de preparación intelectual para afrontar una realidad nueva y hostil.

Las contradicciones surgidas del sistema anularon los mejores esfuerzos por lograr la asimilación cultural de los indios y su capacitación para un desenvolvimiento independiente. Muy pronto estuvo fuera de duda su capacidad intelectual,

pero ¿a quién podía interesar capacitar con altos estudios a quienes habían de servir de jornaleros?, ¿para qué enseñar latín y teología a sujetos incapacitados de recibir órdenes sagradas?, ¿cómo incorporar a la Universidad a quienes no tenían acceso a los estudios previos de gramática latina?

Antes de que terminase el siglo ya había pasado el momento de las utopías y se imponía la realidad de las exigencias económicas de una metrópoli necesitada de ayuda y de unos recursos naturales que para ser explotados requerían de organización y trabajo; una sociedad jerarquizada aseguraría el aprovechamiento óptimo de los recursos materiales y humanos y una educación adecuada facilitaría la toma de conciencia de los individuos dentro de su marco social. El Estado y la Iglesia podían disponer de los organismos orientadores y del mecanismo represivo que ayudarían a realizar la labor educadora. Entre los años 1570 y 1585 se produjeron las circunstancias adecuadas para consolidar la nueva tendencia: el fortalecimiento del clero secular, el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio, la llegada de los primeros jesuitas y la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Todo ello debería incidir en la aceptación del nuevo orden por parte de los diversos grupos que integraban la población novohispana.

La dualidad establecida en los primeros tiempos: españoles e indios, se vio rota por elementos surgidos inevitablemente como consecuencia del mismo sistema; en primer lugar los mestizos, quienes unas veces incorporados a la categoría del padre —generalmente español—, otros asimilados a la comunidad de la madre —indígena— y muchos más abandonados y marginados por unos y otros, llegaron a formar un grupo importante cuya educación dependió del azar y de la tolerancia puesto que nunca existió un programa educativo previamente diseñado para ellos. La ingenua solución de recoger a todos los mestizos en un colegio dio como fruto la fundación del de San Juan de Letrán, anterior a 1550 y que poco más tarde, convertido en colegio de niños pobres, debía recibir a cuantos huérfanos o abandonados acudiesen a él, de cualquier condición que fuesen. Los negros, mulatos y castas no llegaron a gozar de la atención especial de centros de enseñanza en que tuvieran acceso preferente ni regular; sus escuelas fueron los campos, los obrajes, las haciendas, las minas y las calles de las ciudades; y el resultado de su abandono lo sufrieron los indios —frecuentes víctimas de sus abusos— y los españoles, siempre atemorizados por su atrevimiento, falta de respeto y agresividad latente o efectiva.

El colegio de la Caridad, que se había destinado a niñas mestizas en tiempo de don Antonio de Mendoza, pronto fue destinado exclusivamente a huérfanas españolas, a quienes se exigía para su ingreso la presentación de certificado de limpieza de sangre.<sup>24</sup> Ningún establecimiento quedó dedicado a las niñas y jóvenes mestizas, pero era frecuente que ellas se educasen junto a las monjas de los conventos.

<sup>24</sup> Const. Col. Caridad, AGNM, ramo *Instrucción Pública*, t. XI, exp. 2, título 17.

Mientras tanto se había planteado la necesidad de dar educación adecuada a los criollos, quienes faltos del aliciente de campañas conquistadoras que les dieran oportunidad de realizar hazañas bélicas gloriosas, sin el señorío proporcionado por la encomienda y conscientes de sus escasas o nulas probabilidades de llegar a desempeñar puestos destacados en el gobierno virreinal, estaban necesitados de una formación diferente de la que ellos mismos y sus padres habían recibido en el pasado. Ante la desorientación de la juventud criolla, el virrey, el arzobispo, varios obispos, los miembros del cabildo de la ciudad y algunos acaudalados caballeros, de influencia social y capacidad económica, estuvieron de acuerdo en dar como solución ideal el establecimiento de colegios de la Compañía de Jesús, que eran conocidos por referencias de sus éxitos en Europa.<sup>25</sup>

La llegada de los jesuitas en 1572 y la apertura del colegio máximo —más tarde llamado de San Pedro y San Pablo—<sup>26</sup> sirvió para encauzar la educación de los jóvenes dentro de los métodos rigurosos del humanismo renacentista, armonizados con la filosofía escolástica renovada por los teólogos de la misma Compañía. Los estudios en la Nueva España ya no iban a ser algo improvisado, fruto del entusiasmo o de la vocación pedagógica de personalidades individuales; los arranques de originalidad, los experimentos generosos y arriesgados ya no deberían tener lugar en una sociedad que disponía de un mecanismo eficaz e institucionalizado para la formación de los jóvenes. Fueron muchas las innovaciones que introdujo la Compañía de Jesús en ese terreno: algunas eran fruto de la particular organización de la orden, otra consecuencia del pensamiento humanista, tan interesado en las cuestiones pedagógicas, y todas al servicio de la Contrarreforma.

Entre las novedades introducidas en los colegios de Europa y América destaca la disciplina, adoptada como elemento formativo de la personalidad y no simplemente como recurso metodológico instrumental en la enseñanza. Junto con la disciplina, el orden y la agrupación de los alumnos en clases de distintos niveles, y el aprendizaje de los textos clásicos, con la consiguiente incorporación del ambiente intelectual novohispano a las corrientes de la cultura europea e inevitable olvido de la realidad local. En todas las escuelas del ámbito europeo y occidental, Cicerón llegó a ser el modelo máximo de elocuencia y ejemplo a imitar por los estudiantes de gramática y humanidades; en el orbe católico Aristóteles era “el Filósofo” por antonomasia y santo Tomás la indiscutible autoridad en teología. La justificación

<sup>25</sup> Entre los muchos testimonios del interés de los novohispanos por el establecimiento de la Compañía de Jesús, destaca la solicitud enviada al rey por el Cabildo de México, en el año 1570. *MM*, t. 1, p. 2. Textualmente pedían: “...nos ha parecido decir y representar a V.M. que los fervorosos operarios de la Sagrada Compañía, cumpliendo con las obligaciones de su apostólico instituto, serán de mucha utilidad en las ciudades recién fundadas, en particular en esta gran ciudad de México, cabeza de todo el reino, que necesita de maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias...”.

<sup>26</sup> Es muy abundante la bibliografía sobre el establecimiento de los jesuitas en la Nueva España; puede servir de referencia la excelente edición de la historia del P. Alegre llevada a cabo por los padres BURRUS y ZUBILLAGA, 1960.



aristotélica de la esclavitud y sus ideas sobre la desigualdad de los hombres y conveniencia del dominio de unos sobre otros, no eran letra muerta sino principio imperativo, en una sociedad en que las diferencias y privilegios constituían elementos de la justicia.

Sobre las bases generales de la pedagogía humanista los jesuitas aportaron su método, eficaz, práctico, minucioso, general para todos sus colegios e invariable a lo largo de los años, y extendieron su influencia a todos los niveles de la vida urbana.

Los ideales pedagógicos renacentistas consideraban la necesidad de extender la educación a todos los seres humanos, no importaba su edad o condición, pero siempre se consideraron las diferencias sexuales y sociales, de modo que no se pretendía que la educación fuese igual para todos. Los jesuitas tomaron en cuenta esta concepción y juzgaron que su labor sería más eficaz si se ocupaban de la formación de las minorías rectorales, que, con su ejemplo e influencia beneficiarían al resto de la población; por ello los colegios de educación superior y las escuelas de gramática absorbieron la mayor parte de sus recursos, aunque las misiones llegaron a ser parte esencial de su ministerio y justificación última de su actividad en la Nueva España.

Los jesuitas atendían a la formación de los jóvenes en las escuelas para externos y en los seminarios o convictorios para internos. Pero, al mismo tiempo se preocupaban de la población ajena a sus colegios por medio de actividades como las congregaciones, para clérigos o laicos, jóvenes o adultos, unidos con fines piadosos; convocaban certámenes literarios, en los que podían participar todos los aficionados a la poesía —que no eran pocos— para exaltar las glorias de algún santo o conmemoración solemne del año litúrgico —principalmente la fiesta de Corpus Christi—. También organizaban representaciones teatrales de diálogos o églogas latinos y castellanos para el público más culto y “mitotes” o espectáculos populares, a cargo de los alumnos indios de San Gregorio, en la capital, en los que armonizaban pantomina, música y bailes. En estas ocasiones los acontecimientos religiosos servían para combinar la devoción con la diversión y la labor didáctica; así lo hicieron en la ciudad de México en el año 1578, para celebrar la llegada de las reliquias de varios santos, obsequiadas por el Papa, y en las ciudades de Puebla y Pátzcuaro con el mismo motivo. Se construyeron entonces arcos de triunfo con leyendas alusivas a los santos venerados, se recitaron textos y se dijeron sermones en latín, castellano, náhuatl y tarasco —en Pátzcuaro este último— y donde el predominio de la población indígena lo demandaba, se alternó el horario de las celebraciones en castellano y en lenguas indígenas. Para el colegio de Pátzcuaro fue éste su momento de máximo esplendor, cuando ya había iniciado su decadencia con motivo del traslado de la sede episcopal a Valladolid. Tales fiestas, para el pueblo que las contemplaba o participaba en ellas, constituían una lección viva de dogma, moral y liturgia.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> La importancia que la Compañía de Jesús concedía a sus actividades extraescolares se manifiesta en los amplios espacios que les dedican los informes anuales (annuas) que enviaban al P. General en

La labor de la Compañía de Jesús con los indios se definió a partir de 1592, cuando se planteó francamente la separación de sus actividades: instrucción superior, humanística y filosófico-teológica en los colegios para criollos y enseñanza del catecismo y técnicas de trabajo en las extensas zonas misioneras del noroeste.

Durante muchos años, los colegios de jesuitas resolvieron las necesidades formativas de las capas superiores de la población novohispana. Las ciudades que lograban un destacado desarrollo económico aspiraban a refrendar su categoría con el establecimiento de un colegio de la Compañía, y sus estudiantes llegaban a alcanzar los puestos de prestigio máximo accesibles a los criollos. Las instituciones educativas existentes antes de su llegada perdieron importancia e influencia social; la más destacada entre ellas, el colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, que nació con el ambicioso proyecto de dar estudios universitarios a los indios, se redujo bien pronto a la categoría de escuela de primeras letras, a la que acudían, como alumnos externos, los niños que habitaban los barrios próximos. Paralelamente, los dos colegios para indios que sostuvo la Compañía desde el siglo xvi<sup>28</sup> el de San Gregorio de México y el de San Martín en Tepetzotlán, proporcionaban los conocimientos elementales de lectura y escritura, más la práctica del canto litúrgico, para que sus alumnos, hijos de caciques y principales, pudieran solemnizar con sus voces las ceremonias religiosas en iglesias y conventos.

El Tercer Concilio Provincial reunido en 1585 consignó en sus cánones el criterio que había de adoptarse para el desempeño de la misión docente de la Iglesia. En sus sesiones se trataron ampliamente dos aspectos fundamentales: la instrucción de los hijos de españoles y la que sería adecuada para los indios y castas. La destacada intervención de los jesuitas en las discusiones dio como resultado un mayor énfasis en la formación de los clérigos, fomento de seminarios conciliares e internados para niños y jóvenes criollos y la responsabilidad de los maestros de escuela en la enseñanza de los principios de la fe.<sup>29</sup> Para los niños de los pueblos de indios se recomendó su asistencia a escuelas, a las que acudirían como externos, sin diferencia de categorías entre ellos e instruidos por un maestro “de buenas costumbres”, bajo la supervisión del párroco.

En el Concilio no se mencionó la conveniencia de fundar nuevos colegios para indios, ni siquiera la distinción en la educación de principales y macehuales. Indios, negros, mestizos y castas quedaron englobados en el punto que trató “de la Doctrina que se ha de enseñar a los rudos”.<sup>30</sup>

---

Roma. La fiesta de las reliquias, que fue la más celebrada, se reseña en diversos documentos escogidos en el vol. II de *MM*; en Pátzcuaro la fiesta de las reliquias se celebró en 1586 y se reseña en la “Relación de la residencia de Pátzcuaro”, *MM*, vol. III, doc. 6, pp. 54-57. Constantemente hay referencias a la labor en misiones, hospitales, cárceles, etcétera.

<sup>28</sup> Aunque fueron tres los colegios para indios que llegó a tener la Compañía en la Nueva España, el tercero de ellos, San Javier de Puebla, comenzó a funcionar en el siglo xviii.

<sup>29</sup> ZUBILLAGA, 1961, pp. 192-198.

<sup>30</sup> *Concilio III*, libro I, título I, punto 3, p. 16.

Para los curas de indios se incluía la recomendación de que procurasen “que se erijan escuelas” y que se enseñe la lengua castellana.<sup>31</sup> El escaso éxito de estas exhortaciones puede apreciarse con su reiteración en años posteriores; la verdadera situación de abandono e ignorancia de los indios fue motivo de frecuentes quejas por parte de obispos y autoridades civiles de los siglos XVII y XVIII.

En el transcurso de unos pocos años y por causa de las necesidades materiales de la colonia y de la metrópoli, el panorama social había cambiado notablemente, y con él el sistema educativo en vigor. Las directrices de la vida colonial quedaban marcadas y en ellas no cabían los indios humanistas ni clérigos, pero tampoco los criollos demasiado arrogantes y poderosos. Entre 1532 y 1585 media toda una época de vacilaciones y tanteos. Entre el humanismo vital de Ramírez de Fuenleal<sup>32</sup> y el realismo práctico del Tercer Concilio Mexicano se había impuesto una decisión; se había cerrado el periodo en que la monarquía y la sociedad colonial se plantearon el dilema de educar a los indios como a los españoles o en forma diferente y, al mismo tiempo, se había realizado la elección del tipo de enseñanza que convendría a los criollos. El resultado fue el triunfo de Aristóteles y santo Tomás sobre la Biblia; el latín y los textos clásicos por encima del conocimiento de la naturaleza; la reglamentación y la disciplina, aunque ahogasen la libertad de expresión y la inspiración; la ortodoxia sometiendo a la curiosidad científica y, en suma, la conveniencia práctica de jerarquización social frenando los desordenados vuelos del espíritu.

#### SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGNM Archivo General de la Nación, México.  
 CDIA Colección de documentos inéditos... de América y Oceanía.  
 MM *Monumenta Mexicana Societatis Jesu.*

AGUAYO SPENCER, Rafael

1970 *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*, México, Editorial Oasis.

ALEGRE, Francisco Javier

1960 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, edición de E.J. BURRUS y Félix ZUBILLAGA, Roma.

BATAILLON, Marcel

1982 *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica.

BECERRA LÓPEZ, José Luis

1963 *La organización de los estudios en la Nueva España*, México, Editorial Cultura.

<sup>31</sup> *Concilio III*, libro I, título I, p. 18.

<sup>32</sup> El presidente de la segunda Audiencia y obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, fue quien alentó a los franciscanos a iniciar las clases de latín para los indios internos en sus colegios.

CARREÑO, Alberto María

1961 *La Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM.

*Cartas*

1981 *Cartas de Indias*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, M.A. Porrúa.

CLINE, Howard

1949 "Civil congregations of the indians in New Spain, 1598-1606", en *Hispanic American Historical Review*, xxix, pp. 249-366.

CDIA

1864-1884 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía*, Madrid, 42 vols.

*Concilio III*

1859 *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes*, ilustrado con notas por el P. Basilio Manuel Arriaga, S.J., y un apéndice con los decretos de la Silla Apostólica, publicado por Mariano Galván Rivera, 1a. edición en latín y castellano, México.

CUEVAS, Mariano

1929 *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, Editorial Revista Católica, 4 vols.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

1971 *Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 2 vols.

GERHARD, Peter

1975 "La evolución del pueblo rural mexicano, 1519-1975", *Historia Mexicana*, xxiv:4 [96] (abril-junio), pp. 566-578.

1977 "Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, xxvi:3 [103] (enero-marzo), pp. 347-395.

GIBSON, Charles

1981 *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI Editores.

KOBAYASHI, José María

1974 *La educación como conquista*, México, El Colegio de México.

KONETZKE, Richard

1953 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

KUBLER, George

1983 *La arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.

LOPETEGUI, León y Félix ZUBILLAGA

1965 *Historia de la Iglesia en América española, desde su descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina

1963 "La nobleza indígena en la época virreinal", México, tesis de doctorado en historia.

LORENZANA, Francisco Antonio

1970 *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Sr. fray Alonso de Montúfar en los años 1555 y 1565*, México, Imprenta de Hogal.

- LLAGUNO, José Antonio  
 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa.
- MARAVALL, José Antonio  
 1949 “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, *Estudios Americanos*, vol. 1:2, pp. 199-227.
- PHELAN, John  
 1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- RAMÍREZ, José Fernando  
 1976 *Memoria acerca de las obras e inundaciones en la ciudad de México*, México, SEP-INAH.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio  
 1978-1979 “Evangelismo y evangelización, los primeros franciscanos en la Nueva España y el ideal del cristianismo primitivo”, *Anuario de Historia*, México, UNAM.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de  
 1946 *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Nueva España.
- ZAVALA, Silvio  
 1981 *El trabajo indígena en los libros de gobierno del virrey Luis de Velasco, 1550-1552*, México, CEHSMO.
- ZUBILLAGA, Félix  
 1956-1976 *Monumenta Mexicana Societatis Jesu*, Roma, 6 vols.  
 1961 “Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan de la Plaza”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Roma, vol. xxx.



## LEER DE LA INFANCIA A LA VEJEZ. EL BUEN ORDEN DE LAS LECTURAS EN LA COLONIA\*

### LAS LECTURAS Y EL ORDEN COLONIAL

En los últimos años se han publicado numerosas y serias investigaciones relacionadas con el mundo del libro y de la lectura. Podemos saber, con la relativa certeza que nos proporcionan las fuentes, cuántos libros se publicaron en la Nueva España, cuántos se registraron en los inventarios de las librerías e incluso cuáles eran las preferencias de los lectores que poseyeron nutridas bibliotecas o al menos algunos libros.<sup>1</sup> Como sucede con los avances de los estudios sobre cualquier tema, a nuevas respuestas acompañan nuevas preguntas y a las relaciones cuantitativas suceden indagaciones cualitativas.

Hoy nadie discute la importancia de las lecturas como factores (no únicos, en ningún caso) formadores de la mentalidad. Y a partir de lo que conocemos sobre imprentas, libreros, bibliotecas, índices de censura, procesos inquisitoriales y judiciales, inventarios, etc., también tenemos una idea bastante aproximada de lo que efectivamente se leía y de lo que preocupaba a las autoridades que pudiera llegar a leerse. De todo ello resulta evidente que fueron muchos los agentes que participaron en la difusión y en las restricciones de las lecturas en el mundo colonial americano y que la recepción de los textos impresos fue diferente según los lectores que tuvieron acceso a ellos. Éstos son temas que se relacionan con mis investigaciones antiguas y recientes.

En distintos momentos, como parte de mi interés por la educación colonial, por los elementos integradores de las representaciones colectivas y por las manifestaciones de piedad en la Nueva España, me encontré con referencias a las lecturas recomendadas o prohibidas, las que influyeron en formas de comportamiento y las que reflejaron la realidad local; de modo que en busca de un mejor conocimiento de los símbolos culturales y de sus posibles significados, hice sondeos, a manera de muestra, de lo que podían darme las fuentes. Así me acerqué a inventarios de bi-

\* En Pedro Rueda e Idalia García (comps.), *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Bibliotecológicas, 2010, pp. 21-53.

<sup>1</sup> Entre los trabajos recientes hay que mencionar las obras colectivas del Seminario de Historia de la educación, Historia de la lectura...; el volumen coordinado por Carmen Castañeda, *Del autor...*; también de Carmen Castañeda y Luz Elena Galván, *Lecturas y lectores*; de González Sánchez, aunque se refiere de modo general a la América española y en particular al virreinato del Perú, *Los mundos...*; de Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta...*; y de Zahar Vergara, *Historia de...*

bibliotecas y librerías, analicé listas de bienes de difuntos, revisé los títulos y, aunque no hice una búsqueda exhaustiva, llegué a conclusiones muy cercanas a las que posteriormente he conocido en trabajos más extensos y especializados sobre el tema. No dejaba de rondarme la idea de que las lecturas también, como la familia y la sociedad y aun más que las actividades cotidianas y el acceso a los recursos de la cultura material, tuvieron que tener un orden. A ese orden me refiero ahora, de modo que más que largas listas de títulos o cifras de precios y cantidades de ejemplares, busco encontrar el sentido que sin duda tuvieron las lecturas de los pobladores de la Nueva España, indios y españoles, pobladores del campo y de las ciudades, jóvenes y ancianos, a lo largo de los tres siglos del México virreinal.

Al referirme a los libros voy a tratar más precisamente al orden en que se hacían las lecturas, orden que acompañaba a los novohispanos desde que aprendían a reconocer las primeras letras hasta que su vista era incapaz de identificarlas. Ese orden se imponía en todos los terrenos y así lo vi en relación con la familia colonial, cuando comprobé cuán importante había sido el orden imperante en el virreinato de la Nueva España y cuán diferente del de la metrópoli. Esto era lo que alarmaba a los prelados recién llegados y a los funcionarios reales procedentes de la península, incapaces de entender hasta qué punto las mismas leyes habían propiciado las irregularidades. Lo mismo encontré en aspectos de la vida cotidiana y de la cultura material. El vestido, la comida y la vivienda, las relaciones familiares y las formas de convivencia reflejaban ese orden que, a su vez, era la imagen de esa sociedad jerárquica. Y, como una más de las contradicciones del mundo colonial, lo que hoy vemos como un orden, que se mantuvo durante varios siglos, se percibía como desorden, vergonzoso e intolerable desorden en las provincias americanas.

Así, al asomarme al tema de las lecturas, me fue fácil apreciar la existencia de un orden y la trascendencia de ese orden. Es indudable que existió una voluntad ordenadora por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Y ese orden tendía a lograr el bien común, que era, en teoría, el bien de las almas de los vasallos de la corona y el bien de la sociedad establecida. También es seguro que en gran parte tuvieron éxito las decisiones sobre las lecturas, que incluían restricciones de lo que no se debía leer y recomendaciones de lo que era conveniente conocer, pero, sobre todo, de las edades a las que correspondía cada lectura. Sin embargo, es igualmente seguro que el sistema no funcionó exactamente como estaba previsto. Por otra parte, no siempre se persiguieron los mismos fines ni se emplearon los mismos métodos. Evolucionó la intención, y no en forma lineal, y al mismo tiempo cambiaron los resultados.

Claro que en todas las culturas relacionadas con los libros (y en particular aquellas cuya religión está ligada a un libro sagrado: cristianismo, hinduismo, judaísmo, islamismo...) siempre ha habido algún tipo de jerarquía o de niveles de respeto asociados a las lecturas. Y ese orden ha estado y sigue estando relacionado con el reconocimiento de cierto prestigio. En los reinos de Castilla, la cultura académica, y por ende la lectura, podía suplir, al menos en cierto grado, a los títu-



los de hidalguía; pero, una vez más, el mundo americano imponía su realidad y las normas se acomodaban a esa realidad, se flexibilizaban o incurrían en contradicciones o incongruencias. Hubo damas de alcurnia que no supieron leer y mulatos maestros de escuela, indios graduados en la Universidad y ricos propietarios españoles que apenas sabían firmar. Aun con excepciones, es indudable que los estudios proporcionaban cierta dignidad. Tampoco ese prestigio de la cultura letrada fue exclusivo de una época pasada. Incluso en nuestro mundo, dominado por los medios y deslumbrado por la cultura de la imagen, se mantiene cierto respeto hacia las letras y los letrados.

Puesto que leer o no leer, elegir una u otra lectura, no se consideraban cuestiones irrelevantes, es lógico que para regularlo interviniesen las autoridades de la metrópoli y las virreinales, que vigilaban y en ocasiones restringían o prohibían determinados libros; y, sin duda fue esencial la intervención de la Iglesia, firme defensora de la ortodoxia católica y con poder suficiente para impedir (o al menos intentarlo) la circulación de obras incluidas en el *Índice de libros prohibidos* y publicadas en los edictos promulgados por el Tribunal del Santo Oficio.

Todo orden considera los diversos sujetos sobre quienes se aplica y, en la Nueva España es evidente que la primera diferencia se derivaba de la variedad de calidades y condiciones de la población. A ello se unía la jerarquización social (innegable, influyente, pero muy lejos de la pretendida sociedad de castas y de una rigurosa estratificación o segregación), que casi necesariamente va unida a un diferente nivel y una diversa especialización cultural. La cultura indígena era diferente de la cultura letrada, como la cultura eclesiástica no era igual a la científica y profana. Dado que toda diferencia implica cierto grado de valoración, es fácil apreciarlo en la diferencia básica que distinguía a españoles e indios, siempre aquéllos por encima de los dominados. De inmediato pensamos que sería diferente el acceso a las lecturas de unos y otros, y así fue. Salvo que no faltaron las contradicciones: en los primeros tiempos, cuando pocos españoles sabían leer, muchos indios aprendieron; y cuando se hizo evidente la capacidad de los indios para adquirir conocimientos literarios, se les negó entonces esa oportunidad al reducirse o eliminarse las opciones de lecturas accesibles para ellos; mientras que a fines del periodo colonial, intereses políticos y económicos recomendaron de nuevo el fomento del aprendizaje y práctica de la lectura.

#### LA EVANGELIZACIÓN Y LAS LECTURAS DE LOS INDIOS

La evangelización en el territorio que constituiría el virreinato de la Nueva España tuvo características propias, definidas por la formación humanista de los primeros misioneros y por los antecedentes culturales de la población aborigen. En el proceso evangelizador tuvo un papel preponderante la lectura y la escritura, destinada

a los neófitos o a sus doctrineros, tanto en español, como en lenguas indígenas o con el apoyo de imágenes pintadas. Puesto que existía una tradición de escritura y conservación de documentos rituales e históricos, pudo aprovecharse la experiencia de lectura de los códices para facilitar la comprensión del mecanismo de la lectura. Para ello fue útil la producción de los pequeños catecismos en imágenes, que venían a ser el desarrollo de los métodos empleados en la primera predicación, apoyada en grandes lienzos con escenas religiosas.

Por su carácter peculiar y su trascendencia como medio de difusión de la doctrina cristiana, me refiero a los catecismos testerianos, una forma de lectura apoyada en la imagen como recurso de memorización. A diferencia de los grabados de origen europeo, los diseños elaborados para los indios mesoamericanos no sólo transmitían aquello que la imagen representaba sino que tenían un significado morfológico tanto como semántico. La lectura de los textos requería del conocimiento del código de interpretación correspondiente. No es, por tanto, un abuso de interpretación referirse a ellos como libros de lectura.

Estos catecismos pictográficos, en formato pequeño (incluso más pequeños que los acostumbrados libritos de la doctrina en octavo), destinados a los indios neófitos, que se utilizaron sobre todo en el siglo XVI, constituyen un ejemplo excepcional dentro de los libros ilustrados. Aunque se fueron desechando con el paso del tiempo, hay indicios de que se conservaron en uso, hasta fechas recientes, en lugares alejados de la frecuente comunicación con los doctrineros. Tales libritos sólo tienen en común con los catecismos usados en España por la misma época el contenido dogmático, que tampoco puede leer quien no conozca la clave para descifrarlos. No son textos con ilustraciones sino ilustraciones con un mensaje textual e invariable. Su relación con los sistemas de escritura anteriores a la conquista parece indudable: al margen del contenido idolátrico de los códices mesoamericanos, los religiosos valoraron el significado cultural del proceso de escritura por jeroglíficos y apreciaron sus características, muy diferentes de los libros ilustrados europeos, ya que los dibujos no eran equivalentes a letras, con significado unívoco, pero tampoco permitían libre lectura. El conocimiento de la compleja escritura mesoamericana debió estimular la imaginación de los religiosos, que compartían las inquietudes pedagógicas tan vivas en el Renacimiento.

Sin duda hubo muchos religiosos que entendieron las posibilidades que ofrecían las imágenes como vehículo de expresión adecuado para la mentalidad de los neófitos. Así fray Diego Valadés proyectó un alfabeto en el que los diseños de las letras se acompañaban de objetos cuyo sonido inicial las incluyera y cuya representación gráfica esquemática se asemejara a su trazo caligráfico. Si bien la propuesta de Valadés no tuvo éxito, no faltaron otros intentos de exposición catequística por imágenes, más o menos completos, sin estar atribuidos a un autor o propietario conocido, todos ellos pintados a mano. La producción de estos libros se realizó durante algunos años de la primera época, la de las improvisaciones pedagógicas y las grandes expectativas, y se mantuvo hasta que las normas dictadas por la jerar-

quía ordinaria impusieron el criterio de desconfianza y recelo frente a cualquier innovación. Sabemos que aun después de las prohibiciones conciliares, otro fraile menor, fray Juan Bautista, hizo imprimir un libro de ilustraciones para la evangelización, *Hieroglyphicos de conversión. Donde por estampas y figuras se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y desseo que deben tener al bien soberano del cielo*.<sup>2</sup> Y un recurso para eludir la prohibición pudo ser el de no utilizar la palabra catecismo, como en el texto de fray Martín de León, de la orden de predicadores, con el título *Camino del cielo en lengua mexicana*.<sup>3</sup>

Con técnica y objetivos muy diferentes, aunque también destinados a la evangelización, se imprimieron, ya en escritura alfabética, algunos confesionarios, sermonarios y libros de devoción en castellano o lenguas indígenas, con los que se aspiraba a completar la instrucción y fortalecer la fe de quienes ya conocían lo que se consideraba como lo esencial del dogma cristiano. En estos libros aparecieron también algunas ilustraciones, pero apegadas a los mismos modelos que se utilizaban en Madrid, Valladolid o Amberes, aunque en ocasiones se incluyeran paisajes, objetos o figuras locales. Con elementos de la estética indígena o como fieles imitaciones del Renacimiento europeo, los grabados impresos, como los relieves y esculturas de templos y conventos y las estampas y pinturas sobre motivos religiosos le sirvieron eficazmente al proyecto evangelizador.

Los jóvenes indígenas que aprendieron lectura en las escuelas conventuales tenían acceso a los libros, impresos o manuscritos, en español y en su propia lengua y pronto fueron capaces de leer y escribir en cualquiera de ellas e incluso, los más aventajados, en latín. Esta facilidad para el aprendizaje impulsó a los religiosos a imprimir textos piadosos destinados a los indios. En el catecismo de fray Pedro de Córdoba se advierte que los impresos de lecturas piadosas son de utilidad para los naturales “pues hay tantos dellos que saben leer”.<sup>4</sup> Y como el objetivo de la instrucción era la enseñanza de la doctrina, a ello se destinaron los libros doctrinales elaborados por los frailes.

Los primeros esfuerzos de comunicación gráfica (no impresa sino manuscrita) precedieron a los impresos elaborados en las lenguas locales. Primero fueron los frailes quienes tomaron como maestros a sus discípulos y aprendieron a leer y escribir en lenguas indígenas, con el fin de facilitar la catequesis, la predicación y la confesión. Pronto, también algunos caciques y otros ayudantes de los religiosos, hablaron, escribieron y leyeron en sus propias lenguas y en español. Hay cartas de indios que solicitan recompensa por sus servicios a la corona, y otros muchos, en lenguas náhuatl, tarasca u otomí, que reclaman justicia ante los abusos de que los hacían víctima los encomenderos, los gobernadores y los párrocos.

<sup>2</sup> El libro es actualmente desconocido. La referencia procede de su autor, quien lo menciona en una de sus obras.

<sup>3</sup> P. Gonzalbo Aizpuru, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en Seminario de historia de la educación, *Historia de la lectura...*, pp. 9-49; p. 32.

<sup>4</sup> Córdoba, *Doctrina...*, *colofón*, en la vuelta de la última foja.

Con un esfuerzo purista, que pretendía apearse estrictamente a la doctrina aprobada por la jerarquía y evitar adaptaciones locales, los catecismos en español, como los que se tradujeron al náhuatl, otomí, tarasco, zapoteca y otras lenguas, reproducían las normas y explicaciones usuales en los textos europeos, cuya complejidad teológica es obvia, pero que, sin embargo, se presumía que estaban al alcance de la comprensión de los indios.

Entre todos los textos doctrinales elaborados para la evangelización, es notable el que redactó para las Antillas el dominico fray Pedro de Córdoba, y que sus hermanos de orden publicaron para la Nueva España y modificaron de acuerdo con las circunstancias. Es el único en que se aprecia un intento de adaptación al medio. No sería concebible que se hubiera utilizado en España un texto como éste en el que se advertía como parte de las obras de misericordia que no sólo había que vestir a quien estaba desnudo, sino antes vestirse uno mismo para no exhibir las propias desnudeces, o bien dar de comer al hambriento, pero no comer carne humana.<sup>5</sup> Como la mayor parte de los catecismos impresos, éste tampoco tuvo ilustraciones. En el sermón introductorio habla del paraíso, en el que se ofrecen todos los goces imaginables:

[...] habéis de saber un gran secreto, el cual vosotros nunca supisteis ni oísteis: y es que Dios hizo dos lugares. El uno arriba, en el cielo, a donde hay todos los placeres y bienes y riquezas que se puedan pensar [...] y las ánimas que va a aquella gloria a gozar de aquellos bienes nunca jamás mueren ni se envejecen [...] y también estaréis vosotros y tendrá cada uno de vosotros otro palacio muy hermoso si quisiéredes ser amigos de este gran dios [...].<sup>6</sup>

Durante el medio siglo que siguió a la conquista hubo diversidad de catecismos, y no sólo los que se realizaron con miras a la catequesis de los “naturales” sino también los que emplearon los hijos de españoles y los mestizos e indios ya integrados a las formas de vida hispánica impuestas por los conquistadores. Las variantes en los textos doctrinales podían ser tan importantes como se reflejan en uno de los catecismos utilizados en la Nueva España, el que se distribuyó en los hospitales-pueblo de Santa Fe, que fijaba en 10 los mandamientos de la Iglesia, reducidos a cinco en los textos postridentinos.<sup>7</sup> Vale señalar que no se trata de una simple cuestión metodológica de distribución numérica sino que, efectivamente, eran diferentes las obligaciones que se imponían a los fieles según el criterio de teólogos y moralistas en el Viejo y en el Nuevo Mundo, hasta que en Trento se logró la tan reclamada unidad de textos. Don Vasco de Quiroga, en uno de sus viajes a España, ya como obispo de Michoacán y organizador de las comunidades

<sup>5</sup> Córdoba, *Doctrina*, ff. xxxv, cxv, cxvi, etcétera.

<sup>6</sup> Córdoba, *Doctrina...*, pp. 65-67.

<sup>7</sup> González Doncel, *El libro...*

de Santa Fe, encargó una gran cantidad de este catecismo, del que esperaba que seguiría usándose durante largos años.<sup>8</sup> Los mandamientos de la Iglesia, según la tradición preconiliar eran: 1] Ayunar los días instituidos por la Iglesia. 2] Guardar las fiestas (no trabajar en ellas). 3] Oír misa entera los domingos, todos, hombres y mujeres; pero si no hay costumbre de que salgan las doncellas, tampoco podrán salir a fiestas ni regocijos. 4] Pagar los diezmos. 5] Confesar una vez al año. 6] Comulgar una vez al año. 7] Abstenerse de comer carne los días señalados. 8] Abstenerse de manjares exquisitos los días de ayuno. 9] No celebrar ni consumir matrimonio durante el tiempo de Adviento ni Cuaresma, cuando se cierran las velaciones. 10] No se pida el débito conyugal en los días señalados por ayuno y cuaresma.

Apenas se aprecian diferencias en los primeros incisos, que se limitan a exponer con mayor amplitud lo que después de Trento se expresaría en forma concisa. La diferencia fundamental se encuentra en los mandamientos 9 y 10, que dejaron de ser tales mandamientos para conservarse en algunos lugares como tradición piadosa o recomendación eclesiástica, sin fuerza obligatoria bajo pecado.

La “Doctrina moral y exterior” es un manual de urbanidad y compostura, en el que más que las pintorescas observaciones acerca del modo de caminar o de sentarse a la mesa se puede destacar la forma en que se relacionaban las creencias religiosas con la práctica de cierto comportamiento en sociedad. Inevitablemente se entrelazaban los conceptos morales con los de urbanidad, hasta el punto de que los fieles encontraban una justificación religiosa a sus prejuicios acerca del “deber ser” de actitudes cotidianas que nada tenían que ver con la fe.

Y junto a los catecismos se publicaron otros libros de formación cristiana que orientaron la piedad de los fieles. Así como se esperaba que el público lector de las doctrinas estuviera formado por niños o adultos ignorantes, los sermonarios en lenguas indígenas se dedicaron a los predicadores, para ayudarlos en sus ministerios entre feligreses que desconocían el castellano. No fueron tan exclusivos los confesionarios, a los que se les asignó una doble utilidad: servirían al confesor para entender a los fieles, pero también serían accesibles a éstos, para que aprendieran a realizar por sí mismos el examen de conciencia requerido para recibir el sacramento de la penitencia. El objetivo queda explícito en uno de los confesionarios más completos y mejor conocidos, el de fray Alonso de Molina.

Y por esto acordé de te escrivir estos dos confessionarios, que ayuden a la memoria. El primero algo dilatado para tí, con el qual yo te favorezco algún tanto, y ayude a salvar a ti, que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a Nuestro Señor Jesucristo, cuyo fiel creyente eres, tu que tienes la sancta fee católica. Y el segundo confessionario, pequeño y breve para tu confessor.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Según Francisco Miranda “La labor...”, se conoce la edición de 1532 y otra de 1553.

<sup>9</sup> Molina, *Confesionario...*, foja 6 vuelta.

En el confesionario de Molina está clara la intención de penetrar en la conciencia de los neófitos al referirse a costumbres y situaciones propias del mundo indígena. La misma intención se aprecia en los restantes confesionarios conocidos en lenguas habladas en Mesoamérica. En todos los casos hay referencias a prácticas que se deben extirpar y costumbres que se identifican como pecaminosas cuando antes habían sido aceptadas o recomendadas. (En este caso están las normas restrictivas del parentesco como impedimentos para el matrimonio).<sup>10</sup>

Durante las primeras tres décadas posteriores a la conquista, se propició la alfabetización de los indios, con el fin de facilitar su evangelización. Pero antes de finalizar el siglo cambiaron las prioridades de la jerarquía romana y creció el recelo hacia posibles desviaciones en la fe. Por ello, los textos en castellano o en lenguas locales destinados al uso de los fieles se prohibieron en los concilios o sínodos provinciales segundo y tercero (1565 y 1585). Al implantarse el Tribunal del Santo Oficio en 1571, se hizo una consulta relacionada con las lecturas de los indios y los pareceres fueron opuestos. Los franciscanos querían fomentar las lecturas y los dominicos dictaminaron que “todos los libros, de mano o de molde, sería muy bien que les fuesen quitados a los yndios”.<sup>11</sup>

La convocatoria del concilio ecuménico y sus primeras reuniones en Trento ya señalaban la importancia de fijar barreras a cualquier posible desviación, en vista de la inminente escisión de la cristiandad. El gran esfuerzo de adaptación realizado por los indios en los primeros años creó así una situación en la que unos cuantos de los caciques y señores se asimilaron a la sociedad española mientras la mayoría de los que fueron sus vasallos, alfabetizados o no, carecieron de libros en los que pudieran leer. Para quienes contamos con la lectura como parte de nuestra vida no es difícil imaginar la frustración de quienes después de aprender se encontraban con que no tenían nada que leer. Y no deja de sorprender el hecho de que, pese a la falta de libros, perseveraran en el aprendizaje de la lectura y de la escritura (que eran dos procesos de aprendizaje independientes). A este respecto son ilustrativos los ejemplos relatados por sacerdotes jesuitas como parte de sus experiencias en las misiones locales o circulares, entre pueblos alejados de las ciudades y asistidos por la visita esporádica de un doctrinero. Al escuchar los sermones del jesuita, alguno de los oyentes pretendía tomar al dictado el texto completo para poder leerlo cuando el sacerdote se ausentara. Y no deja de resultar extraño que supieran leer y escribir cuando escasamente conocían los rudimentos de la doctrina. Finalizaba el siglo XVI cuando uno de los padres residentes en el colegio de Pátzcuaro realizó un recorrido por los alrededores y encontró, según sus palabras:

<sup>10</sup> Gonzalbo, “Nuevas...”, pp. 57-70.

<sup>11</sup> Parecer de fray Juan de la Cruz en la “Consulta sobre quales libros religiosos hay traducidos en lenguas indígenas y si los pueden tener los yndios. 1572”, en Fernández del Castillo, *Libros y librerías...*, p. 85.

Por ser tan grande la ignorancia en la mayor parte destos pueblos (que si no eran las quatro<sup>12</sup> oraciones mal dichas en latín no sabían otra cosa ni apenas tenían más noticia de Dios que si no fueran cristianos) dio el padre traza cómo enseñarles y para que adelante quedasse muy asentada la doctrina, les dio todas las oraciones y mandamientos y lo demás en su lengua por escripto...<sup>13</sup>

Uno de los documentos recopilados por Fernández del Castillo se refiere a una situación similar cuando al ser interrogado un indio sacristán acerca de la sustracción de unos libros prefirió decir que los robó para venderlos antes que reconocer su interés en leerlos.<sup>14</sup>

### *De las primeras letras a la Universidad*

Un viejo refrán castellano dice “donde no hay orden él solo se pone”, y esto podría atribuirse a cualquier aspecto de las relaciones sociales. La experiencia muestra que allí donde no se reconoce una norma de convivencia termina por imponerse el interés del más fuerte, el más atrevido o el que tiene menos escrúpulos. En el caso de las lecturas, a lo largo de la historia, el orden ha dependido tanto del gusto de los lectores como de la vigilancia de las autoridades y de los intereses de los editores. A esto hay que añadir, en las sociedades con fuerte presencia de una jerarquía eclesiástica, la censura religiosa. En tanto que las instituciones docentes han marcado tendencias ideológicas en la educación de los jóvenes, han contribuido fuertemente a definir las lecturas preferidas; y, en todo caso, los miembros de la élite intelectual, laica o religiosa fueron capaces de consagrar las que consideraron buenas lecturas, a la vez que desecharon las que les parecieron indignas de tomarse en cuenta.

En la Nueva España coincidían todos estos factores capaces de orientar la lectura hacia un modelo de vida formalmente apreciado por todos los individuos, fueran analfabetos o letrados, aunque escasamente obedecido por unos y otros. La lectura no era, no debía ser, una distracción, un esparcimiento sin otra finalidad que la recreación. Se concebía la letra impresa como vehículo de enseñanzas, que se deseaban beneficiosas, pero que eran potencialmente peligrosas.

Las profundas diferencias entre la vida en el medio rural y el urbano eran igualmente notorias en cuanto a la alfabetización. No sólo se trataba de que existieran escuelas o no, ni de que los pobladores de las ciudades hablaran castellano y los del campo mayoritariamente lenguas indígenas, sino de la convicción de que la lectura no era necesaria ni conveniente para quienes no se ocuparían en estudios

<sup>12</sup> Las cuatro oraciones básicas eran (y siguen siendo) Pater noster, Ave María, Credo y Salve.

<sup>13</sup> Carta annua de la provincia de Nueva España. En 31 de marzo de 1593, en Zubillaga, *Monumenta...*, vol. 5, doc. 20, pp. 75-76.

<sup>14</sup> “Proceso contra Antón, sacristán, por robar unos libros prohibidos”, en Fernández del Castillo..., *Libros...*, pp. 37-45.

profesionales como medicina o leyes ni aspiraban a dedicarse a la vida religiosa. Claro que en este rango entraban las mujeres, cualquiera que fuese su calidad étnica, su edad o su condición social. Sólo las monjas o las que aspiraban a serlo, necesitaban aprender a leer para poder cumplir con sus obligaciones de rezos, cantos y lecturas en común y en privado. Resulta por tanto que no era casual la existencia de determinados libros y la ausencia de otros que se leían por la misma época en España, que no eran arbitrarias las decisiones de otorgar permiso de impresión para unos libros y no para otros, y que existía un valor entendido en cuanto a la utilidad de la lectura, lo que no equivalía a una segregación por categoría u origen étnico. Sin embargo ni el criterio ordenador fue invariable a lo largo de los años, ni el hecho de que existieran normas reguladoras, explícitas o implícitas, significa que fueran obedecidas.

Las diferencias no terminaban en cuanto al lugar de residencia; incluso en las ciudades no eran pocas las diferencias entre españoles, mestizos, castizos, indios, negros, mulatos y castas. El principio jerárquico que regía las relaciones sociales debía recomendar que las diferencias estamentales se reprodujeran en el aspecto cultural. Ciertamente todos los grupos dominantes han fortalecido siempre su posición mediante la exhibición de una real o imaginaria supremacía moral y cultural. Y sin embargo las excepciones eran numerosas. Como parte de las ordenanzas del “Muy noble arte de leer y escribir”, promulgadas en 1601, por el virrey conde de Monterrey, se establecía en la segunda que no pudieran tener escuela de primeras letras los indios, negros y mulatos;<sup>15</sup> pero desde el primer momento se decidió suspender la aplicación de esta ordenanza, en vista de que la ciudad se habría quedado sin maestros, dado el corto número de quienes podrían cumplir tales exigencias. Muy avanzado el siglo XVIII los maestros reclamaron que se aplicara la ordenanza en vista de que ya era muy dura la competencia dada la abundancia de maestros de color. Y en fecha imprecisa, a fines del siglo XVII, el mulato Juan Diego, soltero y de oficio carpintero, esclavo de un mercader, pedía que le asignasen otro amo y que le fijasen un precio inferior a los 500 pesos que su amo pedía por él, alegando como mérito especial que sabía leer y escribir. Rechazaba que él tuviera méritos especiales puesto que “hay infinitos esclavos en este reyno que saben leer y escribir”.<sup>16</sup>

Antes de finalizar el siglo, y cuando ya los decretos del Concilio de Trento impusieron la exigencia de un catecismo único para todos los fieles, las cartillas para aprender a leer fueron precisamente esos catecismos, que en la Nueva España correspondieron al texto del jesuita Jerónimo Ripalda.<sup>17</sup> Faltaban muchos años

<sup>15</sup> Las ordenanzas se encuentran en AGNM, ramo Historia, vol. 497 y ramo Ordenanzas, vol. 2. También en el Archivo Histórico de la Ciudad de México, ramo Instrucción Pública, vol. 2475.

<sup>16</sup> Documento sin fecha del antiguo Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia, ramo Penales, vol. 1689-1756, foja 54 bis.

<sup>17</sup> En 1533, por encargo de fray Juan de Zumárraga se imprimieron en Alcalá de Henares 12 000 cartillas destinadas a la Nueva España, Torre Revello, “Las cartillas...”, pp. 214-234.



para que se generalizaran los silabarios y se apreciaran los recursos pedagógicos para la enseñanza de la lectura. Durante más de 200, los niños comenzaron a conocer las letras, las sílabas y las palabras escritas a partir de las primeras frases del catecismo: “Todo fiel cristiano, está muy obligado...” o bien el Credo, que se memorizaba a la vez que se identificaba su forma escrita. Pero el catecismo, cualquier catecismo, no es una lectura fácil ni para niños ni para adultos. Dificilmente entenderían los españoles o los indios de cualquier edad el misterio de la Santísima Trinidad o el de la Eucaristía, si bien nunca preocupó a los catequistas que los lectores fueran capaces de comprender los contenidos que memorizaban. Al contrario, la lectura sólo servía de apoyo a la memoria; si los neófitos hubieran comprendido los conceptos abstractos y complejos del catecismo habrían caído en el peligro de plantearse dudas, preguntas y rechazos. La complejidad de este catecismo impuso nuevas adaptaciones: para toda la población se dividió el texto en dos partes: la primera en que se enumeraban escuetamente los principios básicos de la doctrina y la segunda, más amplia, en forma de preguntas y respuestas, con algunas explicaciones. Pero incluso esa primera parte, que sólo había que memorizar sin pretender entender nada, era excesivamente difícil para la población indígena, así que mediado el siglo XVII, el jesuita Bartolomé Castaño redactó una versión aún más reducida, la que se llamó “catecismo de los rudos”. De modo que todos los habitantes del virreinato debían conocer la doctrina, la misma doctrina... pero unos más que otros.

El paso siguiente para los pequeños aprendices de lectores era el *Catón*, nombre genérico que se aplicaba a un librito de formato algo mayor (podía ser en cuarto) y con explicaciones acerca de las mismas cuestiones religiosas que ya deberían haberse memorizado, además de recomendaciones para la vida en comunidad. Su carácter moralizador se manifestaba en la forma de enlazar conceptos de pecado con costumbres de sociabilidad o de higiene. Advertía, por ejemplo, que era pecado lavarse el cabello en viernes o días declarados de ayuno y penitencia.<sup>18</sup> Lo que hoy nos parece una simple mezcla desordenada de temas, tuvo sin duda su razón de ser y, desde luego, sus consecuencias: asumieron así los niños desde la infancia que cualquier actividad de la vida cotidiana tenía implicaciones morales y religiosas; nada podían hacer u omitir que quedara totalmente al margen de la religión.

Como lecturas para niños, e incluso con ilustraciones, se publicaron algunos libros en los últimos años de la época colonial. La vida de Salvadora de los Santos,<sup>19</sup> mujer indígena otomí que fue venerada por su vida virtuosa, se difundió sobre todo entre comunidades indígenas que vieron en ella un modelo ejemplar. Poco más tarde, la vida del beato novohispano Felipe de Jesús, mártir franciscano en el Japón, tuvo el aliciente de presentarse en viñetas, acompañadas de breves

<sup>18</sup> Rosales, *Catón...*, *passim*.

<sup>19</sup> Paredes, Antonio de, *Carta edificante de Salvadora de los Santos, indígena otomí*, México, 1784, reimpresión de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791.

textos explicativos. Y ya en los inicios del siglo XIX, las fábulas de José Ignacio Barurso presentaron temas locales, en los que figuraban animales, personajes y situaciones propias de la región del Bajío.<sup>20</sup>

A partir de los ocho o nueve años, cuando los niños debían saber leer y escribir en castellano, podían ingresar en los cursos de Humanidades, ya fuera con maestros particulares o, lo más común, en las escuelas de los jesuitas. En esa etapa, que podía abarcar de cuatro a cinco años, se dedicaban los niños a aprender la lengua latina y podían diversificar sus lecturas en esa lengua. El texto obligatorio era la gramática del padre Álvarez, que llamaban “el Nebrija”; en los primeros cursos (“remínimos o incipientes, mínimos y pequeños”) tan sólo se leían fragmentos de Cicerón, Julio César y Cornelio Nepote, para incluir posteriormente a Ovidio, Catulo, Tibulo, Propercio y Virgilio (todos ellos en edición expurgada). Se esperaba que entre los 12 y los 14 años los estudiantes fueran capaces de componer y recitar piezas latinas, en prosa o verso,<sup>21</sup> pero siempre hubo quejas acerca de la interpretación de la regla, demasiado laxa en la provincia mexicana, que permitía reducir el texto latino a una cuarta parte de las comedias o poemas que se recitaban casi totalmente en romance.<sup>22</sup>

Ya en los últimos grados, “medianos” y “mayores”, se iniciaba el estudio del griego, con textos de Esopo, san Agapito y san Juan Crisóstomo. En el último año, dedicado a la Retórica, que no todos cursaban, se leía el *Arte oratoria* de Cicerón, la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles; para los comentarios de historia clásica se recurría a los latinos Julio César, Salustio y Tito Livio, y a los griegos Herodoto, Tucídides y Pausanias. Tanto la historia como la geografía no se estudiaban como cursos independientes sino que los maestros los integraban como parte de la cultura imprescindible, la *eruditio*. Ya que se recurría a la historia como maestra de la vida, no habría resultado muy aleccionador el estudio de acontecimientos recientes, como un cúmulo de ambiciones, guerras, engaños y traiciones; en cambio se elegían los relatos de la historia antigua referentes a grandes hazañas y generosos sacrificios. El libro *De anima* y las restantes obras de Aristóteles, contenían continuas referencias a las funciones de la mente, los sentimientos y su expresión, las formas de comunicación y las características y trastornos de la personalidad, lo que modernamente llamaríamos psicología.<sup>23</sup> Las clases de retórica estaban menos concurridas que las de gramática, porque al no ser obligatorias eran muchos los jóvenes, o sus parientes, quienes optaban por pasar directamente a estudios superiores o dar por concluida su formación con el conocimiento del latín. Quienes

<sup>20</sup> Tanck de Estrada, Dorothy, “Literatura para niños al final de la Colonia (1750-1821)”, en Castañeda *et al.*, *Lecturas...*, pp. 217-226.

<sup>21</sup> Decorme, *La obra...*, vol. I, pp. 108-110.

<sup>22</sup> Carta del Padre Juan de la Plaza, provincial, al Padre Claudio Acquaviva, prepósito general, en México, 20 de octubre de 1583, en Zubillaga, *Monumenta...*, vol. 5, p. 165.

<sup>23</sup> Las referencias proceden de la Ratio... y de lo que las cartas anuales de la provincia mexicana informaban acerca de los estudios, en Gonzalbo, *La educación de los criollos...*, pp. 135-141.

cursaban en la Universidad veían además que los maestros reducían la enseñanza a la parte más árida, consistente en reglas del lenguaje y figuras literarias. No es extraño que fueran tantos los novohispanos aficionados a la poesía y participantes en certámenes literarios y tan pocos los que se interesaron por las ciencias.

Entre los 12 y los 14 años, una vez terminado el ciclo de Humanidades, podían los jóvenes acceder a los cursos de Artes o Filosofía, que podrían cursar en los colegios o en la Universidad. Divididos formalmente en tres cursos, en ocasiones éstos se redujeron a dos, que se iniciaban con la lógica y la introducción a las ciencias y eran seguidos de física y cosmología, para completar, en el último nivel, con metafísica y filosofía moral. Las matemáticas resultaron menos atendidas, ya que se identificaban con la ciencia vana que condenaba el Eclesiastés y se criticaban explícitamente en la Imitación de Cristo, y el propio Ignacio de Loyola había recomendado que se estudiaran “con la moderación que conviene para el fin que se pretende”.<sup>24</sup> Los textos reglamentarios en la facultad de Artes de la Real Universidad y que, por lo tanto, también debían estudiarse en los colegios, eran la *Lógica* y las *Summulas* de Domingo de Soto. Ya en el último tercio del siglo XVI y aun contra la opinión de los influyentes dominicos, se recomendó el texto de *Summulas* de Villalpando, en vista de que las del

maestro fray Domingo de Soto son tan llenas de argumentos, inútiles dificultades de Filosofía, Theología y otras cosas, que desmayan y espantan a los oyentes<sup>25</sup>

El interés por los estudios literarios y filosóficos permitía encauzar a los estudiantes por caminos menos arriesgados que los dirigidos a las ciencias. Las obras literarias no eran propicias para plantear cuestiones que pudieran poner en riesgo la ortodoxia. No existía la pretensión de profundizar en el conocimiento de la naturaleza sino de salvaguardar la pureza de la fe. Siempre dentro de una lógica docente, los estudios básicos instruían a los niños en las formas de expresión más depuradas de los escritores griegos y latinos y, posteriormente, los cursos de filosofía se consagraban a convertir en sabiduría cristiana los conocimientos de la antigüedad clásica.

No podía faltar la reglamentación de las lecturas en los estudios superiores o facultades mayores, tanto en la Real Universidad como en los colegios, seminarios y escuelas de los noviciados de las órdenes regulares. Si bien en un principio, apenas durante los primeros cursos desde su fundación, los catedráticos tuvieron libertad para exponer sus propios textos y argumentos, eso cambió en cuanto se aplicaron las constituciones de Salamanca y se promulgaron las normas derivadas de los decretos tridentinos. El agustino fray Alonso de la Veracruz, en los dos cursos de Teología que impartió de 1553 a 1555, discutió cuestiones como los justos títulos del dominio español sobre las Indias, la justificación de la coacción al tra-

<sup>24</sup> Loyola, *Obras...*, “Constituciones”, parte IV, capítulo 12, p. 570.

<sup>25</sup> Acta del claustro de 21 de octubre de 1573, AGNM, Universidad, vol. 4, f. 37v.

bajo y la validez del matrimonio prehispánico a la luz del derecho natural. Cuando asumió otras responsabilidades dentro de su orden, abandonó la cátedra, en la que ya no volvieron a leerse materias diferentes de las que regían los estudios en Salamanca y otras universidades europeas. Ya en el último tercio del siglo se habían establecido las lecturas obligatorias, entre las que ocupaba el primer lugar la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino, además de otros autores como san Anselmo, Pedro Lombardo (el maestro de las Sentencias) y Pedro Abelardo. El estudio directo de la Sagrada Escritura, con el que culminaban los estudios teológicos, constituía lo que se llamaba teología positiva. En la pugna por dominar los estudios universitarios, los dominicos siempre tuvieron ventaja, con la lectura obligatoria de la obra de Tomás de Aquino; los franciscanos consiguieron establecer una cátedra dedicada al pensamiento de Duns Scoto; y los jesuitas dotaron, con fondos del Colegio de San Ildefonso, las de Maestro de las Sentencias y de Suárez, que debían desempeñar maestros de la Compañía.

En Cánones y Leyes eran obligatorias las lecturas de Decreto, Decretales y Clementinas, al igual que en las universidades europeas. Y en Medicina se leía a Aristóteles, Galeno e Hipócrates. No es raro que los textos universitarios se encontraran formando parte de las bibliotecas particulares o del equipaje de los profesionales de esas especialidades. Estos profesionales graduados en la Universidad siempre fueron pocos, ya que en la educación novohispana funcionaba el mismo filtro que en forma similar siguió existiendo en las sociedades modernas: a medida que aumenta el nivel de los grados académicos disminuye el número de quienes tienen acceso a ellos, ya sea por sus propias inclinaciones o por circunstancias externas. No sólo abandonaba los estudios el pobre que tenía que trabajar sino también el rico aficionado a otras actividades a quien los estudios no atraían en absoluto.

#### LAS LECTURAS Y LAS NORMAS

La monarquía española se decía defensora de la religión católica y la conquista de América se había justificado con la responsabilidad de la evangelización de los infieles. El Evangelio sería, por lo tanto, el modelo del que se extraería el ideal de gobierno y de organización social. Pero, al menos para los funcionarios reales, los inmigrantes españoles y los representantes de la jerarquía eclesiástica, la doctrina cristiana admitía muchas interpretaciones y su aplicación podía acomodarse a situaciones particulares e intereses diversos. Puede parecer sorprendente el hecho de que los mismos libros, en manos de unos u otros, podían inspirar ideas muy diferentes.

La importante proporción de obras de carácter religioso en inventarios y catálogos haría pensar que ésa era sin duda la lectura preferida, pero un análisis más cuidadoso de los documentos sugiere que una mayor parte de estos libros eran textos escolares de distintos niveles. Catecismos y libros de Teología y de Cánones

eran obras de estudio y consulta cuya lectura sería impensable en una reunión familiar, al igual que las gramáticas catalogadas como Nebrija y que probablemente eran las de Álvarez, las cuales también se vendieron en gran cantidad y se registraron en gran parte de las bibliotecas particulares. Tampoco es seguro que las biblias y los tratados místicos y ascéticos se leyeran efectivamente con el mismo entusiasmo y frecuencia que las novelas y comedias que llegaban en las flotas.

Era inevitable que la producción de obras impresas que llegara a ellos incluyese una mayoría de textos de carácter religioso, porque al menos hasta finales del siglo xvii, eran éstos precisamente los que se publicaban en mayor número en el imperio español. El índice de autores y materias de la *Biblioteca Hispana Nova* de Nicolás Antonio, muestra claramente esa tendencia: en la lista de títulos publicados por autores españoles, las 5 835 obras religiosas (52% del total) superan en 4% a las 5 350 profanas (48%) entre las que se contaban tratados técnicos de medicina, aritmética, astronomía, arquitectura, táctica militar, historia, gramática, obras filosóficas y de carácter escolar, literatura, música y recetarios de cocina o recomendaciones prácticas para los artesanos. Sería previsible, pues, que se diera una proporción similar en los libros que se vendían, y que por lo tanto podemos presumir que se leían en la Nueva España.<sup>26</sup> Algo parecida es la proporción apreciable en los títulos registrados en algunos catálogos de bibliotecas del siglo xvii.<sup>27</sup> Las referencias a obras impresas en México muestran un predominio de los temas religiosos aún más abrumador.<sup>28</sup> Pero mientras los libros de catequesis y devoción se dirigían a los clérigos y a la instrucción de los niños y de los neófitos, las cifras disponibles relativas a libros en propiedad de los laicos muestran que siempre las lecturas profanas gozaron de cierta preferencia, acentuada con el transcurso del tiempo, lo que no es obstáculo para valorar la importancia de los libros piadosos. Al margen de lecturas prohibidas o de influencias irreligiosas, la inclinación hacia la secularización progresiva de los gustos es evidente a partir de los títulos registrados en embarques de libreros o en bibliotecas particulares a lo largo de 200 años.

Los títulos destinados a la venta incluyeron una cantidad que oscila entre 38 y 48% de obras de carácter religioso, de las que casi una tercera parte estaba formada por textos canónicos y de teología, catecismos y biblias. Junto a ellos y en mayor número, varias obras místicas y de meditación, entre las que destaca la presencia invariable de fray Luis de Granada, el *Contemptus Mundi* de Tomas de Kempis (que a veces se identifica como Gerson debido a la confusión sobre el autor) la *Escala* de san Juan Clímaco, que también se podía conseguir en edición mexicana<sup>29</sup> y algunas recopilaciones de vidas de santos o *Flos sanctorum*, que alcanzan el 2 o 3% y que serían la lectura más apropiada entre los libros piadosos para reuniones familiares.

<sup>26</sup> Caro Baroja, *Las formas...*, vol. II, apéndice I, pp. 451-465.

<sup>27</sup> O'Gorman, "Bibliotecas...", pp. 663-1006.

<sup>28</sup> García Icazbalceta y Agustín Millares Carlo, *Bibliografía...*, *passim*.

<sup>29</sup> García Icazbalceta y Millares Carlo, *Bibliografía...*, p. 28.

De los libros que los viajeros llevaban consigo, probablemente para leer durante la larga travesía, entre 1576 y 1600, se pueden identificar cerca de 300 títulos conocidos, que clasificados por tema resultan 44% de carácter religioso y 43% profanos; el 13% restante no se puede reconocer con precisión por la ambigüedad con que los funcionarios los registraron, ya por el nombre del autor (casi desconocido hoy) o por alguna palabra del título o referencia general. Podemos deducir con cierta aproximación, pero no seguridad, que los llamados silvas o selvas debían ser literatura poética o de ficción y las “flores” podrían ser piadosos, pero esta vaga referencia no es plenamente confiable y por tanto no los he incluido en ninguna de las dos categorías. En síntesis, podríamos decir que la proporción de lecturas profanas y religiosas durante el último tercio del siglo xvi estaba prácticamente equilibrada, con cierto predominio de los libros profanos.

En los equipajes correspondientes a la primera época, hasta 1600, se anotaron 79 libros de horas, que alcanzan 26% del total, lo que es lógico puesto que cuantos eclesiásticos cruzaran el océano tendrían que llevar consigo el obligatorio breviario para cumplir con el precepto del rezo diario. Siguen en número los libros de caballerías y ya en menor cantidad las vidas de santos, novelas y comedias. Los religiosos sumaron 135 (45%) y los profanos 165 (55%).

En las listas de las siguientes décadas y sobre todo a partir de mediados del siglo xvii, se confirma la desaparición de los libros de caballerías, que ya es apreciable en los últimos embarques del xvi, mientras que las novelas pastoriles (la *Diana* de Montemayor y la de Gil Polo) y las picarescas (*Lazarillo*, *Guzmán de Alfarache* y *Marcos de Obregón*) compartieron las preferencias con los siempre presentes autores clásicos latinos (en especial Cicerón, Ovidio, Suetonio y Virgilio). Estas obras se mantuvieron en el gusto de los lectores a lo largo de los siguientes años cuando ya el teatro le ganaba terreno a la poesía épica o mística e incluso a la novela.<sup>30</sup>

Además de los catálogos conocidos de bibliotecas procedentes de instituciones religiosas, contamos con las listas publicadas de inventarios de obras registradas ante la Inquisición a lo largo del siglo xvii, y las que he podido incorporar, procedentes de protocolos notariales, edictos y dictámenes redactados entre 1600 y 1800. Por ellos podemos aproximarnos al conocimiento, no sólo de la evolución en los gustos literarios, sino también de la sensibilidad religiosa. Varios libreros dejaron constancia de sus inventarios a lo largo del siglo xvii y por ellos conocemos los títulos de más de 6 797 libros sometidos a la revisión del Tribunal del Santo Oficio.<sup>31</sup> Doña María (o Paula) Benavides, en primer lugar y Francisco Rodríguez Lupercio en segundo, importaron buen número de libros en el último tercio del siglo xvii, otros vendedores ocasionales registraron cerca de 2 000, siempre más profanos que

<sup>30</sup> Leonard, *Los libros...*, sacó parecidas conclusiones de la revisión de uno de los inventarios del ramo Inquisición, pp. 419-435.

<sup>31</sup> Las referencias proceden de varios volúmenes y expedientes del AGNM. Fueron publicadas por O’Gorman en el BAGN, x: 4, 1939, pp. 663-1006, y por Irving Leonard, *Los libros...*, pp. 419-435.

religiosos, y los inventarios de algunas bibliotecas particulares confirman la misma tendencia. Los textos de formación teológica y doctrinal, devocionarios, vidas de santos, sermones y loores de la virgen acumularon un total de 2 599 títulos, que constituyen 38% del total, frente a los 4 198 de historia, gramática, literatura de esparcimiento, filosofía, leyes, matemáticas y varios más. Los más repetidos entre los religiosos fueron el *Catón cristiano*, de Jerónimo Rosales (180 ejemplares en un solo embarque y varias decenas en los demás), los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y manuales instructivos para rezar el rosario (hasta 120 en uno de los envíos). En ocasiones se mencionaron vidas de “santos nuevos”, en otras se especificaba Francisco de Borja, Francisco Javier o santa Teresa y repetidamente aparecen *Parayso del alma*, *Ramillete de flores*, novenas y devociones propias de cada época del año y del culto a los santos. Rara vez aparecen *Contemptus Mundi* y las obras de fray Luis de Granada, antes imprescindibles. Se diría que al recio ascetismo de años pasados había sucedido una piedad más formal y apoyada en prácticas externas.

Los textos de leyes constituían parte importante de los pedidos de libreros y de las bibliotecas particulares e integraron más de la mitad de las compras de doña María Benavides, proveedora sin duda de los estudiantes de la Real Universidad. Tuvo excelente acogida la literatura picaresca (*Lazarillo*, *Guzmán de Alfarache* o *Marcos de Obregón*) y las novelas de María de Zayas y de Mariana Carvajal. Antes de finalizar el siglo las preferencias se inclinaron por los autos sacramentales de Calderón y las comedias de Lope de Vega, Tirso de Molina, Vélez de Guevara y Miguel de Cervantes, de quien también llegaron algunos Quijotes.

Mucho menos numerosos son los inventarios a los que he podido acceder para el siglo XVIII, de modo que sus cifras sólo sirven como indicadores de tendencias. Las tres listas de libros aprobados para la venta y los catálogos de cuatro bibliotecas particulares suman 1 250 títulos aproximadamente, que nos permiten conocer algunos cambios en los gustos de los lectores y la permanencia de algunos autores y obras. Ya en las últimas décadas del dominio español preocupaban más las doctrinas secularizadoras, anticlericales y antimonárquicas, que el Tribunal del Santo Oficio perseguía con especial rigor, junto con obras de carácter frívolo o al menos profano, en las que se apreciaban gérmenes de la temida disolución de las costumbres que amenazaba desde Francia a las virtuosas y reprimidas familias de las provincias del imperio español. Las listas de los edictos inquisitoriales muestran la persistencia de libros de tema religioso o irreligioso, que es, por supuesto, una forma de manifestar preocupaciones escatológicas y morales difíciles de erradicar. Se trata de escritos injuriosos contra el clero en general o contra las órdenes regulares; a favor o en contra de la Compañía de Jesús; tratados sobre supersticiones y, ya en las tres últimas décadas del siglo, obras de contenido herético. Para reverenciarlo o para atacarlo, Dios seguía siendo objeto de interés para los lectores.<sup>32</sup> Los títulos reseñados en inventarios de bibliotecas y librerías, entre los que

<sup>32</sup> Pérez Marchand, *Dos etapas...*, pp. 53-55.

no se cuenta ninguno de los prohibidos o incluidos en el *Índice*, muestran al mismo tiempo que ya los libros religiosos eran efectivamente para los eclesiásticos, y no tanto para los seglares, de modo que no sólo por la proporción, cada vez menor, sino por su contenido, quedaban alejados de la lectura familiar.

Las bibliotecas de los marqueses de Aguayo y de la futura monja María Ignacia de Azlor conservaban algunos de los tradicionales devocionarios y tratados ascéticos, que ya no eran mayoría en los inventarios de las librerías.<sup>33</sup> El cura párroco de Santa Catarina dejó una respetable biblioteca en la que los textos de leyes alcanzaban 42%, los religiosos 27% y el 31% restante eran libros varios que incluían historia, geografía y literatura clásica y contemporánea.<sup>34</sup> El coronel Téllez Xirón de Carvajal sólo dejó 11% de libros religiosos en su bien provista biblioteca.<sup>35</sup> En un almacén de productos de Castilla y Filipinas las novelas y comedias fueron casi tan numerosas como el conjunto de todos los libros formativos y de devoción, en latín y muy especializados, que alcanzaron 35% del total.

Con las limitaciones propias de una muestra se pueden apreciar al menos las tendencias claramente sostenidas a lo largo de los dos siglos hacia una mayor separación del espacio religioso y el secular, y la creciente inclinación de los novohispanos hacia las lecturas de información y de distracción con preferencia sobre los textos místicos que tanto les atrajeron a sus antepasados. Así lo veía el arzobispo don Alonso Núñez de Haro y Peralta, quien en sus sermones culpaba a las mujeres de las costumbres relajadas que imperaban, por haber sustituido los “libros sagrados y devotos” por otros de “comedias, novelas y amores”.<sup>36</sup> El Tribunal del Santo Oficio extremó su vigilancia sobre las lecturas de los novohispanos y localizó algunos libros de autores europeos, calificados de “sediciosos” por contener doctrinas deístas o pasajes libertinos.<sup>37</sup> La tendencia secularizadora no era todavía tan fuerte que pudiera prescindir de las preocupaciones religiosas.

#### LA LECTURA Y LOS NOVÍSIMOS

A partir del Renacimiento, sustentada por los humanistas y aceptada por la Contrarreforma, la idea medieval de la muerte, con sus terrores de última hora, sus danzas macabras y la amenaza del juicio final, había dejado paso a una visión me-

<sup>33</sup> No obstante sólo la biblioteca de la monja alcanzó la proporción de títulos religiosos que habían sido comunes 200 años atrás: 35% sobre el total de 173 en la biblioteca familiar y 56% en la de María Ignacia. El catálogo de ambas bibliotecas se encuentra reproducido en Foz y Foz, *La revolución...*, vol. II, pp. 44-49.

<sup>34</sup> Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México, escribano 513 Felipe Antonio de la Peña, vol. 3431, ff. 24 y siguientes. Inventario de 9 de marzo de 1775.

<sup>35</sup> AGNM, Inquisición, vol. 1045/exp. 26, ff. 271-283v.

<sup>36</sup> Núñez de Haro, *Sermones...*, sermón XVII, de Lázaro, predicado en la Catedral de México, p. 363.

<sup>37</sup> Pérez Marchand, *Dos etapas...*, pp. 107-110.



nos dramática y más didáctica, elaborada por teólogos y moralistas imbuidos del espíritu renovador. La idea de la muerte maestra de la vida exigía cierta familiaridad con ese final que nadie sabía cuán cercano podía estar. Los místicos españoles proporcionaban una guía para los fieles que se enfrentaban a una muerte cercana. De estas guías de pecadores, más amedrentadoras que consoladoras, las que llegaron y seguramente se leyeron en la Nueva España fueron las de Alejo Venegas del Busto (*Agonía del tránsito de la muerte*), el beato Juan de Ávila (*Audi filia et vide*) y, muy en especial fray Luis de Granada, con sus obras *Libro de oración y meditación* y *Guía de pecadores*. Para quienes no leían en absoluto o no leían estos libros, existían fórmulas accesibles para asegurar el “bien morir” mediante breves jaculatorias que conseguían años de indulgencia, además de las oraciones, las prácticas y los rituales que aseguraban el paso directo a la gloria o, al menos, al purgatorio.

Pero lo que liberaba al cristiano de los temores de última hora no se construía en unos días sino a lo largo de toda la vida; era lo que los jesuitas simplificaron en una popular máxima: “por el placer de morir sin pena, bien vale la pena vivir sin placer”. Era, también lo que predicaban con ejemplos de santos de la Compañía que esperaban tranquilos la muerte sin interrumpir las tareas que tuvieran encomendadas, puesto que así cumplían la voluntad de Dios. Y del mismo modo que algunos frailes abrían las puertas del claustro cuando moría uno de sus hermanos, para que el pueblo quedase edificado ante la vista de un final ejemplar, los jesuitas publicaban las llamadas “cartas edificantes”, biografías de los más destacados miembros de la orden, cuyas virtudes se exaltaban, pero cuya santidad estaba lejos de los modelos antiguos de aislamiento y comunicación directa con la divinidad. Las cartas edificantes no podían prescindir de referencias al ascetismo y penitencias rigurosas de los biografiados, sin las que nadie habría creído en tal santidad, pero resaltaban las virtudes de obediencia, laboriosidad, generosidad, humildad y paciencia ante las adversidades, precisamente las que rara vez adornaban a los potenciales lectores criollos.

### *El orden y el desorden*

No cabe duda de que hubo un orden en las lecturas de los novohispanos a lo largo de todas las etapas de la vida. Ese orden tenía su propia lógica y así lo entendieron tanto quienes se sometieron a él como los rebeldes que buscaron los libros prohibidos, prefirieron las frivolidades profanas a las lecturas piadosas o confiaron en visiones sobrenaturales y profecías o visiones místicas relatadas por espíritus desequilibrados. Las autoridades religiosas y civiles dispusieron de poderosos mecanismos de control, que ejercieron sobre los embarques de libros desde España, donde eran revisados a la entrada y a la salida del barco, mediante los permisos y licencias para imprimir determinadas obras en las imprentas de la Nueva España, y recurriendo a la revisión de los inventarios de librerías y de bibliotecas particu-

res. De forma menos violenta, más sutil y sin duda más eficaz, las órdenes regulares y en especial los jesuitas en sus escuelas para niños y jóvenes, moldearon los gustos y aficiones de los adolescentes y los inclinaron hacia lecturas que podían satisfacer sus aspiraciones literarias sin poner en riesgo la firmeza de su fe.

En definitiva se puede considerar que la política de censuras fue todo un éxito, independientemente de que hayan llegado, y quizá en gran número, ejemplares de libros considerados peligrosos, introducidos subrepticamente, con malicia o sin ella, en los equipajes de funcionarios, comerciantes y clérigos procedentes del Viejo Mundo. Sin embargo, si bien es cierto que se logró la asimilación de un orden que no se discutía aunque se infringiera y que satisfacía a gran parte de la población, tampoco se puede soslayar el hecho de que el mundo colonial imponía sus propias reglas y generaba sus propias normas, de modo que a lo largo de 300 años se modificaron y adaptaron las directrices del gobierno de la metrópoli hasta formar una visión propia en cuanto a la conveniencia de regular el acceso a la lectura, lo cual contribuyó a darle su carácter peculiar a la cultura novohispana. Algo esencial, en lo que coincidieron los funcionarios reales y la jerarquía eclesiástica, fue el cambio de actitud hacia los indios, cuya capacidad para leer y escribir no se negaba, pero a quienes no se les permitía tener libros; contrasentido que se justificaba por motivos de ortodoxia religiosa. Sin duda una de las consecuencias fue el escaso número de indígenas graduados en la Universidad, pese a que las cédulas fundacionales especificaron claramente que se autorizaba que estudiaran “los hijos de los naturales y de los españoles”. Esta discriminación establecida varias décadas después de la conquista, marcó una diferencia entre la población rural, alejada de la cultura literaria, y la urbana, cualquiera que fuera su origen étnico, con acceso a escuelas y posibilidad de adquirir libros.

Con la misma naturalidad con que los criollos aceptaron esa situación que tácitamente reconocía su superioridad, asumieron como indiscutible que las primeras palabras impresas que vieran sus hijos fueran las del catecismo. Así la lectura quedaba asociada a la religión desde las primeras letras hasta la Universidad. Y, pasadas las tres primeras décadas en que se escucharon las voces alarmadas de los regulares, a nadie pareció preocuparle que el ejemplo de vida ofrecido cotidianamente por los padres y parientes de los jóvenes estudiantes fuera tan contrario a lo que la doctrina les enseñaba. Por otra parte, los cursos de Humanidades abrieron un espacio más amplio al seleccionar a los autores griegos y latinos como formadores del gusto literario, a la vez que servían de modelo en la asimilación del lenguaje y, con él, del pensamiento ordenado y de las formas de comunicación. Pero también en este terreno los criollos impusieron su gusto por encima de las reglas, y las comedias latinas fueron sustituidas, al menos en un 90%, por textos en lengua castellana. Lo que no se distanció de la educación del Viejo Continente fue la censura impuesta a las obras poéticas que leerían los estudiantes, una vez “expurgadas” de toda expresión de lascivia sospechosa de provocar tentaciones contra la castidad, y sin embargo, la supresión de algunos párrafos y palabras no modificó

sustancialmente el mensaje contenido en poemas, obras dramáticas y piezas de oratoria; mensaje que hablaba tanto de un mundo de valores universales y de respeto a la disciplina como de pasiones personales y exaltación de los sentimientos.

La Universidad mexicana se solicitó como instancia del saber que ayudaría a resolver los problemas que inevitablemente surgían en un mundo nuevo; consecuente con ese objetivo, alguna vez se discutieron atrevidas afirmaciones y novedosos conceptos, pero pronto se convirtió en el más firme reducto de la tradición al encerrarse en reglamentos inamovibles y en prácticas de enseñanza que consagraban el valor indiscutible de una verdad que se transmitía de generación en generación, siempre igual a sí misma e intocable. Al cerrarse toda posibilidad de discusión de los temas que realmente les interesaban a abogados, canonistas y teólogos, la Universidad, institución expendedora de títulos y grados académicos, dejó de cumplir la misión para la que se había creado.

Parecería que aquellas lecturas que tanto restringieron los severos censores, por su frivolidad y atrevidas situaciones, estuvieron muy lejos de desviar las actitudes de los novohispanos, cuya mentalidad no pareció verse afectada por el hecho de que tuvieran a su alcance y sin duda disfrutaran la lectura de gran cantidad de novelas y comedias muy del gusto del público. El escape hacia lo lúdico rara vez pone en riesgo las normas sociales, y el gozo provocado por las obras de imaginación difícilmente se identifica con la gris mediocridad de la vida cotidiana. Lejos de tener un influjo negativo, las obras de Lope de Vega, de Tirso de Molina, de Mateo Alemán o de Miguel de Cervantes, entre los muchos autores españoles del Siglo de Oro que se leyeron en la Nueva España, permitían fortalecer los lazos culturales con la lejana metrópoli, cuyas costumbres y actitudes se imitaban. Sería suficiente comparar las obras dramáticas de sor Juana Inés de la Cruz, o sus composiciones poéticas, con las de sus contemporáneos peninsulares para encontrar profundas semejanzas, tanto en el pensamiento como en la forma. Resultó que las lecturas supuestamente peligrosas fueron las que aportaron el elemento amable capaz de crear lazos de identidad en la cultura de ambos lados del océano.

Aun antes de llegar a la vejez, pero siempre teniendo presente la idea de la muerte, no es extraño que muchos seglares y religiosos abandonaran las lecturas profanas para asegurarse un tránsito hacia el paraíso que sólo el arrepentimiento y las penitencias les aseguraban. La vida de los individuos se integraba en un orden esencialmente religioso, reflejo del orden universal según la visión cósmica de la doctrina de la Iglesia, que reproducía la mirada teológica implacablemente unificadora y jerárquica de Tomás de Aquino. El orden de la monarquía se legitimaba a partir de los mismos fundamentos teológicos que sustentaban la sociedad, y las lecturas tenían una finalidad específica: la de permitirles a los lectores asomarse a esa visión inconmensurable del poder de la divinidad, pero sin profundizar en cuestiones que pudieran generar dudas o interpretaciones personales. Pero también en este terreno los novohispanos tuvieron su propia interpretación de la piedad: mayoritariamente prefirieron las devociones populares, las prácticas supersti-

ciosas y las lecturas de oraciones (aprobadas o no por las autoridades eclesiásticas), que ofrecían la salvación, aseguraban la posibilidad de confesarse antes de morir, o curaban enfermedades, auxiliaban en los negocios, atraían el amor de alguien o le causaban algún daño a otro, a cambio del recitado de ciertas jaculatorias, combinado con ceremonias como prender velas, caminar sobre las rodillas, ayunar o consumir ciertos alimentos... Y no fue pequeño el problema de discernir entre lo herético y lo apegado a la ortodoxia, cuando las órdenes regulares competían en la difusión de oraciones que prometían beneficios similares y acumulaban días, semanas o años de indulgencia.

Pese a que gran parte de la población no estaba alfabetizada, la lectura influyó en el pensamiento y en el comportamiento de los lectores y de quienes asumían el ejemplo de los que, por ser letrados, se consideraban situados en un nivel cultural más alto que los demás. En todos los casos resultaba previsible el tipo de lecturas que ocuparían a los niños, los jóvenes, los adultos y los ancianos, según su sexo y condición.

#### ARCHIVOS CONSULTADOS

- AGNM Archivo General de la Nación, México, referencias de los ramos Inquisición, Historia, Ordenanzas.
- AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México, ramo Instrucción Pública.
- AHNCM Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México. Varios escribanos.
- AJTSJ Antiguo Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, 2 vols., Madrid, Ed. Círculo de Lectores, 1995.
- Castañeda, Carmen, coordinadora, con la colaboración de Myrna Cortés, *Del autor al lector*, I Historia del libro en México, II Historia del libro, México, CIESAS-Conacyt-Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Castañeda, Carmen y Luz Elena Galván Lafarga, coordinadoras, *Lecturas y lectores en la historia de México*, México, Cuernavaca, Zamora, CIESAS, Colmich, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2004.
- Castaño, Bartolomé, "Catecismo breve de lo que precisamente debe saber el cristiano, sacado a luz por el P. ... de la Compañía de Jesús", apéndice en Ripalda, *Doctrina cristiana...*, ediciones desde 1852. En la de 1980, pp. 70-72.
- Córdoba, fray Pedro de, *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia*, Ciudad Trujillo, ed. Montalvo, 1945.
- De la Torre Villar, Ernesto, *Breve historia del libro en México*, México, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

- Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, 2 tomos, México, Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e hijos, 1979.
- Fernández del Castillo, Francisco, compilador, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Foz y Foz, Pilar, *La revolución pedagógica en la Nueva España, 1754-1820*, 2 tomos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.
- Gante, fray Pedro de, *Catecismo de la doctrina cristiana*, Madrid, Dirección General de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1970.
- , *Doctrina christiana en lengua mexicana*, edición facsímil de la de 1553, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, edición de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- , “Nuevas concepciones de moralidad para los indígenas del siglo XVI”, en *Historias*, núm. 18, México, INAH, julio-septiembre 1987, pp. 57-70.
- González, Carlos Alberto, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla-Diputación Provincial de Sevilla, 1999.
- González Doncel, Gutierre, *El libro de la doctrina cristiana*, Sevilla, s/i, 1532.
- Juan Bautista, O.F.M., *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias a los confesores*, Santiago de Tlatilulco, Melchor Ocharte, 1599.
- Leonard, Irving, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Miranda Godínez, Francisco, “La labor catequística de Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán”, en *Segundo Encuentro de...* México, 1979.
- Molina, fray Alonso de, *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, en México, en casa de Antonio Espinosa impressor, 1569. Edición facsímil en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, UNAM, enero-junio 1972.
- Núñez de Haro y Peralta, Alonso, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales*, 2 vols., Madrid, Imprenta de la Hija de Ibarra, 1807.
- O’ Gorman, Edmund, “Bibliotecas y librerías coloniales, 1585-1694”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. x: 4, 1939, pp. 663-1006.
- Osorio Romero, Ignacio, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- , *Tópicos sobre Cicerón en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976.
- Pérez Marchand, Monelisa, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.
- Ripalda, Jerónimo, *Doctrina cristiana e intento bibliográfico de la misma, años 1591-1900*, Madrid, edición de Juan M. Sánchez, Imprenta Alemana, 1909.
- Rodríguez Hernández, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, México, UNAM, 1998.
- Rosales, Jerónimo, *Catón christiano de la doctrina christiana: para la educación y buena crianza de los niños y muy provechoso para personas de todos estados*, México, Biblioteca Mexicana, 1761.

- Segundo Encuentro de la Sociedad de Historia Eclesiástica, México, 25 a 27 de junio de 1977, *Catecismos y catequesis del siglo XVI en México*, León, Gto, Editorial Lumen, 1979.
- Seminario de historia de la educación en México, *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1988.
- Torre Revello, José, "Las cartillas para enseñar a leer a los niños en la América española", en *Thesaurus, boletín del Instituto Caro y Cuervo*, núm. 15, Bogotá, 1969, pp. 214-234.
- Tres índices expurgatorios de la Inquisición española en el siglo XVI*. Salen nuevamente a luz, reproducidos en facsímil, por acuerdo de la Real Academia Española, Madrid, 1952.
- Zahar Vergara, Juana, *Historia de las librerías de la ciudad de México, una evocación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Universitario de investigaciones Bibliotecológicas, 1995.
- Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana Societatis Jesu*, Perugia, Institutum Historicum Societatis Jesu, 7 tomos, 1957-1976.

## CON AMOR Y REVERENCIA. MUJERES Y FAMILIAS EN EL MÉXICO COLONIAL\*

### INTRODUCCIÓN

Dice el catecismo de Ripalda<sup>1</sup> que las mujeres deben tratar a sus maridos “con amor y reverencia”, como la Iglesia a Cristo, mientras que ellos deben comportarse con ellas “amorosa y cuerdamente”. En su expresión más precisa, éstas serían las actitudes recomendables dentro de la sociedad colonial, cuyas normas de conducta emanaban de la doctrina cristiana. Con la misma orientación patriarcalista, las obligaciones de los hijos hacia sus padres eran “obediencia y reverencia”; aunque no se exigía explícitamente el amor paternal o filial, quedaba implícito en la exigencia de la asistencia mutua, que debería ser su manifestación inmediata.

Los textos doctrinales refrendaban así el prestigio del modelo familiar en que los hijos y la esposa asumen su papel de sumisos dependientes del jefe de familia. Es difícil discernir hasta qué punto los hijos estaban efectivamente sujetos a la autoridad paterna, aunque algo sabemos de su rebeldía ante matrimonios forzosos<sup>2</sup> y de su renuencia a someterse al aprendizaje de oficios que les desagradaban.<sup>3</sup> No hay duda de que la falta de capacidad jurídica y económica era un freno de los anhelos de independencia mucho más eficaz que las palabras del catecismo.

La situación de las mujeres era bastante diferente, pese a la tan reiterada minoría de edad permanente en la que se supone que estaban sumidas. Con acceso al trabajo y a la propiedad, y responsables de sus decisiones a la hora de tomar estado, las mujeres novohispanas tuvieron influencia en varios terrenos, pero, muy especialmente, en el ámbito doméstico.

\* *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 35, Colonia, Böhlau Verlag, 1998, pp. 1-24.

<sup>1</sup> El catecismo de Ripalda fue el texto doctrinal utilizado durante más de tres siglos como texto básico de instrucción religiosa por los novohispanos y luego mexicanos de cualquier condición. Jerónimo Ripalda, S.J., *Doctrina cristiana e intento bibliográfico de la misma, 1591-1900*, Madrid, 1909, edición de Juan M. Sánchez.

<sup>2</sup> Espléndidos ejemplos de estas protestas se encuentran en el libro de Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, 1991 [edición en inglés, *To Love, Honor and Obey in Colonial México. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, 1988.

<sup>3</sup> Los contratos de aprendizaje, en los protocolos notariales del Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México, muestran numerosos ejemplos del forcejeo por encauzar a los jóvenes en el trabajo artesanal.

Hoy no se puede decir, como hace algunas décadas, que las mujeres son la incógnita de nuestro pasado. No sólo se ocupa de ellas la demografía histórica, en la que la mujer, en relación con su fecundidad, es protagonista indiscutible, sino también esa parte de la historia social orientada con preferencia hacia el mundo femenino: el hogar, la vida familiar, el vestido, la cocina, los momentos de esparcimiento como paseos, saraos y visitas, la galantería y el cortejo. En el terreno antes exclusivo de los hombres, entraron primero algunas mujeres excepcionales por sus méritos propios o por la coyuntura en la que les tocó vivir. Tres o cuatro nombres femeninos pueden encontrarse en los libros de historia colonial, desde la inevitable colaboradora del invasor español hasta las heroínas de la independencia, con un lugar de honor para la décima musa.

Recientemente comenzaron a tomarse en cuenta, ya en grupo, aquellas que destacaron por su santidad en encierro conventual o por quebrantar las normas morales y las convenciones sociales. Quienes practicaron con fervor la vida religiosa y las que transgredieron los principios morales y los convencionalismos sociales, ofrecen ejemplos de actitudes opuestas ante una realidad en la que el hogar o el claustro constituían los espacios femeninos preferentes, si bien no exclusivos. Unas y otras, con su sumisión y su rebeldía, fueron reflejo de los valores propios de una sociedad con fuerte predominio masculino.<sup>4</sup>

Hechiceras, judaizantes, falsas beatas o bígamas, adúlteras y amancebadas, son hoy casi tan bien conocidas como las monjas novohispanas, poetas, cronistas, músicas, cocineras, bordadoras o contadoras. Sus vidas transcurrieron en un mundo que les restringía los incentivos culturales, los espacios de participación pública y las oportunidades de expresión y de realización personal. Desde su situación límite, en el arrebató místico o en la despreocupada desviación de las normas, ellas dieron testimonio de su experiencia frente a una sociedad que premiaba con su aprobación la docilidad a sus principios, pero que no era demasiado rigurosa con las transgresoras, siempre que no amenazasen la estabilidad y el orden. La prudencia y la moderación debían regir el comportamiento femenino, de modo que incluso en la santidad se miraban con recelo los excesos. Por otra parte, más reprochable que el pecado era el escándalo y más dignas de castigo quienes alardeaban de irreverencia y hacían ostentación de su vida licenciosa.

Las anécdotas entresacadas de expedientes inquisitoriales y criminales satisfacen así las expectativas de muchos investigadores que buscan en el pasado el refle-

<sup>4</sup> Las monjas novohispanas comenzaron a ser conocidas a partir de la publicación de Josefina Muriel, *Conventos novohispanos* (México, 1946), y posteriormente han merecido la atención de autores como Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, 1990, y del mismo autor *Místicas y descalzas*, México, 1997; Pilar Foz y Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España, 1754-1820*, Madrid, 1981; Rosalva Loreto, *Los conventos femeninos y la vida urbana en la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, 2000; y los numerosos artículos de Asunción Lavrin, Margo Glantz, Nuria Salazar, Luz del Carmen Vallarta, etc. Las mujeres marginales son consideradas en las publicaciones del Seminario de Historia de las Mentalidades del INAH.



jo de las inquietudes del presente. Es fácil, a fines del siglo xx, admirar el valor de una esposa que afrontó el castigo por adulterio o de una religiosa que se rebeló contra los votos de su regla. Pero hay que reconocer que fueron pocas las que lucharon contra la corriente y que su suerte no fue alentadora de afanes libertarios; unas y otras fueron excepciones y junto a ellas se encuentra la inmensa mayoría de las que nunca padecieron persecución o cárcel, ni se enclaustraron en conventos, ni solicitaron el divorcio, ni pretendieron aparentar santidad. Su huella en los documentos es tan leve que, a veces, se reduce a unas cuantas palabras asentadas en los registros parroquiales. La parquedad de estos registros es, con frecuencia, exasperante; y, sin embargo, en ellos se encuentran los vestigios de algo específicamente femenino, no determinado por el empeño de hacerse un lugar en el mundo de los hombres, que influyó decisivamente en la gestación del peculiar modo de ser novohispano: las relaciones conyugales, la maternidad —legítima o ilegítima—, y la participación de personas de diversas calidades en los acontecimientos familiares. Bautizos y matrimonios muestran cómo la ilegitimidad y el mestizaje se convirtieron en sellos distintivos de las poblaciones urbanas de la Nueva España. Y no cabe duda de que las mujeres contribuyeron en forma eminente a la fluidez en el intercambio étnico. Protocolos notariales y expedientes judiciales aportan datos que ilustran similar influencia en el mestizaje cultural.

#### UNA SOCIEDAD JERÁRQUICA

Es evidente que debemos hablar, en todo caso, de una pluralidad de mujeres y familias. La variedad de condición, de situación socioeconómica y de posibilidades de acomodo en la sociedad, afectaba a los individuos en particular tanto como a las relaciones establecidas dentro del núcleo elemental de sociabilidad que es la familia, y por supuesto a su integración en la comunidad. Pero por ahora sólo voy a referirme a la participación de las mujeres en ese modelo de institución ideal que era la familia, y a la familia propia, única, en la que ellas podían sentirse amparadas y protegidas o, en cualquier caso, de algún modo integradas. En su seno se forjaron los prototipos de personalidad masculina tanto como femenina, ambos dirigidos por una ideología impuesta, pero asimilados con sus propias características por cada grupo social. La vigencia de estos modelos, el condicionamiento cultural de los géneros, dependió de su aceptación por los novohispanos y de su reproducción en el seno de la familia.

Siempre la ciudad y el campo representan espacios de convivencia muy diferentes, en los que las estructuras y funciones familiares respondieron a diversas motivaciones y circunstancias. Según la documentación de que dispongo, me voy a limitar a contemplar la vida en la capital del virreinato, donde se produjo la mayor complejidad de formas de convivencia, entre los grupos más heterogéneos. Además, precisamente en las ciudades, y pese a que las estructuras y funciones familiares tienen una singular tendencia a la continuidad y estabilidad, fueron nota-

bles los cambios apreciables a lo largo de los tres siglos de dominio español. Entre mediados del xvii y finales del xviii, una vez afianzado el sistema colonial, también la organización familiar manifestó plenamente sus caracteres peculiares, sin que ello signifique que permanecieran inmóviles. De esa época proceden los datos que he podido analizar.

En vano se busca en los textos religiosos y en los compendios de leyes la definición del modelo femenino y familiar que se aceptó como ideal, lo que no equivale a poner en entredicho su existencia. Sus fundamentos pueden deducirse de la moral cristiana o de una legislación de corte patriarcal, pero su puesta en práctica y su eficiencia dependieron del prestigio de las representaciones colectivas imperantes en el mundo colonial. Es indudable el valor coercitivo de los tipos de conducta generados por la sociedad, que se imponen a los individuos aun en contra de su voluntad,<sup>5</sup> aunque simultáneamente, hay individuos que se enfrentan a los prejuicios y que logran sobrevivir y plantear nuevas opciones de vida. No hay duda de que esto puede explicar la existencia de algunos casos excepcionales frente a la mayoría obediente a las normas; pero cuando la rebeldía es continuada y masiva, y afecta a una importante proporción de las familias de una comunidad, más bien hay que pensar en la común aceptación de otro modelo paralelo.

Al suponer que las doncellas contraerían matrimonio y que las esposas contarían con el apoyo y compañía permanentes de sus maridos, se contemplaba la situación de una minoría cuyo apego a la norma no se explicaba tan sólo por su pertenencia a determinado grupo social, aunque las españolas acomodadas tendrían mejores oportunidades de disfrutar de tal seguridad. En todos los medios se encontraron mujeres solitarias en importante proporción. Hubo españolas, indias, mestizas o mulatas en permanente doncellez, así como numerosas madres solteras y no pocas esposas abandonadas y viudas tempranas. En todos los casos pudieron encontrar su lugar en la sociedad al margen de prejuicios y estereotipos.

El imaginario social que rigió la conducta de los vecinos de las ciudades novohispanas fue resultado de la fusión de normas explícitas y valores implícitos. Más que los mandamientos, los cánones y las leyes, la opinión pública definió los límites de lo aceptable y lo vergonzoso. En el campo, valores, normas y tradiciones coincidieron en un patrón de conducta más coherente, pero en todo caso incompatible con el recogimiento y la clausura que se recomendaban a las señoras de alcurnia. También en las ciudades el recogimiento pudo hacerse flexible, en vista de los atractivos y exigencias de una vida mucho más activa y mundana. Tengo abundantes testimonios de la presencia de mujeres empresarias, comerciantes, propietarias, hacendadas, trabajadoras y aun dueñas de obrajes y talleres artesanales, así como de maestras y costureras que ganaban su jornal fuera del hogar. Su importancia en la economía y en las rutinas de la vida cotidiana se podría calibrar con un estudio metódico y minucioso, todavía en proceso; pero incluso durante

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1968, p. 4.

las actividades remuneradas, y muy en especial en el servicio doméstico, la presencia de la mujer estuvo relacionada con sus responsabilidades, obligaciones y derechos dentro del hogar.

La superioridad del hombre sobre la mujer y su prerrogativa de gobernar la familia era un principio indiscutido; ellas debían a sus maridos amor, respeto, fidelidad y sumisión, según declaraban los textos piadosos y la legislación canónica y civil.<sup>6</sup> Y aun más contundentes fueron las recomendaciones del oidor de la segunda Audiencia y obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, quien en las ordenanzas de los hospitales-pueblo estableció: “las mujeres sirvan a sus maridos”.<sup>7</sup> Años más tarde, desde el pulpito de la casa profesa de los jesuitas de México, un popular predicador recordaba lo mismo con enérgicas expresiones: “Yo supongo que no habrá marido apocado, tan inútil, tan afeminado, que se deje mandar y gobernar de su mujer. Las leyes divinas y humanas le dan al marido todo el dominio”.<sup>8</sup>

En textos doctrinales y piadosos se recomendaban además las virtudes específicamente femeninas, y se daba por establecido que todas las mujeres se casarían o tendrían un hogar presidido por algún varón. La castidad y la piedad eran el fundamento de una vida cristiana, que podía adornarse con otros méritos.<sup>9</sup> Desde fecha temprana se manifestó el temor a la ociosidad de las mujeres novohispanas. La emperatriz Isabel, sin duda refiriéndose a las indias, aconsejó “que se pongan en costumbre de hilar”.<sup>10</sup> Para ellas, más que costumbre, el hilado y el tejido fue una pesada obligación, convertida en parte del servicio personal o del pago de tributos. Y no eran estas las únicas tareas a su cargo. Poco más se puede decir del trabajo de las esclavas, negras y mulatas, cuya existencia sólo se concebía en función de las labores que eran capaces de cumplir. Pero el ideal renacentista y el paradigma de la mujer virtuosa predicado por los religiosos se refería también a las ocupaciones de las señoras “de calidad”. Según los libros piadosos y las recomendaciones de los pedagogos, todas, aun las más encumbradas damas, deberían tener sus manos y su mente ocupadas en labores domésticas, para evitar las tentaciones que el ocio podría proporcionar.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Las palabras del catecismo de Ripalda (nota 1) proceden, a su vez, del apóstol san Pablo, en la Epístola a los Efesios, inciso 5.

<sup>7</sup> “Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe...”, apéndice documental en Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*, México, 1970, p. 252.

<sup>8</sup> Juan Martínez de la Parra, *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, México, 1948, 3 vol., vol. II, p. 315. El jesuita Martínez de la Parra predicó en la casa profesa de la ciudad de México todos los jueves de los años 1690 a 1692.

<sup>9</sup> Me he referido más ampliamente a esto en mi libro *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, 1987.

<sup>10</sup> Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas e instrucciones... desde el año 1525 hasta el presente de 1563* [México, en casa de Pedro de Ocharte, 1563, 2 vols.] edición facsimilar Madrid, 1945, vol. I, p. 173.

<sup>11</sup> En el siglo XVI se publicaron varios textos destinados a orientar la educación de las mujeres. El más famoso, *La perfecta casada*, de fray Luis de León, coincide con los demás en recomendar la labiosidad como remedio contra las asechanzas del demonio.

Pero las españolas sabían que su misión en la Nueva España nada tenía que ver con el hilado y el tejido y que ni siquiera necesitaban usar sus manos cuando disponían de sirvientas a las que podían ordenar cómo limpiar la casa o cocinar aquellos guisos que combinaban recetas castellanas con olores y sabores del Nuevo Mundo. Las españolas, por el hecho de vivir en América, ya fuera que residieran con parientes o que gobernasen el hogar que alguien construyó para ellas, ya estaban cumpliendo un objetivo casi tan importante como el de los hombres que salían a la conquista de nuevas tierras. Ellas consolidaban la ocupación, arraigaban con sus hijos y aseguraban la permanencia de la nueva sociedad. No olvidaron mencionar estos méritos cuando presentaron sus memoriales en demanda de recompensas por los servicios prestados.<sup>12</sup>

#### LA “CALIDAD” Y SUS INCONSECUENCIAS

Paralela a la jerarquización por sexos se establecía así una estratificación bien definida, en la cual las mujeres españolas ocuparían lugar superior a las demás, indias y mestizas, con las negras y mulatas en el nivel inferior. Aun entre españolas y criollas se apreciaron pronto profundas diferencias, cuando la exigua vanguardia femenina de la primera mitad del siglo XVI se convirtió, en pocos años, en un grupo tan numeroso como el de los hombres y que, a su vez, integraba a las ricas herederas de apellidos aristocráticos y dotes cuantiosas y a las modestas trabajadoras, sirvientas, maestras o simplemente “arrimadas” en las casas de parientes acomodados. Si las señoras de las familias más poderosas debían servir de ejemplo a las más modestas, éstas eran responsables de implantar el modelo de familia cristiana entre las masas populares de las ciudades. Estas masas, en constante cambio y reacomodo, estaban constituidas sobre todo por mestizos, mulatos, negros y miembros de las castas, si bien fueron muchos los indios que se incorporaron a ellas, a despecho de las recomendaciones y ordenanzas que pretendían la segregación. La promiscuidad inevitable en la vida cotidiana puede apreciarse incluso en los documentos parroquiales de la capital y fueron las mujeres los agentes más activos en este proceso. Las numerosas sirvientas indias que residían en las casas de los españoles debían acudir a las parroquias de indios para recibir los sacramentos, pero, si bien cumplían con esta norma para contraer matrimonio, no lo hacían al bautizar a sus hijos, que de este modo quedaban desde su nacimiento incorporados a los libros de castas de las parroquias de españoles.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Sólo 73 mujeres se presentaron por sí mismas en demanda de mercedes, sobre un total de alrededor de 1 100 memoriales de méritos elaborados alrededor del año 1549. Francisco Icaza, *Conquistadores y pobladores de Nueva España. Diccionario autobiográfico*, Madrid, 1923, 2 vols.

<sup>13</sup> Pese a la regla que lo prohibía, los bautizos de niños indios superaban a los de las castas en la parroquia de la Santa Veracruz, durante los años 1650 a 1670, que he analizado en mi libro *Familia y orden colonial*, México, 1998. Desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica se apreció la misma mez-

No tardarían en apreciarse las consecuencias de esta irregularidad: las cifras correspondientes a la participación proporcional de los diferentes grupos étnicos en la composición de la población urbana muestran oscilaciones que no se explican por el crecimiento biológico o el flujo migratorio. La tónica general es de ascenso sostenido de las capas inferiores hacia las mejor consideradas, con progresiva desaparición de indios y negros, integrados en los restantes grupos. Sin restar importancia a los procesos de mestizaje, la explicación no es precisamente demográfica sino cultural y ya fue denunciada, con alarma, al menos desde el último tercio del siglo XVIII, por las autoridades eclesiásticas. En 1788, alertado el monarca sobre la habitual laxitud en las clasificaciones de los bautizados de castas, se dirigió severamente a los párrocos advirtiéndoles de los riesgos derivados de la “fatal mezcla de los europeos con los naturales y los negros”. Vale subrayar el doble sentido de esa “mezcla”, que si bien se refiere a la inconveniencia de los matrimonios mixtos, también puede interpretarse como la mescolanza en los registros atribuible al descuido de los párrocos. Precisamente contra este descuido se dirigía la reprimenda regia. En consecuencia, el monarca recomendó que, al asentar los registros de bautizos, se hiciesen concienzudas averiguaciones sobre la calidad de los padres, en vez de confiar en la declaración de los parientes.<sup>14</sup> Hoy sabemos que para esas fechas ya era prácticamente imposible discernir la composición étnica de buena parte de la población.

El modelo de comportamiento femenino, que debería servir de pauta para las niñas, doncellas y mujeres adultas de cualquier condición, era en apariencia muy simple e igualitario: hijas obedientes, doncellas honestas, esposas sumisas y viudas respetables, permanecerían en su hogar, sin más paseos y distracciones que la asistencia a las funciones litúrgicas. La devoción y el recogimiento propiciarían la expresión de un espíritu bondadoso y de unas manos hacendosas. La práctica se distanció notablemente de este ideal, inalcanzable para muchas huérfanas, mujeres solteras y pobres trabajadoras, y no muy atractivo para quienes, en cambio, disfrutaban de comodidades y caprichos.

Este modelo, legitimado por la tradición y refrendado por la doctrina de la Iglesia, no tenía, sin embargo, un valor absoluto. La sociedad novohispana, es decir los hombres y mujeres que ocupaban el territorio del virreinato y que se relacionaban entre sí, decidían, en última instancia, cuáles de los preceptos morales y de los prejuicios culturales eran efectivamente meritorios y respetables y cuáles podrían pasarse por alto. Del mismo modo que la fidelidad masculina estaba muy lejos de ser signo de prestigio, la humildad, modestia y amor al trabajo de las señoras, se habría interpretado como pobreza de ánimo e ignorancia de las prerrogativas corres-

cla, que ha subrayado Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, 1996.

<sup>14</sup> La referencia, de una real cédula de 19 de abril de 1788, incorporada al Cedulaario de Ayala, se encuentra en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, 1951, 5 vols., vol. III:2, pp. 625-626.

pondientes a su rango. Y así como la complejidad de las relaciones sociales entre los vecinos de las ciudades contribuyó a frustrar las pretensiones de rigurosa segregación, la trama de obligaciones y privilegios en que vivían envueltas las mujeres novohispanas, las alejó de aquel paradigma que la moral católica recomendaba y la legislación civil respaldaba.

El resultado fue el reconocimiento tácito de una escala de prestigio personal y familiar, relacionado en primera instancia con el color de la tez, pero influido simultáneamente por circunstancias económicas y de reconocimiento social. Siempre las autoridades acusaron a los mestizos de pervertir las costumbres; siempre sospecharon que negras y mulatas empleaban hechizos para atraer y retener a los hombres; y por muchos años se mantuvo la ficción de la segregación de los indios, en barrios marginales y con parroquias exclusivas.<sup>15</sup> Mientras tanto, en tianguis y talleres, en calles y plazas, en iglesias y paseos, en cocinas y recámaras, convivieron mujeres de todas las edades y calidades, cuyos gustos, creencias, tradiciones y costumbres, se mezclaron constantemente.

Sólo la población rural indígena, alejada de los grandes centros urbanos, pudo conservar, dentro de su relativo aislamiento, ritos, actitudes y normas procedentes de su cultura propia, siempre que parecieran ser compatibles con las enseñanzas cristianas o que, al menos, no llamaran la atención de sus doctrineros como reminiscencias idolátricas del pasado. Las actitudes variaron a lo largo de los años, desde la entusiasta comprensión de los primeros evangelizadores, que se conformaban con la conversión “de corazón”, hasta el recelo de los extirpadores de idolatrías, pasando por la precavida curiosidad etnográfica de los frailes que estudiaron historia, religión y costumbres prehispánicas con el fin de mejor combatir, con conocimiento de causa, los posibles rebotes del viejo paganismo. No siempre era fácil detectar el contenido simbólico de costumbres en apariencia inocentes pero inherentes a una cosmovisión muy alejada del cristianismo; y con frecuencia se elogió la supervivencia de aquellos hábitos que propiciaban la sumisión y el orden, sin poner objeciones a su origen, por más que estuviera alejado de lo que los frailes predicaban. Dentro del hogar correspondió a la mujer indígena la perpetuación de creencias, valores y rutinas.

A más de 100 años de la conquista, quienes visitaban comunidades remotas quedaban admirados de la esmerada educación e intachable conducta de hombres y mujeres indígenas que nunca tuvieron contacto con otros maestros que sus parientes y principales.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Antes de la reforma parroquia del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, en el año 1772, había en la capital 10 parroquias; las cuatro de españoles eran la Asunción Sagrario, Santa Catarina, Santa Veracruz y San Miguel. Las de indios: San José, Santa Cruz Acatlán, Santiago de Tlatelolco, Santa María la Redonda, San Pablo y San Sebastián. La nueva división parroquial, que el prelado promovió desde 1769, estaba basada en jurisdicciones territoriales, no en calidades.

<sup>16</sup> Pocos documentos tan expresivos de esta situación como la información del obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, que, después de realizar las visitas pastorales a su diócesis, imprimió,

Las Leyes de Indias atendieron una gran variedad de aspectos, en los que la legislación castellana habría sido insuficiente o inadecuada. En el Nuevo Mundo eran muchas las cosas que habían de hacerse de nuevo; pero no se pensó que la familia precisase una legislación especial, de modo que no entraron en la recopilación las disposiciones casuísticas tan abundantes respecto a otros temas. Sería razón suficiente para esto la consideración de que el derecho canónico suplía las deficiencias de la ley civil en una institución como el matrimonio que ostentaba la dignidad de sacramento. En relación con lo anterior, se pudo considerar que ante las leyes divinas era arriesgado establecer diferencias derivadas del origen étnico. Teólogos y canonistas, eclesiásticos, no laicos, fueron quienes discutieron acerca del matrimonio de los indios. La autoridad del Papa intervino para resolver dudas y admitir excepciones. Durante muchos años, hasta el último tercio del siglo XVIII, el provisorato y no la Real Audiencia, intervenía y juzgaba en asuntos familiares, que afectasen el vínculo conyugal.

En cuestiones económicas y de orden civil, como las testamentarias, la adopción, la emancipación de los hijos y la dotación de las hijas, los novohispanos se rigieron por las Siete Partidas y las Leyes de Toro, aplicadas en América como en España, pese a las contradicciones, ambigüedades y vacíos que se apreciaron. Precisamente estas fallas, junto a la indiferente tolerancia de las autoridades, propiciaron la formación de una sociedad en la que el matrimonio canónico y la legitimidad de nacimiento eran signos de prestigio, pero no regla inquebrantable, ni siquiera exigida para obtener la aceptación de la comunidad. El conflicto entre un orden invariable y ciego y la dinámica de una población multifacética dio por resultado la gestación de formas familiares adaptadas a las circunstancias locales, con sus propias soluciones para los problemas derivados de relaciones generacionales de género.

#### DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA

Mientras en el campo la familia seguía siendo la base de la organización comunitaria, el matrimonio era prácticamente universal y temprano, y la ilegitimidad tan poco numerosa que resultaba inapreciable, en las ciudades se generalizaron formas de convivencia doméstica complejas, con frecuente ausencia temporal o definitiva del varón cabeza de familia, y numerosos agregados, parientes o no. Dentro del hogar, hombres y mujeres tuvieron similar participación, y aun a ellas les correspondió mayor responsabilidad, puesto que fueron quienes tuvieron una presencia

para información del monarca, el tratado "De la naturaleza del indio", en donde manifiesta su admiración por las prácticas, tan apegadas al cristianismo, de los indígenas menos instruidos por los frailes y menos conocedores de las costumbres españolas. Juan de Palafox y Mendoza, *Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio* [facsimil de la edición de la Real Academia de San Fernando, en Madrid, 1762], editado y con prólogo de Horacio Labastida, México, 1986.

más permanente en la casa, aunque, por cierto, bastante alejada de aquel virtuoso encierro que propugnaban los moralistas. El tono de las relaciones familiares fue determinado por las rutinas cotidianas más que por normas y restricciones canónicas o civiles.

La irregularidad en las uniones de pareja y la variable condición de los hijos fueron inevitablemente aceptadas durante las primeras décadas, como consecuencia del desorden provocado por la guerra de conquista. Pero adulterio, concubinato y barraganía se hicieron comunes en el medio urbano y se perpetuaron hasta el punto de que ya no podían argumentarse como disculpa los excesos consiguientes a las campañas bélicas. Más bien, ya que habían tomado carta de naturaleza, ni siquiera merecían una condena rigurosa. Lo que los religiosos y los oficiales reales recién llegados denunciaban como graves desórdenes y corrupción de las costumbres eran hábitos que todos los grupos practicaban, con mayor o menor asiduidad y despreocupación.<sup>17</sup>

El desconcierto de los funcionarios peninsulares alarmados por las irregularidades que apreciaban en la vida familiar del virreinato, sobre todo a partir de 1750,<sup>18</sup> aunque con antecedentes más antiguos, no nos sorprende a los historiadores que hoy buscamos la identificación de un proceso de adaptación de las normas de convivencia familiar. Ante las contradicciones entre la ley y la práctica, y aun más entre lo ideológicamente vituperable y lo socialmente aceptable, cabe preguntarse si el desacuerdo procedería de una inadecuada legislación o de una pertinaz perversión generalizada de los individuos. Las reglas de convivencia social pudieron haberse impuesto por dos vías: la adopción de un modelo ideal, con la exigencia de aplicarlo a la realidad, o, por el contrario, la gestación de prototipos de comportamiento seguida de su codificación legal. En la Nueva España no hay duda de que las leyes fueron anteriores a la práctica, puesto que, impuestas desde la metrópoli, procedían de un pasado medieval en el que no existían circunstancias similares a las que se dieron en el Nuevo Mundo. Por esto, sin duda, los mecanismos de aplicación fracasaron, de tal modo, que se generaron nuevos criterios de aceptación social. Y estos nuevos patrones, comúnmente asumidos, determinaron las formas de relación familiar; desde el momento en que no constituyeron excepciones, sino que fueron practicados regularmente y por largo tiempo, adquirieron la categoría de principios reguladores de las interrelaciones en el medio urbano. Ciertamente su valor se limitaba a un convenio tácito local, pero su fuerza era tal que causó la alarma de las autoridades civiles y religiosas, las cuales, ya en el último tercio del siglo XVIII, se propusieron implantar el orden legítimo y acabar con lo que consideraban una corrupción generalizada.

<sup>17</sup> He tratado ampliamente este tema en mi libro *Familia...*, nota 13.

<sup>18</sup> Los prelados reformadores del último cuarto del siglo secundaron los esfuerzos ordenadores de la corona, pero ya antes, mediada la centuria, el arzobispo Rubio y Salinas había pretendido reorganizar la arquidiócesis con un criterio a la vez pragmático y progresista.



Nos hemos acostumbrado a considerar que mestizaje e ilegitimidad, propios del mundo colonial, responden a iniciativas exclusivamente masculinas. Se entendería que, sistemáticamente, hombres del grupo dominante abusarían de mujeres de condición inferior en contra de su voluntad. Del mismo modo, patriarcalismo y machismo, conceptos bien distintos entre sí, aunque con frecuencia coincidentes en las mismas culturas y momentos, implican privilegios del sexo fuerte, en uso y abuso de su reconocida superioridad sobre las mujeres. Se diría que ellas fueron objetos sin voluntad, que se limitaron a sufrir ultrajes, violaciones y malos tratos, mientras los varones gozaban de su poder. Ello implicaría que, dada su alta jerarquía, las españolas no participarían en uniones mixtas ni cederían a relaciones ilegítimas. Se entendería, igualmente, que ni ellas ni las indias, mestizas, negras y mulatas, tuvieron algún poder o autoridad sobre los hombres de su familia. Al margen de ideologías combativas, el sentido común se rebela ante esta visión parcial que, lejos de aportar argumentos a la defensa de las mujeres, como se pretende, parece aceptar su incapacidad pasada, apenas superada en años recientes gracias a los movimientos feministas. Sin poner en duda la difícil situación en que se encontraron las novohispanas, lo seguro es que ellas supieron aprovechar las oportunidades que se les ofrecían para llevar una vida digna dentro de sus limitaciones.

En su decisión de adaptarse a las circunstancias, aunque ello implicase quebrantar normas y desdeñar prejuicios, las mujeres de la Nueva España dieron el paso decisivo hacia la formación de una mentalidad más tolerante y de unas relaciones interétnicas más flexibles. Cuando más de la cuarta parte de las españolas y sobre un tercio de las mestizas optaban por tener hijos fuera del matrimonio, no lo harían como víctimas de una coacción violenta sino impulsadas por sus propios deseos e intereses. Es indudable que, en tales casos, el valor relativo de la compañía, el afecto, el apoyo económico y la protección proporcionados por el compañero, era superior al correspondiente a una virtuosa soltería, fiel al ideal católico de castidad y recogimiento. Esta sustitución de valores entrañaba, desde luego, un cambio en la apreciación de los signos de prestigio.

Dadas las características de la documentación disponible, es casi imposible detectar la frecuencia de enlaces de parejas de diferente calidad, fueran legítimos o no. En la mayoría de los registros matrimoniales de las dos primeras centurias se omite el origen étnico de los contrayentes, y en los bautizos de hijos naturales sólo cuenta la calidad de la madre y las declaraciones de los padrinos. Pese a estas limitaciones, es bastante lo que los libros parroquiales nos dicen: los matrimonios mixtos que se registraron como tales nos permiten apreciar ciertas estrategias que muestran los recursos empleados por las doncellas para contraer matrimonio, aun cuando fuera por debajo de su categoría, los bautizos hablan de compadrazgos, de proporciones de legítimidad y de cambios de calidad.

Varias series de documentos pueden ayudar a aclarar, al menos en parte, los rasgos más representativos de aquella situación. Los expedientes judiciales, como

los pleitos matrimoniales y las demandas civiles, hablan de los casos en que se incumplían las obligaciones religiosas, familiares y sociales. Hombres y mujeres acudían a los tribunales como acusadores o acusados y exponían sus quejas o disculpas. Adulterio, embriaguez, malos tratos, falta de apoyo económico y abandono del hogar eran las causas más comunes en las reclamaciones conyugales. Personas de todas las calidades estaban implicadas en actos punibles, lo que era prueba de cómo el grupo privilegiado, al que se exigía ejemplaridad en su conducta, participaba en los mismos vicios y escándalos denunciados en la plebe. Las mujeres víctimas de abusos son las más numerosas en estos documentos, pero aun así no dejan de constituir un grupo minoritario y, por lo tanto, no son ellas quienes dan sus características peculiares a las familias novohispanas.

Los registros de matrimonios, mixtos o dentro del propio grupo, y los de bautizos de hijos legítimos o naturales, muestran un cuadro más completo de las opciones de vida que se ofrecían a las mujeres de todos los grupos sociales. En poco más de un siglo, el que corresponde a la plena expresión del modo de vida urbana en el México colonial (mediados del xvii a fines del xviii) se produjeron algunos cambios en la organización familiar y en la posición de la mujer dentro del hogar.<sup>19</sup> Una mayor preocupación por la legitimidad de los hijos tendió a marginar a los nacidos fuera de matrimonio y profundizó las diferencias entre los grupos sociales; un mayor rigor en las clasificaciones étnicas hizo más severa la segregación de los que se consideraban inferiores; un aumento del trabajo fuera del hogar, en talleres y obrajes, pero sobre todo en la inmensa real fábrica de tabacos, obligó a las trabajadoras a buscar arreglos domésticos con apoyo de otras mujeres. Por otra parte, para los varones se redujeron las oportunidades de alcanzar fortuna en campañas de expansión colonizadora o mediante el hallazgo de ricas vetas de plata; en consecuencia, fueron menos frecuentes los viajes sin retorno de muchos padres de familia.

Un aspecto importante se refiere a la teórica separación de españoles e indios, que según lo dispuesto deberían acudir a diferentes parroquias y, sin embargo, se registraron indistintamente. Hasta el momento no he pretendido buscar españoles en las parroquias de indios, pero presumo que sería una búsqueda infructuosa. En cambio aparecen, en gran número, los indios bautizados en las de españoles lo cual es claro indicio de la flexibilidad que se imponía en la práctica. En dos décadas, de 1650 a 1669, se registraron 8 632 bautizos en la Santa Veracruz, de los cuales 42% fueron españoles, 27% indios y 31% de todas las restantes mezclas: castizos, mestizos, mulatos, pardos y negros. La presencia de los indios no fue, por tanto, excepcional sino sistemática, no obedeció a circunstancias especiales sino que se aceptó con naturalidad. La falta de información en los libros del Sagrario impiden confirmar si existió una proporción similar.

<sup>19</sup> Para conocer las relaciones familiares, a falta de censos del siglo xvii, utilizo registros parroquiales de 1650 a 1670 y de 1780 a 1790.

## Bautizos\*

	<i>Sagrario (1650-1662)</i>		<i>Santa Veracruz (1650-1669)</i>	
Castas	10 735	54.5%	2 644	31%
Indios	no especificado		2 352	27%
Españoles	8 952	45.5%	3 628	42%
<b>Total</b>	<b>19 697</b>		<b>8 624</b>	

\* Colección de micropelículas del Archivo de la Sociedad de Genealogía y Heráldica, en Archivo General de la Nación, México (abreviado en adelante AGNM). En el Sagrario, bautizos en rollos 674 y 975 ZC, matrimonios en rollos 519 y 525; en Veracruz, bautizos en rollos 966 y 974 ZF, matrimonios en 996 y 999.

Otro rasgo característico de la vida en la ciudad de México se desprende de la comparación entre el número de bautizos y el de matrimonios: durante la segunda mitad del siglo xvii, en parroquias de españoles, los bautizos de las castas superaron ampliamente en número a los de españoles, mientras que sucedía lo contrario con los matrimonios. En la parroquia de la Santa Veracruz, cuyos registros son más detallados, se puede deducir que el número de bautizos “excedentes” se debe al registro de indios. Sin duda, los cientos de niños indios bautizados en ella se echarían de menos al confrontar los datos de las parroquias de indios próximas. El registro de tan sólo 12 matrimonios en que ambos cónyuges fueron indios indica una mayor severidad en el cumplimiento de la segregación prevista en relación con el matrimonio, pero ni siquiera tan estricta que impidiera totalmente las excepciones.

Por las mismas fechas, las uniones de parejas de diferente calidad eran bastante comunes y, en todo caso, no merecían particular atención; por ello los libros de matrimonios casi nunca lo mencionan, de modo que se limitan a incorporar al libro de españoles aquellos enlaces en que alguno de los novios lo era, mientras quedan los restantes en el de castas, sin otra distinción. Como algo excepcional, relacionado sin duda con la posición social de los contrayentes, en una proporción que oscila de 1 a 6% de los matrimonios de españoles se advirtió que uno de los cónyuges no lo era. Precisamente en estos casos la anotación pasaba al libro de castas, lo que hace suponer que se trataba de personas de baja condición social. La identificación de algunos de los padrinos confirma esta opinión.<sup>20</sup>

Transcurrida una centuria, cuando la pureza de sangre adquiría la mayor importancia y las autoridades extremaban sus recomendaciones sobre los riesgos de las mezclas, 24% de los españoles que se casaron en el Sagrario y 31% de los que lo hicieron en la Veracruz eligieron su pareja fuera del propio grupo étnico.<sup>21</sup> Cabría proponer que paulatinamente los novohispanos se habían acostumbrado al

<sup>20</sup> En la parroquia del Sagrario se celebraron 2 938 matrimonios de españoles, 36 de los cuales fueron mixtos. En la Santa Veracruz, de 703 uniones, 45 fueron mixtas.

<sup>21</sup> En cifras totales 153 mixtos sobre 497 totales en Veracruz y 123 mixtos sobre 519 totales en Sagrario.

mestizaje y que el paso del tiempo había derribado primitivas barreras. Pero sabemos que sucedió precisamente lo contrario, que los controles se agudizaron y los prejuicios aumentaron; los criollos alardeaban de su pureza de sangre y las diferencias sociales aumentaban, tomando los caracteres raciales como uno de los elementos determinantes. En esas circunstancias, las autoridades de la metrópoli encomendaron a los preladados de la Nueva España, y éstos a los párrocos de sus diócesis, que atendiesen con el mayor esmero a discernir la calidad de sus feligreses, que debía quedar rigurosamente consignada en los libros correspondientes. Advertían que, hasta la fecha, había existido gran descuido en este terreno.<sup>22</sup> Así resulta que la proporción de uniones mixtas del último tercio del siglo XVIII puede aceptarse como aproximada, mientras que nada sabemos de los años anteriores.

En relación con los matrimonios, los padres, y en algunos casos las madres viudas de los novios, tenían indudable influencia, pero no todas las parejas se casaban en cumplimiento de órdenes paternales ni todos los padres tuvieron por sistema violentar la voluntad de sus vástagos. Además, las relaciones íntimas entre parejas comprometidas en matrimonio era costumbre aceptada, a juzgar por lo expresado en los expedientes generados por incumplimiento del compromiso. En estos casos, la voluntad femenina era decisiva.

El amancebamiento era la segunda opción, casi tan frecuente como el matrimonio, a juzgar por el elevado número de bautizos de hijos naturales. En el siglo XVII, la parroquia de la Santa Veracruz registraba un promedio de 35% de ilegítimos, de los cuales correspondía la mayor proporción al grupo afroestizo y la más baja a los indios. En el Sagrario, las cifras medias dieron 45%, sumadas todas las calidades.

Ya que los registros del Sagrario no mencionan calidades dentro de cada libro, tan sólo podemos conocer las proporciones entre españoles y castas. Durante el mismo periodo hubo un total de 10 736 bautizos de castas, 52% de los cuales fueron ilegítimos; los 8 952 españoles tuvieron 38% de ilegítimos.<sup>23</sup>

Es lógico inferir que tan altas tasas de ilegitimidad estarían relacionadas con elevados índices de soltería en ambos sexos. Ya que los registros parroquiales no pueden informar acerca del celibato, carecemos de datos para casi todos los grupos; tan sólo, gracias a un documento aislado, podemos conocer la actitud de los españoles hacia el matrimonio. En el año 1689, el virrey conde de Galve ordenó empadronar a los españoles peninsulares residentes en la capital.<sup>24</sup> Algunos criollos se integraron al grupo, pero, en conjunto, puede afirmarse que el patrón de comportamiento era propio de los gachupines. El resultado de aquel censo no dice

<sup>22</sup> La real cédula de 19 de abril de 1788, en Konetzke, *Colección*, vol. III, pp. 625-626, nota 14.

<sup>23</sup> Las cifras del Sagrario son: castas: 5 068 legítimos y 5 482 ilegítimos, más 185 adultos; españoles: 5 584 legítimos y 3 360 ilegítimos.

<sup>24</sup> Este padrón, que se conserva en el volumen 55 de Reales cédulas duplicadas (fojas 221 a 275), fue publicado con estudios biográficos complementarios de algunos personajes, por J. Ignacio Rubio Mañé en *Boletín del Archivo General de la Nación* 2a. serie, VII, 1-2, 1966, pp. 7-346.

Bautizos en la Santa Veracruz, 1650-1669\*  
(Desglose por calidades)

	<i>Ilegítimos</i>		<i>Legítimos</i>		<i>Total</i>
Españoles	1 219	3%	2 426	67%	<b>3 645</b>
Grupo mestizo <sup>a</sup>	737	43%	995	57%	<b>1 732</b>
Indios	554	24%	1 792	76%	<b>2 346</b>
Grupo afromestizo <sup>b</sup>	535	59%	374	41%	<b>909</b>
<b>Total</b>	<b>3 045</b>	<b>35%</b>	<b>5 587</b>	<b>65%</b>	<b>8 632</b>

\* Colección de micropelículas del Archivo de la Sociedad de Genealogía y Heráldica, en AGNM, rollos 966 y 974 ZF.

<sup>a</sup> (659 mestizos, más 78 castizos).

<sup>b</sup> (427 mulatos, 47 moriscos, 40 negros y 21 chinos).

nada acerca de la composición familiar, pero sí muestra la tendencia de los inmigrantes españoles a instalarse en las calles céntricas y permanecer célibes por mucho tiempo. De los 1 154 empadronados, 53% son solteros, si bien entre los mercaderes propietarios de los más prósperos negocios predominan los casados, con una diferencia de 59% a 41%. Esta diferencia es explicable por la mayor edad de los más acaudalados y por los prejuicios sociales que identificaban la honorabilidad con el éxito económico y con el respaldo de una familia. Cajeros, dependientes, sirvientes personales y asistentes en diversos negocios son, en cambio, casi exclusivamente solteros, en proporción de 95 por ciento.

#### UN FINAL INDESEADO: EL NUEVO ORDEN COLONIAL

La situación familiar, que no parecía alarmante años atrás, causó el escándalo de los funcionarios y prelados ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, las condiciones de vida doméstica en la capital de la Nueva España habían cambiado notablemente, y precisamente a favor de un mayor control y sumisión a las reglas religiosas y civiles; pero sin duda esta tendencia se consideraba insuficiente para la incorporación de la colonia a la naciente modernidad. Hijos ilegítimos y uniones irregulares significaban rupturas del orden social sobre el que debería afianzarse el progreso. Las críticas son comprensibles, y no porque la moral cristiana hubiera alcanzado mayor prestigio, sino porque, como ya señaló Durkheim hace largos años, la sociedad patriarcal mira con tolerancia las uniones informales y los nacimientos ilegítimos, porque no afectan la autoridad del jefe de familia ni interfieren con su manejo de los bienes. En cambio, en la sociedad moderna, con predominio de pareja conyugal, las uniones libres no sólo son un problema de conciencia sino una amenaza al orden establecido. El matrimonio es un contrato que garantiza el cumplimiento de derechos y obligaciones de cada uno de los cónyuges. No someterse a este contrato equivale a eludir obligaciones sociales.

El panorama hogareño de la ciudad de México, en esa segunda mitad del siglo XVIII, puede ser mejor conocido que el de años anteriores, ya no sólo mediante los registros parroquiales, sino también por los padrones que se levantaron por aquellas fechas. En 1753, por órdenes del virrey don Francisco Güemes Horcasitas, primer conde de Revillagigedo, se estableció la división de la ciudad en siete cuarteles y se ordenó un detallado censo de los mismos. Los encargados del levantamiento de los datos fueron alcaldes del crimen de la Real Audiencia, auxiliados por varios cuadrilleros y un escribano público. El objeto era obtener un mayor control de la población, en vista de la inseguridad que todos lamentaban y que se atribuía al gran número de vagos y maleantes que vivían en la capital.<sup>25</sup> Al parecer sólo se realizó el censo de los cuatro cuarteles más céntricos (en torno de la catedral y del palacio virreinal) y se conservan tres de ellos.<sup>26</sup> Sus cifras, confrontadas con las que se obtuvieron un cuarto de siglo después, dan una imagen bastante precisa de la población de la ciudad.

En 1753, el número de vecinos censados en los tres cuarteles conservados fue 29 073, de los cuales 9 372 eran párvulos. Se distribuían en 5 734 viviendas, con un promedio de 5.07 personas por hogar. El índice de masculinidad era de 73 y el porcentaje de párvulos 32 por ciento.

Una real cédula de 10 de noviembre de 1776 requería el levantamiento de padrones en todas las provincias del imperio español. En esta ocasión la responsabilidad recayó sobre las autoridades civiles, “gobernadores y personas a quien correspondía”, si bien sabemos que éstos, a su vez, delegaron la tarea en los párrocos de sus jurisdicciones.<sup>27</sup> Levantados los censos a lo largo del año 1777, sólo se conservan algunos y no hay constancia de que se cumpliera íntegramente la real orden. Conocemos, parcialmente, el padrón de la parroquia del Sagrario de la capital, dividida para el efecto en cuatro “ramos”, de los que existen tres disponibles en el Archivo General de la Nación.<sup>28</sup> Tanto el área censada como el número de personas registradas coincide aproximadamente con las referencias del año 1753. En un total de 4 856 “familias” o viviendas, residían las 24 345 personas censadas, con promedio de cinco residentes en cada comunidad doméstica considerada. El índice de masculinidad parece haber descendido hasta 69, y el número de párvulos, 5 249, equivale a 22.3% de la población total. Las notables diferencias en estos dos apartados pueden explicarse, en el primer caso por las diferentes proporciones

<sup>25</sup> Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la ciudad de México vistos a través del censo del año 1753*, tesis de maestría en Historia de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 1975, pp. 2-7.

<sup>26</sup> Toda la documentación se publicó, con artículo introductorio de Eduardo Báez Macías en el *Boletín del Archivo General de la Nación* 2a. serie, VII, 1-4, 1966, aquí pp. 426-427 para los planes.

<sup>27</sup> Algunos de estos padrones se conservan en el Archivo General de Indias acompañados de las cartas de los párrocos que los acompañaron. La real cédula se encuentra en AGNM, Reales Cédulas, vol. 109, exp. 81.

<sup>28</sup> Reproducción en micropelícula de los Padrones del Sagrario, 1777, del Archivo de la Curia del Arzobispado de México. AGNM vol. 88, 960616, rollos 33-34.

## Estado en relación con el matrimonio\*

	<i>Doncellas</i>	<i>Casadas</i>	<i>Viudas</i>	<b><i>Total</i></b>
1753	4 934	4 455	2 043	<b>11 432</b>
	43%	39%	18%	
1777	4 783	3 897	2 561	<b>11 241</b>
	42.5%	34.7%	22.8%	
	<i>Solteros</i>	<i>Casados</i>	<i>Viudos</i>	
1753	3 565	4 360	344	<b>8 269</b>
	43%	53%	4%	
1777	3 118	4 038	472	<b>7 628</b>
	40%	51%	9%	

\* *Boletín del Archivo General de la Nación, México* 2a. serie, VII y VIII, 1-4, 1966. Estudio de Vázquez Valle, *Los habitantes...*, nota 27.

de hombres y mujeres según calles de la ciudad,<sup>29</sup> y en el segundo por los criterios en la clasificación de párvulos y adultos. Ya que no se anotaron las edades, sólo por ocasionales referencias podemos inferir que la edad de transición de la infancia a la etapa adulta se fijó en los 12 y 14 años respectivamente, para niñas y niños, de acuerdo con el criterio establecido por el Derecho Canónico que así determinaba la capacidad para contraer matrimonio. Sin embargo, no hay explicaciones precisas sobre la forma en que se levantó el padrón y tampoco podemos afirmar con seguridad cuál fue el límite divisorio. En relación con el matrimonio las diferencias son poco relevantes: prácticamente se mantuvo la proporción de doncellas y solteros, con un ligero descenso de los casados, a favor de los viudos de ambos sexos, que aumentaron casi cinco puntos porcentuales.

Vale advertir que, puesto que las áreas censadas no coinciden exactamente en ambos censos, las cifras no significan aumento o disminución de la población total y sólo utilizamos los porcentajes de cada grupo como referencia indicadora de comportamientos dentro de un momento determinado y de formas de convivencia variables o permanentes.

En ninguno de los dos censos se menciona la ilegitimidad, que puede deducirse de los registros de la época y que permiten hablar de una clara tendencia hacia el establecimiento de relaciones regulares y el nacimiento de los hijos dentro del matrimonio, puesto que la proporción de ilegítimos se había reducido prácticamente a la mitad de la que existía 100 años atrás. A partir de 1775 se inició en las parroquias el sistema de utilizar libros separados para los nacimientos ilegítimos. Se registraba, desde luego, la calidad de los bautizados, pero se pretendía hacer así mayor hincapié en la necesaria legitimidad.<sup>30</sup> Puede considerarse sorprendente esta

<sup>29</sup> En el primer ramo el índice es 76, en el segundo 67 y en el cuarto 63 (el tercero ha desaparecido).

<sup>30</sup> Información registrada entre las anotaciones correspondientes a los días 7 y 9 de noviembre de 1775, AGNM, colección de micropelículas ZF, rollo 970, vol. 32, p.4.

## Bautizos en la Santa Veracruz, 1780-1789\*

<i>Españoles</i>				<i>Castas</i>			
<i>Legítimos</i>	<i>Ilegítimos</i>	<i>Espósitos</i>	<i>Total</i>	<i>Legítimos</i>	<i>Ilegítimos</i>	<i>Espósitos</i>	<i>Total</i>
1 629	350	65	<b>2 044</b>	1 760	405	10	<b>2 175</b>
	Legítimos:	79.6%			Legítimos:	80.9%	
	Ilegítimos:	17.1%			Ilegítimos:	18.6%	
	Expósitos:	2.6%			Expósitos:	0.3%	

\* AGNM, Archivo de la colección de la Sociedad de Genealogía y Heráldica (procedente de micropelículas procesadas por la Iglesia de Cristo de los Santos de los Últimos Días) col. ZF, rollo 970, vol. 32.

reacción novohispana a un cambio de mentalidad que en la metrópoli tenía consecuencias opuestas: mientras en el México colonial disminuía la ilegitimidad, en casi todas las ciudades de la Europa occidental aumentaba significativamente.<sup>31</sup>

Al mismo tiempo que la ilegitimidad retrocedía, el flujo de unas calidades a otras se mantuvo al menos hasta el último tercio del siglo XVIII, pese a todas las medidas adoptadas para favorecer la segregación. Tomando como referencia los bautizos de la parroquia de la Santa Veracruz, en la segunda mitad del siglo XVII los españoles representaban 42%, frente a la clara mayoría de castas, con 58%. Por las mismas décadas de la centuria siguiente ya se registraron 48% de españoles, muy cercanos al 52% de castas. Y todavía las proporciones se inclinan más abiertamente hacia la progresiva hispanización de los vecinos de la capital si tomamos en cuenta los censos de 1753 y 1777, en los que no se requería más comprobación que la palabra de los empadronados. En ambos padrones resulta que 61% de los censados se consideraron españoles, frente a 39% de las castas. Una vez más, las mujeres iban por delante en el camino de la integración, ya fuera como protagonistas del mestizaje biológico o como autoras del proceso de adopción de patrones culturales en la vida doméstica.

La población mayoritariamente femenina tenía su representación, aunque no muy numerosa, en la jefatura de los hogares, con 19.5% de familias encabezadas por mujeres.<sup>32</sup> A éstas podrían añadirse las muchas que se refirieron al esposo ausente y las que sostenían la casa con su trabajo, aunque mencionasen la existencia de un compañero, cuya residencia en el hogar era más o menos asidua. La vida urbana novohispana contó así, en todo momento, con una activa presencia femenina, que marcó su sello en la intimidad del hogar y en la vida cotidiana de la urbe, desde la privacidad de la alcoba hasta la ostentación de alhajas y elementos deco-

<sup>31</sup> Jean-Louis Flandrin, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien": *Annales E. S. C.* 3, 1969, pp. 1370-1389; Jean-Louis Flandrin, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979; Michael W. Flinn, *El sistema demográfico europeo, 1500-1820*, Barcelona, 1989; Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, 1977; Lawrence Stone, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, México, 1990.

<sup>32</sup> Estuvieron encabezadas por mujeres 454 de las 2 322 viviendas censadas en el primer "ramo" del padrón del Sagrario.



## Censo de tres cuarteles, año 1753\*

<i>Espanoles</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Castas</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Total</i>
17 730	61	11 343	39	<b>29 073</b>

Censo del Sagrario, 1777  
Población adulta de los tres ramos

<i>Espanoles</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Castas</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Total</i>
11 616	61.5	7 480	38,5	<b>19 096</b>

\* Referencias de Vázquez Valle, *Los habitantes...*, nota 27 y micropelículas del AGNM, ZF 88.

rativos en las viviendas y el vestuario. La objetividad inapelable de los documentos sufrió siempre de la distorsión provocada por madres que definían a su antojo la calidad étnica de sus vástagos y novias que, con la sumisión propia de su condición, asumían la misma categoría de su esposo, si era superior a la suya, o que generosamente otorgaban a su cónyuge los privilegios que ellas podían pretender por sus rasgos raciales y por su posición económica.



## LA VIDA FAMILIAR Y LAS MOVIBLES FRONTERAS SOCIALES EN EL SIGLO XVIII NOVOHISPANO\*

### LA EXTRAVAGANTE TAXONOMÍA

Durante la última centuria del dominio español, se realizaron en la Nueva España numerosas series pictóricas identificadas como cuadros “de castas” en los que se pretendía definir con precisión cada uno de los grupos que componían para esas fechas el abigarrado y colorido mosaico étnico del virreinato. Modernas investigaciones subrayan que tales representaciones no tuvieron un carácter de representación realista ni pretendieron erigirse en expresión de una división efectiva; como curiosidades que podían atraer a los viajeros, reflejaron mezclas que en la vida cotidiana no pretendían diferenciarse. Las únicas designaciones usuales en documentos parroquiales y notariales eran, además de español, indio y negro, mestizo, mulato, castizo, morisco y, ocasionalmente (menos de 1% del total de los bautizos en el siglo XVII y apenas 0.5% en el XVIII) pardos, chinos o zambos. Salta atrás, tente en el aire, cambujo, ahí te estás, y demás fantasías humorísticas registradas por los pintores, no han dejado huella en protocolos y registros y sólo excepcionalmente debieron utilizarse en lenguaje coloquial; el tono burlesco y despectivo hería la sensibilidad de los novohispanos, por lo que no es extraño que José María Morelos y Pavón se refiriese a la extravagante “jerigonza” que debía ser desterrada. Parece bastante seguro que tanto más se preocuparon los pintores por establecer las diferencias cuanto más difusas aparecían en la vida cotidiana. Por lo cual no es sorprendente que este género pictórico tuviera tal éxito precisamente donde la confusión era común y que apenas se reprodujera, como un eco, en el virreinato del Perú, donde hay indicios para suponer que la segregación étnica pudo ser algo más efectiva.<sup>1</sup>

Si en algún tiempo se pensó que los caracteres étnicos, referidos sobre todo al color de la piel y a la textura del cabello, fueron durante el virreinato los elementos determinantes para la identificación de las diferentes categorías sociales, hoy no

\* *Montalbán*, núm. 34, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2001, pp. 201-217.

<sup>1</sup> Hasta fecha reciente se conocían 59 series mexicanas, frente a menos de 10 de la Audiencia de Quito y a la única y espléndida colección de cuadros de mestizaje del virrey Amat del Perú. María Concepción García Sáiz, *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, prólogos de Diego Angulo Íñiguez, Roberto Moreno de los Arcos y Miguel Ángel Fernández, México, Olivetti, 1990. Como señalaré más adelante, la preocupación por la limpieza de sangre era considerablemente inferior en la Nueva España que en el resto de la América española.

puede aceptarse una visión tan simplista. Son numerosos los testimonios indicadores de que la “calidad” de los individuos se determinaba por un complejo de circunstancias entre las cuales se contaba, desde luego, el tono más o menos oscuro de su tez, pero eran igualmente influyentes el apellido, el oficio, la situación económica, y el prestigio en la comunidad; todo lo que podía sintetizarse en la expresión “es tenido por”, o incluso por la rotunda afirmación “es público y notorio”.<sup>2</sup> Lejos de constituir una verdadera sociedad de castas, la población novohispana asimilaba las mezclas, mitigaba los contrastes y carecía de un criterio preciso para definir a cada grupo racial.<sup>3</sup> Sólo una minoría, la de las familias privilegiadas, y no sólo por su origen sino por su prestigio social y su posición económica, se preocupaba por mantener la pureza del linaje, si bien incluso en este reducido ambiente se hacían frecuentes concesiones a las debilidades humanas que obligaban a aceptar a hijos naturales, aunque fueran resultado de uniones con personas de inferior calidad.<sup>4</sup> En procesos judiciales o civiles, como en informaciones matrimoniales, no es raro que a lo largo de un mismo expediente se utilicen distintos términos para referirse a la calidad de un individuo como también era frecuente la discrepancia en los datos de padres e hijos en los registros parroquiales.

#### ENTRE PROBANZAS Y OPINIONES

Como resultado del prejuicio antijudío en los reinos de la península ibérica, las órdenes religiosas y de caballería, así como los colegios universitarios, impusieron en España, desde mediados del siglo xvi, el régimen de estatutos de legitimidad y limpieza de sangre. A juzgar por los expedientes conservados en diversos ramos documentales, la preocupación por la limpieza de sangre en la Nueva España fue tardía y alcanzó la mayor intensidad en el último tercio del siglo xviii. Ya que la presencia de judíos y musulmanes era inapreciable en el virreinato, no se dio mayor importancia a esta cuestión, hasta que se consideró la inclusión de los negros y sus descendientes, como representantes de una “mala raza”.

<sup>2</sup> He subrayado en otra parte la importancia del término calidad, que define el criterio de clasificación comúnmente empleado. P. Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 13-14 y 130. Se ha referido a lo mismo Robert McCaa, “Calidad, Clase and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-1790”, *Hispanic American Historical Review*, 64, 1984, pp. 477-501.

<sup>3</sup> Cope, R. Douglas, *The Limits of the Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, p. 52. Se refiere a la tesis doctoral de Denis Valdés “The Decline of the Sociedad de Castas in Mexico City”, con la cual estoy de acuerdo, excepto porque yo no he apreciado que existiera previamente una segregación posteriormente flexibilizada sino acaso lo contrario.

<sup>4</sup> Es aceptable, en principio, la referencia al proceso de transición hacia una moderna sociedad de clases, en Antonio Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas en el antiguo régimen*, Madrid, Istmo, 1979, *passim*.

Paralelamente se consideró necesaria la presentación de comprobantes de la legitimidad del nacimiento, que desde tiempos antiguos se había requerido para la ordenación sacerdotal y para el ingreso de novicias en los conventos. Claro que entre lo que establecían las leyes, estatutos y ordenanzas, y lo que era práctica común, mediaba la opinión pública, que decidía aceptar o rechazar los criterios de marginación. No sólo hoy es difícil descubrir los criterios de aceptación o rechazo, sino que incluso los contemporáneos podían estar en desacuerdo en cuanto a la honorabilidad de determinada persona o familia con la que convivían cercanamente.

Demógrafos e historiadores hemos buscado en los libros parroquiales las pruebas de la proporción de ilegitimidad y mestizaje en zonas rurales y urbanas. Hasta cierto punto podemos confiar en las cifras aportadas por los registros de bautizos de niños nacidos fuera de matrimonio, puesto que sistemáticamente se anotaban los nombres de los padres o la falta de ellos. Lo que nunca quedaba muy claro era si, dentro de la categoría de ilegítimos, se trataba hijos naturales, adulterinos o sacrílegos; por razones obvias, los padrinos y testigos evitaban precisar circunstancias que pudieran empeorar la condición de simple hijo natural del pequeño al que llevaban a bautizar. Y aun son menos confiables las referencias a la clasificación étnica de los registros.

No cabe duda de que el comportamiento familiar y sexual de los indios de comunidades rurales era muy diferente del de aquellos que vivían en los barrios que rodeaban las ciudades, y aun el de éstos en relación con los españoles y miembros de las castas residentes en las calles que originalmente constituyeron “la traza”, tempranamente desbordada. La supervivencia de normas de conducta prehispánicas, junto al fuerte control ejercido por las propias autoridades locales y la incapacidad para ocultar comportamientos considerados irregulares, contribuyeron a mantener en el campo, durante todo el periodo colonial, la costumbre del matrimonio temprano, prácticamente universal, y la insignificante presencia de hijos ilegítimos.<sup>5</sup>

En las ciudades, y en especial en la populosa capital del virreinato, la ilegitimidad y las mezclas eran habituales y afectaban a todos los grupos, si bien los indígenas se incorporaron con escaso entusiasmo a la general despreocupación en las relaciones de pareja.<sup>6</sup> El frecuente descuido de los párrocos, más propicios a favo-

<sup>5</sup> Aunque no muy numerosos, los estudios sobre formas familiares en pequeñas poblaciones rurales novohispanas, muestran esta situación. Herbert S. Klein, “Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816”, *Historia Mexicana*, 142, vol. xxxvi, octubre-diciembre de 1986, pp. 213-250; Thomas Calvo, *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*, México, INAH, 1973; Claude Morin, *Santa Inés Zacatelco, 1646-1813. Contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, UNAM-INAH-SEP, 1973; Cecilia Rabell, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales; avances y perspectivas de investigación*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1990.

<sup>6</sup> Este cambio es apreciable al revisar los libros de bautizos de parroquias céntricas de la capital. El promedio de nacimientos ilegítimos entre los españoles en la segunda mitad del siglo xvii es de 36% y el de indios 23.6%. En los años correspondientes del xviii la ilegitimidad de los españoles descendió a 17% y la de los indios a 15.2%. Aunque se mantuvo la mayor tendencia al cumplimiento de las normas canónicas entre los indios, la diferencia tendió a reducirse. P. Gonzalbo Aizpuru, “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, 9, 1, 2000, pp. 7-20.

recer a los recién nacidos que a aplicarles rigurosamente las disposiciones legales, sugirió al arzobispo de México la conveniencia de que se llevasen libros separados de legítimos e ilegítimos. En el año 1775, el visitador de la arquidiócesis hizo esta recomendación, que comenzó a cumplirse poco después.<sup>7</sup> Coincidió esta nueva norma con el criterio de las autoridades metropolitanas que se refleja en las decisiones de los oficiales de la Real Cámara de Gracia y Justicia, encargados de otorgar las legitimaciones solicitadas mediante el recurso de “gracias al sacar”. Durante el gobierno de los monarcas de la casa de Austria perteneció en exclusiva al rey, según su arbitrio, otorgar favores especiales como la legitimación de hijos naturales, adulterinos o sacrílegos, la concesión de honores y privilegios a plebeyos o la suspensión de limitaciones a descendientes de negros o de antepasados indignos. Con la llegada de los Borbones al trono de España, estas gracias extraordinarias se reglamentaron y sometieron a arancel y su estudio se confió a la Cámara, que aconsejaba acerca de la decisión a tomar. Mientras en la primera mitad del siglo XVIII la tendencia favoreció la legitimación de quienes simplemente eran hijos de padres solteros, por tratarse de los casos en que no se había atentado contra el sacramento del matrimonio o del orden sacerdotal, para fines de siglo se apreció una mayor renuencia a aceptar estos casos, en los que encontraban pernicioso favorecer a quienes pudieron casarse y no lo hicieron.<sup>8</sup> En vez de facilitar la legitimación y cobrar la tarifa establecida, dilataban el proceso con la recomendación de que se casasen los padres, puesto que podían hacerlo, y que no solicitasen favores especiales. Pero, si bien las leyes y los aranceles eran comunes a todas las provincias del imperio español, no se acogían de la misma manera en las diversas regiones. Las audiencias de México y Nueva Galicia, que hacia 1800 sumaban el 44% de la población hispanoamericana, sólo aportaron 17% de los expedientes de legitimación. Esto podría interpretarse como un comportamiento más virtuoso que en las restantes audiencias, pero lo que los documentos indican es que la ilegitimidad era tan común que se aceptaba sin escándalo, de modo que no se daba mayor importancia a los trámites oficiales puesto que los ilegítimos reconocidos por sus padres eran igualmente integrados a la familia, con refrendo real o sin él.<sup>9</sup>

Y también se aprecia un cambio de criterio, orientado hacia una política más severa y restrictiva, en relación con las clasificaciones raciales. El Concilio III Pro-

<sup>7</sup> El “Decreto del Señor provisor Don José Ruiz de Conejares” se anotó en la parroquia de la Santa Veracruz el día 8 de noviembre. Archivo General de la Nación de México (AGNM), colección de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica, copia de la serie de la Iglesia de Cristo de los Santos de los Últimos Días. Colección ZF, rollo 970, vol. 32, p. 4.

<sup>8</sup> Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 262-288.

<sup>9</sup> Ann Twinam, “Oficiales reales en el papel de casamenteros. Sexualidad, ilegitimidad y familia en Hispanoamérica borbónica”, ponencia presentada en el coloquio internacional Familia y vida cotidiana en Latinoamérica, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 14 a 16 de diciembre de 1999.

vincial Mexicano había establecido la obligación de asentar en tres libros la administración de los sacramentos de bautismo, matrimonio y confirmación, además de los entierros, independientemente de que los difuntos hubieran recibido o no la extremaunción.<sup>10</sup> También era responsabilidad de los párrocos el registro separado de los feligreses españoles, indios y de las castas, pero la laxitud en las clasificaciones era aun mayor que la relativa a la legitimidad, puesto que aquella no afectaba a la reverencia debida a los sacramentos de la Iglesia, preocupación fundamental de los clérigos.

Este descuido es fácilmente comprobable en cuanto se contrastan los libros de una misma parroquia y se advierten discrepancias en el número de bautizos, matrimonios y entierros de españoles, negros, mestizos y castas, que biológicamente son imposibles de explicar. Si se toman conjuntamente las cifras correspondientes a españoles y castas, puede encontrarse mayor coherencia en las proporciones: los hijos que faltaban en un grupo pueden encontrarse en otro y las parejas que contrajeron matrimonio asimilaron en la calidad superior al cónyuge de tez más oscura. Pero esta irregularidad en los registros ya la habían descubierto, con harta incomodidad, los funcionarios reales que denunciaron el descuido de los párrocos, por cuya culpa las partidas de bautismo presentadas como comprobante de calidad no eran confiables. Repetidamente se exigió mayor vigilancia, con recomendación expresa de que no se diese crédito a lo que los interesados manifestaban. Desde su peculiar perspectiva, consideraban los consejeros del monarca que si los libros parroquiales establecían con rigor las diferencias, se evitaría “la fatal mezcla de los europeos con los naturales y los negros”.<sup>11</sup> Las ceremonias y reajustes administrativos producidos por el ascenso al trono de Carlos IV, en el mismo año en que se expidió esta real cédula, distrajo la atención de los funcionarios que, aparentemente, no recibieron respuesta. Claro que el punto de vista de los clérigos novohispanos, de acuerdo con su experiencia, era muy diferente; para ellos, ya que la mezcla era inevitable, no tenía sentido perder el tiempo en indagaciones acerca de proporciones en los componentes.

Transcurridas más de dos décadas insistió en el tema un nuevo monarca, ahora Fernando VII, ya con la advertencia de que, puesto que los registros eran generalmente erróneos, más valdría que no se llevaran libros separados. Y respondió el arzobispo de México Pedro José de Fonte, en 1815, que la costumbre de registrar separadamente a españoles, indios y castas “lexos de causar los inconvenientes que se suponen, ofrecen notables ventajas”. No defendía, en absoluto, la confiabilidad de los registros, más bien al contrario, advertía que

<sup>10</sup> *Concilio III Provincial Mexicano*, ilustrado con muchas notas por el R.P. Basilio Arrillaga, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró, 1870. Libro tercero, título segundo, párrafo xi, pp. 206-207.

<sup>11</sup> Real cédula, dada en 19 de abril de 1788, incorporada al *Cedulario Ayala* y reproducida en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 6 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1953-1962, vol. III:2, pp. 625-626.

...los Curas se conforman con el simple dicho de los interesados, no exigen pruebas, ni les arguyen, ni aunque sepan que son de clase distinta los avergüenzan dándoles a entender la poca sinceridad de sus relatos.

Por eso las Partidas de bautismo o Matrimonio no sirven sino para acreditar estos actos ni en los tribunales se han tenido jamás como testimonios fehacientes de las calidades de los individuos que las presentan.<sup>12</sup>

En lo que no acertaba el prelado era en decir que las partidas de bautismo o matrimonio no se aceptaban como testimonios fehacientes. De hecho, cuantas instituciones exigían certificados de legitimidad y limpieza de sangre, requerían la presentación de la fe de bautismo y del matrimonio de los padres, con lo cual se consideraba satisfecho este requisito. En la Real Universidad, como en los conventos, a falta de este sencillo documento se requería la presentación de testigos que acreditaran la calidad y legitimidad del postulante; así lo expresaron muchos aspirantes a bachilleres, que justificaron la pérdida de su fe de bautismo, en vista de lo cual les pidieron que rindiesen testimonio personas que los conocían.<sup>13</sup> Cuanto más importante era acreditar la calidad y legitimidad, menos confiables parecían los documentos parroquiales y con mayor frecuencia se acudía a los testigos que, por cierto, tampoco tenían buena fama. Antes de que lo denunciasen los funcionarios reales, el jesuita Juan de San Miguel había clamado contra los perjuros y falsos testigos: “¡Ah, qué vicio! miserable tierra, qué común, qué frecuente, qué poco remediado...”<sup>14</sup>

Precisamente por las mismas fechas, la Real Pragmática de Matrimonios, promulgada en la Nueva España en 1778, apoyó la creciente tendencia a la segregación social basada en criterios étnicos. Los padres inconformes con los proyectos matrimoniales de sus hijos podían alegar “notoria desigualdad” siempre que la justificasen mediante comprobación de ascendencia negra. Y ya en estos procesos, ante los corregidores locales o ante la Real Audiencia, se imponía la presentación de testigos como más confiable que las partidas de bautismo.

Las discrepancias entre lo que la ley y la costumbre consideraban desigualdad saltan a la vista en estos pleitos, en los que los argumentos paternos se refieren en la mayor parte de los casos a cuestiones económicas, de reconocimiento social e incluso de legitimidad o de honor familiar. Con apego a la ley sólo podían prosperar las reclamaciones que implicasen ascendencia contaminada con la “mancha” de sangre negra en el linaje.<sup>15</sup> Los textos de derecho canónico y de teología moral siempre se

<sup>12</sup> Richard Konetzke, “Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales”, *Revista de Indias*, vol. VII:3 núm. 25, julio-septiembre de 1946, pp. 581-586.

<sup>13</sup> En AGNM, ramo Universidad, vol. 81, se conservan varios expedientes.

<sup>14</sup> Juan de San Miguel, *Sermón que predicó a la Concepción de la Virgen Santísima, en la procesión y rogativas por los felices sucesos de las armas de España. En la Casa Profesa*, México, Francisco Robledo, impresor y mercader de libros, 1646, s/p.

<sup>15</sup> Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflict over Marriage Choice, 1572-*



habían ocupado del tema, catalogado como la cuestión del “casamiento con la indigna”. La situación inversa, que el “indigno”, o sea de calidad inferior, fuera el marido, era mucho más frecuente, pero no se consideraba como problema de conciencia. En cambio se sugería toda una serie de excusas para que el varón noble comprometido con mujer plebeya no cumpliera su compromiso, puesto que resultaba sospechosa la mujer que atraía, quizá con malas artes, a un joven de alcurnia.<sup>16</sup>

Mientras indios y mestizos no podían ser rechazados de acuerdo con la ley, la condena que recaía sobre los negros tenía una larga tradición, conectada con la “infamia” inherente a la esclavitud. Desde la Edad Media, cuando ni siquiera todos los esclavos eran negros en el reino de Castilla, el derecho canónico admitía como causa de nulidad del matrimonio el que uno de los cónyuges fuera esclavo y no lo hubiera advertido. Si un plebeyo se fingía noble, cometía una ofensa contra Dios y contra la familia de su consorte, pero el matrimonio era igualmente válido; en cambio establecía que “el error de persona y de condición servil” anulaba el matrimonio a quien lo contrajo engañado.<sup>17</sup> No tengo noticia de anulaciones matrimoniales basadas en este motivo en el virreinato de la Nueva España; en cambio fueron muy numerosas en el Perú, lo que, por cierto, indica que fácilmente un esclavo podía fingir que no lo era y vivir como libre (¡y aun como español hidalgo en algunos casos!) sin que nadie se percatara hasta después de transcurridos varios años.<sup>18</sup>

En los conventos de monjas se exigía también la comprobación de legitimidad y limpieza de sangre, que no siempre podía ser demostrada satisfactoriamente. Sin embargo, en los casos dudosos se optaba por la solución de aceptar a la novicia bajo la condición de que no podría llegar a ser prelada.<sup>19</sup> Quedaba así a salvo el orgullo de las monjas de ilustre prosapia, que no tendrían que someterse a la humillación de ser gobernadas por alguien a quien consideraban inferior, y se demostraba que tal requisito nada tenía que ver con la regla conventual o con la pureza de la vida en el claustro. Por otra parte, no siempre era fácil identificar la calidad de las aspirantes a cubrirse con el velo de las vírgenes consagradas, cuando muchas habían ingresado al monasterio en su tierna infancia y nadie había exigi-

1821, Stanford, Stanford University Press, 1988. Edición en español: *Amar, honrar y obedecer en el México colonial*, México, Conaculta–Grijalbo, 1991, pp. 252-274.

<sup>16</sup> A. Moscoso, *Summa de casos morales*, s/p.i. 1634, ff. 90-91v.

<sup>17</sup> Martín Azpilcueta, *Iuris Canonici*, Primus tomus Decretalium continent, Lovaina, Juan Bautista Buysson, 1594; tomo 2, f. 3, Liber quartus “De Sponsalis et Matrimoniiis”.

<sup>18</sup> Bernard Lavallé ha analizado 24 procesos de anulación en la segunda mitad del siglo xvii, de los cuales al menos seis se justificaron por ignorancia de que el consorte era esclavo. Y esto sucedió seis, 10, 12 meses y hasta 19 y 36 años después de contraer enlace. Bernard Lavallé, “Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700) La desavenencia como indicador social”, *Revista Andina*, 1986. núm. 4:2. También en ponencia inédita: “El argumento de la *notoria desigualdad* en la relación de pareja (Lima y Quito, siglos xvii y xviii)”, coloquio internacional Familia y vida cotidiana en Latinoamérica, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 14 a 16 de diciembre de 1999.

<sup>19</sup> AGNM, ramo Bienes Nacionales, vol. 474, expediente 48.

do entonces comprobantes de su origen familiar. En los conventos de monjas calzadas (de observancia mitigada) que eran la mayoría en las ciudades del virreinato, se autorizaba la convivencia de seglares con las religiosas, ya fuera como “niñas educandas” o como novicias en ciernes o como simples “mozas” o sirvientas. A ninguna se le exigía probanzas de limpieza de sangre. Su identificación podría haber sido fácil si en todos los casos se hubiera sabido su condición y el objetivo del ingreso, pero los documentos son por demás imprecisos. Lo más común es que, en su afán por justificar el ingreso, los padres o tutores de las solicitantes acumulasen razones como: la niña es huérfana y su madre no puede atenderla y darle la educación que le corresponde; además de que desea acompañar a una monja que es su parienta y que se encuentra enferma y necesitada de compañía y ayuda doméstica; y se tiene la esperanza de que al conocer la vida religiosa se despierte en ella la vocación y decida profesar al cumplir la edad oportuna. ¿Educanda, sirvienta o novicia?

El espíritu ilustrado alentaba la filantropía y proclamaba la igualdad de todos los seres humanos, unidos por el uso de la razón; pero, al mismo tiempo, subrayaba las diferencias, marcaba las distancias y promovía fraternidades que mientras aglutinaban a unos cuantos marginaban a los restantes. La tolerancia, que había imperado durante doscientos años en el virreinato de la Nueva España, hacia los nacimientos ilegítimos, fue motivo de escándalo de las autoridades eclesiásticas que pretendieron combatirla, apoyando así la política de la corona, celosa en la defensa de los privilegios de minorías encumbradas. El arzobispo de la arquidiócesis de México Don Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, notable ilustrado, fervoroso reformador de la disciplina conventual y acervo crítico de las costumbres locales, expresó su disgusto por la naturalidad con que la sociedad novohispana aceptaba a los hijos ilegítimos.<sup>20</sup>

Aparentemente asombrado por el hecho de que no existiera en la ciudad de México una casa de niños expósitos en la que se acogiesen los pequeños abandonados, se refirió a ello como consecuencia de la libertad de costumbres. Curiosamente no mencionó el triste desamparo de los hijos de familias sumidas en la pobreza o de niños cuya madre había muerto en el parto o estaba gravemente enferma, cuando estas causas serían al menos tan numerosas como el honor familiar.<sup>21</sup> Tam-

<sup>20</sup> Arzobispo de México de 1766 a 1772 y posteriormente arzobispo primado de España en la diócesis de Toledo, promovió la reforma de los conventos de monjas calzadas, expidió numerosas cartas pastorales y edictos, publicó textos conciliares e históricos y convocó el IV Concilio o Sínodo provincial en 1770. Los criollos le atribuyeron un informe en que afirmaba que todos los novohispanos eran mestizos y que las relaciones extraconyugales eran comunes. La respuesta del Cabildo de la ciudad fue la “Representación humilde que hace la Ymperial Novilísima y muy leal Ciudad de México a favor de sus Naturales, a su amado Soberano, el Señor Don Carlos tercero, en 2 de mayo de 1771”, en J.E. Hernández y Dávalos (ed.), *Colección de documentos para la guerra de la independencia de México, de 1808 a 1821*, 6 vols., vol. 1, México, Imprenta de J.M. Sandoval, 1877-1882, pp. 440-450.

<sup>21</sup> Durante la primera década de funcionamiento de la Casa de Expósitos, el 42% de los abandonos se justificó por salvar el honor de la madre, los restantes por pobreza, orfandad y enfermedad. Fe-

poco elogió la auténtica caridad cristiana de quienes habían acogido en sus casas a los niños abandonados. En cambio, decidido a reformar las costumbres, denunció:

...fue mucha la libertad de pecar y no se avergonzaban de criar y ensalzar los hijos naturales en la casa de sus mismos padres [...] se fingían adopciones que hoy no pasan en los tribunales reales. Y lo último, que la libertad de pecar en todos estados no estaba tan refrenada y andaban como en triunfo los ilegítimos, los bastardos y los espurios...<sup>22</sup>

Quizá había exageración en las palabras del arzobispo, pero los documentos muestran que, efectivamente, las fronteras entre legitimidad e ilegitimidad eran bastante difusas, que los mismos informantes en causas judiciales o en relaciones de méritos tenían serias dudas acerca del nacimiento de determinadas personas y que muchos bastardos fueron apreciados como legítimos e incluso, a la inversa, que quienes se creyeron hijos naturales resultaron ser legítimos tras la aparición de un padre aventurero que pudo demostrar la realidad de un matrimonio puesto en duda.<sup>23</sup>

#### ENTRE EL DESHONOR Y LA NOBLEZA

En el ramo Universidad del Archivo General de la Nación de México se encuentran numerosos ejemplos de la forma en que la ambigüedad de las informaciones podía beneficiar a quienes pretendían obtener grados universitarios, lo que implicaba un reconocimiento de limpieza de linaje. La Real y Pontificia Universidad se erigió para “los hijos de los naturales y de los españoles”, por lo cual nada impedía a indios y mestizos matricularse en ella. Nada, claro está, excepto el elevado costo que representaba seguir estudios y obtener el grado. Tampoco hubo limitaciones para negros y mulatos antes de la aprobación real y consiguiente establecimiento de los estatutos redactados por quien fuera virrey interino, obispo de Puebla de los Ángeles y visitador de la Universidad, don Juan de Palafox y Mendoza. Al siglo XVII corresponde el expediente promovido por los estudiantes de Medicina que se negaban a tener como compañero a un mulato. Gracias a ellos sabemos que no existía ninguna prohibición y que tampoco era el único estudiante de similar

lipe Arturo Ávila Espinosa, “Los niños abandonados en la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México, 1767-1821”, en P. Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1994, pp. 265-310.

<sup>22</sup> Francisco Antonio Lorenzana y Butrón, *Memorial que presentan a todos los estados los niños expósitos de la imperial ciudad de México por mano de su arzobispo* (s.p.i.), 1770, f. VIII.

<sup>23</sup> “Expediente de legitimidad de Jacinto Antonio Rodríguez, que ha sido tenido por espurio, con testimonio de su padre Antonio Rodríguez”, 12 de julio de 1732. Archivo Judicial de la ciudad de México, legajo 1689-1756, exp. 54 bis. Otros expedientes sobre casos dudosos de legitimidad en el mismo archivo, legajo 1642-1643.

condición.<sup>24</sup> No es extraño, por tanto, que tampoco se conserven expedientes de legitimidad y limpieza anteriores a 1668, cuando se publicaron las constituciones de Palafox. Ni siquiera de los años inmediatamente posteriores, cuando esas mismas constituciones se hicieron perdedizas, se olvidó su cumplimiento y se mantuvieron las viejas costumbres.

Es claro que la mayoría de los estudiantes nada tenían que demostrar, puesto que podían presentar documentos que los acreditaban como descendientes legítimos de familias honorables, cuyo prestigio era comúnmente reconocido. Las demandas en contra de jóvenes de dudosa prosapia se encuentra a lo largo del siglo XVIII, pocas en la primera mitad y bastantes a partir de 1750. De un total de menos de 50 reclamaciones, la mayoría fueron impugnaciones por ilegitimidad de nacimiento, no por sospechas de mestizaje considerado deshonoroso.<sup>25</sup> De entre estos casos realmente excepcionales, algunos expedientes promovidos en los años 1739, 1744, 1761 y 1762 son particularmente expresivos, tanto de las actitudes tradicionales como de los cambios que se estaban produciendo en relación con el reconocimiento social, con la valoración del honor y con la vida familiar.<sup>26</sup> Varios de los conflictos se suscitaron durante el rectorado de don Manuel Ignacio Beye de Cisneros, a quien los cronistas elogian como gran innovador, progresista y defensor del prestigio universitario, reeligido para el cargo tres veces consecutivas, en contra de lo establecido por las mismas constituciones que escrupulosamente defendía. No hay duda de que el progreso podía significar, precisamente, intransigencia y desconfianza. Como representante de la modernidad europea, el Rector se sentía descontento con el nivel académico de la Universidad y la obstinada repetición de lecciones y métodos escolásticos, que contrastaba con el buen gusto y la pasión por las bellas letras que podía apreciarse fuera de las escuelas.<sup>27</sup>

En noviembre de 1761 se presentó una denuncia en la Real Universidad contra tres hermanos de apellido Ramírez de Arellano, de quienes se afirmaba que no reunían las condiciones exigidas por la constitución 246, relativa a la exigencia de limpieza de sangre.<sup>28</sup> Por orden del rector don Ignacio Beye de Cisneros se inició

<sup>24</sup> “Informe del Rector, Diego de Porras Villarías, en el caso del mulato Pedro Ciprés” en AGNM, ramo Universidad, vol. 40, f. 172.

<sup>25</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, del Centro de Estudios sobre la Universidad (UNAM), realiza actualmente una investigación minuciosa de esta documentación y ha identificado más de 80% de casos sobre ilegitimidad, frente a los pocos en que se puso en duda la limpieza de sangre.

<sup>26</sup> Todos estos expedientes se encuentran en el AGNM, vol. 81 del ramo Universidad, fojas 317 a 685v.

<sup>27</sup> José Luis Becerra López, *La organización de los estudios en la Nueva España*, México, edición del autor, 1963, pp. 186-189. Se refiere a documentos del AGNM, ramo Universidad, vol. 278, ff. 105-145.

<sup>28</sup> “Autos fechos sobre la calidad y limpieza de los que adentro se expresan”, en la ciudad de México a 15 de noviembre de 1762. AGNM, ramo Universidad, vol. 81, s/exp., ff. 648-691. Este documento ha sido mencionado e incluso resumido en algunos trabajos anteriores; tengo presente la ponencia de Margarita Menegus Borneman “La Real y Pontificia Universidad de México y los expedientes de limpieza de sangre”, publicada en Clara Inés Ramírez y Armando Pavón (comps.), *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida académica*, México, UNAM, CESU, 1996, pp. 427-439.

la averiguación secreta y se presentaron testigos. Advierten que no fue fácil conseguir testigos porque varios de los que habrían sido adecuados, por su vecindad y conocimiento de la familia, se negaron a declarar. Los seis que se presentaron a lo largo del año quedaron en el anonimato y sólo se dice que algunos de ellos vivían en la calle de la Acequia, la misma en que tenían su vivienda los Ramírez de Arellano, y otros en calles próximas. Con escasas variantes, todos dicen que la madre es tenida por mulata, y “su tez y pelo lo demuestran”. Ella, doña María Loreto Vilchis y Ortega, se consideraba hija de Juana Landeros, mulata, que había sido sirvienta en la misma casa y de un aguador de nombre desconocido. Uno de los testigos dijo que un hermano de María Loreto también era aguador y evidentemente mulato. Declaraciones posteriores sugieren que se confundían el supuesto padre y el aparente hermano en una sola persona. Añadieron varios que los dos hermanos mayores, Manuel y Joaquín María, eran adulterinos, y probablemente también el tercero, Miguel, al que se refería la acusación. Pero para aquellas fechas, Manuel había completado la carrera de Leyes y era abogado y procurador de la Real Audiencia. Aunque uno de los testigos declaró que Manuel no había sido aceptado en el Colegio de Abogados, lo cierto es que desempeñaba su profesión sin obstáculos. El segundo, Joaquín había ingresado como cadete en el regimiento de dragones, para lo cual también debió haber demostrado limpieza de sangre.

Se diría que algo había cambiado cuando se ponían trabas al tercero de los hermanos, mientras que los dos mayores habían sido aceptados sin dificultad. Lo más probable es que se ventilase alguna rencilla personal contra el padre, también abogado de la Audiencia, como él advirtió más adelante. En las declaraciones no se dieron descripciones físicas de los interesados, pero tampoco habrían aclarado mucho las cosas cuando tan frecuentes eran las confusiones basadas en el color de la tez. Lo más común era que mulatos y moriscos pasasen por mestizos y castizos, pero también los indígenas podían ser víctimas de lamentables errores, como sucedió a dos hermanos, Pedro y Dionisio Ximénez, indios principales de Michoacán, quienes por las mismas fechas fueron capturados como esclavos mulatos fugitivos.<sup>29</sup>

Un año después de iniciada la averiguación secreta, tuvo conocimiento de ella el hermano mayor, que asumió la defensa con presentación de sus propios testigos, entre los que se contaron la supuesta abuela mulata y su marido español y tres clérigos. Los ocho testimonios coincidieron en apoyar el alegato de don Manuel, cuyos puntos básicos eran que la mulata Juana Landeros había criado a su madre porque su padre, un vizcaíno honrado, se la encomendó; que su verdadera abuela era una señora española emparentada con el obispo Ortega Montañés; y que fácilmente se podría probar que Juana Landeros no era su abuela porque nunca había tenido hijos. Nadie hizo mención del aspecto físico de la señora, que seguramente

<sup>29</sup> Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de México, legajos 1769-1789. Expediente de manumisión en 26 de octubre de 1740.

no era defendible, pero que tampoco tenía mayor peso frente a la opinión de quienes la tenían por noble y de honorable estirpe.

Quien no esté familiarizado con la complejidad de las familias novohispanas podría encontrar increíble que se adjudique un hermano a quien no lo tiene, que se confunda la maternidad con la adopción y que no se preste atención a la piel tostada o el cabello crespo, pero tales cosas no eran sorprendentes en una ciudad en la que la tercera parte de los hogares estaban compuestos por agrupación de hijos legítimos y naturales, entenados y agregados, parientes o no<sup>30</sup> y en la que las añejas mezclas habían dejado su huella en todas las familias. La defensa podía ser cierta o falsa, pero sin duda era verosímil. En todo caso, la mulata, abuela o no, y antigua sirvienta de la casa, había contraído matrimonio con un español, y la maternidad de los dos hermanos mayores se atribuía a la difunta primera esposa de su padre. Por cierto que esta última afirmación resultó insostenible, de modo que intervino el padre para deslindar la causa de don Miguel de la de sus hermanos mayores, por los cuales no quiso presentar más testimonios ya que, según su declaración, ellos ya habían conseguido situarse en oficios honrosos. Al omitir cualquier testimonio sobre su nacimiento aceptaba tácitamente que eran fruto de adulterio, pero tal acusación al parecer no le preocupaba, puesto que ninguna constitución impedía el acceso de los ilegítimos a la Universidad.

Ante la demanda de que se presentasen fes de bautismo de los tres hijos, de su matrimonio con María Loreto y de la defunción de su primera esposa, don Nicolás Ramírez de Arellano, en apoyo de sus hijos, presentó el acta de defunción de su primera esposa, fallecida en 6 de diciembre de 1744, y la de nacimiento del tercero de sus hijos. En 16 de enero de 1745 bautizó a Miguel María, registrado como de padres no conocidos

con que nació mi hijo mes y siete días después de muerta la referida mi esposa y por consiguiente en tiempo habilísimo para contraer, como de facto contraxe, con mi segunda esposa Da. María Loreto Vilchis [...] es el bachiller Dn Miguel María legitimado por *subsequens matrimoniun*... Respecto de lo qual se ha de servir V. Md. mandar se le entregue el título de Ber. en Artes y se admita a matrículas en la Rl Universidad.<sup>31</sup>

Cuando tanto interesa a historiadores y demógrafos la frecuencia de las relaciones prenupciales y el posible rechazo social hacia los hijos de estas relaciones, el testimonio de don Nicolás muestra que consideraba la situación de su hijo perfectamente regular y que su nacimiento un mes después de fallecer su primera esposa y el matrimonio posterior con la madre, limpiaba cualquier posible mancha de ilegitimidad. Añadía que ninguna falta hacían otros documentos cuando lo real-

<sup>30</sup> P. Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, pp. 284-287.

<sup>31</sup> Expediente citado, folio 671.

mente valioso eran las declaraciones de personas honorables. Naturalmente descalificaba a los incógnitos testigos de la acusación y resaltaba la importancia de los presentados por la defensa, que conocían directamente a la familia y no por rumores de terceras personas. Ya sabemos que, en efecto, los registros parroquiales no garantizaban calidades, de modo que su crítica fue aceptada.

En septiembre de 1766 don Manuel presentó otra solicitud en la que advierte:

Desde el Dcho común de los Romanos se estableció que la muger gozase la nobleza del marido por participación. Desde esse Dcho logra la muger en virtud del casamiento las mismas preeminencias y exempciones que el marido adquiere, aun en las circunstancias de ser essa muger postivamente vil...<sup>32</sup>

En efecto, la legislación castellana, oportunamente mencionada por don Manuel hacía referencia a la capacidad de los nobles de ennoblecer a su esposa mediante el matrimonio, aunque fuera “de vil condición”.<sup>33</sup> De modo que orientó su defensa a demostrar la nobleza paterna, tarea seguramente menos difícil que la de demostrar la pureza de su madre. Y en esta defensa nuevamente encontramos elementos que seguramente explican mejor que cualquier otro la tolerancia de la sociedad hacia situaciones familiares consideradas irregulares.

Pues bien, yo permito, sin conceder, que mi madre, Da. María Loreto, sea mulata, no morisca... en cuyo efecto, lo más que se prueba es que sea de vil linage, mas siendo muger legitima del Lic. Dn Nicolás María Ramírez de Arellano Velasco Soto Mayor y Cevallos hombre *noble, clarissimo, mui illustre*, quién dudará logra esos mismos epítetos en virtud del matrimonio?<sup>34</sup>

Ya orientado hacia esa defensa, insistió el joven abogado en la nobleza de un abuelo (hijo del conde de Véjar) que vino a las minas de Sultepec, de un tío caballero de Santiago y de otro que casó con hija del conde de Aguilar. Mencionó entre sus parientes al conde de Loxa y al obispo de Michoacán.<sup>35</sup> Para terminar su alegato recurrió al derecho romano y a la historia clásica, con citas latinas muy propias de un joven egresado de la facultad de Leyes.<sup>36</sup> Y, a continuación, la sutil interpretación de la ley, que precisamente había sido durante más de 200 años la que había

<sup>32</sup> El mismo expediente, folio 674.

<sup>33</sup> “...si cassase con Rey deben llamarla Reyna, si con Conde condesa...”, ley 7, título 2, partida 4.

<sup>34</sup> Folio 179.

<sup>35</sup> Mismo expediente, ff. 675-675v.

<sup>36</sup> Folio 676 “...y como las leies no deben quedarse en puras palabras sino que han de surtir su efecto para prevenir el daño que lamentaba Tulio (quando alegaba contra Catilina que el Senado Consulto, promovedor de su castigo estaba tan ocioso como la espada dentro de su vaina) de aí es que a Dña. María Loreto no sólo la han de llamar noble sino tratarla como a tal y por consiguiente confesar que sus hijos son tales nobles sin que en ello pueda haber racional duda”.

sustentado una nueva aristocracia criolla y un orden local que ya molestaba a la corona española:

...y a la verdad Señor que quando el Soberano aprobó la constitución escolar que expele a los mulatos, en ningún modo pudo querer excluir a los hijos de un caballero (cuios mayores tanto han servido a la corona) y de una *mulata*, (dado y no concedido que lo fuese Dña. María Loreto) muger de ese cavallero, de cuiio ayuntamiento no pudieron nacer mulatos sino es una prole que tire más bien a noble que a lo contrario, pues la maior parte atrae a sí a la menor, según el principio elemental, y ninguno ha dudado que en la generación tenga el hombre la maior parte.<sup>37</sup>

La redacción de la constitución 246 dejaba un margen a la interpretación personal, ya que prohibía el ingreso de aquellos cuyos padres o abuelos hubieran sido penitenciados por el Santo Oficio, pero se refería explícitamente a los descendientes de “negros, mulatos, ni los que comunmente se llaman chinos morenos, ni cualquiera género de esclavo o que lo haya sido...”.<sup>38</sup> Aunque quizá no apreció la importancia de su último argumento, el joven letrado proporcionó con él la fórmula que liberaría de toda mancha a él y a sus hermanos, porque, gracias a la compleja terminología de las castas, el ser moriscos o cuarterones, o sea hijos de mulata y español, les abría las puertas de la Universidad, ya que esa categoría, como tantas otras, no estaba explícitamente excluida de los estudios. Así lo consideró el prebendado de la catedral don Luis de Torres, quien dio su dictamen favorable, aceptado igualmente por el rector de la Real Universidad, señor don Manuel Joseph Veles de Ulívarri, en 13 de octubre de 1766. Por esta vez, la excesiva prevención contra las mezclas, que había inspirado su desglose en categorías que abarcaban varias generaciones, resultaba favorable a la integración. En todo caso, tradicionalmente se había protegido a los hidalgos españoles, a cuyos hijos se aceptaba sin mayores indagaciones.

Ahora bien, para estas fechas ya había aumentado el número de los Ramírez de Arellano aspirantes a ingresar a la Universidad, con otros tres hermanos menores, para quienes, al igual que para sus hermanos, carentes de fortuna y sobrados de orgullo, sólo la carrera de las Letras podía proporcionarles una posición satisfactoria. Así lo expresó don Manuel:

Considere V. Sa que nosotros nos criamos débiles, no tenemos genios para Maiordomos de Hazienda; en el comercio no quieren criollos: los oficios están perdidos: no girando por la Universidad se nos privan las ciencias: luego no podemos esperar más de evidentes estragos.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Folio 676-676v.

<sup>38</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de México*, segunda edición, dedicada al Rey N.S. D. Carlos III, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1775, f. 132, constitución 246.

<sup>39</sup> Folio 683.



Los hermanos implicados en la primera averiguación, como los restantes que ingresarían años más tarde, fueron aceptados, si bien don Miguel, el primero en ser rechazado, antes de finalizar la indagación ya había encontrado acomodo como oficial de la milicia, al igual que su hermano mediano. Es el mismo cuadro que habrían podido presentar una gran cantidad de jóvenes criollos que no se habrían rebajado a trabajar en oficios manuales, que tampoco disponían de rentas o tierras productivas y que sólo podían elegir entre la carrera eclesiástica y la burocracia. Ambos destinos obligaban a pasar por la Universidad y ni siquiera les aseguraban un porvenir confortable, puesto que la misma política que sospechaba de las mezclas raciales, daba preferencia a los españoles gachupines en los oficios públicos, en detrimento de los criollos. Como lamentaron los representantes del cabildo de la ciudad de México, en su muy conocida “Representación”, la modernidad borbónica pretendía despojar a los americanos del “robusto derecho que teníamos a toda suerte de honores”.<sup>40</sup> La “triste necesidad de litigar el honor” afectaba ya a jóvenes universitarios, a venerables prebendados y a experimentados funcionarios. La crisis del viejo orden era inevitable y la política ilustrada agudizaba los problemas.

<sup>40</sup> “Representación humilde...”, pp. 140-141.



## FAMILIAS Y VIVIENDAS EN LA CAPITAL DEL VIRREINATO\*

LA VIDA URBANA en el México colonial se caracterizó por su dinamismo y variedad; la capital del virreinato reunió, más que cualquier otra ciudad, una abigarrada población de diferentes orígenes y procedencias, una intensa actividad comercial y artesanal, y una vida cultural propiciada por la existencia de escuelas, colegios, imprentas, librerías y la Real Universidad. Al finalizar el siglo XVIII se habían consolidado las formas de convivencia propias de cada grupo social, que se reflejaban en las actividades cotidianas y en la disponibilidad de los espacios domésticos.<sup>1</sup> Aunque incompleto, el padrón de la parroquia del Sagrario del año 1777 proporciona una imagen muy detallada de la vida en el corazón del virreinato. No se trata de un registro de administración de sacramentos y tampoco de un recuento de tributarios o de individuos hábiles para el ejército, de modo que aunque siempre suponemos que pudo haber errores, omisiones y voluntario ocultamiento de datos, la información que proporciona parece ser bastante confiable.

A fines de 1776 se recibió en la Nueva España la real orden que demandaba a los obispos de cada diócesis el levantamiento del padrón de sus feligreses. El visitador José Bernardo de Gálvez dio a conocer, con fecha 10 de noviembre, el texto del comunicado:

\* Rosalva Loreto (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 75-108.

<sup>1</sup> Algunos trabajos importantes relacionados con el tema: Silvia Marina Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Eduardo Báez Macías, "Planos y censos de la ciudad de México en: 1753", *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. VIII:1-2, 1966, pp. 408-484; David Brading, "Los españoles en México hacia 1792", *Historia Mexicana*, 89, vol. XXIII, julio-septiembre de 1973, pp. 126-144; Pedro de Estala, *El viajero universal. La Nueva España al finalizar el siglo XVIII*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1959; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998; Ignacio González Polo, "La ciudad de México a fines del siglo XVIII. Disquisiciones sobre un manuscrito anónimo", *Historia Mexicana*, 101, vol. XXVI, julio-septiembre de 1976; Sonia Lombardo de Ruiz, *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*, México, INAH, 1982; de la misma autora, *Atlas histórico de la ciudad de México*, México, INAH; Alejandra Moreno Toscano (coord.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, 1978; Josefina Muriel, "La habitación pluri-familiar en la ciudad de México", en *La ciudad y el campo en la historia de México. Memoria de la VII Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos*, México, UNAM, 1992, pp. 267-282, Hipólito de Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital desta Nueva España*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1937.

Su Magestad el Rey quiere saber con puntualidad y certesa el número de Vasallos y habitantes que tiene en todos sus bastos dominios de América y felipinas, a cuyo fin ha resuelto que todos los Arzobispos y Obispos de Yndias y de dichas Yslas hagan formar exactos padrones, con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas de ambos sexos, sin excluir los Parbulos.<sup>2</sup>

Nada se mencionaba en cuanto a la ubicación o las características de las viviendas, pero si se esperaban “exactos padrones” quedaba implícito que las personas registradas deberían identificarse por su residencia en determinadas calles y edificios. En 1772, por decisión del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, se había establecido la distribución parroquial territorial, a la vez que se ampliaba el número de parroquias.<sup>3</sup> Hasta esa fecha habían sido cuatro de españoles y seis de indios; a partir de entonces fueron 14, sin distinción étnica en la demarcación, aunque con la pretensión de que se llevaran escrupulosamente los diferentes libros de indios, españoles y castas. La división topográfica de la arquidiócesis facilitaba la realización del conteo demandado por el rey, si bien no fueron precisamente los párrocos, sino funcionarios civiles y militares quienes llevaron a cabo la tarea. Ignoro si llegaron a levantar el padrón en las restantes feligresías; en esta ocasión, voy a referirme al de la parroquia de la Asunción Sagrario, dividida para el efecto en cuatro “ramos”. La documentación completa del censo recoge tan sólo la información correspondiente a tres de las cuatro zonas, y tal parece que la faltante (la tercera) nunca se completó.

El número de personas consignadas en los tres ramos del padrón fue 24 260, distribuidas de tal modo que al primer ramo le correspondieron 12 394, al segundo 6 131 y al cuarto y último 5 735. Los datos recopilados por los empadronadores muestran una imagen de las formas de convivencia propias de la vida en el corazón de la capital del virreinato. A partir de estos datos se pueden reconocer las calles de la parroquia, las viviendas y los grupos familiares que las ocupaban.

<sup>2</sup> El texto del documento reproducido en el expediente del padrón del Sagrario, en la colección de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica, Archivo General de la Nación de México (AGNM), rollos 34 y 35.

<sup>3</sup> Algunos mapas parciales de la división propuesta por José Antonio de Alzate y aprobada por Lorenzana se encuentran en el Archivo General de Indias (Méjico n. 247 o 277) “División parroquial”. El expediente de inconformidad de algunos párrocos y la decisión real a favor de la división, junto con el plano completo, en el Archivo Diocesano Arzobispal de Toledo, S III. Citados por Luis Sierra Navala, *El cardenal Lorenzana y la ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, pp. 136-145. También referencias en Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal: 1524-1974”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, México, 7a. época, vol. xxxi, septiembre-octubre, 1982, pp. 151-182, p. 169.

UN RECORRIDO POR LAS CALLES DE LA PARROQUIA  
(*en compañía de los empadronadores*)

La labor de levantamiento del censo se encomendó a diferentes personas a quienes se adjudicaron determinadas cuadras o bloques de casas distribuidas en cuatro sectores. A juzgar por un borrador que se conserva integrado a las listas definitivas, no hubo un cuestionario previo, por lo que se desecharon algunos materiales para volver a elaborarlos en distinta forma.<sup>4</sup> Es indudable la actuación de varios empadronadores, que se aprecia en los diferentes criterios en cuanto a la forma de nombrar las viviendas, en cuanto a los datos que deben ser registrados y aun en el formato empleado para el registro. Entre los ramos 1 y 2 no son muy notables las diferencias, pero ya en el 4 tropezamos con variaciones tan importantes como la desaparición de la calidad *castizo* y de la categoría *soltera*.

No conocemos el criterio utilizado para delimitar las zonas a las que llamaron ramos, que por otra parte es un término inusual. La primera dificultad para su identificación estriba en que no coincide el recorrido de los empadronadores con la distribución parroquial vigente, a la que debería haberse ajustado. Porque la zona considerada "territorio" del Sagrario estaba rodeada por vicarías igualmente dependientes de la catedral, pero la delimitación del padrón no coincide con ninguno de ambos criterios: ni la parroquia ampliada con sus vicarías ni la zona de jurisdicción inmediata.<sup>5</sup> Tampoco se identifican ordenadamente las calles que integran cada ramo. En ocasiones hay una clara mención como primer cuadro, segundo o tercero (en el padrón del segundo ramo), y también los nombres de las calles, como de Arzobispado, Moneda o Santa Teresa. Pero inmediatamente, al dar vuelta a cada esquina, empiezan las ambigüedades como: donde está el banco del herrador, atrás de la tocinería o a la izquierda de la velería. También se señalan como referencia las casas del convento de la Concepción o de San Bernardo o de la Encarnación, pero esto dice muy poco en una época en que gran parte de las propiedades urbanas pertenecían a congregaciones religiosas.<sup>6</sup> El desorden en los recorridos y la arbitrariedad en la división no eran novedades, pues con el mismo carácter informal se habían levantado durante décadas los padrones de comulgantes encargados a los párrocos.

<sup>4</sup> El borrador del brigadier don Josef Suares, iniciado el 11 de marzo de 1777, no coincide con ninguno de los tres ramos conservados, aunque las referencias de sus calles corresponden parcialmente al ramo 1.

<sup>5</sup> En la lámina 1 se reproduce la parroquia del sagrario con sus vicarías, según el plano elaborado por José Antonio de Alzate, de acuerdo con instrucciones del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana. Sobre él se indican las calles mencionadas en el padrón.

<sup>6</sup> No tengo cifras de propietarios hacia 1777, pero las que se han analizado para 1813, ya en decadencia el poder económico de los conventos, muestran que las corporaciones religiosas eran propietarias de 36.5% de los inmuebles, con un valor equivalente a 47% del total. María Dolores Morales, "Estructura urbana y distribución de la propiedad de la ciudad de México en: 1813", en Alejandra Moreno Toscano (coord.), *ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, Colección Científica, 1978, pp. 71-96.

Las referencias proporcionadas nos permiten dibujar sobre el plano unas líneas más o menos precisas que abarcan un número variable de cuadras en cada ramo, con 18 el primero, 14 en el segundo y 17 en el cuarto, si bien esta cuenta no es muy rigurosa porque hay cuadras grandes y otras fragmentadas. El borrador que comprende partes de los ramos 1 y 2, y que no se integró al listado final, menciona 19.

El espacio al que se refieren los datos de los empadronadores, en la parte más céntrica y aristocrática de la capital, corresponde a las zonas reproducidas en planos de 1753, 1760 y 1764, en los cuales hay que tener en cuenta la indefinición de los territorios parroquiales, pues coinciden las jurisdicciones de parroquias de indios y españoles, con sus límites entrecruzados<sup>7</sup> (véase el apéndice 1). Los planos de José Antonio de Alzate para la restructuración de las parroquias muestran el mismo espacio que los empadronadores recorrieron<sup>8</sup> y que Juan de Viera describió precisamente en el mismo año.<sup>9</sup>

El primer ramo, un poco más extenso en superficie que los restantes, corresponde a la parte más densamente poblada. Según el trazado resultante de las calles citadas, se aprecia que estaba constituido por el rectángulo central en torno al zócalo, abarcando tres a cuatro cuadras de sur a norte y siete a ocho de oriente a poniente, entre las que quedaba incluido el amplio espacio de la plaza mayor. El segundo ramo ocuparía una superficie más reducida y de forma irregular, trapezoidal, aproximadamente de tres por cuatro a cinco cuadras, precisamente al norte del anterior, bordeando los límites de la contigua parroquia de Santa Catarina en el este, desde el antiguo colegio de la Compañía de Jesús hasta el convento de Santo Domingo al oeste. El cuarto ramo formaba un rectángulo que se extendía de dos a tres cuadras de oriente a poniente, según la superficie ocupada por los edificios y las calles que los atravesaban, y de seis a siete en sentido norte-sur. Habría correspondido al tercer ramo, el que no aparece en el expediente, la sección sur paralela a las dos primeras, que completaría la zona de jurisdicción de la parroquia, limitando con la parroquia antes exclusivamente de indios de San Sebastián.

La mención de las calles es apenas orientadora, puesto que no se repite sistemáticamente cuando las casas se encuentran sobre una misma calle, ni tampoco se advierte el cambio cuando se menciona que se dio la vuelta a la derecha, a la izquierda, al costado o a la espalda de tal o cual convento o tienda.

<sup>7</sup> El plano de 1753, en el primer intento por dividir la ciudad en cuarteles, fue descrito, con la identificación de sus calles y edificios notables, por Eduardo Báez Macías, "Planos y censos de la ciudad de México, 1753", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. época, tomo VII, números 1 y 2, 1966, pp. 407-484.

<sup>8</sup> AGNM, ramo Padrones, vol. 52, padrón de 1753; la descripción (sin plano) de la parroquia, en ramo Templos y conventos, vol. 8/exp. 4, de 1773. Apéndice 1.

<sup>9</sup> Juan de Viera, *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México*, manuscrito del año 1777, en edición facsimilar de la de Gonzalo Obregón, en 1952; México, edición del Instituto Mora, 1992.

En los datos del ramo 1 se puede apreciar casi siempre la secuencia en el paso de una calle a otra, lo que ayuda a la identificación. En el segundo ramo se estableció otra rutina, pero también pueden identificarse, con suficiente aproximación, las 12 cuadras en que se distribuyeron los vecinos. Más complejo es el itinerario del ramo 4, que no sigue una ruta definida sino que comienza el recorrido en la parte central y pasa posteriormente de una cuadra situada al norte a otra varias calles hacia el sur y viceversa. Para colmo de desconcierto, al rodear la esquina de la calle de Vergara, entre Coliseo y Factor, en la esquina de San Andrés, se consigna escuetamente: “Casa del Sr. Conde de Santiago con su familia”. Puesto que la casa de los condes de Santiago de Calimaya está bien identificada, a no menos de nueve calles de distancia, quizá dentro de los límites del desaparecido ramo 3, esta referencia resulta enigmática.

Otro problema se deriva de la ausencia de algunos edificios que deberían quedar incluidos en uno u otro ramo. En los que tenían colindancia con el desaparecido ramo 3, podemos suponer que se mencionarían en él. Tal es el caso de los conventos de la Merced, Balvanera, Capuchinas y San Bernardo; pero no tiene aparente explicación en el caso de Santa Clara y la Profesa, limítrofes entre los ramos 2 y 4, que no aparecen en ninguno de los dos.

Desde luego hay que advertir que la mención de los conventos sirve solamente como referencia topográfica, puesto que no se censaron en este padrón, lo cual seguramente es una deficiencia del mismo, puesto que la real orden no puntualizaba que se hicieran exenciones en el conteo. Pero es más desconcertante cuando echamos de menos el registro de algunas casas que sin duda quedaban comprendidas en la zona censada. O bien faltan los padrones de las familias de alcurnia o han quedado confundidos entre los datos generales porque al empadronador no le pareció relevante precisar que los jefes de familia de ciertas casas eran el marqués de Aranda (en la calle del Relox), la condesa de Oploca (en Donceles) o el conde de San Bartolomé de Xala (en la calle de Ortega), por citar algunos de los faltantes. Falta igualmente el padrón de la casa de los condes de Heras y Soto, dentro del ramo 2, o las casas de Borda, de los marqueses de Prado Alegre, del mayorazgo de Guerrero de Luna o de los condes de Miravalle, que corresponderían al ramo 1. Por cierto, los empadronadores fácilmente cambiaban marquesados por condados, dejaban incompletos los títulos nobiliarios y no especificaban el parentesco de los miembros de la familia, muy numerosos en las casas de la aristocracia.<sup>10</sup>

Si en el caso de los nobles podemos detectar algunas de estas fallas, no cabe duda de que se producirían con similar o mayor descuido cuando se referían a las

<sup>10</sup> Las referencias relativas a los personajes de la nobleza se han podido confrontar con varios textos: en primer lugar el trabajo de Eduardo Báez Macías (citado en nota 1); como importante complemento el de Guillermo S. Fernández de Recas, *Mayorazgos de la Nueva España*, México, Instituto Bibliográfico Mexicano, 1965; además las referencias de cronistas de la ciudad como José María Marroquí, Antonio García Cubas y Gonzalo Obregón; y, con precisiones relativas a algunos de los nobles citados, el estudio de Doris M. Ladd *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, México, FCE, 1984.

familias comunes. Por ello cualquier afirmación relativa a las formas de convivencia familiar, basado en la información de parentesco proporcionada por este padrón, carecería de base sólida. En cambio, la información parece confiable cuando se refiere al número de personas, adultos y párvulos que habitan en una misma casa, cuarto o vivienda. Si eran parientes o no y si las uniones de pareja eran legítimas o irregulares, son datos que no aparecen en el documento.

Los conventos y establecimientos públicos daban su nombre a muchas de las calles, ya que no sólo se localizaban por su fachada principal sino también por la parte trasera (o puerta falsa) y las rejas (en costados del edificio). A diferencia de los conventos, en los que sin duda no entraron los empadronadores, los hospitales, cuarteles y cárceles se censaron, dando como resultado la descripción de una población que constituía verdaderas familias (en el cuerpo de inválidos) o familias truncadas en las que la madre se incorporaba al hospital con sus hijos.

#### CIUDAD DE PALACIOS, DE TEMPLOS... Y DE JACALES

Dentro de los límites de la parroquia del Sagrario se encontraba la mayor parte de los principales edificios religiosos y civiles, desde el real palacio hasta las cárceles y hospitales. Los vecinos de la capital se sentían orgullosos por la abundancia y suntuosidad de sus construcciones religiosas y los viajeros manifestaban similar admiración hacia lo que consideraban una síntesis de la opulencia de los novohispanos y de su devoción y generosidad.<sup>11</sup>

Mencionados, aunque no censados, los conventos incluidos en los tres ramos de la parroquia fueron ocho femeninos y cuatro masculinos. El siguiente listado los incluye, junto con los 17 edificios públicos comprendidos en su respectivo ramo.

<i>Conventos</i>	<i>Otros edificios públicos</i>
<i>Ramo 1</i>	<i>Ramo 1</i>
Santa Teresa la Antigua	Cementerio
Santa Inés	Palacio arzobispal
Santísima Trinidad	Casa de Moneda
Jesús María	Real Palacio
	Cuarteles
	Hospicio de pobres
	Hospital del Amor de Dios
	Real Universidad
	Colegio de San Ramón
	Diputación

<sup>11</sup> Subrayaron la cantidad de establecimientos religiosos y su riqueza, cronistas como José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Suplemento al Theatro americano (la ciudad de México en 1755)*, editado en México, UNAM, 1980, y viajeros como Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América, en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, 2 vols., México, Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964.



*Conventos**Ramo 2*

Santa Catarina  
Encarnación  
Santo Domingo

*Ramo 4*

San Andrés  
San Lorenzo  
Betlemitas  
San Francisco  
Concepción

*Otros edificios públicos**Ramo 2*

Cárcel de la ciudad  
Cárcel del arzobispado  
Colegio de Cristo  
Inquisición  
Hospital Real

*Ramo 4*

Casa de los Azulejos  
Hospital de naturales

Éstas eran las construcciones de mayor prestigio y lucimiento, junto a las cuales, y con frecuencia dentro de sus propios muros, se habían instalado tiendas y talleres. Sabemos que a un costado del palacio de gobierno, sobre la calle de Arzobispado, se habían habilitado 50 tiendas a partir de 1572. Podemos deducir que muchas de ellas seguían abiertas, pero el padrón no menciona todas sino sólo aquellas en las que residía habitualmente alguien y que incluso eran alojamiento de familias completas.

Con casas vacías que no se mencionan, lotes baldíos intercalados, algunas tiendas censadas y otras no, es evidente que el padrón no es un documento idóneo para estudiar las actividades laborales y comerciales desarrolladas en la zona, asunto sobre el que nada mencionaba la real orden; pero sí muestra, en cambio, la peculiar forma de vida generalizada de permanente relación entre el mundo laboral y doméstico. Dada la frecuencia con la que el hogar se instalaba en el lugar de trabajo, o viceversa, lo que sí apreciamos es el tipo de convivencia y el grado de comodidad al que los vecinos de la parroquia podían aspirar.

Muchas imprecisiones se derivan de los diferentes criterios de los empadronadores. Por ejemplo: en dos de los ramos se emplean con bastante regularidad las denominaciones de zaguán, patio, altos y bajos. Tales términos desaparecen en el llamado ramo 4. No es arriesgado advertir que no se trata de que las casas de este ramo ya no tuvieran zaguán (!) o carecieran de un segundo piso, sino que el empadronador decidió englobar como cuartos o como viviendas todas aquellas puertas que se abrían directamente sobre el zaguán y las que tenían acceso desde un patio o de las escaleras.

También se aprecia que rara vez, en cualquiera de los casos, se menciona el primer patio, como si su existencia fuera tan obvia que no ameritase información. Que debía existir no tiene duda, ¿por qué, si no, la diferencia entre cuarto en el zaguán y cuarto simplemente? y ¿hacia dónde abrirían las puertas de 18, 24 o 30 cuartos, que aparecen en varias ocasiones? En cambio se señala, en pocos casos,

que una vivienda, generalmente miserable (jacal o cuartucho), se encuentra en el segundo patio. Es lógico suponer que las caballerizas, en las que habitaban algunas personas, estaban en patios interiores.

La calidad de las construcciones puede deducirse, al menos por aproximación, de la forma en que se identificaron las viviendas. En algunas escrituras notariales de operaciones de compraventa y en expedientes de donaciones o proyectos de construcción aparecen planos y descripciones de inmuebles comprendidos en las calles del padrón, aunque difícilmente podemos identificar con exactitud a cuál de las viviendas censadas se refieren. Dado que se trata de documentos de la misma época, incluso algunos del mismo año 1777, podemos suponer que los empadronadores aplicarían los mismos criterios al clasificar las viviendas. Las referencias sugieren que las casas principales y vecindades de reciente construcción podían tener la fachada y la base de los muros construidos en piedra, mientras que las paredes interiores, techos y tabiques exteriores a partir de uno o dos metros de altura eran de adobe. No es extraño que se hiciera resaltar esta característica como un mérito de la construcción, en una ciudad en que las frecuentes inundaciones deterioraban en poco tiempo el adobe que estaba en contacto con la humedad. Por la misma razón se apreciaban las casas entresoladas, elevadas algunos palmos del suelo.

Casa grande, casa propia y vivienda principal correspondían a los propietarios más ricos y de mayor prestigio, en cuyo hogar se alojaban los grupos domésticos compuestos por mayor número de personas; estas tres categorías, junto a las sencillas casas unifamiliares, quedan resumidas en el cuadro 1 como construcciones de primera. Se designaban simplemente como viviendas las que disponían de varias piezas en un edificio compartido con otros alojamientos más modestos. Junto con las llamadas viviendas “de altos”, entresuelos y zaguanes, las he considerado medias. Las accesorias, en las que alguna vez se advierte que vive un artesano o comerciante, constituían un alojamiento modesto, de una o dos habitaciones (sala y cámara), muy semejante en superficie y ventilación a los cuartos de las vecindades, con la ventaja de disponer de puerta y ventana a la calle, pero con el inconveniente de no tener acceso inmediato a las áreas comunes. Invariablemente, los cuartos estaban abiertos a los patios interiores, en donde se cocinaba, se lavaba y se ocupaba buena parte del día<sup>12</sup> (véase el apéndice 2). Escaleras, pasadizos, pasillos, covachas, cuartuchos y patios interiores podrían describirse como las habitaciones de ínfima categoría, construidas generalmente de adobe y con el inconveniente adicional de la promiscuidad, puesto que cualquiera que fuera el número de personas que compartían la habitación y su parentesco, tenían que acomodarse en el pequeño espacio disponible. Otros documentos sugieren que la pobreza de los jacales era, en cambio, compatible con cierta mayor amplitud de espacio. Aun-

<sup>12</sup> Una visión general de las vecindades de la ciudad se encuentra en Josefina Muriel, “La habitación plurifamiliar en la ciudad de México”, en *La ciudad y el campo en la historia de México. Memoria de la VII Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos*, México, UNAM, 1992, pp. 267-282.

**Cuadro 1**

<i>Tipos de vivienda</i>	<i>Ramo 1</i>	<i>Ramo 2</i>	<i>Ramo 4</i>	<i>Total</i>
<i>1a. categoría</i>				
Casa grande, propia principal	72 (3%)	49 (4%)	160 (12%)	<b>281 (6%)</b>
<i>2a. categoría</i>				
Vivienda, entresuelo, altos, zaguán, bajos	750 (32%)	359 (29%)	205 (15%)	<b>1 314 (26%)</b>
<i>3a. categoría</i>				
Cuartos y acesorias	1 000 (42%)	642 (52%)	902 (66%)	<b>2 544 (51%)</b>
Negocios	278 (12%)	143 (12%)	47 (3%)	<b>468 (10%)</b>
<i>Ínfima categoría</i>				
Covachas y jacales	274 (11%)	44 (3%)	49 (4%)	<b>367 (7%)</b>
<b>Totales</b>	<b>2 374</b>	<b>1 237</b>	<b>1 363</b>	<b>4 974</b>

que no muy numerosos, los jacales representaban todavía una opción de vivienda en las calles céntricas de la ciudad, ya fuera que ocupasen un lote baldío, como en la calle de Santa Teresa, precisamente a un costado del palacio de gobierno, o ya, lo más frecuente, que se encontrasen en patios interiores de edificios que disponían de viviendas y cuartos en la fachada y primer patio.

Cuando el empadronador registró talleres o tiendas no especificó en qué tipo de alojamiento estaban instalados, pero no parece arriesgado suponer que la totalidad de los que tenían venta o servicio al público, y la mayoría de los talleres, se encontraban en accesorias. Esto significa que, prescindiendo del uso del espacio, la suma de accesorias con negocios daría una cantidad más alta.

La superficie que ocupaban los alojamientos de los empadronados no se menciona nunca, como tampoco el número de piezas que las componían. De las escrituras notariales y de los planos para construcción o remodelación, podemos deducir las características de viviendas, vecindades y casas “principales”, que hasta cierto punto pueden generalizarse como pauta de los criterios de comodidad y habitabilidad. Cierta regularidad en la distribución de los terrenos y, sin duda, la fuerte concentración de población en el que se denominó primer ramo, están relacionadas con su ubicación, ya que precisamente se trata de las calles más céntricas y antiguas de la capital, aquellas que se trazaron por orden de Hernán Cortés y según el proyecto de Alonso García Bravo.<sup>13</sup> Aunque finalizando el siglo XVIII

<sup>13</sup> Las referencias al trazado original de la capital son abundantes. Habla de ello Motolinía en los *Memoriales* y ha sido precisado por Manuel Toussaint, *Relación de méritos y servicios de Alonso García*

apenas quedaban vestigios de las primeras casas que construyeron y habitaron los conquistadores y primeros pobladores españoles, la disposición de los predios se había conservado en transacciones sucesivas; los reformadores lamentaban la pérdida del orden primitivo, que atribuían al “abandono y torpeza” de quienes habían descuidado la “hermosura material y salubridad” de la ciudad, “torciendo o angostando las calles”.<sup>14</sup>

Sabemos que los solares adjudicados por el ayuntamiento de la ciudad desde su fundación tuvieron determinadas medidas, con variaciones según los méritos de los solicitantes, la época y la disponibilidad de espacio. Inicialmente se medían los terrenos por varas y pies, hasta que se unificó y simplificó en 1543, al disponer que todos los solares fueran de 150 pies en cuadro (“sin perjuicio de terceros o de la ciudad”, lo que disminuyó casi siempre la donación), pero los conquistadores tuvieron derecho a dos solares.<sup>15</sup> Estos terrenos, en el centro de la capital, se convirtieron pronto en parte sustanciosa del patrimonio familiar, con el cual se negociaba, se fragmentaba, se vendía o se alquilaba.<sup>16</sup> Las casas antiguas, que combinaban viviendas, cuartos y accesorias, en construcciones de adobe, tenían entre 14 y 20 varas de frente, con fondo mucho más variable, pero no más del doble de la fachada. En casas señoriales o vecindades se encuentran espacios mucho más amplios, correspondientes a la antigua división. Los solares podían alcanzar hasta 1 500 o 2 000 metros cuadrados, pero no se construyeron viviendas que los ocupasen íntegramente; patios, corrales y cocheras e incluso callejones interiores completaban el aprovechamiento del suelo. Rincones deleitosos en el interior de propiedades privadas se convertirían años después en plazas públicas por decisión del gobierno.<sup>17</sup> Los duques de Monteleone, herederos de Hernán Cortés y propietarios de la plazuela del Volador, debían percibir una renta del ayuntamiento por permitir su uso público. Y otros nobles, como los condes del Valle de Orizaba y los marqueses

---

*Bravo, alarife que trazó la ciudad de México*, México, 1956, y Guillermo Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México, UNAM/IIH, 1982, p. 20.

<sup>14</sup> Manuscrito anónimo del siglo XVIII, citado por Ignacio González Polo, “La ciudad de México a fines del siglo XVIII. Disquisiciones sobre un manuscrito anónimo”, *Historia Mexicana*, 101, vol. xxvi, julio-septiembre de 1970, pp. 29-47.

<sup>15</sup> También ha revisado el procedimiento de distribución de solares en los primeros años Ana Rita Valero de García Lascaraín, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*, México, INAH, 1991.

<sup>16</sup> El pie, en el antiguo sistema de medidas castellano, equivalía a un tercio de vara, 12 pulgadas, o sea 0.278 metros. En la ordenanza de 1543 se determinaron las condiciones para el otorgamiento: que fuera sin perjuicio de tercero y de las calles reales y del agua, que lo edifique, o al menos lo cerque, dentro de un año, que la fachada a la calle real sea de cal y canto, y que lo habite durante 5 años. La distribución de solares y sus medidas se mencionan en: Porras Muñoz, 1982 (pp. 20-23).

<sup>17</sup> La plazuela de Mixcalco pasó a manos del gobierno el 16 de noviembre de 1836, por escritura de cesión de bienes ante el notario Antonio Pintos, Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México. Las del Volador (del duque de Monteleone) y del Zopilote lo harían en 1837, escrituras de 31 de octubre ante Francisco Miguel Calapiz, y de 16 de diciembre ante Antonio Pintos.

de Guardiola, renunciaron gustosamente a los derechos de propiedad sobre las plazuelas situadas frente a sus casas, con lo que eludieron el pago del empedrado que se les exigió.<sup>18</sup>

No sólo las grandes mansiones señoriales de los nobles ocuparon estos amplios terrenos, sino también las vecindades, sobre todo las construidas en el siglo XVIII, ya diseñadas para una numerosa población, con miras al mejor aprovechamiento del espacio. Y no fueron menos espléndidos los terrenos en que construyeron sus casas los criollos acomodados que se establecieron en terrenos menos céntricos, a un costado de la Alameda y junto al paseo de Bucareli.<sup>19</sup>

La mayor parte de los inmuebles de la parroquia del Sagrario y sus proximidades, vendidos durante los años 1776 a 1778, contaban con 11, 14 y hasta 17 varas de frente, siempre con algo más de fondo. En cambio, las construcciones multifamiliares recientes, en calles algo retiradas, abarcaban terrenos de hasta 40 o 50 metros de lado y en ellas se mencionaban viviendas, accesorias y cuartos. También hay referencias de obras de acondicionamiento de grandes casas antiguas subdivididas en numerosas piezas independientes destinadas al alquiler.<sup>20</sup>

Conocemos por los censos de 1788 y 1794 la importante presencia de artesanos en casas y accesorias de los barrios céntricos; y no hay duda de que la situación era semejante unos años antes, en la fecha del padrón de 1777. La concentración en el primero y segundo ramos es notable, pese a que la información de nuestro padrón se refiere solamente a los dueños de los talleres, sin especificar la ocupación de quienes residían en el mismo taller o en otros lugares y que bien podían ser oficiales o aprendices.<sup>21</sup> Al menos fueron numerosas las panaderías, zapaterías, herrerías, tocinerías, carpinterías, sombrererías e imprentas. Y, por tratarse de la parte más distinguida de la ciudad, todas las platerías estaban allí.<sup>22</sup> También había

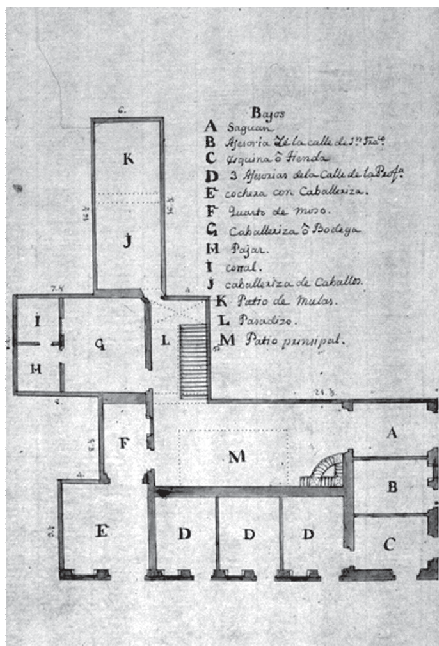
<sup>18</sup> El virrey marqués de Croix, en su empeño por hermostrar la ciudad mediante un moderno empedrado, se enfrentó al cabildo de la ciudad, que no le proporcionó los recursos para el elevado gasto previsto. En vista de ello determinó cargar los costos a los propietarios de los inmuebles aledaños. Esteban Sánchez de Tagle, *Los dueños de la calle. Una historia de la vía pública en la época colonial*, México, INAH-Departamento del Distrito Federal, 1997, p. 133. Se basa en documentos del ramo Empedrados del Archivo Histórico de la ciudad de México.

<sup>19</sup> La vara equivalía a 0.835 m aproximadamente, de modo que las 18 167 varas cuadradas que se atribuyen a la casa del arquitecto Ignacio Castera, en la actual calle Independencia, esquina con Luis Moya, equivaldrían a 15 169 metros cuadrados.

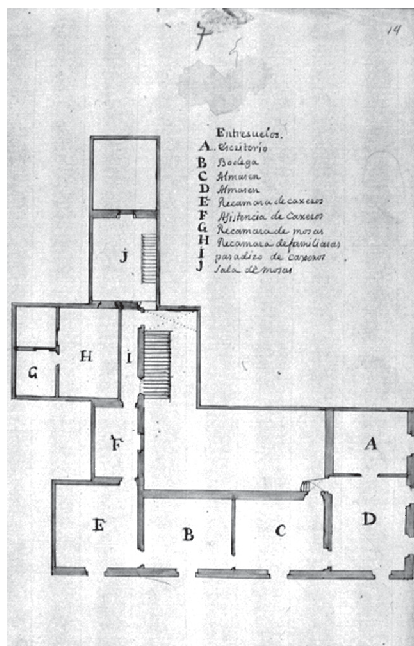
<sup>20</sup> Escrituras notariales de compraventa de inmuebles en el Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México.

<sup>21</sup> Muchos artesanos trabajaban como rinconeros, de modo que frente al total de artesanos, 12 019, había, en 1788, 6 731 agremiados (56%) y 5 288 rinconeros (44%); Sonia Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*, México, El Colegio de México-UAM Iztapalapa, 1996, pp. 73 y 229. El censo de 1794 registró 6 731 artesanos y el de 1811 aproximadamente 12 000. Es probable que se deba al registro de los rinconeros, que no se registraron en 1794; Jorge González Angulo, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, SEP-FCE, 1983, p. 18.

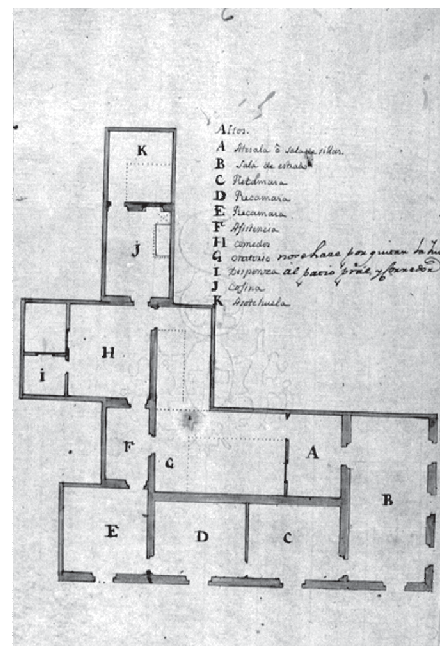
<sup>22</sup> Jorge González Angulo, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII*, México, SEP/80-FCE, 1983, p. 18.



A



B



C

Fotos 1A, B y C. Plano de una casa propiedad del Marquesado del Valle. AGNM, Ramo Hospital de Jesús, leg. 388/exp. 55 (Inventario de las propiedades del Marquesado del Valle).



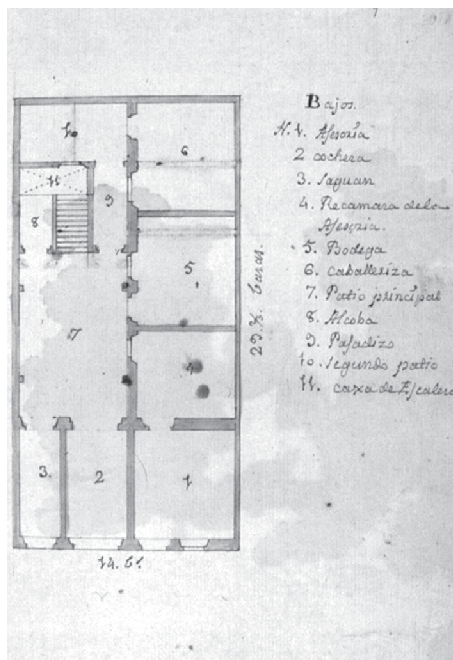
escuelas en las calles de Mesones, Escalerillas, Plateros, Santo Domingo (3), Indio Triste, Santa Catarina (3), Chavarría y San Andrés, todas ellas dentro de los límites de los ramos censados. Sin embargo, sólo se mencionó una, dentro del primer ramo, en el padrón.<sup>23</sup> La categoría de las viviendas estaba en consonancia con la calidad de sus ocupantes y también era proporcional el número de sus habitantes. Las casas señoriales, casi todas a cargo de un jefe de familia varón y español, representaban menos de 5% del total. Los planos de estos edificios muestran la distribución en dos o tres plantas, con aprovechamiento del entresuelo para las oficinas y alojamiento de cajeros y mozas de servicio. Perteneciente al Marquesado del Valle, una de estas casas incluye, como de costumbre, algunas tiendas y accesorias en la planta baja (véase las fotos 1A, B y C).

Menos ostentosas y simplemente calificadas como casas propias, unos cuantos edificios disponían de una planta principal para vivienda de los señores y varios espacios en la planta baja para alquiler. Estas viviendas disponían a veces de dos diferentes salas: sala de sillas y sala de estrado, y una pieza designada como comedor. Las antiguas, aunque fueran igualmente espaciosas, denominaban asistencia a la pieza en la que podrían servirse los alimentos (véase las fotos 2A y B).

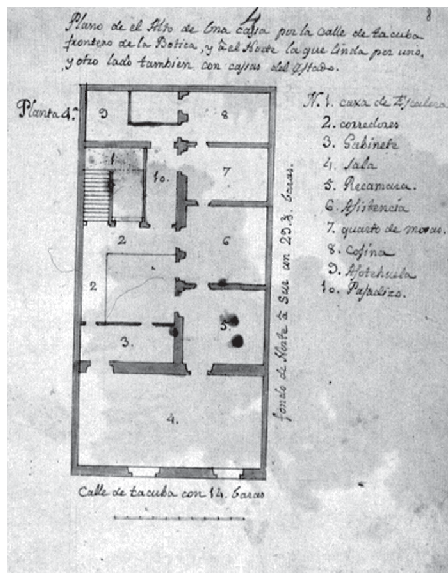
Una categoría intermedia de viviendas estaba constituida por las casas unifamiliares (ni grandes, ni propias, ni señoriales) y las viviendas principales en edificios compartidos con otros alojamientos más modestos. Una casa chica era de una sola planta, con sala, una o dos recámaras, cocina y corral (véase la foto 3). Entresuelos, “altos” y viviendas con entrada por el zaguán y vista a la calle, estaban ocupados por familias relativamente acomodadas, mientras que las piezas de menor tamaño, o sea las accesorias y los cuartos, reunían el mínimo de comodidades (véase las fotos 4A y B, y 5A y B).

La mayor parte de los feligreses del Sagrario se alojaban en cuartos de vecindad. Ya que según podemos confirmar en varios de los planos conocidos éstos no tenían cocinas ni lavaderos ni tampoco contaban con servicios higiénicos, gran parte de las actividades cotidianas debían realizarse colectivamente en el patio, con la vía pública como desagüe de inmundicias. Afortunados serían quienes al menos en los patios tuvieran letrinas o “comunes”, que se llamaban así por ser de uso común y no porque fueran tan usuales que pudieran encontrarse en todas las casas. La ubicación de la vivienda junto a una acequia se valoraba como una comodidad adicional que, naturalmente, encarecía el precio de venta o de alquiler. Otro aliciente no muy frecuente era la disponibilidad de los “derrames” de agua sobrante de la vivienda principal, cuando ésta tenía tal concesión, que se dejaban escurrir al patio para el uso común de los vecinos de los cuartos. Ya en plena época ilustrada, los virreyes se preocuparon por el aseo de la ciudad y culparon a los propietarios y constructores de los inmuebles de no haber dispuesto las “piezas necesarias” para que los inquilinos desahogasen sus necesidades fisiológicas, por lo que se veían

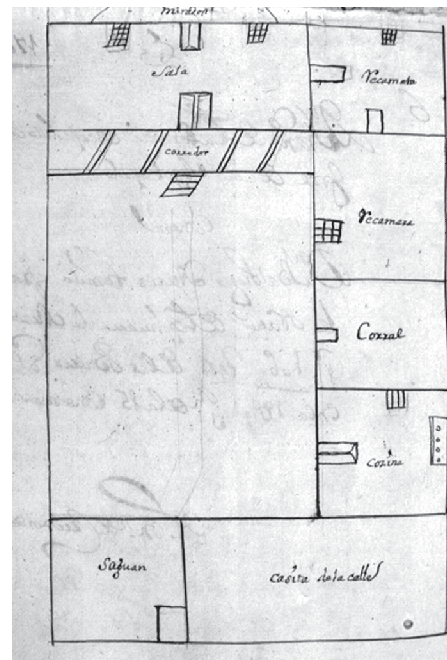
<sup>23</sup> Dorothy Tanck de Estrada, *La educación ilustrada*, México, El Colegio de México, 1977, p. 199.



A



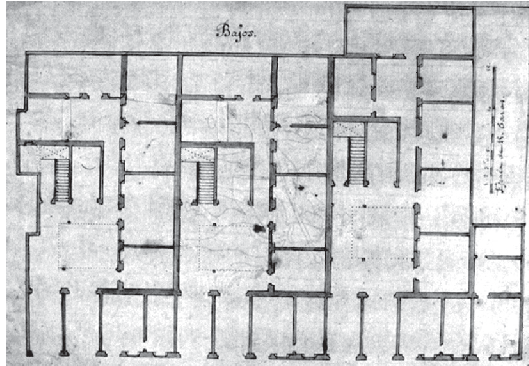
B



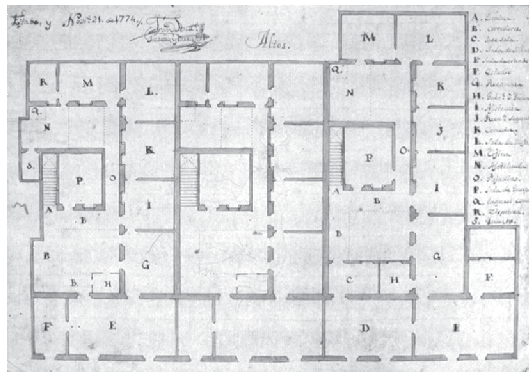
3

**Fotos 2A y 2B.** AGNM, Ramo Hospital de Jesús, casa en la calle de Tacuba, leg. 388/exp. 55). **Foto 3.** AGNM, Ramo Bulas, vol. 7/exp. 9. Año 1745. Sobre una superficie relativamente pequeña, de 14 por 29.5 varas, y una vivienda amplia en el piso alto, esta casa podría considerarse unifamiliar, pero también en ella se aprovechó para alquilar el espacio de la fachada en la planta baja.





A



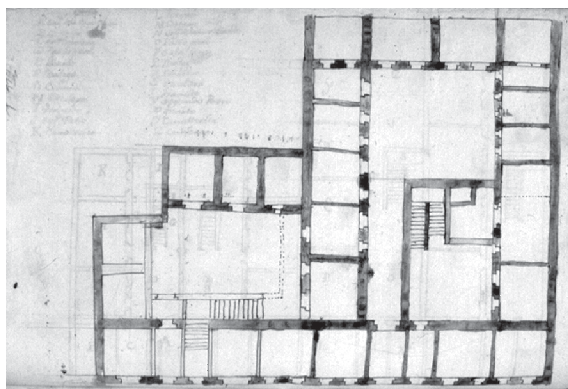
B

Fotos 4A y B. AGNM, ramo Real Fisco de la Inquisición, vol. 147/exp.15, ff. 474-475. Remodelación de casas en la calle de la Perpetua, en 1766.

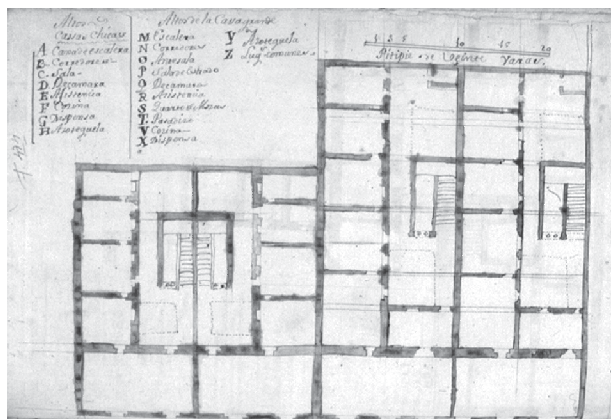
obligados a verter en la calle los desperdicios de toda índole.<sup>24</sup> En el último cuarto del siglo, los proyectos de “obra nueva” ya tomaron en cuenta los mínimos requerimientos de higiene e incluyeron drenaje con desagüe a las acequias (véanse las fotos 6A y B).

Aún más restringidos eran los baños o “placeres” privados, que sólo se encontraban en las casas de quienes efectivamente podían darse el lujo de disfrutarlos. En cambio, no faltaban baños o temascales como negocio para uso público. Aunque el padrón no los menciona, sabemos que existía un pequeño temascal en el callejón del Amor de Dios, en el segundo patio de la casa en que funcionaba el hospital. En la misma parroquia, pero en la calle de Mesones, al parecer perteneciente al ramo tres, del que no hay padrón, tenían las monjas del convento de San

<sup>24</sup> Bando emitido por la Junta de Policía, según instrucciones del virrey marqués de Croix, en 4 de junio de 1769. Parcialmente reproducido por Sánchez de Tagle, 1995, pp. 114, 116-117.



A

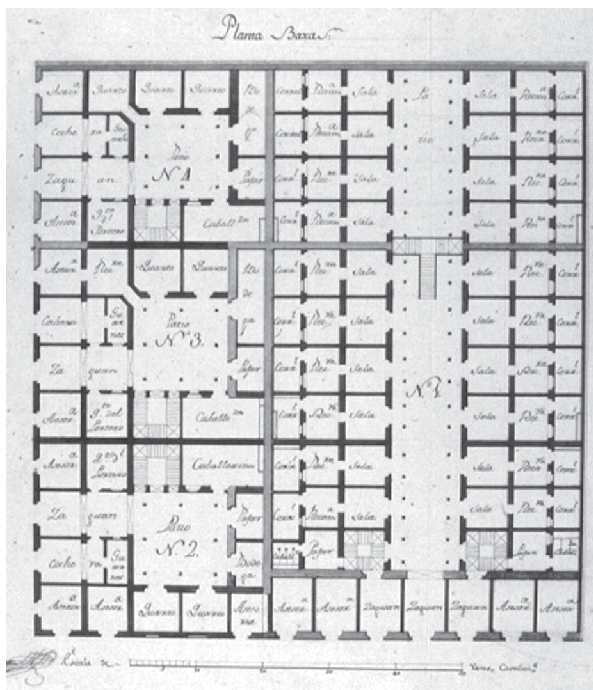


B

**Fotos 5A y B.** Estas dos casas pertenecientes al Marquesado del Valle, corresponden al criterio antiguo de viviendas “principales” en los altos y cuartos, bodegas, cocheras, caballerizas y accesorias en los bajos. AGNM, Hospital de Jesús, leg. 388/exp. 55.

José de Gracia una casa de baños con “su vivienda, placeres, lavaderos, temascal y dos cuartos”, que alquilaban por 365 pesos anuales.<sup>25</sup> Es evidente que las religiosas no tenían reparos de orden moral en cuanto al uso que se diera a la casa de baños. Un testimonio algo posterior, elaborado por el notable arquitecto Ignacio Castera en respuesta a las denuncias por probable inmoralidad e inseguridad de las instalaciones de un temascal, confirma esta opinión; en síntesis subraya el beneficio de los baños de vapor “declarados por medicina, y aun sin este motivo la usan con

<sup>25</sup> Escritura de arrendamiento firmada por el mayordomo del convento y el arrendador, ante el escribano público Andrés Delgado Camargo, en 6 de octubre de 1776. El contrato se firmó por cinco años. Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México, escribano núm. 206, vol. 1370.



A



B

**Fotos 6A y B.** Construidas de “obra nueva”, las cinco vecindades en la esquina de las calles de San Francisco y la Profesa muestran el criterio pragmático de aprovechamiento del espacio inferior con cuartos pequeños y viviendas más espaciaosas en la planta alta. AGNM, ramo Monte de Piedad, vol. 2, ff. 338-338 bis. Proyecto de construcción en el terreno del colegio de San Pedro y San Pablo. Diseño del arquitecto Ignacio Castera en 1788.

frecuencia las gentes que tienen esa costumbre”.<sup>26</sup> Es probable que también existieran ya en esta época los baños y lavaderos de los que tenemos noticia en las primeras décadas del siglo XIX, en los callejones de Betlemitas y de San Miguel.<sup>27</sup>

Covachas, pasadizos y cocheras fueron alojamiento de solitarios más que de familias completas, y en todo caso miserables. Los jacales no tenían el carácter folclórico de vivienda indígena semirural, sino la connotación de incomodidad y pobreza que acompañaba a construcciones de materiales endebles, arrinconadas en los patios y baldíos. También servían los jacales como albergues precarios de los vendedores del mercado. En ninguno de los tres ramos del padrón hay referencias a los jacales que todavía por esas fechas ocupaban gran parte de la plaza mayor, en donde se congregaban los vendedores de frutas, verduras y carnes, y que serían suprimidos años más tarde por decisión del virrey Segundo Conde de Revillagigedo.<sup>28</sup> En promedio, los 88 jacales mencionados alcanzaron apenas 1.76% de los hogares y en ellos vivían sobre todo indios y castas, pero también algunos españoles y españolas (véase el apéndice 3).

Aunque las diferencias en el género de vida de una a otra calle no podían ser muy notorias, hay indicios que sugieren diferente nivel de comodidad doméstica de uno a otro ramo, y acaso este criterio influyó cuando se fragmentó la parroquia en cuatro sectores. Podrían distinguirse algunas características en cada uno de ellos: el primero, con economías familiares relativamente homogéneas, intensa actividad comercial, un moderado número de ricos criollos o peninsulares, y presencia de indigentes en viviendas paupérrimas que alcanzaban 11% del total; el segundo, que también muestra una importante actividad artesanal y comercial, con muchas viviendas modestas, sin llegar a la miseria, y el cuarto, el de los fuertes contrastes, con numerosas casas palaciegas, muchos hogares pobres en patios que imponían la vida semicomunal y escasa presencia de locales de negocio.

Los talleres y tiendas en que residía la familia del dueño o encargado se censaron como viviendas y no se precisaron sus características. En consecuencia, no se puede saber si tenían varias habitaciones para diferentes ocupaciones ni si se trataba de un local abierto a la calle. Las accesorias con tapanco tenían con frecuencia esta doble utilidad. En muchos de los establecimientos no podría señalarse la distinción entre locales destinados a la venta de objetos manufacturados y aquellos que se ocupaban de su producción. Y al igual que producción y venta, podía considerarse la venta y consumo, como era costumbre en las vinaterías. Entre los locales de negocio en que no se realizaban actividades productivas se encontraban las tiendas, vinaterías, lecherías y estanquillos, que alcanzaban 37% del total de las

<sup>26</sup> Inspección realizada por el arquitecto Ignacio Castera, como Maestro Mayor, en el temascal del Amor de Dios, en 2 de junio de 1792. Archivo Histórico de la ciudad de México, Policía, Baños y lavaderos, vol. 3621, exp. 3, p. fs.

<sup>27</sup> Otros expedientes sobre baños en las calles céntricas corresponden a los años 1790, 1793 y 1830, en el mismo archivo y en el del Tribunal Superior de Justicia.

<sup>28</sup> Esteban Sánchez de Tagle, *Los dueños de la calle*, México, INAH, 1997, pp. 185-187.

viviendas empadronadas como centros de actividad económica. Las barberías y peluquerías llegaban a constituir 17% y eran espacios dedicados exclusiva o preferentemente a la prestación de servicios, pues también se vendían algunos ungüentos, tintes o perfumes, aunque no era su actividad principal. El resto de los negocios empadronados integraba talleres con elaboración y venta de sus productos; 46% de los locales reunían ambas actividades.

En ninguno de los tres ramos faltaron las tiendas y estanquillos en los que se expondría gran variedad de artículos para el hogar y que no consideraron pertinente definir su especialidad. Les seguían en número las barberías y peluquerías. Siempre presentes, las vinaterías, el negocio más generalizado entre los expendios de un solo producto, seguido de las chocolaterías, confiterías, almuercerías, pastelerías (para la elaboración y venta de pasteles de carne), panaderías, tocinerías y lecherías, que podían encontrarse en muchas de las calles de todos los rumbos.

Aparte de los productos alimenticios, accesibles en los tres ramos, trabajaban en sus casas los artesanos dedicados a la orfebrería y al vestido. Se concentraban en

**Cuadro 2.** Viviendas con actividades artesanales o comerciales

	<i>Ramo 1</i>	<i>Ramo 2</i>	<i>Ramo 3</i>	<b>Total</b>
<i>Alimentos</i>				
Tiendas	37	24	9	<b>70</b>
Estanquillos	7	2	0	<b>9</b>
Vinaterías	26	15	9	<b>50</b>
Chocolaterías	15	4	2	<b>21</b>
Confiterías y bollerías	11	7	0	<b>18</b>
Panaderías	6	8	3	<b>17</b>
Almuercerías	10	6	0	<b>16</b>
Lecherías	6	2	1	<b>9</b>
Pastelerías	3	1	0	<b>4</b>
<i>Servicios</i>				
Barberías y peluquerías	38	15	6	<b>59</b>
<i>Vestido y accesorios</i>				
Sastrerías	17	15	0	<b>32</b>
Zapaterías	16	8	0	<b>24</b>
Sombrererías	3	3	0	<b>6</b>
Platerías	15	0	0	<b>15</b>
Herrerías y hojalaterías	5	5	2	<b>12</b>
Carpinterías	3	6	1	<b>10</b>
<b>Total</b>	<b>218</b>	<b>121</b>	<b>33</b>	<b>372</b>



su propia calle los plateros, abundaban las sastrerías y, en menor número, las zapaterías, sombrererías, sederías y bordaduras. En varias calles se registraron herrerías, hojalaterías, amoladuras y caldererías, y se contaron 10 carpinterías, cuatro carrocerías, tres pajerías y seis imprentas y encuadernaciones. Artesanos especializados tenían taller de espadería, guitarrería, relojería y cohetería.

La gran mayoría de los establecimientos de negocio pertenecían a varones españoles (330 de los 468 registrados, o sea 70.5%). Considerados números absolutos, las mujeres españolas eran propietarias de sus negocios en una cantidad no muy inferior a la de los jefes de castas (50 de ellas y 73 ellos), lo que en términos relativos significa muy reducida presencia femenina, puesto que ellas sumaban al menos tres veces más que ellos. Tan sólo 15 mujeres de las castas se registraron como cabezas de familia y propietarias de talleres y tiendas.

Así como es probable que muchos carpinteros, sastres, zapateros o sombrereros trabajasen en sus casas y no lo declarasen, los herreros o carpinteros, que requerían de instalaciones y herramientas voluminosas tenían necesidad de trabajar precisamente en los talleres de los maestros agremiados.

#### LOS FELIGRESES DE LA PARROQUIA: LA CONVIVENCIA DOMÉSTICA

En una misma ciudad y en la misma parroquia, en calles contiguas y en la misma fecha, podría esperarse que existiera homogeneidad en la organización de las comunidades domésticas; pero esto sólo si se tienen en cuenta las diferencias sociales dentro de los límites de la parroquia. Efectivamente, a partir del padrón de 1777 podrían definirse rasgos característicos de las formas de convivencia de varios de los grupos que integraban los 24 260 feligreses del Sagrario y obtendríamos ciertos patrones de convivencia compartidos por familias de la misma calidad y de capacidad económica semejante. De modo que un promedio global nos daría una falsa impresión, mientras que el desglose por grupos proporciona una imagen variada, a partir de la cual podemos comprender las diferencias entre uno y otro "ramo".

Entre españoles y castas, propietarios y trabajadores, artesanos y sirvientes, había diferencias que se reflejaban en el tipo de habitación que ocupaban y en la composición familiar. La presencia más o menos numerosa de alguno de estos grupos determinó diferencias considerables entre los tres ramos. Tanto en características de las viviendas como en ocupación de sus vecinos, calidades y organización familiar, existen diferencias en cuanto a índices de masculinidad, tipo de negocios establecidos, jefatura familiar y formas de convivencia predominantes. En líneas generales podríamos decir que en el primer ramo residían muchos artesanos y comerciantes, que por tener trabajo fijo podían permitirse mantener familias de unos cuatro o cinco miembros, y cuyas viviendas eran decorosas. Este grupo numeroso permitía contrarrestar el peso de los más miserables que vivían en jacales,

covachas o pasadizos en los patios traseros de las casas y vecindades. El segundo ramo, también con algunos negocios establecidos, pero con mayor presencia de mujeres como cabezas de familia, da un promedio de familias menos numerosas y formas de convivencia elementales. En el cuarto ramo se encontraban varios palacios de nobles y muy pocos talleres o tiendas, de modo que los contrastes aparecen más marcados en la composición familiar de españoles y castas.

A la vista de los datos aportados por el censo, podemos acercarnos a ese mundo de lo cotidiano en el que las condiciones materiales imponían formas de convivencia y de sociabilidad. A las familias acomodadas les correspondían amplias casas, con gran número de piezas, utilizadas como sala, recámaras, estrado, oratorio, despensa, cocinas, comunes y placeres, además de las caballerizas, cocheras y bodegas de la planta baja. Según se desciende en rasgos de comodidad y amplitud, los vecinos de las viviendas, accesorias y cuartos no sólo disponían de menor espacio para la convivencia familiar, sino que formaban familias de pocos miembros. Estas familias pequeñas y de escasos recursos habitaban sobre todo los cuartos de vecindad. Las vecindades habían proliferado durante el siglo XVIII y había varias en el ramo 4, algunas conocidas por sus nombres propios como las de la Palma, Jerusalén, San Juan de Dios y la Tortuga.

Ya que el llamado primer ramo era mucho más populoso que los otros dos, es lógico que las cifras totales se inclinen hacia las aportadas por éste. Al separarlas, se aprecian las variaciones en varios terrenos. Con 10 530 hombres y 13 730 mujeres, el índice de masculinidad de la parroquia es de 76.7; al calcular separadamente cada uno de los ramos resultan cifras muy diferentes: 82 en el primero, 74 en el segundo y 68 en el tercero. De este primer dato se derivan otros relacionados con la situación de inferioridad de las mujeres en el terreno económico y en el laboral.

Bastante menos claras resultan las diferencias de nivel social en los espacios habitacionales derivadas del desglose por grupos étnicos en los tres ramos, lo que quizá pueda atribuirse a la facilidad con que cualquier individuo podía registrarse como español, mientras que sería identificado como mestizo, indio o mulato si era su amo quien proporcionaba la información al empadronador. Sin olvidar que muchos españoles, sin duda la mayoría, carecían de propiedades o bienes de fortuna, y algunos eran pobres. El hecho es que los signos de mayor comodidad en la vivienda familiar correspondientes al primer ramo, no coinciden con una proporción similar de individuos registrados como españoles. Aunque sin gran diferencia, el mayor porcentaje de españoles se mencionó en el cuarto ramo, en el que predominaban las residencias más modestas. Lógicamente, en las calles en que las mujeres alcanzaron una mayoría más notable, también les correspondió encabezar sus propios hogares con mayor frecuencia, y, dado que pocas de ellas tenían suficientes recursos económicos para sostener una numerosa familia, los grupos domésticos resultaron menos numerosos.

La composición de los agregados domésticos estaba en relación con la categoría de las viviendas, con la calidad y con el sexo de los cabezas de familia. Como es

**Cuadro 3.** Número de personas por cada grupo doméstico según calidad y sexo del jefe de familia

<i>Calidad-sexo</i>	<i>Total jefes</i>	<i>Total personas</i>	<i>Personas/grupo</i>
Jefe español	2 564	15 835	6.15
Jefe casta	869	3 414	3.9
Jefa española	1 038	3 564	3.4
Jefa casta	503	1 447	2.9
<b>Totales</b>	<b>4 974 hogares</b>	<b>24 260 feligreses</b>	

previsible en cualquier época y lugar, la forma más común de convivencia era la familia nuclear en cualquiera de los tres ramos; lo notable es que junto a ellas se dieran altas proporciones de solitarios y dos peculiares formas de residencia: las familias complejas o polinucleares y las familias con agregados. Como el promedio del número de hijos era bastante bajo, tampoco eran frecuentes las familias numerosas entre las nucleares, que se componían de tres a cuatro personas en promedio. Las extensas integraban a hermanos, sobrinos, y con cierta frecuencia, yernos y cuñados. Hay un equilibrio en la proporción de familias extensas de los tres ramos, lo que parece explicarse porque en los hogares acomodados, los parientes menos afortunados formaban cierta clientela que rendía pleitesía al señor, mientras que en los más modestos, el mutuo apoyo era un recurso de supervivencia. Ya se ha demostrado cómo la carencia de familia iba asociada a la depauperación.<sup>29</sup>

He considerado solitarios no sólo a los que vivían solos sino también a quienes no tenían lazos de parentesco con otras personas con las que convivían, ya fueran sirvientes o no. Algunos clérigos vivían en estas condiciones, aunque los mejor acomodados tenían consigo a numerosos servidores, personas sin relación y parientes que formaban familias extensas. También se registraron muchas mujeres sin familia que compartían la vivienda con otras en sus mismas circunstancias.

El padrón informa con razonable precisión del carácter de sirvientes de algunos de los coresidentes, pero es algo menos preciso cuando se trata de allegados, cuyo parentesco no determina. En ocasiones menciona “de la familia” o “pariente” y, en tales casos, hemos considerado que se trataba de una familia extensa. También aparece la mención “a su cargo” y “sin relación”, lo que identificamos como individuos agregados. No es raro que los sirvientes constituyan familias en el interior del grupo doméstico de los patrones. Estas familias de mozos o criadas no se han desglosado del total.

Las diferentes proporciones entre una y otra modalidad de composición familiar son indicadoras de la distinta situación social de los vecinos de los tres ramos.

<sup>29</sup> Silvia Arrom, “Desintegración familiar y pauperización: los indigentes del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1795”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1996, pp. 119-132.



**Cuadro 4.** Formas de convivencia

	<i>Ramo 1</i>	<i>Ramo 2</i>	<i>Ramo 4</i>	<b>Total</b>
Nuclear				
con/sin criados	935 (39%)	510 (41%)	600 (44%)	<b>2 045</b>
Solitarios				
uno o varios	256 (11%)	244 (20%)	271 (20%)	<b>771</b>
Extensas	210 (9%)	71 (6%)	102 (7%)	<b>383</b>
Nuclear con				
agregados	360 (15%)	176 (14%)	196 (14%)	<b>732</b>
Extensa con				
agregados	93 (4%)	39 (3%)	31 (2%)	<b>163</b>
Complejas*	520 (22%)	197 (16%)	163 (12%)	<b>880</b>
<b>Total</b>	<b>2 374 (100%)</b>	<b>1 237 (100%)</b>	<b>1 363 (100%)</b>	<b>4 974</b>

\* Varias familias en cada grupo doméstico.

El primer ramo, en el que apreciamos cierto bienestar generalizado, tiene la más alta proporción de familias extensas y complejas así como la mayor presencia de agregados. En los otros dos ramos, y más marcadamente en el cuarto, abundan los hogares de pocas personas, matrimonios con un solo hijo o ninguno, viudas y solteras sin compañía. Pese a que en el mismo se encontraban amplias y lujosas residencias de algunos miembros de la nobleza, su presencia no modifica sensiblemente la imagen de penuria y estrechez que se trasluce.

Si bien las familias complejas sólo representan menos de una quinta parte del total, su impacto es realmente mayor puesto que en estos hogares convivían al menos dos familias y en ocasiones tres, de modo que el número de familias que vivía en estas condiciones era superior a 30% del total. Sumadas las que disponían de su propio hogar y las que compartían vivienda ajena, sin tomar en cuenta las familias de sirvientes, eran 5 990, frente a las 4 977 viviendas censadas, lo que significa que más de 1 000 familias carecían de hogar propio y vivían como “arrimadas” y muy probablemente en régimen de cierta subordinación en otros hogares.

Los grupos domésticos con mayor número de personas se registraron en el ramo 1, en donde varios prebendados de la catedral y oidores de la Real Audiencia

**Cuadro 5.** Familias en convivencia

	<i>Ramo 1</i>	<i>Ramo 2</i>	<i>Ramo 3</i>	<b>Total</b>
Hogares				
unifamiliares	1 854 (63%)	1 086 (71%)	1 200 (77%)	<b>4 140 (69%)</b>
Familias en				
hogares complejos				
familiares	1 090 (37%)	452 (29%)	350 (23%)	<b>1 892 (31%)</b>
<b>Total familias</b>	<b>2 944 (100%)</b>	<b>1 538 (100%)</b>	<b>1 550 (100%)</b>	<b>6 032 (100%)</b>

tenían entre 14 y 26 personas en su casa. Los marqueses de Aguayo convivían con su yerno, el conde de San Pedro del Álamo, y varias hermanas y sobrinas. Sumaban 14 miembros de la familia, además de 34 personas sin parentesco, entre sirvientes y allegados. El marqués de Jaral de Berrio vivía con su esposa, su hija y su yerno, el marqués de Branciforte, y dos nietas. Asistían a estos seis miembros de la familia 23 esclavos y mozos, y otras 13 personas de ambos sexos, entre ellos un capitán y un cadete del ejército, de quienes no se indican lazos de parentesco o dependencia. La marquesa de Salvatierra se empadronó en la calle de San Francisco (y no en la casa conocida de la esquina de Relox y Monte Alegre) con tres personas de su familia (no nuclear), tres esclavas y otras 23 personas entre mozos y agregados. Inmediata a ésta debió estar la residencia del marqués de Prado Alegre, Francisco Marcelo Fernández de Tejada, a quien al parecer no empadronaron y cuya casa conocemos con todo detalle porque en la misma fecha hizo una detallada enumeración de sus bienes con motivo de la transmisión del mayorazgo familiar a su hija Ana María Francisca Fernández de Luna y Sarmiento.<sup>30</sup>

En el ramo 2, un español nombrado Gabriel Terán (¿Gutiérrez de Terán?), a quien no se identifica por ocupación o título y que pudiera ser el destacado miembro del Consulado de comerciantes, vivía con ocho miembros de su familia, 19 mozos de ambos sexos y ocho allegados no identificados. El marqués del Valle de la Colina, Mariano Ignacio de Madrazo, vivía con su segunda esposa, una señora viuda recogida y 14 sirvientes.

En el ramo 4 estaban las casas del marqués de Uluapa, con 30 personas, de la mariscal de Castilla, con 18, de la condesa del Valle de Orizaba, del marqués de Guardiola y del marqués de Rivas Cacho. Todos ellos alojaban entre 25 y 30 personas en sus casas. Y también estaban pobladas por gran número de personas las viviendas que eran al mismo tiempo obrajes de panadería, como la de la calle del Relox, en la que residían el patrón con su esposa y dos hijos, un mayordomo, dos oficiales y otras 26 personas de ambos sexos.

#### EL PRESTIGIO DE LA CASA PROPIA

El último cuarto del siglo XVIII en la Nueva España fue un periodo de euforia constructiva y modernizadora, reflejo del mismo afán renovador de la metrópoli y equiparables ambos, en algunos aspectos, al entusiasmo urbanizador del Renacimiento español. En el siglo XVI se había dado una preocupación creciente por disponer de una vivienda individual o familiar, ya fuese propia o alquilada, en la que gozar de cierta intimidad y autonomía. Tan alejada de la ostentación palaciega

<sup>30</sup> Transmisión de mayorazgo ante el escribano público Andrés Delgado Camargo, fecha 1777-1778 (no se precisa día y mes); Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México, notaría 206, vol. 1372.

como de la rusticidad campesina, la casa-vivienda de las ciudades castellanas podía construirse de materiales endebles, podía tener dimensiones reducidas y escasas comodidades, pero proporcionaba a sus ocupantes la seguridad de un recinto propio en el que reposar o convivir con parientes y allegados.<sup>31</sup> En la ciudad de México como en las capitales europeas, el constante aumento de la población urbana impulsó a propietarios, autoridades y constructores a buscar fórmulas para el mejor aprovechamiento del espacio; se multiplicaron las accesorias en las fachadas, se abrieron cuartos interiores, se habilitaron como viviendas caballerizas y covachas, y se diseñaron vecindades en las que los cuartos abrían sus puertas directamente sobre patios. El buen funcionamiento de los servicios urbanos y la limpieza de las calles fueron preocupaciones permanentes de las autoridades. El objetivo de las reformas era lograr comodidad, salubridad, orden y belleza.<sup>32</sup>

La aspiración general de disfrutar de la propia vivienda se veía frustrada con frecuencia por la falta de recursos, por lo que muchas familias de la parroquia del Sagrario no pudieron disponer de un hogar independiente. A ellos se unían las muchas personas, hombres y mujeres, que, carentes de familia propia, se acogían a la hospitalidad de familias con las que no les unían lazos de parentesco ni tampoco una relación claramente de servidumbre; incluso los cronistas de la época se refirieron a “mucha gente vulgar que no tiene habitación fija, pasa el día en las calles y se aloja donde puede, en las casas de parientes y amigos...”.<sup>33</sup> Estos visitantes ocasionales ni siquiera fueron censados; sí se tomaron en cuenta los agregados habituales que contribuían a la complejidad de las relaciones domésticas y al haciamiento en algunos casos; el promedio de ocupantes de los cuartos, que podían ser de una o de dos piezas, era de 3.8 personas.

Estos cuartos, en vecindades o en patios interiores de casas particulares, ofrecían una posibilidad de alojamiento barato. Por su escaso valor, no ameritaban la elaboración de una escritura de arrendamiento ante escribano público, que habría costado más que el alquiler anual. Pero no es arriesgado calcular el valor de la renta cuando conocemos el precio de venta del inmueble y el número de cuartos disponibles. En los protocolos notariales de los años 1776 a 1778 he podido encontrar 135 inmuebles urbanos mencionados, en operaciones de compraventa (50%), arrendamiento (13%), testamentos, hipotecas, censos, cartas de dote, inventarios de bienes y fundación de un mayorazgo. La mayor parte corresponde a la zona centro, en el Sagrario o sus alrededores. Eran pocos los vecinos de la capital propietarios de su propia vivienda (aproximadamente 2%), de modo que accesorias y cuartos quedaban incluidos en las correspondientes operaciones.

<sup>31</sup> José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984, pp. 317-330.

<sup>32</sup> Regina Hernández Franyuti (comp.), *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, México, Instituto Mora, 1994, p. 157.

<sup>33</sup> Francisco de Sedano, *Noticias de México*, 3 vols., México, Departamento del Distrito Federal, 1974, p. 49.

Los conventos y corporaciones religiosas aparecieron como propietarios de 18 construcciones descritas como casas principales, vecindades de obra nueva y casas de mampostería. Ochenta y ocho casas, de calidad desigual, pertenecían a particulares, así como otras 29 propiedades entre casillas, sitios, cuartos, pulquerías, tocinerías y panaderías. La Real Universidad fue compradora de una casa principal con cuartos y viviendas para alquiler. Aparece, pues, la Iglesia como propietaria de un modesto 13% del total de las fincas urbanas, si bien se trataba de las mejores y más valiosas. Esta proporción es con seguridad inferior a la realidad, pero los protocolos notariales no pueden dar una información fidedigna de los propietarios, puesto que se consideran muy diversos tipos de documentos.

Una vecindad en Santo Tomás, a dos cuadras del convento de Jesús María, se evaluó pocos meses antes de la elaboración del censo en 380 pesos; los 13 cuartos que la componían no podrían producir una renta superior a los 20 pesos anuales, o habría sido motivo de grave acusación de usura, de modo que cada uno de los cuartos debería pagar un peso y cuatro reales por año.<sup>34</sup> Dos casas entresoladas en Santa Catarina medían 1 260 varas cuadradas, en las que se distribuían sendos patios con 20 cuartos en total, 14 de ellos con sus corrales y se vendieron en 1 700 pesos.<sup>35</sup> Los planos de otras vecindades parecidas nos permiten calcular que, en esta vecindad, poco más o menos un tercio correspondería al patio y el resto a los cuartos y su respectivos corrales. Es decir, que los vecinos contaban con una pieza cubierta de aproximadamente 20 metros cuadrados y un área semejante, sin techo ni paredes, para sus animales o cualquier otro uso. El alquiler que deberían pagar era cuatro pesos y dos reales por año. Se vendieron algunas casas y “casillas” con pocas piezas construidas y destinadas aparentemente a alojamiento de una sola familia, pero casi todas, y en especial las que se calificaron de modernas, altas o principales, contaban con accesorias, viviendas, cuartos y, en algunos casos, comercios.

Las diferencias más notorias en precios de venta y alquiler se aprecian según el tipo de construcción. El cálculo de espacios y monto de las rentas puede hacerse según la descripción y la cantidad en que se valoraron las casas. El marqués de Prado Alegre encomiaba la excelente calidad de la obra moderna de la casa en que tenía su residencia y en la cual había además cinco accesorias con sus tapancos, una de ellas con recámara adicional y otra con cocina, tienda con trastienda, una pequeña vecindad y otras tres viviendas en el patio posterior.<sup>36</sup> Todo ello correspondía a la planta baja, ya que en las dos superiores se alojaba su propia familia y ser-

<sup>34</sup> Escritura de partición de bienes de los herederos de Joseph Verguera, en 23 de agosto de 1776, ante el escribano Ignacio Javier Alba. Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México, notario número 31, vol. 264.

<sup>35</sup> Escritura de compraventa, en 15 de julio de 1777, ante el escribano público Antonio de la Torre; AHNCM, protocolos del notario número 669.

<sup>36</sup> Documento mencionado. Constitución de mayorazgo ante el escribano Andrés Delgado Camargo, fechado en 1777-1778. AHNCM, notario número 206, vol. 1372.

vidumbre. El valor de este edificio fue 40 253 pesos. También se consideraba “bien acondicionado, tratable y habitable” el conjunto de obra moderna que se vendió junto al Puente del Cuervo, a un costado del colegio de San Pedro y San Pablo. Esta casa ocupaba 1 323 varas y comprendía una vivienda principal y otra de vecindad; la principal, en el piso alto, contaba con sala, recámara, asistencia y cocina. Los nueve cuartos del patio tenían sala y recámara; también contaba con recámara la tienda y trastienda de la esquina; no se menciona que las dos accesorias tuvieran recámara independiente, por lo que es presumible que no la tuvieran.<sup>37</sup> Esta casa se vendió en 6 922 pesos. Por la diversidad de sus componentes, es arriesgado calcular cifras de alquiler que, globalmente no debería sobrepasar los 700 pesos anuales, distribuidos entre vivienda principal, cuartos, tienda y accesorias.

En contraste con la estrechez y pobreza de los cuartos estaban las grandes mansiones, que pagaban alquileres muy altos lo que justificaba su registro notarial. Varias casas en Santa Clara, Espíritu Santo, Balvanera, San Lorenzo y Santa Catarina pagaban rentas entre 400 y 830 pesos. La diferencia no sólo residía en el espacio sino también en la calidad de la construcción: las viejas vecindades solían ser de adobe y las casas “altas” de mampostería. Era frecuente que las construcciones modernas tuvieran partes de piedra en ambos casos, para afirmar la solidez de muros inferiores, y también eran de piedra algunas de las fachadas principales. Los carmelitas descalzos del Santo Desierto pagaron 32 000 pesos por las tres casas de mampostería situadas junto al Colegio Mayor de Todos los Santos, con cuartos, accesorias y tiendas para alquiler.<sup>38</sup>

En las escrituras notariales se mencionan pocas casas exclusivamente de vecindad, pero en casi todas se alojaban varios grupos domésticos. Pulquerías, tocinerías y panaderías incluían junto a las “oficinas”, cuartos para los trabajadores y viviendas para los patrones. Por lo regular eran modestas construcciones de adobe, de una sola planta, que se vendían entre 400 y 800 pesos, pero algunas alcanzaron precios muy elevados, como la panadería situada en el Parque de Palacio, que se vendió en 9 000 pesos y la pulquería de la calle que “va del Arco de San Agustín al tianguis de San Juan”, que se vendió en 8 788 pesos, importante cantidad que incluía mobiliario, aperos y existencias del negocio, además del inmueble.<sup>39</sup> Una casa de mampostería, con viviendas altas y bajas, en la cerrada del Parque del Real Palacio, se vendió en 9 000 pesos. Y la condesa de Tepa vendió una casa grande, de 20 por 53 varas (alrededor de 1 000 metros cuadrados) en la calle de la Cadena, cerca del Colegio de Niñas, por la cantidad de 20 600 pesos. Además de la vivienda principal, la construcción tenía, de acuerdo con la costumbre, accesorias, cuartos, bodegas, caballeriza, covacha y entresuelo.

<sup>37</sup> Escritura de compraventa, en 19 de junio de 1777, ante el escribano José Antonio Paz; AHNCM, notario número 516, vol. 3432.

<sup>38</sup> Escritura de compraventa ante el escribano Diego Jacinto de León, en 30 de junio de 1777; AHNCM, escribano número 350.

<sup>39</sup> Escritura ante el escribano José Antonio Morales; AHNCM, notario 415, vol. 2723.

La mayoría de los feligreses de la parroquia, como ya hemos visto, se alojaban en cuartos. En ellos se alojaban sobre todo familias nucleares, aunque también era importante la presencia de solitarios en los cuartos. Como es lógico suponer, la mayor parte de las familias extensas y complejas se agrupaban en las llamadas viviendas, siempre con mayor amplitud que los cuartos. Los planos conocidos permiten confirmar el promedio de 24 varas cuadradas por cuarto, equivalente a unos 20 metros cuadrados. Aproximadamente iguales eran cada una de las dos piezas en los casos en que había sala y cámara; sumadas daban un espacio total algo más amplio.

#### ALGUNAS REFLEXIONES

El padrón parroquial del Sagrario de la capital en 1777 sólo puede proporcionar una instantánea incompleta de la forma en que vivían los feligreses de la parroquia en un momento determinado; pero ya que en él aparecen hombres, mujeres, ancianos, adultos, jóvenes y niños, trabajadores, funcionarios y propietarios, nos permite vislumbrar el curso de la vida de quienes compartieron prosperidad y penuria de una ciudad llena de contrastes. Precisamente son los contrastes lo que destaca en los resultados finales del censo, con grandes mansiones y cuartuchos miserables, grupos domésticos de varias decenas de personas y otros de solitarios, piezas que se alquilaban por un peso al año y residencias por las que se pagaban 800 pesos. Nos muestra también las diferencias de sexo y calidad, que se reflejan en la situación de inferioridad de las mujeres en relación con los hombres de su grupo y de los miembros de las castas comparados con los que se identificaron como españoles. Y una vez más, en esta declaración de calidad, hay que considerar la inseguridad de las referencias, tanto o más confusas que las aportadas por los registros parroquiales.

La complejidad y el dinamismo, la movilidad social y la heterogeneidad de grupos en convivencia, son rasgos peculiares de la capital del virreinato, que claramente se sugieren a partir de las referencias del padrón y que ya se han mencionado en relación con unas cuantas cuerdas pertenecientes a la misma parroquia en un lapso de dos décadas al finalizar el siglo XVIII.<sup>40</sup>

Viviendas suntuosas o mezquinas, opulentas o insalubres, ocupadas por potentados o pordioseros, las casas de la parroquia muestran además la tendencia histórica hacia una segregación social que en un principio se limitaba a establecer la separación por pisos o patios y que ya para finales de siglo requería de mayor distanciamiento, con vecindades destinadas a grupos domésticos de similar categoría social, para definir la cual era más importante el nivel socioeconómico que el origen étnico.

<sup>40</sup> Linda Arnold, "Sobre la deducción de evidencia: estratificación en un barrio de la ciudad de México, 1777-1793", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 15, 1995, pp. 87-111.

## APÉNDICE I

*Las calles de la parroquia*

“Curato del sagrario comienza en la calle de Arzinas y corriendo al poniente coja por la calle de las moras, de allí tuerce a la de Santo Domingo hasta el puente de donde vuelve a corroer la línea de división por la Acequia que va por detrás de Santo Domingo hasta el puente de Amaya, sigue por el mismo rumbo a el puente de la Misericordia y termina en el puente del zacate, estos serán sus términos por la parte norte; por la del occidente comenzara en el puente del Zacate y seguía la misma línea que tiene la Acequia, que va a dar a San Juan de Letrán, corriendo por las rejas de la Concepción de la Mariscalá, calle de Santa Isabel de las Brigidas, puente del hospital real y terminara en la esquina de dicho hospital en que dando vuelta para el oriente seguirá por la calle de Ortega, de Tiburcio, de San Agustín, Don Juan Manuel Balbanera, puente fierro, hasta terminar en el puente de Santiaguito, estos serán sus términos por la parte del sur de donde dando vuelta para el norte correrá por la Acequia Real, puente de la leña, calle de la Santísima Trinidad hasta la plazuela de donde volverá a correr a el occidente por la calle del dicho Palacio de San Nicolás, esquina de Indio triste, calle de San Pedro y San Pablo, calle del Carmen, hasta la esquina de Animas[?] que fue donde empezó la línea de división de este curato aun para el caso en que se señalen otras iglesias a los curas del sagrario”.

Archivo General de la Nación, Templos y conventos, vol. 8/exp. 4. Año:1773.

*Primer ramo\**

(Los cortes [/] corresponden a los movimientos del empadronador)

Cementerio, Relox, Palacio arzobispal, esquina Santa Teresa (/).

Sta. Teresa Antigua, Indio Triste, Casa de Moneda (/).

Real Palacio, Callejón del Torno, Cuarteles Cuerpo de Inválidos (/).

Relox y Santa Teresa, Hospicio (/).

Mayorazgo caído y Santa Inés, Santa Inés, Amor de Dios (/).

Santísima Trinidad, banco del herrador, esquina de la Tocinería (/).

Esquina Amor de Dios, frente Amor de Dios, por la izquierda (/).

Esquina del Parque, Hospital del Amor de Dios, esquina de Jesús María (/).

Esquina de Sta. Ifigenia, Puente de Jesús María, Acequia (/).

Real Universidad y banco del herrador, San Ramón (/).

Puente de Santiaguito, esquina Tlapaleros (/).

Portal de Mercaderes, Palma, Plateros, Callejón Bilbao (/).

\* Con algunas irregularidades difíciles de precisar, los límites identificables en las calles actuales son: República de Guatemala y Tacuba al norte, Dieciséis de Septiembre y Corregidora al sur, Santísima Trinidad hacia oriente e Isabel la Católica hacia el poniente.

Palma frente al refugio, callejuela, Diputación (*/*).  
 2a. de San Francisco, Esquina de San Francisco y Cereros (*/*).  
 Tacuba, cárcel de la ciudad, Regimiento de Granada, Cárcel del Arzobispado,  
 Real cárcel de corte (*/*).  
 Hospital Amor de Dios, de hombres y de mujeres (*/*).

*Segundo ramo\*\**

(En este ramo se señalaron con precisión los cuadros, pero no las calles)

- 1er. cuadro: esquina de Escalerillas, Colegio de Cristo.
- 2o. cuadro: esquina de la botica, Tacuba.
- 3er. cuadro: Chaverría.
- 4o. cuadro: Torrecilla.
- 5o. cuadro: Relox.
- 6o. cuadro: Esclavo, esquina botica.
- 7o. cuadro: Santa Catarina, a la izquierda.
- 8o. cuadro: Encarnación, Rejas de la Encarnación, plazuela de Santo Domingo,  
 esquina cajón de fierro.
- 9o. cuadro: esquina de Medinas con la velería a la izquierda.
- 10o. cuadro: Santa Inquisición y Perpetua.
- 11o. cuadro: Cerca de Santo Domingo e Inquisición.
- 12o. cuadro: Relox, a mano izquierda, calle de las Moras.

*Cuarto ramo\*\*\**

(En desorden, de norte a sur y de oriente a poniente)

Real de Chapultepec, esquina Alcantarilla, Pañeras, Polilla (*/*).  
 San Juan, Puente Quebrado, Hospital Real, Zuleta (*/*).  
 Ortega, Puerta de San Andrés, Capilla de los Dolores, Rejas de San Lorenzo (*/*).  
 Vergara, San Andrés, Betlemitas (*/*).  
 San Francisco, Zuleta (*/*).  
 Estampa de la Concepción, Esquina de la marquesa de Guardiola (*/*).  
 Plazuela de la Concepción, Puente de la Misericordia (*/*).  
 Esquina de la casa de los Azulejos, San Andrés (*/*).

\*\* Corresponde a Tacuba y Guatemala al sur, República del Perú al norte, Correo Mayor y Carmen hacia oriente, y República de Chile hacia poniente.

\*\*\* Puesto que el empadronador regresaba una y otra vez a la misma calle, para tomar esquinas y direcciones diferentes, las he mencionado en los casos en que sirven para definir la ruta seguida. Sobre la ciudad actual se puede trazar con aproximación el espacio entre República del Perú y República de Uruguay de norte a sur, y San Juan de Letrán e Isabel la Católica de poniente a oriente.



## APÉNDICE 2

*Identificación de términos, de acuerdo con el criterio que aparece en los documentos\**

*Casa grande.* De dos plantas. Los jefes sólo son españoles. A veces en la misma casa se mencionan accesorias o cuartos.

*Casa propia.* Jefatura de varones españoles. De menor tamaño y peor construcción que la casa grande, y con menos habitantes.

*Casa o casa sola.* La ocupan familias modestas y a veces hay otras viviendas en el pasillo, patio o pasadizo.

*Casa principal.* Se refiere a la amplitud de la superficie, a los materiales de construcción y al precio estimado. Esta referencia se encuentra en escrituras de compraventa. Puede integrar vivienda principal y otras viviendas, y cuartos en entresuelo y patio.

*Casa entresolada.* Elevada del suelo de la calle por algunos escalones.

*Vivienda principal.* Suele encontrarse en un edificio de más de un piso en el que hay otras viviendas y cuartos.

*Vivienda.* Se distingue de los cuartos por su mayor amplitud y situación preferente. Puede tener tres o más piezas y abrirse directamente al zaguán, aunque lo más frecuente es que esté en el piso superior (zaguán alto).

*Accesoria.* Abierta a la calle, formada por una o dos piezas, y a veces con tapanco. Es vivienda y con frecuencia lugar de negocio.

*Vecindad.* Es un complejo de uno o varios patios a los que se abren los cuartos. Suele haber también viviendas y accesorias.

*Cuarto.* De tamaño pequeño (a veces dos piezas y ocasionalmente con patio interior). En las vecindades puede haber de 10 a 20, pero también hay cuartos (en menor número) en casas grandes con viviendas y accesorias.

*Entresuelo.* A veces se aclara que se trata de un cuarto en entresuelo, rara vez es vivienda. Se sitúa entre la planta baja y el piso principal.

*Covacha.* Bajo el hueco de la escalera. Interior y miserable.

*Jacal.* Nada tiene que ver con la vivienda rural indígena. Construcción endeble y de pequeño tamaño, de materiales deleznable. Puede estar en un solar sin otro edificio, pero es más frecuente en patios de casas y vecindades.

\* Puede suceder que en otros censos se utilicen distintos términos o que con los mismos se definan espacios diferentes.

## APÉNDICE 3

*Tipos de vivienda mencionados en el padrón\**

	<i>Hombres</i>		<i>Mujeres</i>		<i>Total</i>
	<i>Jefe español</i>	<i>Jefe casta</i>	<i>Jefa española</i>	<i>Jefa casta</i>	
<i>Ramo 1</i>					
Casa grande	14				<b>14 (0.6%)</b>
Casa propia	34		2		<b>36 (1.5%)</b>
Casa	28	9	12		<b>49 (2%)</b>
Vivienda	101	15	43	8	<b>167 (7%)</b>
Entresuelo	67	7	18		<b>92 (3.9%)</b>
Altos	164	4	39		<b>207 (8.7%)</b>
Zaguán	160	22	42	15	<b>239 (10%)</b>
Accesoría	108	59	56	23	<b>246 (10.4%)</b>
Cuarto	301	230	147	99	<b>777 (33%)</b>
Negocio	203	41	38	9	<b>291 (12.2%)</b>
Covacha	6	18	4	16	<b>44 (1.8%)</b>
Jacal	5	25	1	8	<b>39 (1.6%)</b>
Otros	27	8	3	2	<b>40 (1.7%)</b>
Cuartel	86				<b>86 (3.6%)</b>
Hospital	16	6	18	7	<b>47 (2%)</b>
<b>Total</b>	<b>1 320</b>	<b>444</b>	<b>423</b>	<b>187</b>	<b>2 374</b>
<i>Ramo 2</i>					
Casa grande	3		2		<b>5 (0.4%)</b>
Casa propia	22	1			<b>23 (1.8%)</b>
Vivienda principal	5		4		<b>9 (0.7%)</b>
Casa	4	3	5		<b>12 (1%)</b>
Vivienda	49	4	21	1	<b>75 (6%)</b>
Entresuelo	34		23	3	<b>60 (4.8%)</b>
Altos	85		22		<b>107 (8.6%)</b>
Zaguán	59	10	30	6	<b>105 (8.5%)</b>
Bajos	4	2	4	2	<b>12 (1%)</b>
Accesoría	54	15	30	22	<b>121 (9.8%)</b>
Cuarto	198	109	116	98	<b>521 (42%)</b>
Negocio	98	29	10	6	<b>143 (11.6%)</b>
Jacal			10	5	<b>15 (1.2%)</b>
Otros	10	8	7	4	<b>29 (2.3%)</b>
<b>Total</b>	<b>625</b>	<b>181</b>	<b>284</b>	<b>147</b>	<b>1 237</b>

\* De acuerdo con el criterio del empadronador y, por tanto, sólo aplicable al censo de 1777 al que se refiere el texto.

*Tipos de vivienda mencionados en el padrón (concluye)*

	<i>Hombres</i>		<i>Mujeres</i>		<i>Total</i>
	<i>Jefe español</i>	<i>Jefe casta</i>	<i>Jefa española</i>	<i>Jefa casta</i>	
<i>Ramo 4</i>					
Casa grande	50	1	14	1	<b>66 (4.8%)</b>
Casa propia	4				<b>4 (0.3%)</b>
Vivienda principal	6			4	<b>10 (0.7%)</b>
Casa	37	11	25	7	<b>80 (6%)</b>
Vivienda	112	3	67	3	<b>185 (13.6%)</b>
Entresuelo	7	2	7		<b>16 (1.2%)</b>
Altos		1	3		<b>4 (0.3%)</b>
Accesoria	119	32	62	33	<b>246 (18%)</b>
Cuarto	243	163	143	107	<b>656 (48%)</b>
Negocio	36	6	4	1	<b>47 (3.4%)</b>
Jacal		20		16	<b>36 (2.6%)</b>
Otros	5	5	1	2	<b>13 (0.9%)</b>
<b>Total</b>	<b>619</b>	<b>244</b>	<b>326</b>	<b>174</b>	<b>1 363</b>



# DEL DECORO A LA OSTENTACIÓN: LOS LÍMITES DEL LUJO EN LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII\*

## LA ROPA EN LA SOCIEDAD Y SU HUELLA EN LOS DOCUMENTOS

“Como te ven te tratan”, afirma la sabiduría popular; y esta conciencia de que las apariencias determinan el aprecio en la consideración social, ha influido en la atención prestada a las apariencias, apariencias que se concretaron a lo largo de la época colonial, en la imagen externa proporcionada por el atuendo, el peinado y las alhajas. Por algo la literatura del Siglo de Oro ridiculizó a los miserables que ni siquiera alcanzaban a saciar su apetito y que sin embargo conservaban celosamente las prendas que hablaban de un pasado más próspero, así como a los patanes enriquecidos que se vestían con alarde de lujo. En el fondo todos parecían creer que el cambio de ropa propiciaba el cambio de personalidad. En las comedias de enredo se reiteró el recurso del disfraz varonil de las protagonistas, que las convertía en atractivos galanes. La capa y el sombrero dignificaban el porte de quien esperaba ser tratado como un caballero, sin que la falta de fortuna opacase la hidalguía. Algunos profesionales, comenzando por los militares para quienes el uniforme parece integrarse a su personalidad, pero también catedráticos, médicos, abogados y clérigos, adoptaron una vestimenta especial que permitía identificarlos según su profesión. Rousseau diría que los médicos encubrían su ignorancia con la solemnidad de su ropa. Al igual que las profesiones, ciertas minorías se han aferrado a sus tradiciones en la forma de vestir. Los gitanos han conservado durante siglos su peculiar indumentaria, a la cual se referían los monarcas cuando advertían del peligro de que aquellos que habían pasado a las Indias, pese a las prohibiciones, influyeran negativamente sobre las costumbres de los naturales: “Han pasado y pasan algunos gitanos y vagamundos, que usan de su trage, lengua y desconcertada vida entre los Indios, a los quales engañan fácilmente”.<sup>1</sup> Aun sin llegar al extremo de las togas o birretes, e incluso en el mundo de la tecnología y la posmodernidad, el uso de ciertas prendas puede considerarse representativo de un determinado modo de vida (Barthes, 1967, p. 31).

\* *Colonial Latin American Review*, vol. 16, número 1, junio de 2007, pp. 3-22.

He reunido a lo largo de varios años los datos correspondientes a la investigación empleada en este texto. Varias personas me han ayudado, pero en particular tengo presentes a Lilia Isabel López Ferman y Rocío Ramírez Sámano, quienes completaron las numerosas lagunas de mi fichero y a quienes agradezco su labor eficiente y responsable.

<sup>1</sup> *Recopilación*, 1973, libro VII, título V, ley 18, vol. 3, fol. 290v.

Los reyes de España dictaron normas sobre el empleo de determinadas telas y adornos, con un sentido político de diferenciación social. En el siglo xvi, los procuradores en Cortes detallaron minuciosamente las cinco categorías establecidas para diferenciar con nitidez a los señores de los plebeyos (Bernis, 1978-1979, vol. 2, pp. 57-60) y en fechas sucesivas se promulgaron disposiciones que pretendían frenar el lujo y mantener el carácter diferenciador del vestuario.<sup>2</sup> En el mundo barroco americano, el vestido desempeñó un importante papel: las ordenanzas establecieron limitaciones en el atuendo de indios y negros, los nobles herederos de cacicazgos prehispánicos reclamaron su derecho a usar capa, y los criollos, deseosos de manifestar su distinción, recurrieron a la ostentación en su atavío. Sin embargo, en la Nueva España, y dejando aparte los casos extremos de opulencia y miseria, propias de los cortesanos y de los mendigos, la diferencia en el atuendo podía basarse más en su estilo que en su valor y siempre se trataba de cubrir decorosamente las exigencias de determinada posición social. Son ejemplos ilustrativos de relativa homogeneidad los inventarios de la ropa de un capitán de fragata español, con bienes por 12 075 pesos, que se valoró en 95 pesos, y la de un dueño de pulpería en Veracruz, cuya fortuna se tasó en 1 143 pesos, y sumó 91. El atuendo de los clérigos, de acuerdo con la moderación correspondiente a su ministerio, oscilaba entre los 29 y los 65 pesos, mientras que algunos prósperos y prominentes comerciantes de la capital, que frecuentaban la suntuosa corte virreinal, gastaban mucho más en sus trajes, con prendas hasta de 200 pesos; y en un alarde de lujo, el alcalde mayor de Mérida dejó al morir varios trajes valiosos, el más caro de los cuales se cotizó en 480 pesos.<sup>3</sup> El burócrata vestía con mayor sobriedad que el comerciante y éste no se habría confundido con el trabajador de un taller. Hasta qué punto fue importante la apariencia como criterio de distinción y cuánto dependió de la situación económica es algo que nos ayuda a comprender la forma en que funcionaron las relaciones sociales entre los grupos populares y los más acomodados. Algunos retratos de personajes prominentes y los cuadros de costumbres que se generalizaron como pintura “de castas” dan una idea del vestuario más común, y no faltan documentos que incluyen descripciones y precios de la ropa usada por los novohispanos. En el presupuesto familiar se destinaba una cantidad al vestido y al calzado, que contribuía a definir un entorno de bienestar o de estrechez, según la disponibilidad de bienes de fortuna. La ropa no sólo era el atavío que proporcionaba abrigo y comodidad sino que al mismo tiempo mostraba el reflejo de la situación social.

Al ser componente esencial y representativo del bienestar doméstico y del reconocimiento social, el vestuario sirve de indicador del modo de vida. La men-

<sup>2</sup> Mediado el siglo xvii se dispuso, mediante Real Pragmática, y como resguardo de la moral pública, que las mujeres no se cubrieran el rostro con el manto (León Pinelo, 1965, *passim*) Desde esta fecha hasta fines del siglo xviii no faltaron quejas por el derroche en el vestuario (Real Pragmática en Madrid a 10 de febrero de 1716, en Konetzke, 1951, vol. iii, p. 124) y sugerencias para remediarlo (*Discurso...*, 1788, *passim*).

<sup>3</sup> AGNM, ramo Intestados, varios volúmenes y expedientes.

ción del vestido es ineludible cuando se habla de cultura material; también al referirse a las normas de convivencia y de segregación social; sin duda en cuanto al auge de la industria textil; e igualmente en relación con la moral y las costumbres. No es difícil apreciar la trascendencia del uso de determinada ropa, de sus cambios y tradiciones, de su significado social y de su peso en la economía. El vestido, en mayor medida que la vivienda o el alimento, fue a lo largo de la historia un signo de distinción o simplemente un rasgo que separaba al bárbaro del civilizado. Además de todo eso, parece indudable que también es un producto de consumo, pero, a la vista de las expresiones conservadas en los documentos de los siglos XVI a XIX, cabe preguntarse si los novohispanos lo interpretaron del mismo modo y en qué sentido y momento puede aplicarse a la sociedad colonial.

Esta pregunta exige reflexionar sobre la pertinencia de aplicar el término consumo, que implica un concepto moderno, a una época en la que entre buena parte de la población, sólo el alimento se consumía efectivamente en un plazo breve.<sup>4</sup> Se compraba la tela, se confeccionaba la ropa y no regresaba a los circuitos de transferencia, y en tal sentido puede decirse que se “consumía”, pero su destino no era tan sólo el uso, y su función no se limitaba a la utilidad práctica inmediata. En el México colonial, una familia invertía apreciables cantidades, proporcionales a su fortuna, y superiores a lo que destinaban a la comida, en completar el ajuar de la hija o de las hijas doncellas, y en proporcionar a los varones una profesión u ocupación adecuada a su nivel social. Estos gastos se consideraban una inversión a largo plazo y de hecho lo eran. La ropa se dejaba en herencia, se remendaba, se modificaba, se vendía o se empeñaba en caso de necesidad. Para la gente humilde el disponer de un vestuario decoroso exigía grandes sacrificios, que se compensaban con la posibilidad de acceder a un mejor empleo o a cierto grado de respetabilidad entre el vecindario. Las familias acaudaladas consideraban que los gastos en el vestido y el adorno eran un compromiso derivado de su posición.

Las series documentales y los testimonios ocasionales proporcionan informaciones complementarias acerca del valor relativo que se concedía al vestuario en comparación con productos de uso cotidiano, en la cocina, en el aseo doméstico o en la higiene corporal, y en contraste con los que se atesoraban como componentes de una fortuna o como instrumentos útiles en el trabajo artesanal o en el comercio. La documentación empleada en esta investigación procede en gran parte del Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México, por lo cual dan la imagen de vida urbana en la capital más populosa del virreinato y también en la que, con gran diferencia, se protocolizó el mayor número de documentos.

El vestuario masculino y femenino constituye parte importante en la documentación. Aparece invariablemente en los inventarios y en los recibos de dote de fe-

<sup>4</sup> En el mundo moderno, al menos desde mediados del siglo XX, y con diferente ritmo según los lugares, se impuso el criterio de que la ropa, ya sea personal o del ajuar doméstico, es desechable, con valor de uso, pero no de intercambio, integrada por piezas que pueden considerarse consumibles puesto que están destinadas a tener una vida efímera.

chas tempranas, y con gran frecuencia en los tardíos y en algunas testamentarias. En contraste, el ajuar doméstico rara vez se registra completo y tan sólo se hace referencia a algunas piezas aportadas por las novias al casarse o liquidadas en almoneda por deudas o fallecimiento. Inventarios post mórtem y cartas de dote aportan la información más segura y completa sobre los bienes materiales que poseían los miembros de grupos al menos medianamente acomodados. Por ellos conocemos el equilibrio entre bienes de ostentación y de inversión, objetos duraderos y deteriorables, tributos a la vanidad y testimonios de devoción. Y ello nos sugiere una segunda pregunta, que plantea la posible (o probable) evolución del valor adjudicado a unos u otros objetos. No es dudoso que quien se deleitó en la descripción de un guardapiés bordado con aljófar e hilos de oro lo apreciase mucho más que aquel que menciona “ropa de mujer”, “algunos vestidos” o hasta “trapos usados”. Sin entrar en muchas sutilezas, podemos ver que durante largo tiempo se pensó en el vestido como en un componente de la fortuna familiar, a diferencia de la mirada moderna, para la cual el valor reside en su utilidad inmediata y en su significado simbólico de estatus. En relación con esto, otra pregunta se refiere al momento y la forma en que se generalizó esta apreciación.

#### UN ACERCAMIENTO AL SIGNIFICADO DEL VESTIDO

El vestido ha sido, desde tiempos remotos, elemento de distinción y, por tanto, factor de diferenciación social. Durante siglos la ropa fue proporcionalmente muy cara, de modo que era botín apetecido en las batallas y presa de los ladrones, se vendía de segunda mano, se heredaba de padres a hijos y constituía parte apreciable del caudal familiar. En tiempo de epidemias, cuando se recomendaba quemar las propiedades de los enfermos que morían, era difícil convencer a la gente de que permitiera la destrucción de algo que consideraban valioso.

También fue común que el vestuario femenino se compusiera de mayor número de prendas, más lujosas y ostentosas que las del traje masculino; e invariablemente, el ajuar propio para la vida urbana fue mucho más costoso y variado que el de los vecinos de haciendas, ranchos y comunidades rurales. En cuanto al vestuario propio de las ciudades, la Nueva España no fue muy diferente de la metrópoli, salvo por el retraso con que llegaban las modas. La corte virreinal destacó por su opulencia, como Madrid descollaba por el lujo de palacios, carrozas y, sobre todo, vestuario.

Conocemos mejor la situación de quienes disponían de algunos bienes materiales, y es la forma en que se distribuían esos bienes lo que nos muestra cómo un modesto artesano, un próspero comerciante o un acaudalado aristócrata pretendían equilibrar el valor de sus propiedades, sin olvidar el compromiso de lucimiento hacia el exterior, compatible con la reserva del caudal que constituía el patrimonio.



nio familiar. En la Nueva España de los siglos XVI a XVIII, el vestido tenía que ser duradero, pero también su duración dependía de la disponibilidad de prendas de recambio. A nadie sorprendía que alguien tuviera que permanecer sin salir mientras se lavaba, remendaba y planchaba el único traje de que disponía. Las autoridades de la ciudad de México advirtieron que no se toleraría el que las mujeres se despojasen de su ropa para lavarla en los lavaderos públicos, donde permanecían hasta que pudieran volver a ponérsela una vez seca. Incluso los más afortunados, aquellos que contaban con un vestuario de varias prendas, solían conservar por generaciones los trajes masculinos y femeninos y podían enriquecerlos con bordados en hilo de oro o de plata, con aljófar (perlitas diminutas) e incluso con perlas de mayor tamaño, con zafiros, diamantes y otras piedras preciosas. Nadie pensaría en tirar un tapapiés o un vestido de iglesia adornado con joyería, tan sólo porque pudiera parecer anticuado o porque ya se había exhibido varias veces. Precisamente ésta pudo ser la razón de que tapapiés y casacas alcanzasen considerable valor y se sumasen como parte del patrimonio familiar. Los vestidos y las camisas, pegadas al cuerpo, sufrían un deterioro más rápido y no se valoraron en un precio tan alto. Las minuciosas listas de componentes de las dotes para el matrimonio, junto a los bienes inmuebles, las cantidades en efectivo (en “reales”), las joyas, los muebles y los objetos de plata, se evaluaban casacas, chapines, jubones, tapapiés, camisas y pañuelos, cuyo valor se tomaba en cuenta, aunque a veces se advirtiera que eran prendas viejas, “muy traídas”, rotas o pasadas de moda. Del mismo modo, es frecuente que en testamentos se mencionen prendas que alguna vez se recibieron en herencia y que de nuevo se asignaban a futuros herederos, y cuyo valor alcanza varios cientos de pesos, lo que sugiere la duda de si en realidad el vestuario era parte apreciable del consumo doméstico o más bien podría considerarse componente de los bienes familiares. Pueden señalarse algunos signos de distinción dependiendo del nivel socioeconómico: mientras la gente modesta remendaba su ropa hasta que resultaba totalmente inservible, y sólo gastaba unos tomines en arreglar sus zapatos, los nobles disponían de cantidades considerables para el gasto de las señoras en “alfileres”, o sea en cintas, listones, mantillas o puntas de encaje para adornar y renovar su vestuario. Además, en todas las casas con hijas jóvenes había que contar con el gasto que ocasionaba la dote y que rara vez podía hacerse de una sola vez; más bien las familias pasaban largos años comprando tela y cosiendo prendas que un día aportarían las jóvenes como contribución al presupuesto familiar. El alto costo de la ropa explica que se heredase por varias generaciones, y no sólo entre las familias modestas.

Como un anticipo de los cambios que se producirían en el siglo XIX, el último tercio del siglo XVIII fue un periodo crítico en el tránsito de la vieja mentalidad de ahorro a los nuevos criterios estéticos y de higiene. Los pesados vestidos de las damas fueron sustituidos por otros más sencillos y livianos, que destacaban por estar “a la moda”. Los más suntuosos brocados y terciopelos, los tejidos de plata y la pedrería se reservó para ocasiones especiales: algún baile de corte o una ceremonia

solemne. El ajuar masculino, que no había llegado a las exageraciones ornamentales de las damas, también sufrió cambios, en busca de mayor sencillez y austeridad.

Las joyas, como el peinado, los sombreros, el tocado y el maquillaje facial, constituían el complemento de la ropa y tenían la doble función de embellecer al portador (y sobre todo a la portadora) y de dar testimonio de su pertenencia a un grupo social. Hasta qué punto cumplía el vestido esta segunda función es algo que puede conocerse a partir de cartas de dote y de inventarios post mórtem, en los que se registró el caudal del propietario, la parte de sus bienes asignada a otros gastos, como la vivienda y el ajuar doméstico, y el que se destinaba a joyas y vestidos que realizaban la apariencia personal hacia el exterior.

#### LA POBREZA DEL CAMPO

En el México colonial, la sociedad urbana estuvo particularmente inclinada a ostentar signos de preeminencia y privilegios, mientras que el mundo indígena se aferraba a tradiciones y a formas de supervivencia. La distinción entre ambos espacios amerita alguna reflexión. No hay duda de que la vida en la ciudad exigía disponer de ropa diferente de la que podía vestirse en el campo, pero esto también dependía del poder adquisitivo de los trabajadores rurales y del que alcanzaban los más modestos artesanos de la ciudad. En un caso se trataba de protegerse de la intemperie mientras que en el otro existían implicaciones de carácter social o incluso moral.

Desde fecha temprana habían comentado los cronistas la virtud del desprendimiento en los indios que no sólo carecían de bienes materiales, sino que estaban dispuestos a compartir lo poco que tenían. Mediado el siglo xvii, el obispo don Juan de Palafox, en su elogio de las virtudes de los indios, señalaba que aun los caciques y principales, que tenían propiedades y servidores, se conformaban con una modesta vestimenta a la que sólo añadían en ocasiones sombreros y zapatos (Palafox [1659], 1986). Sumidos en la pobreza, no habían cambiado mucho las cosas para ellos en el siglo xviii, pero era diferente la mirada de sus párrocos y prelados, que ya no elogiaban un desprendimiento tan completo, al que tildaban de descuido. No pretendían estimular la codicia, pero recomendaban que se preocupasen por tener más comodidades en sus viviendas y sugerían que al menos tuviesen un traje decente para ir a la iglesia. En las últimas décadas del dominio español, la desnudez era más digna de reproche que de conmiseración, puesto que presentarse con ropa insuficiente o inadecuada se consideraba signo de pereza y desorden, además de ser una falta contra la moral y el decoro.

A poco que se reflexione sobre este punto se hace evidente la diferencia entre los hábitos urbanos, que exigían disponer de varias prendas de ropa, y la actitud de la gente del campo para la cual la ropa era sin duda objeto de consumo puesto que se usaba cotidianamente hasta que el deterioro natural obligaba a sustituirla.

Los trabajadores de las haciendas no atesoraban alhajas ni se preocupaban por variar su vestuario; sus aspiraciones se limitaban a cubrir las necesidades de subsistencia de su familia, y podían consumir lo que necesitaban gracias a la disponibilidad de crédito en la tienda de la hacienda. El dinero no tenía una importancia primordial porque las necesidades se cubrían en especie; y ya que entre esas necesidades se encontraba el vestido, las referencias a compra de telas o piezas de ropa en las tiendas de raya dan una idea del nivel de bienestar que podían alcanzar los trabajadores del campo. Los créditos eran proporcionales a la categoría del oficio desempeñado, y la seguridad familiar dependía de la confianza en que las necesidades se cubrirían a expensas del trabajo futuro. Así podían proveerse los trabajadores de paño para calzones, manta para las camisas, indianilla, listón y jerguilla para los vestidos, sombreros, rebozos y frazadas, y botas para los más acomodados.<sup>5</sup> En vísperas de su boda, el novio podía comprar un vestido a su novia e incluso a los padres de ella. Éste era el gasto más importante, y no hay duda de que conservarían la ropa de la boda para ocasiones especiales.

Sin mencionar a los grandes hacendados, cuyas familias residían en las ciudades, los modestos propietarios de ranchos, estancias y tierras de cultivo, las transmitían por dote o herencia, e invariablemente destacaban que era la aportación más importante al patrimonio familiar. En los pocos recibos de dote en que los bienes entregados consistían en tierras o ganado, eso constituía la ayuda fundamental a la economía familiar, sin que se mencionase siquiera la cantidad asignada a ropa. Y los inventarios post mórtem de los hombres avecindados en pueblos pequeños muestran la pobreza de su vestuario, aun cuando no correspondiese a una situación de pobreza.

#### LA COMPOSICIÓN DE LAS DOTES Y LAS EXIGENCIAS DEL ESTATUS

No hay límites precisos en cuanto al destino final de los componentes de las dotes que, en última instancia, debían cumplir su fin último de impulsar el bienestar familiar; pero esa función podía cumplirse por varios caminos, según se tratase de aportaciones destinadas al incremento de la fortuna familiar, de elementos productivos o de cantidades aplicadas a construir o conservar una imagen de opulencia asociada al prestigio social. Al menos en 10% de las dotes se incluyeron instrumentos de trabajo, materias primas, mercancías, haciendas y ranchos e inmuebles en renta, a lo cual podrían añadirse los esclavos, que se registraron en otro 10% de las cartas de dote. Entre comerciantes fue común que la dote consistiera en piezas de tela, barriles de vino, aceite o aceitunas, encajes, zapatos o diversos objetos co-

<sup>5</sup> Interesantes referencias a la forma en que funcionaba el crédito como respaldo económico de los trabajadores en Rodríguez Centeno, 2004.

mercializables. Las viudas de artesanos aportaron siempre los aperos del taller y las propietarias de bienes rurales incluyeron tierras de cultivo o ganado.

La revisión de protocolos notariales de ciudades situadas en regiones rurales da una imagen peculiar de lo que significaban las dotes. Entre familias terratenientes y aun entre modestos propietarios era lógico que se compartieran tierras de labor y ganado con los jóvenes que contraían matrimonio; de ahí que las donaciones de estancias, ranchos, sitios, haciendas, rebaños y recuas sean mucho más frecuentes que en la capital. En la ciudad de Toluca, situada en un próspero valle de producción agrícola y ganadera, 22% de las cartas de dote incluían la donación de tierras, haciendas, aperos de campo y ganado vacuno, caballar, lanar o de cerda.<sup>6</sup> Como era previsible, en la ciudad de México fueron excepcionales estas donaciones. No hay duda de que se destinaron a la producción agrícola las tres haciendas que recibieron para su administración los respectivos maridos de otras tantas novias, las mulas, bueyes y aperos de una hacienda, que obtuvieron otros cuatro, o el mesón, el obraje de bayetas, la tocinería, la pulquería, la confitería y el cajón en el Paríán con sus mercancías que entregaron varias novias viudas, los padres de algunas doncellas o el albacea de ambos progenitores difuntos. A esto pueden añadirse los inmuebles urbanos de los que podían obtenerse rentas (otros 19 identificados) pero los negocios o empresas cuyos frutos contribuirían a mantener a la familia se mencionaron en un pequeño número de documentos en comparación con las aportaciones en dinero y alhajas, que tenían la misma utilidad. Las cantidades que se entregaron en dinero (en reales, según la expresión anotada por el escribano) tendrían una función similar, ya se invirtiesen en algún negocio o se diesen a crédito, con el interés autorizado del 5%. Las fortunas superiores a los 20 000 pesos podrían permitir que el matrimonio viviese decorosamente con rentas de 1 000 pesos anuales, pero sólo 27 estuvieron en estas circunstancias, mientras que una fortuna de 10 000 pesos (y fueron 51 los que lo registraron) proporcionaría una renta de 500 pesos, apenas lo necesario para un modesto bienestar. El resto, por debajo de esa cantidad, sólo podría considerarse como un apoyo, insuficiente para el sustento de una familia.

Muchos de los esclavos eran servidores domésticos, cuya función era simultáneamente de ayuda al decoro del hogar y de prestigio hacia el exterior. Pero también hubo algunos que trabajaron en las propiedades rurales o que negociaron como vendedores, maestros o artesanos y apoyaron con su salario la economía familiar. Las cartas de dote muestran la decadencia del empleo de esclavos en el servicio doméstico, sin que por ello pueda generalizarse a otros espacios, como el trabajo en obrajes o en ingenios. Simplemente se puede afirmar que nunca los esclavos constituyeron parte importante de las dotes para el matrimonio, ya que

<sup>6</sup> Para un total de 105 documentos dotales se registraron 23 en los que los inmuebles rurales y el ganado constituían parte de los bienes entregados. He podido calcular las proporciones en la composición de las dotes protocolizadas por los escribanos de Toluca a partir de Bribiesca Sumano *et al.* (1984-1995).

se registraron en 10% de las cartas de dote; su número se redujo aceleradamente a lo largo de los primeros cincuenta años del siglo XVIII hasta casi desaparecer en las últimas décadas: de los 40 esclavos registrados en 31 cartas de dote, a lo largo de la centuria, entre 1701 y 1709 se mencionaron 20 mujeres y seis hombres, más mulatos que negros; entre 1750 y 1759 sólo aparecen en tres documentos, que se refieren a cuatro esclavos; desde esa fecha hasta 1799 sólo se mencionan otras tres mujeres en sendas cartas de dote. Los precios también descendieron, desde los 413 pesos en que se tasó la negra María en 1707, o los 350 de Pascuala en 1717, hasta los 225 de Rafaela en 1787. El promedio pasó de 245 a 229 pesos, ambos inferiores a los precios que se habían pagado 100 años antes.

#### LOS BIENES PERECEDEROS

No hay duda en cuanto al carácter de bienes de consumo en aquellas cantidades que los padres asignaban periódicamente para ropa y calzado de sus hijos estudiantes. La cuenta de gastos de don José Francisco Díaz Godoy, cuidadosamente elaborada por su padre, sirve de referencia para conocer los gastos rutinarios propios de la vida escolar (véase cuadro 1).

Don José Díaz y Godoy, padre del joven, inició su cuenta a partir del año 1772, en el mes de octubre, en el que se iniciaban los cursos, y mantuvo al día la relación durante los nueve años correspondientes a los estudios de Humanidades,

**Cuadro 1.** Síntesis de gastos de un estudiante\*

	<i>Ropa</i>	<i>Colegiatura</i>	<i>Chocolate</i>	<i>Varios</i>	<b>Total</b>
1772-1773	215	200	91	—	<b>506</b>
1773-1774	26	200	85	42	<b>353</b>
1774-1775	53	200	64	82	<b>399</b>
<b>Total gastado en el ciclo de Humanidades</b>					<b>1 258</b>
1775-1776	284	120	131	—	<b>535</b>
1776-1777	95	120	143	220	<b>578</b>
<b>Total gastado en San Ildefonso en Artes</b>				<b>1 113</b>	
1777-1778	30	120	179	8	<b>337</b>
1778-1779	121	120	154	10	<b>405</b>
1779-1780	186	120	156	—	<b>462</b>
1780-1781	14	120	156	268	<b>558</b>
<b>Total en 4 años de Cánones y Leyes</b>					<b>1 762</b>
<b>Total</b>	<b>1 024</b>	<b>1 320</b>	<b>1 159</b>	<b>630</b>	<b>4 133</b>

\* “Gastos de educación en San Ildefonso, 1772-1781” se encuentra en el Archivo Histórico del Tribunal Superior de Justicia, ramo Civil, vol. 1, 5ff.

Artes, Cánones y Leyes. El vestuario de un estudiante cambiaba a medida que avanzaban sus grados, de modo que el pequeño gramático requería capotes cortos de invierno y de verano, de “media caña” como correspondía a “mozos y galanes”.<sup>7</sup> Posteriormente la capa debía ser larga, “de una caña”, como correspondía a personas de respeto. Camisas, pañuelos y calzones de lienzo se renovaban cada año, así como la chupa o chaquetilla de mangas ajustadas y cuatro faldillas, de terciopelo, de cualquier color para el pequeño escolar pero necesariamente negra como parte del uniforme de San Ildefonso. Los colores de capas y becas identificaban a los estudiantes de diferentes grados y distinguían a los porcionistas de los colegiales reales. Por beca, manto y bonete se pagaron 37 pesos. Medias y calcetas se compraban varias veces al año y los zapatos se componían con frecuencia, lo que explica que dentro del rubro de varios se incluyese el gasto en zapatos semanales, aunque es probable que se tratase de pagos diferidos y no se requiriesen tan continuas composturas. Dentro del gasto de chocolate se incluían desde luego los bizcochos o panecillos que acompañaban las meriendas y desayunos. La importancia del chocolate y lo elevado de su precio justifica el que se pagase aparte de la manutención incluida en la colegiatura. En total, casi la cuarta parte (24.77%) de los gastos asignados a la carrera escolar de un joven bachiller se destinaba a la ropa.

En las cuentas de las internas del Colegio de San Ignacio (Vizcaínas), no se registró colegiatura ni se mencionó el gasto en chocolate u otros alimentos, como era común en colegios masculinos, sino tan sólo las cantidades que se les administraban según ellas las solicitaban, ya fueran para encargar misas, para pagar medicinas y asistencia médica o para algunas compras. Según las cuentas del tesorero de la cofradía de Aránzazu, ellas pedían continuamente dinero para comprar o reparar sus zapatos, lo que no sumaba una gran cantidad, ya que el monto era invariablemente de dos pesos, que solicitaban al menos una vez al mes, y la cuenta final resultaba inferior al pago del sastre por el mismo periodo. También solicitaban la compra de piezas de tela para coser camisas, enaguas, delantales, sayas y pañuelos, casacas, mantos, etc. Las piezas de bramante o breña se destinaban a coser sábanas, que seguramente formarían parte de su futuro ajuar de novias.

En 1 de febrero de 1758 firmaron recibo de dote don Luis Miguel de Luvianado y Bermeo, viudo, y los padres de su novia, condes de San Mateo de Valparaíso. Como correspondía a su alcurnia, la dote fue cuantiosa: sumó 32 174 pesos. En el recibo se especificaron las cantidades entregadas en efectivo, las joyas personales y un candil de plata. No se mencionó mobiliario ni ajuar doméstico, quizá porque el novio ya tenía su casa instalada; pero se incluyó la observación de que “por lo que toca a la ropa de uso, no se expresa aquí por no ser de la voluntad de doña Teresa Saldívar” (la madre de la novia).<sup>8</sup> Pudo haber diversas causas para este silencio, que en cierto modo explica la falta de información semejante en otras cartas

<sup>7</sup> Así lo señala el *Tesoro* de Covarrubias.

<sup>8</sup> AHNCM, escribano número 268, Agustín Francisco Guerrero y Tagle, 01/02/1758.

de dote de la misma época.<sup>9</sup> Acaso el deseo de preservar su intimidad indujera a la señora a evitar la mención de las camisas y medias que usaría su hija; o bien pudiera ser que ambas mujeres se negasen a incluir algo personal en el conjunto de bienes que quedaban bajo custodia y administración del marido; otra explicación es que entendieran que se trataba de bienes perecederos, cuya inclusión inflaba equívocamente la dote, puesto que no les correspondía formar parte del patrimonio familiar. Se trataría, en este caso, de una mirada moderna que distinguía lo duradero de lo efímero y que evitaba el hipotético compromiso de tener que rendir cuentas por el valor de un vestido que quedó hecho jirones al cabo del tiempo. Cualquiera que fuera la razón, siempre se orienta en caminos coincidentes hacia un naciente sentimiento de individualismo en el que la mujer aspiraba a lograr cierto control en la vida doméstica, si bien todavía manteniendo el respeto tradicional al marido como administrador de los bienes patrimoniales.

Por otra parte, cuando se reseñaba la ropa incluida en la dote, como también al describir camas, vitrinas, sillas y “aparadores”, se advertía que eran de moda e incluso “de polida rigurosa moda”. Y, en el año 1760, un tapapiés que pudo ser valioso años atrás, se compraba con una considerable rebaja por ser “de moda antigua”; con galón de oro y listón fino se podía reformar para ocultar su vejez, algo que no habría preocupado 100 o 150 años atrás.<sup>10</sup> Como parte de la herencia materna, dos hermanas de posición económica desahogada recibieron la ropa de su madre difunta, que por cierto se valoró muy por encima de los vestidos de las jóvenes.

Por cierto que más de una vez algún marido había hecho uso (y abuso) del derecho patriarcal de administrar los bienes, no sólo malversando las cantidades en efectivo y vendiendo o empeñando las joyas, sino incluso privando a su esposa de sus vestidos, con la intención de evitar que ella saliera a la calle. Se trató de casos excepcionales en los que se discutió si efectivamente el marido tenía derecho a retener la ropa personal de su esposa. Tenemos noticia de estas situaciones porque se ventilaron en demandas por malos tratos o incluso procesos de divorcio y se discutieron a causa de la ambigüedad en la delimitación de los derechos conyugales. El caso es que mientras las esposas los acusaban de crueldad intolerable, ellos siempre consideraban que estaban en su derecho al obrar así.

Precisamente por las mismas fechas, a partir de 1750, se aprecia en las cartas de dote menor prolijidad en el listado de utensilios de cocina y ropa personal de poco valor. En ocasiones dejó de mencionarse por completo, pero lo más común

<sup>9</sup> Otras escrituras de la época subrayan la misma falta de referencia a la ropa personal: AHNCM # 413, Morales, 10/01/1759 y 07/08/1760; # 278, Guerrero y García, 06/12/1777; # 652, Sandoval y Rosa, 26/08/1775 y 25/10/1775. De las 300 dotes analizadas, tan sólo 237 son propiamente cartas de dote y no escuetos recibos otorgados por el futuro marido al recibir la cantidad correspondiente al sorteo. Entre ellas hay 141 que mencionan ropa personal y 121 de ellas la describen.

<sup>10</sup> Memoria de cuentas de gastos de las colegialas, AHV, estante 12, tabla II, vol. 1, libro 10. Cuenta de Margarita de Llantada.

fue que se englobase en una cifra aproximada como ropa blanca o de calle y trastos de la casa. Desde luego contrasta con el detalle acostumbrado en las escrituras de épocas anteriores, en las que las sartenes, cazuelas, ollas, coladeras y canastos merecían atención y se consignaba su precio.

El cálculo de dotes en las que se incluyeron lo que llamaríamos menudencias (canastos, sartenes, calcetas y otros objetos con valor de 2 o 3 reales) muestra que 74% de la primera época detallaron cada pieza, frente a 44% en la segunda.<sup>11</sup> No es arriesgado suponer que había cambiado el criterio de valoración de los objetos, e incluso las perspectivas de durabilidad.

### EL LUJO Y EL DECORO

La proporción de bienes destinados a usos prácticos y a objetos suntuarios da idea de la actitud ante las necesidades de aparentar una determinada posición en la sociedad. Entre quienes describieron la sociedad virreinal de las últimas décadas del dominio español era común la opinión de que se gastaba exageradamente en alardes de riqueza. El vizconde de Pages advertía la carestía del vestido, Juan de Viera criticaba los “gastos extraordinarios y superfluos” (Viera, 1992, p. 135). Hipólito de Villarreal proponía que se prohibiera el uso de ciertas prendas de ropa a los vecinos de la ciudad que no acreditaran riqueza o hidalguía. Según su criterio, el afán de aparentar más de lo que se podía era causa de muchos males: “el lujo es en esta capital la causa de abandono y ruina de muchas familias que por sostenerlo cometen mil excesos, hacen infinitas trampas y no menos injusticias” (Villarreal [1787] 1937, p. 233).

Los inventarios elaborados en los casos de fallecimiento de varones que no dejaron testamento, entre 1705 y 1754, proporcionan una imagen bastante clara de la forma en que la situación económica se reflejaba en el atuendo personal y de cómo la profesión y el medio ambiente determinaban las exigencias sociales de presentación. La mayor parte de los bienes registrados corresponde a negocios y propiedades, entre los que predominaron las tiendas y sus mercancías, los inmuebles urbanos, las fincas rústicas, el ganado y los documentos de crédito. Del caudal total considerado, la parte correspondiente a objetos de uso personal y doméstico representa un promedio de 24%. Dentro de este apartado, los muebles, ropa blanca y accesorios del hogar suman un 55%, en contraste con el 45% acumulado en prendas de vestir.

De los 28 casos considerados, sólo en cuatro de ellos el valor de la ropa supera al doble de lo correspondiente al ajuar, en 11 es prácticamente igual y en los

<sup>11</sup> De las 110 escrituras que detallan bienes en la primera época, 81 incluyeron menudencias de escaso valor y descripción detallada de las prendas de vestir. De las 122 cartas de dote de la segunda mitad del siglo, sólo 54 detallaron ropa y menaje.



restantes es claramente inferior. Dado que el valor de los muebles era insignificante en casi todos los casos, se puede hablar de cierto equilibrio entre los bienes de uso personal y doméstico. Sin olvidar que el valor de la ropa masculina era inferior en promedio a la femenina, así como también era menor el número de prendas de vestir que tenían los hombres en relación con las mujeres.

A diferencia de lo que era habitual entre los hombres, cuyo vestuario no exigía fuertes dispendios ni mostraba grandes diferencias entre los más encopetados y los funcionarios o comerciantes de medianas posibilidades, las mujeres más ricas gastaban mucho más en ropa que las más modestas; aun así, las impresionantes cifras absolutas no llegan a romper notablemente las proporciones relativas entre dinero, ajuar y vestidos.

Parece desproporcionado, y desde luego es excepcional, que una señora luciera un vestido de 500 pesos, el cual podía alternar con basquiña de raso y ropilla de tafetán por otros 300, cuando el total de su dote ascendía 2 000.<sup>12</sup> Desde comienzos del siglo xvii hasta mediados del xviii, los vestidos más suntuosos, de brocado y con guarniciones doradas, se cotizaban entre 100, 115 y 130 pesos, mientras que los más sencillos se tasaban entre 25 y 60. Lo más frecuente era que se mencionaran dos de estos vestidos, además de algún manto o mantellina, sayas, bombachas, enaguas y al menos cuatro o seis camisas. El tapapiés costaba aproximadamente lo mismo que un vestido completo; siempre era de seda, terciopelo o brocado, con bordados, galones y aplicaciones y tenía las ventajas de ser más duradero y de adaptarse a cualquier talla, ya que iba sobrepuesto a la falda y la saya. En una época en que la ropa se heredaba a través de varias generaciones, no es raro que las prendas de uso exterior fuesen muy costosas puesto que al cabo de los años quedaría ampliamente amortizado el desembolso inicial. Por las mismas fechas, capas, capotes y casacas eran las prendas más caras del vestido masculino, y podían oscilar entre los 6 y los 24 pesos. Al menos dos de estas prendas aparecieron mencionadas en casi todos los inventarios, mientras que el número de camisas y calzones fue mucho más elevado, entre 3 y 14 pesos.<sup>13</sup>

#### LA PREVISIÓN DE LAS ESPOSAS

Las cartas de dote muestran la importancia relativa de la ropa personal y doméstica, de las alhajas y el menaje de casa, en proporción al monto total de los bienes aportados. El cálculo de las diferentes cantidades, la descripción de las piezas presentes en la mayor parte de los recibos y las oscilaciones en el valor y en el diseño, permiten conocer los cambios de actitud a través del tiempo. Se ha dicho que a lo

<sup>12</sup> Carta de dote fechada en 14 de septiembre de 1605, ante el escribano número 555, José Rodríguez, AHNCM, vol. 3836.

<sup>13</sup> AGNM, ramo Intestados, varios expedientes.

largo del siglo XVIII declinó la costumbre de que las novias aportasen dote al matrimonio y yo apoyo hasta cierto punto esa apreciación. Puedo arriesgar la hipótesis de que en la ciudad de México era menos frecuente documentar la entrega de la dote ante escribano público, por lo cual no nos ha quedado constancia de aquellas que no se formalizaron en escritura; pero todavía no hemos podido revisar la totalidad de los protocolos de cuantos escribanos trabajaron durante más de 100 años, de modo que sólo contamos con la presunción, a partir de varios miles de escrituras consultadas. Me voy a referir a 300 dotes, de las cuales 68 (casi todas anteriores a 1750) registran exclusivamente la aportación de cofradías y obras pías destinadas a “casar huérfanas”, y las restantes (232) se distribuyen en 110 de la primera mitad del siglo y 122 en la segunda.

Los protocolos notariales no sólo conservan testimonio de las cantidades que se transmitieron y de los bienes que se evaluaron, sino también de las estrategias familiares en las que la dote de la esposa era un medio para proteger parte de la fortuna familiar de los vaivenes de la suerte en los negocios. De ahí que no todos los documentos se redactaran precisamente por las fechas en que se celebraba en el matrimonio, sino varios años o décadas después; a veces como anexo de un testamento y con frecuencia con la advertencia de que así se ponían a salvo los bienes de la esposa cuando las deudas contraídas por el marido obligaban a retener las propiedades que constituían su caudal para someterlo a concurso de acreedores. Estas cartas de dote en circunstancias especiales suelen contener menor información que las normales.

Aunque la información de los simples recibos de “suertes” es mínima, tan sólo los nombres del novio y de la doncella agraciada con el sorteo, no dejan de dar testimonio de circunstancias de interés. En primer lugar muestran la actitud de la sociedad, que consideraba imprescindible la dote para el matrimonio de una joven de buena familia; además el hecho de que tantas jóvenes supuestamente honorables alegasen que eran pobres para ser socorridas por las cofradías; y también la apreciación de que dar limosna para ayudar a que se realizase un matrimonio era una obra piadosa, puesto que alejaba el peligro de que jóvenes sin fortuna cayesen en relaciones pecaminosas. La cantidad asignada como dote por las fundaciones piadosas se fijó en 300 pesos como regla general, aunque con algunas variantes, que oscilaban entre un mínimo de 280 pesos, en muy raras ocasiones, hasta 500 como máximo, también excepcionales, como dote de colegialas del colegio de Nuestra Señora de la Caridad, destinado a jóvenes nobles españolas y sostenido por la Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad. Muy rara vez los escribanos registraron dotes tan bajas aportadas por la familia o por algún bienhechor particular cercano a la novia, de modo que tan sólo he localizado seis escrituras con un monto total inferior a los 500 pesos, entre las 232 cartas de dote seleccionadas por referirse a dotes familiares, una vez retirados los recibos de sorteo de obras pías.

Es evidente que esto no significa que no existiera la costumbre de dar dote entre familias de escasos recursos, sino que no acudían al escribano público para

registrarlo. Los 300 pesos que resultaban un atractivo cebo para galanes que elegían esposa entre las agraciadas en los sorteos, podían ser una cantidad habitual aportada por las familias. Por cierto que las cantidades también variaron según quien fuera el donador de la dote. Las aportaciones más cuantiosas se dieron en familias en las que vivían el padre y la madre, puesto que ambos se mencionan como donadores, y constituyen 14% del total. En segundo lugar se aprecia el monto de las fortunas aportadas por las novias (31%), ya fueran viudas (las más acaudaladas) o jóvenes doncellas que disponían de sus propios bienes heredados. Puede presumirse, pero no hay certeza, que cuando era el padre el único otorgante, se trataba de un viudo o casado en segundas nupcias con una mujer que no era la madre de la novia. Y lo mismo se refiere a las madres que entregaron la dote, si bien tenemos seguridad de que las viudas fueron por lo menos 11% del total, porque lo dejaron consignado (cuadro 2). Estas cifras indican que un elevado número de mujeres había perdido al menos a uno de sus padres cuando contraía matrimonio, lo que no sorprende, dada la elevada mortalidad y las moderadas expectativas de vida propias de la época. Tan sólo hay seguridad de que sobrevivían ambos padres en 14% de los casos, eran huérfanas en 31% y eran hijas de madre viuda en 11%. También hay fuerte probabilidad de que hubieran perdido al menos a su padre las que fueron agraciadas con el sorteo dedicado a la dotación de huérfanas, y aquéllas cuya madre no mencionó a su marido. En total más de la mitad.

Por otra parte, lo que resulta indiscutible es que la donación de las arras cayó en desuso a lo largo del siglo XVIII para casi desaparecer en el XIX. Las arras era la cantidad que el novio daba a la novia como reconocimiento de su virtud; también solía mencionarse como premio a su virginidad, por lo que no es raro que casi nunca aparezca en los compromisos con mujeres viudas. Ya para el siglo XVIII se había establecido que la donación de “arras propter nupcias” debía corresponder a la décima parte de los bienes del novio en el momento del enlace. Esta donación solía ser más simbólica que real, puesto que tanto la dote como las arras quedaban bajo la custodia del marido, que administraba los bienes patrimoniales. Sólo en caso de divorcio por culpa del varón o de muerte de la esposa sin dejar hijos,

**Cuadro 2.** Aportaciones familiares a las dotes para matrimonio

<i>Donador</i>	<i>Donantes</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Promedio</i>
Ambos padres	37	605 305	16 359
Novia	44	534 396	12 145
Padre	39	403 307	10 341
Parientes y albaceas	43	367 621	8 549
Madre	43	361 234	8 400
Obras Pías	68	20 340	299
No se indica	26	135 742	5 220
<b>Total</b>			<b>2 527 945</b>

existía la obligación de devolver la dote y las arras a la esposa o a sus legítimos herederos, lo que provocó algunos pleitos familiares. La serie de las cartas de dote muestra que antes de 1750 sólo en 21 documentos, del total de 110 (19%), se omitió mencionar la donación de arras, mientras que a partir de esa fecha la omisión se registró en 66 de las 122 cartas de dote, o sea 54% de quienes no entregaron o al menos no dejaron constancia de la entrega o de la promesa de entregar las arras. Claro que, al no realizarse la transferencia efectiva, tampoco se mencionaba si la cantidad ofrecida correspondía a bienes muebles o inmuebles, negocios o documentos.

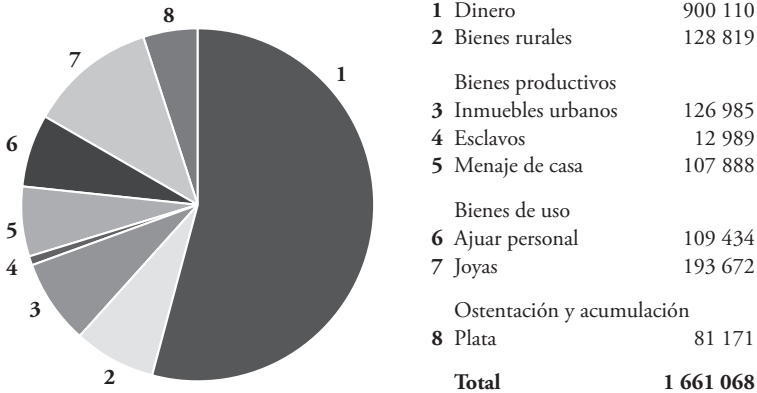
Otros aspectos resultan significativos en cuanto al criterio de utilidad y permanencia de la dote, o de su carácter de bienes de consumo o de inversión. Las cantidades mencionadas antes de 1750 son muy inferiores a las registradas después de esa fecha. Incluso después de eliminar los picos de grandes fortunas superiores a los 100 000 pesos y de mínimos (300) procedentes de obras pías, el promedio en la primera etapa fue de 4 458, mientras que en la segunda ascendió a 11 684 pesos.<sup>14</sup> También es significativo que antes de 1750 sólo se registró una dote que sobrepasó los 100 000 pesos, y a partir de esa fecha hubo tres que los superaron, además de las muchas que se acercaron.

#### PARA CONCLUIR: EL APRECIO DE LOS BIENES Suntuarios Y LOS CAMBIOS DE COSTUMBRES

La complejidad de las cartas de dote permite discernir aquellos bienes que constituían parte del patrimonio y los que podríamos considerar propiamente de consumo (figura 1). Desde luego no todas las cartas de dote contienen información detallada; fueron frecuentes las cartas que se protocolizaron varios años después de celebrarse el matrimonio y en las que sólo se menciona la cifra global o algún inmueble o cantidad en efectivo; en contraste, las que se redactaron pocos días antes o después de la boda, suelen detallar diversos rubros. Además de las cantidades “en reales” y los inmuebles y negocios, las joyas y los objetos de plata constituían parte apreciable de la fortuna familiar; en cambio podría calificarse como parte destinada al consumo todo aquello que estaba destinado a la ostentación o al decoro del hogar y de la señora: el menaje de la casa, la ropa blanca y el ajuar personal de la esposa. Para conseguir una apreciación bastante realista, se impone eliminar las dotes más cuantiosas (sobre los 100 000 pesos) que no entraron en detalles de ropa y mobiliario. Así nos quedan 274 cartas de dote, en las que se comprometieron 1 648 079 pesos.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Si se incluyen unas y otras, la diferencia es incluso más marcada, con 5 420 en el primer periodo y 14 407 en el segundo.

<sup>15</sup> Fueron 2 407 605, de los que se descontaron 472 434, correspondientes a las cuatro dotes más opulentas y 637 747 de aquellas 30 que no mencionaron el monto de ajuar y menaje doméstico.



**Figura 1.** Composición de dotes.

La cantidad correspondiente a ajuar personal y doméstico y a menaje de casa alcanza la cantidad de 217 322 pesos, que equivale a 13.19% del valor total de las dotes (cuadro 3). Este promedio global puede considerarse proporcional al que corresponde al seleccionar exclusivamente las cantidades destinadas a ropa personal, y que equivale a un término medio entre la cantidad relativamente pequeña que los más ricos destinaban al vestido y la que entre los más pobres debía destinarse a la presentación decorosa.

La distribución de acuerdo con el monto total de las dotes permite apreciar el nivel económico de las familias. Las 88 novias que aportaron dotes superiores a los 5 000 pesos dedicaron a su vestuario una cantidad equivalente a 5.83% del total. Bastante más alta fue la parte correspondiente al valor de la ropa de las que poseían menos caudal: las 209 jóvenes que no alcanzaron los 5 000 pesos, y que mencionaron el valor de su ropa. En estos casos el valor del atuendo personal representó 19.85%. Puesto que habría sido humillante no incluir al menos lo que se consideraba un vestuario “decente”, es lógico que le dedicasen a este rubro una atención preferente, a costa de utensilios y ropa de uso doméstico, que sólo verían los más allegados. Por cierto que tampoco las esposas más acaudaladas hicieron ostentación de su fortuna, puesto que si bien lucieron vestidos valiosos, no rebasaron el nivel de lo que por su rango y capacidad económica les correspondía. El lujo que tanto molestaba a algunos funcionarios contemporáneos debió limitarse a pocas familias, mientras que la mayor parte gastaba lo que racionalmente

**Cuadro 3.** Dotes: relación entre monto total y ajuar personal

	<i>Dote promedio pesos</i>	<i>Ropa promedio pesos (%)</i>
Superiores a 5 000 pesos	11 937	696 ( 5.83)
Inferiores a 5 000 pesos	1 158	230 (19.86)

podía permitirse (cuadro 4). Los números del cuadro y la imagen gráfica son elocuentes: en el momento de planear el futuro de una pareja se tomaba en cuenta, con preferencia, la aportación en bienes perdurables: dinero, cuando lo había, plata y joyas en todos los niveles sociales y algunos utensilios domésticos casi en todos los casos. La ropa, el componente menos duradero y sometido al dictado de las apariencias, era imprescindible, pero sólo en el grado en que podía asegurar la presentación “decente” de la esposa, según su rango; en todo caso, no absorbía la mayor parte, ni siquiera una parte más elevada que cualquier otro componente del futuro patrimonio.

El mismo criterio práctico y conservador se encuentra en la descripción detallada de las prendas que componían el ajuar femenino. Si bien no faltan las novias de familias acomodadas que lucieron vestidos costosos, tapapiés enjovados y casacas ornamentadas, lo que aparece invariablemente son las prendas de uso continuo y de bajo precio. Tampoco se aprecian importantes diferencias cuantitativas a lo largo del siglo, pese a que decayó el uso de algunas prendas y aumentaron otras, se utilizaron diferentes tipos de telas y se diversificaron las calidades y las procedencias. Se valoró como un mérito adicional el que vestidos y adornos estuvieran de moda.

Siempre se incluyeron enaguas, sayas, polleras, basquiñas, camisas, zapatos, medias y calcetas, en mayor o menor cantidad y de diversas calidades; al menos en la cuarta parte de los listados se incluyeron rebozos (de Sultepec), huipiles (de Oaxaca) y quexquemés (éstos en menor proporción) bordados o “de pluma”. Du-

**Cuadro 4.** Composición de las dotes

	<i>Valor en pesos</i>	<i>Mención en documentos</i>
Aportación en efectivo o equivalente	849 290	(en 151)
Inmuebles rurales y ganado	128 819	(en 10)
Inmuebles urbanos	126 985	(en 19)
Joyas	193 672	(en 166)
Plata	81 171	(en 107)
Menaje doméstico (muebles y ropa)	107 888	(en 161)
Ajuar personal	109 434	(en 175)
Obras pías	50 820	(en 108)
Indeterminado	745 936	(en 26)
<b>Total</b>		<b>2 394 015</b>

Nota: la importante cantidad correspondiente a las 26 dotes cuya referencia no procede de cartas detalladas sino de recibos o constancias testamentarias, se debe al monto excepcional de estas dotes. Entre ellas se encuentran, precisamente, las más cuantiosas, como los 84 233 pesos y los 92 238 de la familia Pablo Fernández, los 120 000 y 60 000 de los marqueses del Apartado o los 99 200 del marqués de Santa Cruz de Inguanzo. La diferencia de casi 134 000 pesos entre la suma de las cantidades totales y el desglose por componentes se debe a la falta de algunas menudencias y de objetos no registrados como dos clavicordios, varias guitarras, dos carrozas y un forlón (unos 42 000).

rante las tres primeras décadas, en todo ajuar de regular calidad se incluyó algún tapapiés, que solía ser valioso, al menos entre 30 y 60 pesos, según estuviera muy usado o fuera nuevo, en tela de raso o chamelote y con bordados de hilos de plata. Esta prenda, que se había usado al menos durante un siglo, prácticamente desaparece de los documentos de las últimas décadas. Los solemnes vestidos “de iglesia”, o de “semana santa”, que eran los más valiosos a principios de siglo, no se mencionan años más tarde, cuando, en cambio, las novias tenían mayor número de vestidos, al parecer más sencillos. Esta sencillez se deduce de las descripciones, que en un tiempo destacaron la riqueza de telas y bordados y que modernamente se limitó a la mención del color o de la calidad de la tela.

Fue invariable el interés por precisar si las telas o los vestidos eran “de la tierra” o importados. A veces la referencia geográfica no puede tomarse con exactitud, puesto que la localidad en que originalmente se tejió pasó a dar su nombre al tipo de tejido. Eso sucede con las camisas de Holanda, de Bretaña o de Ruán. Acaso también con el encaje de Flandes que adornaba camisas y ropa de cama. En cambio es notable la precisión en otros casos, que sugieren un cambio en el gusto o en la moda. Entre 1700 y 1730 aproximadamente, predominaron los trajes de “tisú de China”, los vestidos y las sayas de Pequín (con la indicación “pequín azul”, o rosa, etc.), los guardapiés “de raso de China” o “de primavera de China” y los quimonos o las sayas “de quimón”. En todo tiempo se apreciaron los vestidos y mantos de España, o concretamente de Sevilla, pero sólo en los ajuares de mayor precio, porque resultaban notablemente más caros. Lo que los inventarios de las dotes indican es que los productos chinos sustituyeron con ventaja a los europeos, que se importaban en menor cantidad y eran mucho más caros. Quizá las telas europeas se siguieron vendiendo a las familias más acomodadas, pero quienes no alcanzaban a comprarlas, tenían acceso a las que llegaban de Oriente. Transcurridas algunas décadas, la aparente suntuosidad de rasos y colorines se consideró menos refinada que la frescura y sencillez de indianillas, tafetanes y muselinas. Los mantos fueron más comunes, en sustitución de los rebozos, que se mencionaron en dotes modestas; y aparecieron por primera vez las mantillas de blonda.

Pese a que en términos generales no cambió la política familiar en la adjudicación de las dotes, se puede apreciar una tendencia hacia mayor austeridad en el atuendo, menos inversión en muebles y mayor aportación de dinero y joyas. Dos ejemplos de fechas muy alejadas pueden ilustrar este aspecto. Una de las dotes más altas de la primera parte del siglo, la que recibió un abogado de la Real Audiencia en el año 1705, alcanzó 35 376 pesos, de los cuales fueron 13 370 (38%) en dinero 10 258 en plata y alhajas, varias cantidades en muebles y esclavos, y 1 931 en ropa personal (5.45 por ciento).<sup>16</sup>

En el otro extremo de la muestra, un caso particular de consumo diversificado y cosmopolita, la hija de un miembro del Consulado de México llevó entre otras

<sup>16</sup> AHNCM, escribano 636, Francisco de Solís y Alcázar, vol. 4398, 24 de abril de 1705.

prendas una saya y casaca de Italia, un manto de lustre de Francia, otro manto, con melindre, de Barcelona, y una basquiña de China. En la carta de dote de esta joven, doña María Ignacia Martínez Cabezón, en el año 1786, se encuentran elementos que definen las estrategias de enlace y la actitud de los padres acerca de una inversión rentable. María Ignacia, hija de don Francisco Martínez Cabezón, quien había sido cónsul del real Tribunal del Consulado, era una acaudalada criolla que aportó 60 000 pesos, de los cuales 51 761 (86%) fueron en dinero, capital suficiente para iniciar o fomentar una empresa. El novio, natural de La Rioja, ofreció en arras 8 000 pesos, lo que significa que su fortuna debía de ser cercana a los 80 000. Las joyas sumaron 6 868, y entre ellas destacaron un aderezo con gargantilla y pulseras de brillantes (4 100 pesos), un par de pulseras de oro con diamantes (790) y otro aderezo, de perlas (760). El ajuar personal y doméstico fue mucho más modesto, con sayas de terciopelo, mantos de lustre, camisas, enaguas y una basquiña usada. La cama se valoró en 24 pesos y los colchones, sábanas, colchas y almohadas en 278. No se mencionaron otros muebles, ni utensilios de uso doméstico. Todo esto, lo que podríamos considerar bienes consumibles, se valoró en 1 366 pesos, o sea 2.28% del monto total de la dote.<sup>17</sup>

Dotes e inventarios nos acercan a conocer la economía doméstica de las familias novohispanas y muestran el balance, en ocasiones difícil, entre lo que exigían las apariencias, lo que se requería para la comodidad en el hogar y la parte del patrimonio familiar destinada al fomento de empresas productivas o al incremento de las rentas invertidas en préstamos o inmuebles. Los gastos en vestuario, como elemento de contraste, nos hablan de una sociedad cuidadosa del “bien parecer” pero no tan inclinada al despilfarro como denunciaron los contemporáneos.

#### SIGLAS

- AGNM Archivo General de la Nación, México  
 AHNCM Archivo Histórico de Notarías de la Ciudad de México  
 AHV Archivo Histórico del Colegio de las Vizcainas

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, 1967, *Système de la mode*, París, Editions du Seuil.  
 Bernis, Carmen, 1978-1979, *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
 Ribiesca Sumano, María Elena, Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa e Hilda Lagunas Ruiz (eds.), 1984-1995, *Catálogo de protocolos de la Notaría número 1 de Toluca*, 7 vols., Toluca, Gobierno del Estado de México.

<sup>17</sup> AHNCM, escribano 519, Felipe Passalle, volumen 3456, 13 de enero de 1786.



- Covarrubias y Orozco, Sebastián, 1994, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Castalia.
- , *Discurso sobre el lujo de las señoras y proyecto de un traje nacional*, 1788, Madrid, Imprenta Real.
- Konezke, Richard, 1951, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 5 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- León Pinelo, Antonio de [1641] 1965, *Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres. Sus conveniencias y daños*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Palafox y Mendoza, Juan de [1659] 1986, *Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio*, México, UNAM.
- , *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II* [1681] 1973, Edición facsimilar, 4 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Rodríguez Centeno, Mabel, 2006, “‘El espejo de la vida...’ Crédito al consumo y cotidianidad en la Hacienda de Charco de Araujo en el siglo xviii”, en *Historia de la vida cotidiana en México Gonzalbo Aizpuru, Pilar* (dir. y coord.), México, El Colegio de México—Fondo de Cultura Económica.
- Viera, Juan de, 1992, *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México* [incluye facsímil de la edición de 1777], México, Instituto Mora.
- Villarroel, Hipólito [1787] 1937, *Enfermedades políticas que padece la capital de Esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al Rey y al público*, México, Bibliófilos Mexicanos.



## RELACIÓN DE TEXTOS INCLUIDOS EN EL CD

### SOBRE EDUCACIÓN Y LECTURA

1. “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo xvi”, *Historia Mexicana*, 126, vol. xxxii, octubre-diciembre de 1982, pp. 262-281.
2. “Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo xvi”, en Carmen Ramos (coord.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, PIEM, 1987, pp. 33-59.
3. “El legado de un hombre de acción: Bartolomé Castaño, S.J.”, *Vitae Scholasticae*, vol. 6:1, Chicago, Loyola University, primavera de 1987, pp. 77-88.
4. “Disputas de clérigos, crisis política y cambios educativos: Puebla, siglo xvii”, en *La educación en México. Historia regional*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987, pp. 3-20.
5. “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en VV.AA., *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, 1988, pp. 9-48.
6. “El padre Juan de Tovar y el Colegio de Tepotzotlán”, en María Teresa Jarquín (coord.), *Temas de historia mexicana*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1988, pp. 109-129.
7. “Los alumnos de la Real Universidad de México: espejo de grandezas y mezquindades”, en Jean-Louis Guereña, Ève-Marie Fell y Jean-René Aymes (eds.), *L’université en Espagne et en Amérique Latine du moyen âge a nos jours*. Actes du colloque de Tours, 12-14 janvier 1990, Publications de l’Université de Tours, 1991, pp. 189-200.
8. “La historia colonial y la enseñanza escolar”, en Josefina Zoraida Vázquez y P. Gonzalbo (coords.), *La enseñanza de la historia*, Washington, OEA, colección INTERAMER 29, 1994, pp. 53-74.
9. “*Reffugium Virginum*. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos”, en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 429-441.
10. “Mitos y realidades de la educación colonial”, en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, México, El Colegio de México-UNED, 1996, pp. 25-38.
11. “La cultura novohispana y el educador educado”, en Magaldy Téllez (coord.), *Educación, cultura y política. Ensayos para la comprensión de la historia de la edu-*

- cación en América Latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1997, pp. 481-486.
12. “De la vida cotidiana a la vida académica”, en David Piñera Ramírez (coord.), *La educación superior en el proceso histórico de México*, t. I, México, SEP-ANUIES-Universidad Autónoma de Baja California, 2001, pp. 35-49.
  13. “La respuesta novohispana a la educación colonial”, en Jean-Louis Guedeña (dir.), *Famille et éducation en Espagne et en Amérique Latine*, Tours, CIREMIA-Publications de l’Université François Rabelais, 2002, pp. 3-14.
  14. “La historia de la educación en El Colegio de México”, en *Memoria, conocimiento y Utopía, Anuario de la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación*, vol. 1, núm. 1, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Educación-Ediciones Pomares, 2005, pp. 269-274.
  15. “Dos proyectos educativos paralelos en la Nueva España”, en Jean-Louis Guedeña y Mónica Zapata (coords.), *Culture et éducation dans les mondes hispaniques*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2005, pp. 151-159.
  16. “Los medios y el mensaje: educación y asimilación en la Nueva España”, en Jean-Louis Guereña (ed.), *Image et transmission des savoirs dans les mondes Hispaniques et Hispano-Américains*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2007, pp. 31-47.
  17. “La oculta modernidad jesuítica”, en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima, Fondo editorial de la Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad del Pacífico, 2007, pp. 299-308.
  18. “Buenos cristianos y jóvenes letrados en Santa Cruz de Tlatelolco” en Pablo Rodríguez y María Emma Mannarelli (coords.), *Historia de la infancia en América Latina*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007, pp. 107-120.

#### SOBRE SOCIEDAD, FAMILIA Y MATRIMONIO

19. “La Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México: una fundación del siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, 123, vol. xxxi, enero-marzo de 1982, pp. 409-430.
20. “Del Tercero al Cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771”, en *Historia Mexicana*, 137, vol. xxxv, julio-septiembre de 1985, pp. 5-31.
21. “La muerte maestra de la vida en la obra de fray Juan de Torquemada”. *Revista A*, vol. VIII:22, Universidad Autónoma Metropolitana, septiembre-diciembre de 1987, pp. 9-34.
22. “*De furto et fraude*. Nuevas concepciones de moralidad para los indígenas del siglo XVI”, *Historias*, 18, México, INAH, julio-septiembre de 1987, pp. 57-70.
23. “Familias novohispanas, ilustración y despotismo”, en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Cincuenta años de historia en México*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 119-138.

24. “La familia’ y las familias en el México colonial”, *Estudios Sociológicos*, vol. x:30, septiembre-diciembre de 1992, pp. 693-711.
25. “La cruz, el arado y el libro”, en Román Piña Homs (coord.), *Les Illes Balears i Amèrica*, Palma, Institut d’Estudis Balearics, 1992, pp. 25-40.
26. “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”, en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, *Mujeres, instituciones y culto a María*, México, INAH-UIA-Condumex, 1994, pp. 105-116.
27. “Familia y vida privada: dos temas paralelos”, en *Obradoiro de historia moderna*, núm. 3, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 147-160.
28. “Del bueno y del mal amor en el siglo XVIII novohispano”, en *Erotismo en las letras hispánicas. Aspectos, modos y fronteras*, México, El Colegio de México, Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica, VII, 1995, pp. 139-158.
29. “Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España”, en P. Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México–Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 207-226.
30. “Nuevo mundo, nuevas formas familiares”, en P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Género, familia y mentalidades en América Latina*, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997, pp. 13-38.
31. “Paisanaje y parentesco en la Nueva España”, *Revista de Historia*, 13, primer semestre de 1999, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, pp. 35-50.
32. “La familia educadora en Nueva España: un espacio para las contradicciones”, en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 43-56.
33. “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9:1, enero-marzo de 2000, pp. 7-19.
34. “Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de Nueva España”, en Alfredo Castillero Calvo (dir.), *Historia general de América Latina*, vol. III, t. 2, París, Ediciones UNESCO–Editorial Trotta, 2001, pp. 429-442.
35. “Familia y convivencia en la ciudad de México a fines del siglo XVIII”, en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 163-178.
36. “La historia de la familia hispanoamericana vista desde México”, *População e família*, 5, São Paulo, septiembre de 2003, pp. 77-98.
37. “Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal”, en P. Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla–México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas–El Colegio de México, 2004, pp. 121-140.
38. “Autoridad masculina y poder femenino. Los recursos de dominio en la vida familiar”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y au-*

- toridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 367-379.
39. “La nueva vida del Nuevo Mundo”, en Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.), *El Nuevo Mundo: problemas y debates*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp. 279-303.
  40. “La vida familiar novohispana en los concilios provinciales”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México–Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 145-167.
  41. “Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la Colonia”, *Historia Mexicana*, 224, vol. LVI:4, abril-junio de 2007, pp. 1117-1161.
  42. “El orden de la familia en la Nueva España”, en Mónica Ghirardi (coord.), *Familias iberoamericanas ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba (Argentina), Conicet–ALAP–Universidad de Córdoba, 2008, pp. 29-43.
  43. “Familias y vida familiar. Aproximaciones a la historia de la familia en México”, en Francisco Chacón Jiménez y Ana Vera Estrada (eds.), *Dimensiones del diálogo americano contemporáneo sobre la familia en la época colonial*, Murcia, Universidad de Murcia, 2009, pp. 29-55.
  44. “Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino”, en Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y P. Gonzalbo Aizpuru (coords.), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México–Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 269-290.
  45. “Las contradicciones de la familia colonial”, en Nora Edith Jiménez Hernández (ed.), *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 109-122.

#### SOBRE CULTURA MATERIAL Y VIDA COTIDIANA

46. “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”, *Historia Mexicana*, 166, vol. XLII, octubre-diciembre de 1992, pp. 353-377.
47. Vestir al desnudo. Un acercamiento a la ética y la estética del vestido en el siglo XVI novohispano”, en Rafael Diego Fernández (ed.), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 329-349.
48. “La casa poblada de los conquistadores”, en P. Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell (comps.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1994, pp. 327-360.
49. “Ajuar doméstico y vida familiar”, en Elena Estrada de Gerlero (ed.), *El arte y la vida cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, pp. 125-137.

50. “De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII”, *Revista de Indias*, vol. LVI:206, enero-abril de 1996, pp. 49-75.
51. “Entre la calle y el claustro ¿cuál es la dicha mayor?”, en Margo Glantz (ed.), *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*, México, UNAM-Condumex, 1998, pp. 53-72. Reedición en Monika Bosse, Barbara Potthast, André Stoll (eds.), *Actas del Congreso La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. María de Zayas, Isabel Rebeca Correa, Sor Juana Inés de la Cruz, Bielefeld (Alemania), Edition Reichenberger, Kassel, 1999, pp. 499-515.
52. “Violencia y discordia en las relaciones personales en la ciudad de México a fines del siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, 202, vol. LI, octubre-diciembre de 2001, pp. 233-259.
53. “Convivencia, segregación y promiscuidad en la capital de la Nueva España”, en Clara García y Manuel Ramos Medina (coords.), *Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental. Siglos XVI a XIX*. Actas del 3er Congreso Internacional Mediadores Culturales, México, Condumex-INAH, 2001, pp. 123-138.
54. “La intimidad divulgada. La comunicación escrita en la vida privada en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, 27, julio-diciembre de 2002, pp. 17-58.
55. “La vida social urbana del México colonial”, en Carlos Alberto González S. y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 590-607.
56. “La santificación del prójimo”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad. Siglos XVI-XX*, México, Condumex, 2003, pp. 15-38.
57. “Viudas en la sociedad novohispana del siglo XVIII. Modelos y realidades”, en P. Gonzalbo Aizpuru y Mílada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense, 2007, pp. 231-262.
58. “El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la Ciudad de México”, *Revista de Indias*, LXVIII:244, septiembre-diciembre de 2008, pp. 9-34.
59. “Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad”, en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 59-73.
60. “Reflexiones sobre el miedo en la historia”, en P. Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 21-34.





## APÉNDICE

### LIBROS DE AUTORÍA PERSONAL SOBRE FAMILIA, EDUCACIÓN Y VIDA COTIDIANA

- Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.
- La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.
- Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990.
- Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.
- Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001.
- Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, colección Tramas, 2006.
- Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009.

### COORDINACIÓN DE LIBROS COLECTIVOS

- Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991.
- La familia en el mundo iberoamericano*, en colaboración con Cecilia Rabell, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1994.
- Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, en colaboración con Cecilia Rabell, México, El Colegio de México–Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Educación rural e indígena en Iberoamérica*, con la colaboración de Gabriela Ossenbach, México–Madrid, El Colegio de México–Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996.
- Género, familia y mentalidades en América Latina*, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Historia y nación (Actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez)*. Vol. 1,

- Historia de la educación y enseñanza de la historia*, México, El Colegio de México, 1998.
- Familia y educación en Iberoamérica*, México, El Colegio de México, 1999.
- Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, 2001.
- Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, en colaboración con Berta Ares Queija, México–Sevilla, El Colegio de México–Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- Historia de la vida cotidiana en México*, dirección de los cinco tomos y coordinación del tomo III, *El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, México, El Colegio de México–Fondo de Cultura Económica, 2004-2006.
- Gozos y sufrimientos en la historia de México*, en colaboración con Verónica Zárate Toscano, México, El Colegio de México–Instituto Mora, 2007.
- Tradiciones y conflictos: historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, en colaboración con Milada Bazant, México, El Colegio de México–El Colegio Mexiquense, 2007.
- Los miedos en la historia*, en colaboración con Elisa Speckman Guerra y Claudia Agostoni, México, El Colegio de México–Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Una historia de los usos del miedo*, en colaboración con Anne Staples y Valentina Torres Septién, México, El Colegio de México–Universidad Iberoamericana, 2009.
- Familia y relaciones diferenciales: género y edad*, en colaboración con María Pilar Molina Gómez, Murcia, Universidad de Murcia, 2009.

---

*Educación, familia y vida cotidiana en México virreinal*

se terminó de imprimir en enero de 2013  
 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.  
 Matamoros 112, Col. Raíl Romero  
 57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México  
 Portada de Pablo Reyna.

Composición tipográfica y formación:  
 Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.

## CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

En este volumen (libro y disco compacto) se encuentra reunidos muchos de los textos breves publicados desde hace al menos treinta años, cuyos temas se relacionan con los intereses centrales a lo largo de mi carrera. He seleccionado los que me ha parecido que constituyen un conjunto coherente en relación con los aspectos de la educación, la familia y la vida cotidiana a los que he dedicado mi atención y que siguen ocupándome. Decidí incluir en el formato electrónico artículos y capítulos de libro publicados hasta fechas recientes, pero en particular los más antiguos o menos accesibles. Quedan fuera, por tanto, los libros completos, así como trabajos dedicados a otros temas. Espero que sean de utilidad para los jóvenes estudiantes y para los colegas que se acercan a la historia cultural, de modo que no se pierda, como tantas veces sucede, el esfuerzo de muchos años, sepultado en los fondos de viejas revistas y libros olvidados.

Pilar Gonzalbo Aizpuru

