

Dossier

Entre Asia, América y Europa: ¿los misioneros cristianos como intelectuales interculturales?

Integración cultural y ley natural en el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz

Recibido: 28 de abril de 2016

Aceptado: 15 de mayo de 2016

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana de México
vaspe@up.edu.mx

Resumen

El artículo trata sobre las aportaciones multiculturales de Alonso de la Veracruz. El texto analiza el tema de la ley natural de la obra *Speculum Coniugiorum* argumentando que Alonso re interpretó el principio de la ley natural de Tomas de Aquino a la luz de la obra *Tópicos* de Aristóteles para probar que el punto de partida del obrar moral son las tradiciones de los pueblos y el consejo de los más sabios, y reputados abriendo con esto la posibilidad de incorporación del mundo indígena a los criterios europeos. Con ello, el autor del texto prueba que Alonso fue capaz de dar cuenta de matrimonios legítimos entre los indios antes de la llegada del cristianismo. El texto continúa con las implicaciones que esta argumentación alonsina tuvo en la vida política analizando otra obra de Alonso, *De dominio infidelium et iusto bello*. El autor sostiene que el republicanismo que propone De la Veracruz procede de una mentalidad multicultural, recordando la pertinencia de este enfoque y sus aportaciones de cara a las problemáticas contemporáneas.

Palabras clave

Cultura; matrimonio; ley natural; integración; tradiciones; indios y derecho

Cultural Integration and natural law in *Speculum Coniugiorum* of Alonso de la Veracruz



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.up.edu.mx) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Abstract

The article deals with multicultural contributions of Alonso de la Veracruz. The text analyzes the subject of the natural law of the work *Speculum Coniugiorum* arguing that Alonso re interpreted the principle of natural law of Thomas Aquinas in the light of the work *Topics* of Aristotle to prove that the starting point of moral action are traditions of the peoples and the counsel of the wisest, and reputed opening with it the possibility of incorporating indigenous to European standards world. Thus, the author of the text proves that Alonso was able to account for legitimate marriages between Indians before the arrival of Christianity. The text continues with the implications that this argument of Alonso had in political life analyzing another work of the author, *De dominio infidelium et iusto bello*. The author argues that the republicanism that De la Veracruz proposes comes from a multicultural mindset, remembering the relevance of this approach and its contributions in face of contemporary issues.

Key words

Culture; marriage; natural law; integration; traditions; Indian and law.

Introducción

En los últimos años he revisado algunos conceptos en la obra de Alonso de la Veracruz que merecen repensarse. A simple vista, los escritos de fray Alonso resultan de impronta medieval y los especialistas tienden a interpretar su pensamiento como el de los salmantinos españoles del siglo XVI; pero un análisis acucioso de los textos refleja importantes variables en metodología y discurso. Entre los temas que resultan de interés para probar estas variables destacan sus ideas de derecho y de ley natural¹. En un escrito previo (Aspe, 2014c) abordé el tema alonsino del derecho, ahora intento adentrarme en el concepto de ley natural en relación con el fenómeno transcultural que resulta de su pensamiento.

¹ Para una introducción general a la filosofía de Alonso de la Vera Cruz se recomienda el trabajo de Gómez Robledo (1984), y como repertorio general de sus obras a Burrus (1968). También vease las obras contenidas en la bibliografía de este texto de Aspe Armella.



Comencemos primero por delimitar qué entendemos por fenómeno transcultural: algo que afecta varias culturas y sus relaciones múltiples, se trata de un fenómeno caracterizado por la observación de las leyes y normas de la convivencia entre individuos o grupos que se sumergen en la cultura y sociedad con la que entran en contacto.

El fenómeno es diverso de una inculturación pues en ella la clave se pone en la imposición de unos principios en la sociedad con la que se entra en contacto; en la primera no se enfoca el análisis desde la imposición de criterios, simplemente se establecen los problemas y los modos de las observaciones. La diferencia es relevante ya que mientras que en el primer término se enfatiza los procesos activos con racionalidad situada y en variables dialécticas, en el segundo se privilegia la recepción pasiva de los principios de una cultura hacia la otra. Ésta segunda manera de mirar la cultura entre los pueblos es colonialista y tiene su origen en elementos normativos; la primera, en cambio, es descriptiva, simplemente establece los fenómenos que se producen ante la relación, y sólo después el observador que escribe el texto deduce valoraciones normativas a partir de las diversas observaciones del fenómeno.

La aclaración es pertinente a la hora de abordar el trabajo de Alonso de la Veracruz ya que tanto en el *Speculum coniugiorum* como en el *De dominio infidelium et iusto bello*, el agustino aborda la problemática colonial americana desde el punto de vista aporético². La aproximación al tema de los matrimonios de indios, tema del *Speculum*, merece un enfoque de historia cultural pues se trata de

² En este sentido me aparto de las interpretaciones que quieren hacer del *De dominio infidelium et iusto bello* y en ocasiones del *Speculum*, un confesionario, sosteniendo que Alonso lo redacta implícitamente así para que los confesores tuviesen criterios sólidos a la hora de valorar las acciones de los peninsulares o de los matrimonios de indios; tal interpretación implicaría desvirtuar el modo como Alonso redacta sus escritos, claramente aporéticos; en el prólogo del *Speculum* señala que no se ha dicho aún todo sobre ese problema y que pretende reflexionar contribuyendo a ello sin un afán de novedad, también en el *De dominio* escribe a la manera de dudas intentando aportar soluciones.



la elaboración de un escrito que surgió como saber emergente dentro de una sociedad situada; Alonso hubo de representarse como observador las diversas observaciones que una cultura inédita había hecho sobre el matrimonio. La importancia decisiva de este tratado está en que documenta las prácticas y convicciones del mundo náhuatl y purépecha antes, en y después de la conquista, dialogando con las observaciones cristianas del matrimonio tanto como con las de esas culturas³.

El *Speculum* es un tratado de casi mil páginas sobre los matrimonios de indios mientras que el *De dominio* es una *relectio* o conferencia magistral semestral –la primera que impartió Alonso como catedrático de *Prima theologiae* en 1554– en la que se pregunta en once dudas sobre la legitimidad de la guerra de conquista y el dominio de los infieles⁴.

El *Speculum* es su gran obra de madurez; comenzó a escribirlo recién llegado a América durante su estancia en Michoacán desde la década de 1540 observando los ritos, ceremonias, leyes y tradiciones purépechas. Acabó publicándolo muchos años después, habiendo incorporado los ritos y usos de los mexicanos en una primera edición, la llamada edición mexicana de 1556, corrigiéndola en dos ediciones posteriores –la de Salamanca de 1562, y de Alcalá de 1572– porque las regulaciones del Concilio de Trento en torno al matrimonio forzaron a Alonso a corregir algunos de los puntos de la edición mexicana; es así que la obra atraviesa todos los sucesos y experiencias alonsinas al mismo tiempo que revisa y observa la variabilidad cultural entre los naturales, de allí su riqueza. Dividida en tres

³ Se trata de un documento excepcionalmente interesante para el enfoque de historia cultural. En esta metodología sigo las aportaciones de Mendiola (cf. 2014: pp. 3-16). También vease para este tema Michel de Certeau, 1993.

⁴ Se ha magnificado la relevancia del *De dominio infidelium et iusto bello*. Estudios recientes han documentado el número de estudiantes que escuchaban las *Relectios*. Armando Pavón (cf. 2009: pp. 57-59) documenta que entre las facultades de Artes, Cánones, Teología y Gramática habían en 1553 –año previo a la *Relectio* que señalo– 31 alumnos en total. Así que el impacto del tratado *De dominio infidelium* de Alonso es resultado de observaciones muy posteriores. El estudiante del siglo XVI no puede olvidar estas precisiones.



partes, en la primera diserta sobre qué es en general y en sí mismo el matrimonio cristiano, para en la segunda parte que es la que nos interesa, analizar los matrimonios de indios y en la tercera avocarse al tema del repudio o divorcio porque esta práctica estaba aceptada entre los naturales. Por motivos de tiempo y contenido, he elegido trabajar la segunda parte del tratado, pues es en la que mejor se observa la problemática de integración y transculturación que vivió Alonso y es allí donde se hacen patentes sus propuestas culturales. Debe aclararse que, para los pensadores del siglo XVI novohispano, la ley natural fue el andamiaje a través del cual los protagonistas y académicos de la época intentaron sistematizar la variabilidad entre culturas, y que fue a partir de este principio que pudieron argumentar la igualdad básica entre los hombres, por esta razón el *Speculum* resulta ser una obra esencial en la comprensión americana, además de que cabe recordar que el tema del matrimonio durante el siglo XVI era referente obligado, no sólo por cuestiones de contexto –el divorcio de Enrique VIII con la consabida pérdida del catolicismo en Inglaterra después de la Reforma de Lutero, Calvino y Melanchton– sino que el tema del matrimonio, considerado en un marco teórico era referente obligado en la época para las discusiones antropológicas: en el catolicismo, el matrimonio es el único sacramento que se considera un derecho natural; siendo que el hombre es racional y libre, naturalmente social, capaz de establecer relaciones permanentes mediante pactos voluntarios, el catolicismo pone la esencia del matrimonio en el consenso voluntario de los cónyuges, consenso que ha de avalarse públicamente mediante un signo externo. Pero, con la reforma protestante, el matrimonio no se concibió de la misma manera por lo que Lutero, Erasmo de Rotterdam, Francisco de Vitoria, Tomás Moro, Juan Ginés de Sepúlveda y Alonso de la Veracruz escribieron tratados de matrimonios pues era a través del matrimonio que se debatía el celibato sacerdotal que anuló Lutero, las relaciones sexuales por consanguineidad que se discutieron en ocasión del repudio de Enrique VIII a Catalina de Aragón, las decisiones de canonistas católicos interviniendo en cuestiones de Estado mediante arreglos matrimoniales,



nulidades canónicas por conveniencia y alianzas políticas, incluso, el matrimonio era la pauta para impartir o no el bautismo a los naturales menores de edad pues en la Suma Teológica Tomás de Aquino (De Aquino, Tomás. *S.Th., II-IIae., p.10 art 3*) argumentó que sólo los padres podían decidir el sacramento del bautismo para sus hijos, por lo que la evangelización americana encontraba allí un límite importante; estaba también el argumento de que si había matrimonios verdaderos antes de la conquista eso avalaría la plena racionalidad de los pueblos indios. Además de esos diversos enfoques que implicaban la concepción teórica del matrimonio De la Veracruz tuvo que enfrentar serios problemas antropológicos y éticos a la hora de observar los matrimonios de indios. Un primer punto fue que los naturales aceptaban la poligamia, aunque no en todos los niveles sociales, pues se privilegiaba especialmente entre la aristocracia india (De la Veracruz, Alfonso. *S.C., II-2, p. 81*)⁵.

Otro punto que vino a cimbrar las tesis canónicas del matrimonio cristiano con las prácticas de las culturas autóctonas estuvo en las relaciones endogámicas de matrimonios: madres con hijos, hermanas con hermanos, tíos con sobrinas⁶. También, la diversidad de ritos y la ausencia de signos: para el cristianismo, era esencial que mediase un signo externo de la unión entre los cónyuges, además de

⁵ La manera como opera el Tratado de Alonso es así: en la primera parte expone lo que es el matrimonio para el cristianismo refiriendo a otras culturas conocidas, después en la segunda parte observa los ritos, tradiciones y normas matrimoniales de las culturas autóctonas, por último en la tercera, analiza el tema del divorcio en las diversas culturas. El caso concreto que expongo aquí lo trata en: De la Veracruz. (cf. 2009-2013: p. 229-238). Note el lector cómo Alonso diserta sobre qué se decía del tema en la ley mosaica, en las leyes positivas europeas, en culturas de gentiles previamente conocidas en el viejo mundo, etc., es decir, Alonso observa la diversidad de observaciones sobre el matrimonio para adentrarse en los matrimonios de los por él llamados “indios del Mar Océano”.

⁶ Cf. *SC.,II-XXII, De los grados prohibidos de afinidad y consanguinidad*, y después mantiene el mismo criterio de observación mencionado antes analizando: *SC., II-XXIII, Si la ley antigua obligaba a los gentiles así como a los hebreos; XXIV, Si ahora obliga aquella ley de Levítico 18; XXV, Si los grados prohibidos en el Levítico son de derecho natural; XXVI, Si los grados que hoy están prohibidos por la iglesia, tienen fuerza por el derecho divino*. Es decir, nuestro autor somete a observación todas las observaciones previas y la presente americana.



que éstos tenían que expresarlo verbalmente para hacer público el consenso y compromiso que adquirirían⁷.

7

Otro punto medular estaba en que los mexicanos ponían como fin primero del matrimonio la comunidad de obras entre los cónyuges sin priorizar la procreación de los hijos⁸, además, entre los purépechas y mexicanos, el divorcio era un uso común públicamente aceptado, todas las comunidades tenían por convicción y ley la práctica de un segundo matrimonio, no era frecuente ni bien visto el de un tercero, pero el segundo si era una práctica común (cf. De la Veracruz, Alfonso. *S.C., III arts., i-xi, pp. 70-203*).

Un punto paradójico estaba en que los padres de los contrayentes eran los que mostraban la elección y el beneplácito en la relación de la pareja cuando en el cristianismo tenía que darse el consenso voluntario de los cónyuges. Además, desde la perspectiva del contrato canónico que establece el matrimonio cristiano, se exigía un signo externo específico del pacto y los indígenas carecían de cualquier escrito o signo específico (cf. *S.C., II-3*).

Todas estas objeciones las relata y describe Alonso para entender si entre los naturales había realmente uniones verdaderas que cumplieran los requerimientos naturales y en derecho de un matrimonio establecido. La decisión era una cuestión clave en la concepción antropológica del indio y su destino ya que, de haber auténticos matrimonios, se estaría probando su racionalidad y su capacidad para desarrollar una vida plena.

⁷ En la parte I del *SC*, Alonso dedica el *art. XVII: Acerca de las palabras mediante las cuales se contraen los esponsales*, p. 281-294 y vuelve sobre este punto en *SC., II-III, p. 105*.

⁸ Punto por demás interesante que será en mi opinión la contribución alonsina más original sobre sus reflexiones del matrimonio pues, siguiendo a Aristóteles, el agustino dirá que lo propio del ser humano es la vida política y la vida conyugal, y que la comunidad de obras es más perfecta que la generación de la especie, ya que esto segundo es propio de todo animal y no de la vida racional y libre propia del ser humano aunque concede que es necesaria la procreación de la especie, pero aclarando que lo propiamente humano es la educación de ella. Cf. *SC., I-I; II-I*.



¿Cómo es que Alonso logra probar esto habiendo tantas objeciones para considerar en los indios auténticos matrimonios desde la óptica cristiana europea? La justificación alonsina sobre la validez y autenticidad de los matrimonios de indios tiene una propuesta multicultural absolutamente inédita para su tiempo; esta propuesta parte de una tradición filosófica heterogénea que le permitió interpretar las observaciones bajo una óptica novedosa, pero en mi opinión esto pudo lograrlo gracias a su experiencia con el “otro” en América y al modo como fue introduciéndose en la diversidad de observaciones culturales sobre el tema; Alonso funda con ello un modo de discurso inédito que me propongo exponer a la luz del *Speculum*, discurso que se fue perdiendo conforme en años posteriores se relegó la observación de prácticas autóctonas.

Las tesis multiculturalistas del *Speculum coniugiorum*⁹

⁹ El *Speculum* está catalogado en la Biblioteca Nacional de México como un escrito incunable; sabemos que en América se usa el término incunable en sentido impropio pues mientras que en Europa se refiere a las primeras ediciones de imprenta entre los años 1450 y 1500, los incunables americanos refieren a las primeras obras impresas en América, en general en la imprenta de Juan Pablos, manuscritos de los cuales se conservan varios de cada uno y que fueron llevados a la prensa tanto en Nueva España como en España, Italia y Amberes. Por esta razón Instituciones como CONDUMEX cuentan también con incunables alonsinos similares a los del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Un autor escribía distintos textos, publicaba diversas ediciones sobre lo mismo y añadía comentarios en cada uno de ellos, de allí la necesidad de la intertextualidad en las fuentes. Además de este problema que debe tenerse en cuenta ya que ninguna de las ediciones es idéntica y los diversos manuscritos e impresiones varían, está la consabida revisión alonsina de la primera edición mexicana del *Speculum* por las regulaciones de Trento. En este artículo sigo la edición crítica contemporánea del *Speculum coniugiorum* de Luciano Barp Fontana (parte I: UNAM-La Salle, 2009; partes II y III: La Salle, 2013) que sigue la edición salmantina de 1572 pero confronta con la Antología y traducción inédita del *Speculum* realizada por Carolina Ponce y Yail Medina (NOVOHISPANIA, 1 ed. 2009) que atiende y confronta la edición salmantina con la mexicana de 1556. Las referencias bibliográficas de estas obras son, la edición mexicana de 1556: *Speculum coniugiorum aeditum per r.p. Illephosum A Veracruce Intitute Haeremitharum Sancti Agustiniartium ac sacrae Theologiae doctore, cathedratique primariae in inclitya Mexucana academia moderatorem (aquí le sigue el gran escudo de armas y en la parte inferior dentro del cuadro) EXCUSSUM OPUS MXICI IN AEDIVUS 10 ANNIS PAULI BRISSENSIS ANNO DOMINI 1556. IDIBUS AUGUSTUS*, y la edición salmantina de 1572 del impresor Ioannis Graciani. que dice: *Speculum coniugiorum ad modum R.P.F. ILLEPHONSI A VERA CRUCE SACRI ORDINIS EREMITA. Rum Sancti Agustini bonarum artium, ac sacrae Theologiae Magistri...* Esta edición aclara en la portada que: *Nunc tertio opus elaboratum, ab authore a plurimis mendis, quibus scatebat, limitatum, (sic) & in multis locis autum, & iuxta deffinita & declarata in sacro concilio Tridentino, per modum appendicis in fine scitu digna multa*



Una vez que Alonso disertó en la primera parte del tratado sobre lo que es el matrimonio en general, y de los impedimentos matrimoniales en los fieles que están sujetos a las leyes de la iglesia, se adentra en la segunda a explicar si había matrimonio entre los naturales y cuáles eran las razones que se daban para sostenerlo. Como vemos, el tema de la segunda parte, trata prioritariamente sobre el matrimonio de los infieles indios. En el *Proemio* a ésta parte, Alonso abre con una precisión metodológica que será axioma en el resto de su argumentación, dice que, para este problema se requiere un tratamiento diverso ya que aquéllas cosas que se consideran válidas en matrimonios de infieles, se consideran inválidas entre los cristianos (*Cf. S.C., II, p. 81*). Resulta sumamente interesante observar cómo abre su argumentación pues aclara desde el principio que la verdad sobre el tema no estará regida por criterios universalistas con carácter de necesidad. Alonso pone la fuerza de su argumentación en la variedad de juicios que pueden establecer las culturas diciendo que “dado que diverso es el juicio entre los pueblos, se requiere un planteamiento diverso en las problemáticas y las soluciones” (*De la Veracruz, Alfonso. S.C., II, p.81*). En su afán por esclarecer la problemática matrimonial autóctona aclara que no tiene intención de editar cosas nuevas “sino de sintetizar y aclarar si es necesario, aquéllas que hemos recibido de los maestros elocuentes o silenciosos, y de explicarlas y ampliarlas cuando el caso lo requiera... esto ocurrirá no una ni dos veces, sino frecuentemente” (*SC., II, p. 81*).

Un punto clave en la argumentación alonsina quedó fijado desde que al abrir el tratado aclaró que la ley natural se puede entender de dos maneras, como lo natural común con los animales y como lo natural en el sentido en que por naturaleza el hombre tiene tales capacidades específicas. Para el agustino, en

disputata. (Escudo impresor) CVUM PRIVILEGIO. COMPLUTI, Ex officina Ioannis Graciani, Anno 1572). Y cita a Aristóteles en 7.ethica. cap.14.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

sentido estricto, la ley natural debe entenderse de la segunda manera pese a que también el ser humano este regido por funciones comunes con el animal; pone el ejemplo de la generación de los hijos diciendo que es obvio que ésta sea fin del matrimonio, pero aclara, que la clave en ese punto es que debe entenderse al hombre no sólo biológicamente sino desde la perspectiva racional, es decir, que la clave está en la capacidad humana del matrimonio para educar a los hijos y buscar el bien de la obra conjunta. Con ello Alonso está dejando intactas las sentencias canónicas del matrimonio católico pero les está dando una nueva luz. Un punto novedoso de la primera parte del tratado es que denomina al matrimonio un derecho natural, sacándolo del exclusivo ámbito sacramental para mostrar que es un derecho propio de creyentes, infieles e incluso de pecadores.

Sentadas esas precisiones metódicas se adentra de lleno en la segunda parte del tratado preguntándose en el artículo 1, *Si entre los infieles hay un verdadero matrimonio*, si el matrimonio de indios es verdadero, o, si sólo así se tenía de nombre, aclarando que un matrimonio verdadero es natural “no en el sentido de la necesidad de la naturaleza, sino como algo que la naturaleza inclina a ello aunque se realiza por el libre albedrío” (S.C., II-1, p.83). Esta definición es crucial pues esclarece su concepto de ley natural. Analoga la definición de ley natural con la de las virtudes diciendo que “están en el ser humano naturalmente, no porque se encuentren hábitos por naturaleza, sino porque de parte de la naturaleza está en nosotros el que podamos adquirir tales virtudes y que éstas sean perfeccionadas por medio de la operación” (S.C., II-1, p. 83). El pasaje establece una distancia con el naturalismo estoico medieval de corte neoplatónico que concebía el recto obrar a partir de principios universales en la razón, principios por los que los hábitos rectos se concebían como adecuaciones con el natural humano; en cambio, vemos que Alonso opta por una postura aristotélica distinta a la asimilada por la tradición escolástica –el autor que más sigue Alonso en sus obras es Tomás de Aquino– pero que en éste punto matiza o perfecciona su interpretación. Es



indispensable recordar aquí que desde la primera parte del *Speculum* el agustino abre sus argumentaciones retomando los principios dinamistas de Aristóteles como cuando recuerda que debe tenerse en cuenta que *La naturaleza humana no es inmóvil como la divina*¹⁰.

Y “por esto algunas cosas que son convenientes al hombre según su naturaleza racional, no se encuentran iguales en todos porque no son primeros principios de derecho natural, como sería por ejemplo, lo que no quieras para ti no hagas a otro, y cosas semejantes. Por eso en estas cosas que se deducen de esos principios (como es el vínculo indisoluble del matrimonio) puede haber variación, según las diversas épocas o en cuanto a las diversas naciones, lo cual no puede acontecer con los primeros principios conocidos por sí mismos” (S.C., II-1, p. 67).

La formación intelectual de De la Veracruz bebió de la impronta nominal salmantina¹¹ con énfasis en los casos concretos, punto que le ayudó en la observación. La influencia nominal de Alonso ha sido trabajada recientemente siguiendo el currículo, asignaturas y maestros en sus cuatro años de estudio en la universidad de Salamanca. Inés Ramírez demostró la influencia del nominalista Juan Martínez Silíceo, su padrino de grado de bachiller (cf. Ramírez, 2009).

¹⁰ Para este artículo tomaré en mi escrito la traducción de Carolina Ponce y Yail Medina (2014) por considerarla mejor.

¹¹ Francisco de Vitoria frenó las luchas entre órdenes religiosas de la universidad de París reformando el currículo salmantino cuando obtuvo a su regreso de Francia la cátedra de *Prima Theologiae*. En ella incluyó la cátedra de Tomás de Aquino, la de nominales y la de Escoto, incluyendo el lema de que *no seleccionamos escuela alguna sino que practicamos y estudiamos la verdad en todas sus manifestaciones*. Además, los teólogos de la llamada *Escuela de Salamanca* habían bebido del nominalismo parisino a través de muchos de sus maestros; esta impronta nominal tenía como consecuencia el énfasis en los problemas concretos, la apertura a un diverso modo de considerar los juicios entre los hombres, el énfasis en el lenguaje y en las percepciones ajenas, y un estudio más acucioso de las fuentes y los textos. Resaltan en estas influencias las obras de Guillermo de Ockham, Gabriel Biel, Jacobo Almayn, Jean Charlier Gerson, John Maior, Rodolfo Agricola y el profesor Juan de Celaya. Para este tema vease Aspe Armella, Virginia (2014a: 46-70). También: Castillo Vegas, José Luis, (2004: 39-52).



Pero sobre todo, Alonso se formó en un aristotelismo propiciado por la corte española que recibía desde la universidad de Salamanca a jóvenes entrenados en una visión política mucho más pragmática que la del cristianismo medieval (cf. Padgen, 1975; Charles, 1998 y Elías de Tejada, 1963); cabe recordar aquí que Alonso fue preceptor de los hijos del Duque del Infantado, práctica típica de esa mentalidad. La universidad de Salamanca había desarrollado desde los siglos XIV al XVI, un aristotelismo de raigambre gracias a que autores como Pedro de Osma, Alonso de Madrigal alias *el Tostado* y Fernando de Roa (cf. Fernández Vallina, 2012, p. 283-311) habían asimilado principios aristotélicos interpretados de modo diverso a la tradición aristotélico-tomista de la universidad de París. Ello aunado a la paulatina asimilación del aristotelismo renacentista que promovió el humanismo hizo que Alonso tuviese una mayor apertura hacia la variabilidad cultural entre los pueblos; recordemos que, para Aristóteles, el punto de partida del pre-conocimiento moral y político está en las convicciones de los hombres, en la tradición, y en el parecer de los más sabios, no en principio universal alguno que sustentase la rectitud del obrar moral y político¹².

Ambas vertientes de su formación intelectual, la tradición nominalista y la recuperación de un aristotelismo auténtico contribuyeron a que el fraile interpretara el tema cristiano de la ley natural desde una óptica dinámica y plural. Alonso toma de Aristóteles la sentencia de que *por naturaleza el hombre es animal político*, y amplía esa argumentación diciendo que si eso es así como efectivamente lo sostenía Aristóteles, con mayor fuerza podría decirse que *por naturaleza el hombre es más animal conyugal que político*, dado que la vida política supone la

¹² Cf. *Tópicos 100a 25b 23; 105a 10-9* dice que *La dialéctica argumenta el saber deductiva o inductivamente por los endoxa, las convicciones y usos de la mayoría o de los más sabios...en el curso del argumento* (162b 16-22). Pero de la dialéctica científica dice que sus problemas son sustanciales y controversiales (104B 1-17) y sus soluciones, no pueden ser ni verosímiles ni materia de consenso (104a 6-7) Para Aristóteles, las argumentaciones prácticas surgen de las convicciones y llegan a conclusiones que no tienen carácter de necesidad puesto que en ellas se involucra la libertad; la determinación de una acción surge hasta el último juicio práctico ya que el entendimiento práctico versa sobre cosas que pueden ser de diversa manera.



comunidad doméstica. Pero, al sostener esto, tuvo que disertar sobre cuándo fue instituido el matrimonio y argumenta basado en *Génesis*, 2, que el matrimonio natural fue establecido por Dios antes de la caída del pecado original de Adán y Eva cuando Dios vio durmiendo a Adán y dijo: *no es bueno que el hombre esté sólo, buscaré una ayuda similar a Adán mismo*. Con este origen del matrimonio Alonso rechaza de tajo interpretaciones de canonistas medievales que sostenían que el matrimonio era un remedio a la concupiscencia, haciendo en cambio de la sexualidad algo naturalmente bueno y emanado desde el paraíso, lo reitera citando el texto de *Génesis* donde Adán se alegra y dice: *ahora ésta es hueso de mis huesos...* quitando desde el principio el enfrentamiento entre hombres y mujeres, aunque sostiene que, efectivamente, con la caída vinieron estos enfrentamientos y un mal uso de la sexualidad.

Cabe aquí mencionar que de acuerdo a las aportaciones de Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras del parentesco*, el problema más agudo del descubrimiento de América desde la perspectiva de la antropología cultural, estuvo en los matrimonios y el de las relaciones sexuales de parentesco. En opinión de muchos sociólogos la concepción cristiana del matrimonio vino a imponer un concepto vergonzoso del uso de la sexualidad haciendo caso omiso de las observaciones gentilicias. Aun así, el *Speculum* de fray Alonso ha resistido a esos embates¹³.

Sentadas estas aclaraciones sobre lo que es el matrimonio Alonso entra al artículo segundo preguntándose si el matrimonio entre los infieles del Nuevo Mundo es legítimo. Para esto da los requerimientos del matrimonio: ha de ser una unión legítima, que busca la costumbre de una vida indivisa, que implica la unión de uno con una, el consentimiento de los cónyuges, un pacto conocido entre ellos así como la expresión pública del consentimiento. Pero Alonso dice que ni la

¹³ Por ejemplo, en Terán Espinoza (cf. 1980 y 2007: 181-189). Un artículo que merece leerse es el de León Portilla, Miguel, 2006. El texto prueba que la sociología ha idealizado excesivamente las prácticas de la sexualidad antes de la conquista y que las diferencias vistas desde los Códices no son tan radicales.



costumbre de una vida indivisa, ni la elección de uno solo con una sola, ni la expresión del consentimiento por parte de la pareja ni la mediación de un signo claro de la unión, existían en la mayoría de los matrimonios de indios, y que, sin embargo, conclusión primera: “Entre los infieles del Nuevo Mundo había matrimonio legítimo cuando el varón y la mujer se habían unido voluntariamente, según su costumbre, para la procreación de la prole y la comunidad de obras” (S.C.,II-1, p. 89). En su metodología aristotélica, Alonso analiza los diversos modos mediante los que se unían los indios. Sostiene que: nos gusta disputar acerca de cada modo en particular, para que todas las cosas se aclaren. Aclara que el modo de contraer en la provincia michoacana, y en otras provincias, era también diferente. Además señala que los modos en una misma cultura eran diferentes en la plebe y en los aristócratas, que carecían de la expresión oral exigida como signo del consentimiento, que los que hablaban y accedían eran los padres y no los contrayentes, y que sin embargo habían verdaderos matrimonios dentro de los parámetros de su cultura concluyendo que: “para que haya verdadero matrimonio, no se requiere un consentimiento expresado o una intención para la cópula carnal, ni mencionar la procreación de los hijos, porque basta tan sólo con el consentimiento pero si éste tampoco aparece, debe entenderse que la fuerza y esencia del matrimonio no es el signo sino la costumbre” (S.C. II, art., 2, p.103). Cita un pasaje de Aristóteles para reforzar su interpretación y sostiene con él que “las palabras no significan de por sí, sino ad placitum, según la imposición de los hombres, y se inventaron para expresar los conceptos interiores del alma” (Aristóteles, *Peri hermeneias*, I).

Después se adentra en una discusión contra de Cayetano quien sostenía en este punto algo más laxo: que no se requería la expresión explícita de los cónyuges pues bastaba con que la cópula se realizara con afecto conyugal. Alonso critica



esta postura que considera fuera de la realidad americana¹⁴ diciendo que “se equivoca Cayetano por el hecho de ignorar las costumbres del Nuevo Mundo, y que con él yerra Maior pues si se conocieran así, los indios serían ángeles y no humanos; en cambio él propone otra manera de interpretar los matrimonios: no podemos entender mejor que tal unión es un matrimonio, más que por la costumbre y por la misma mentalidad de aquéllos que se unían”¹⁵. Acepta incluso como parte de la costumbre que entre los mexicanos se consultasen astrólogos para saber si la pareja cohabitaría adecuadamente (cf. S.C., II, art. 3, p. 117).

Para reiterar el criterio de la validez matrimonial por la fuerza de la tradición, pasa a reflexionar en el siguiente artículo sobre *Si alguien tomó muchas esposas, si acaso hay matrimonio con todas o con una solamente*. El punto es culminante respecto de las objeciones en contra del matrimonio cristiano; pero Alonso ha sentado el criterio de la fuerza de la costumbre como pre-conocimiento moral entre los pueblos por lo que allí concluye que “Si tomabas mujer pero interiormente habías también decidido tomar a otra para que los herederos fuesen los de la segunda mujer y no los de la primera...” (S.C., II-4, p. 125) no se anula la validez del pacto matrimonial. A esto menciona que en las leyes y costumbres mexicanas estaba aceptado el divorcio o repudio por lo que no se invalidaba el pacto matrimonial cuando algún indio realizaba el pacto con la intención interior de repudiar. Alonso se adentra en el *Antiguo Testamento* y da ejemplos donde Dios alienta la poligamia en casos extremos, por ejemplo, cuando le dice a Abraham que tome a Agar su esclava y la fecunde siendo que el patriarca estaba casado con Sara. Y concluye: “en efecto, si le fue lícito a un fiel por la dispensa divina, le será lícito a un gentil por la costumbre, la cual tiene la fuerza de ley” (S.C., II-4, p. 125).

¹⁴ Sigue a John Maior. *In 4 ad 26 de S.Th., q.57, art. 4.*

¹⁵ Diversos usos en diversas gentes; he aquí el axioma transcultural alonsino, atender a los usos de cada época y de cada cultura. De la Veracruz. *Speculum coniugiorum., parte II, art. 2, pág 113 y 115.* En esto toma la autoridad de Antonino de Florencia en *De Nuptias.*



Para él, la clave está en el principio de la tradición cultural: "...ni la intención de admitir la pluralidad de esposas ni la intención de repudiar a la esposa viciaba el pacto si había consentimiento, ya que la costumbre admitía esto". (S.C., II-4, p. 125). Por eso en el art. 5, cuando se pregunta *Si era entre los mexicanos válido el libelo de repudio*", contesta siguiendo a Platón (S.C., II-5, p. 129) que era válido. Conviene detener aquí la exposición y analizar más detenidamente el artículo 5 por la relevancia que merece a la hipótesis que propongo en el escrito: de escasas dos páginas -el más corto de todo el tratado- el texto refleja las observaciones que hace el agustino de las observaciones sobre el matrimonio que habían hecho los indios cuando dice: "como supe por los sacerdotes de los ídolos, tenemos estas cosas" (S.C., II-5, p. 127). Allí describe cómo la pareja casada, cuando en conflicto, acudía a los sacerdotes y cómo éstos los amonestaban, y les recomendaban que vivieran en paz dirimiendo sus problemas; añade que, si no lograban la armonía, regresaban con los sacerdotes y estos les autorizaban a que se repudiaran mutuamente para que el varón tomara otra mujer y la mujer hiciera lo mismo con otro varón. Una vez determinada la sentencia de los sacerdotes, ya no era lícito a ninguno de ellos repudiar al segundo cónyuge, a menos que se encontrase a alguno en adulterio por lo que se le culpaba de muerte. Llama la atención que Alonso no se detiene a valorar la dureza de la sentencia, simplemente está describiendo las observaciones resultadas sobre el fenómeno matrimonial entre los michoacanos. Alonso continúa sus observaciones describiendo otros casos, por ejemplo, el de cuando un varón casado tomaba a otras mujeres, y dice que los padres de la esposa la retiraban del marido e iban a acusarlo ante los sacerdotes, añadiendo que "el varón que primeramente había repudiado era puesto en la cárcel pública". (S.C., II-5, p. 127). Alonso continúa describiendo los casos tipificados por los sacerdotes para llegar a concluir que los relatos probaban que había verdadero matrimonio entre los michoacanos, puesto que se unían con la intención de perseverar perpetuamente, que el repudio no se



concedía fácilmente. Pero lo interesante de su metodología es que sus conclusiones nunca son definitivas, señala casos en los que observa prácticas de repudio entre los michoacanos que no eran válidas, una muestra de su aproximación prudencial en el ámbito de las acciones humanas. El artículo sigue exponiendo con ese mismo criterio las observaciones en la provincia de Nicaragua; el hecho prueba que el criterio alonsino de observación no es necesariamente presencial o testimonial sino que él hace observaciones de las observaciones de otros tanto en sus textos, como en sus leyes y relatos. Sigue después exponiendo relatos de los mexicanos, de los texcocanos y de las gentes de Tlacopan, aclarando que sus observaciones son de los relatos de otros y que él intentaba siempre discernir entre las observaciones y los relatos que le parecían más fiables. Por último, el artículo acude a la autoridad de Platón diciendo que tal y como Platón estableció leyes acerca del repudio en el segundo diálogo en *De legibus*, así era como también lo practicaban los habitantes del Nuevo Mundo.

Concluida la descripción y justificación del tema del repudio, Alonso se adentra en la cuestión decisiva del matrimonio, a saber si *¿Es de derecho natural la indisolubilidad del matrimonio?* Responde que en los indios del Nuevo Mundo esto no es así pues el derecho y la ley natural sólo rigen respecto de un precepto evidente a todos los seres humanos, y enuncia éste, que “el bien ha de buscarse siempre y el mal debe evitarse” (S.C.,II-6, p. 139) pero que, en el caso de la indisolubilidad matrimonial, el precepto de qué es lo bueno en cada caso para el matrimonio no es evidente por lo que la indisolubilidad matrimonial no es de primeros principios en la ley natural sino de segundos principios o juicios derivados así que puede cambiar entre las culturas y tradiciones. Alonso dice que, en realidad, la indisolubilidad matrimonial cristiana es de derecho divino positivo; es decir, que se hace así el matrimonio porque Dios lo ha establecido a los hombres, pero que en las culturas que no ha llegado la ley de Dios, eso no rige. En el artículo séptimo que trata sobre “*¿Por qué la indisolubilidad no existe en*



todas las gentes? Alonso da su interpretación de ley natural (S.C., II-6, P.131)¹⁶. Sigue a Aristóteles con el axioma: “En todas las cosas del mundo se encuentran de manera natural algunos principios mediante los cuales ellas pueden realizar no solo las operaciones propias y convenientes para esas mismas cosas, sino también las convenientes para esa finalidad” (S.C., II-7, p. 155).

Con esto elige el criterio teleológico de Aristóteles citándolo: “dado que la naturaleza está muy bien constituida, no solamente provee las cosas para que actúen, sino también para que actúen convenientemente” (S.C., II-5, p. 131), y aclara que los principios para volver las operaciones convenientes a la finalidad se llaman naturales. Explica el criterio teleológico con la gravedad de las piedras diciendo que así como la piedra tiene en su naturaleza a causa de su forma el caer hacia abajo, el principio de las acciones es la forma a partir de la cual proceden las operaciones que convienen a la finalidad, “así, en aquéllos entes que parten del conocimiento el principio del obrar es el conocimiento y el apetito” (S.C., II-6, p. 131). Y da la teoría de la ley natural que emana de esta comprensión de la teleología aristotélica (S.C., II-6, p. 131-151) diciendo que “ley natural es un cierto conocimiento por el cual el hombre es dirigente a actuar en sus propias operaciones por naturaleza del fin” (S.C., II-6, p.135); y aclara que éstas operaciones pueden oponerse al fin de dos maneras: impidiéndolo por completo u obstaculizándolo. Es aquí donde Alonso encuentra el criterio para establecer si en una cultura se ha atentado contra la ley natural mediante el uso y práctica de tradiciones heredadas. Alonso encuentra que entre los purépechas y mexicanos no ha habido tradiciones del matrimonio en contra del precepto “que el bien ha de hacerse y el mal debe evitarse” (S.C., II-6, p. 139) porque la inseparabilidad del matrimonio es de preceptos derivados y porque en sus matrimonios los indios han mantenido el primer precepto de la ley natural: la defensa de la vida propia y

¹⁶ Siguiendo en esto a Tomás de Aquino en *In 4d 33* en un comentario al texto del aquinate, seguramente se trata del de Domingo de Soto; cita al nominalista Gabriel Biel en *In 3 send 37* y a Alejandro de Halles, *3p*, 27.



ajena, la educación de los hijos y la sociabilidad. Esta misma forma de argumentación la utiliza en artículos ulteriores en la medida en que se pregunta por la poligamia y por la práctica tradicional del concubinato¹⁷.

Y basándose en el criterio de la tradición imperante argumenta que “en tiempos de ley natural y ley escrita tanto los infieles como los fieles que tomaban muchas esposas por mutuo consentimiento con todas eran verdaderas y legítimas esposas”. En estos temas Alonso sostiene que, aunque es adecuado hacerle más caso al Papa y a los doctores en asuntos tan delicados, es patente que “se equivoca el Papa y que más saben de esto los santos Padres” (S.C., II, art. 21, p. 321). y, “aunque en las definiciones de los asuntos hay que estar más del lado de la determinación del Pontífice, sin embargo, no así en la determinación de cualquier verdad”¹⁸.

En consecuencia al análisis establecido puede decirse que De la Veracruz parte de la misma definición tomista de ley natural y, analizando la participación de la razón y la libertad en los juicios prácticos de la moral humana, pone su principio en las tradiciones de los pueblos; argumenta que no puede exigirse a diversas culturas los mismos criterios de moralidad dado que el pre-conocimiento del obrar humano –de acuerdo a la noción aristotélica de naturaleza y finalidad– se inserta en las tradiciones y leyes autóctonas ya que es de preceptos no evidentes el tema de la indisolubilidad de los matrimonios. Notemos la metodología alonsina: parte de la definición tomista de ley natural; hace un repaso del antiguo testamento

¹⁷ S.C., II-7, *¿Por qué la inseparabilidad no existe en todas las gentes?* p. 153 y ss. Mantiene esta misma argumentación en S.C., parte II, art. 17 pp. 259-277: *Si acaso hay matrimonio con muchas esposas*. Y contesta que sí defendiendo la poligamia y basándose en los Libros Sagrados. Lo mismo argumenta en S.C., II, 19, pp., 289-299: *¿Qué es una concubina según la ley humana civil?*, y en S.C., II, 23: *Si la ley antigua obligaba a los gentiles así como a los hebreos*.

¹⁸ En este punto Alonso sabe que pisa terreno delicado y sigue de cerca la autoridad de Tomás de Aquino: S.Th., I-IIae, q.90 art. 1 y 4; In 4. D. 3 art. 5. Sostiene que Tomás dice que la ley antigua sólo obligaba a los hebreos y no a los gentiles porque Dios les dio a los hebreos una ley más rígida para exigencia de ése pueblo porque de allí nacería Cristo y que, ni lo ceremonial ni judicial obligaba a los gentiles, sólo la rectitud moral de primeros principios señalada.



mostrando que a los gentiles no se les pedían las mismas cosas que a los hebreos, después observa las leyes y prácticas indias y remata su argumentación mostrando que no hay que adherirse al Sumo Pontífice respecto a las determinaciones de cualquier verdad. En un análisis sin precedentes, el fraile agustino retoma la tradición cristiana y la asume evitando dar argumentos laxos que se acerquen a los criterios protestantes, al mismo tiempo, insta una vía crítica de su religión ejerciendo observaciones variables entre las culturas; empero, la participación activa de sus interpretaciones no es para alejarse de la ortodoxia sino para perfeccionarla. Las consecuencias de su propuesta de ley natural se plasman en su Relección *De dominio infidelium et iusto bello*. Allí abre su argumentación con el axioma *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* diciendo que la solución a las dudas políticas sobre la guerra de conquista y estancia española en América se basan en la teoría política de la representación popular ya que “debe notarse que en primer lugar el dominio del pueblo está en el pueblo mismo; así, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero señor en las cosas temporales...”, (*De dominio*. I, punto 4, p. 1) y va más allá en su argumentación cerrando en la última duda con el comentario de que¹⁹ “¿Quién es tan tardo de ingenio que, porque salió un edicto de César Augusto para que se censara el mundo en tiempo del nacimiento de Cristo, redentor nuestro, infiera que el emperador es señor del mundo, cuando habían muchas provincias que no le estaban sujetas?” (*De dominio*., cuestión XI, punto 946, p.200).

Para Alonso es necesario que si algunos tienen dominio “éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros” (*De dominio*. I, punto 6, p. 1), sea que éste se tenga de manera aristócrata, democrática, monárquica e incluso impuesta por derecho divino positivo, pues “quien dirige debe regir todas

¹⁹ De la Veracruz (cf. 2007: 946). Ha sido Velasco Gómez (cf. 2014: 179-195) quien más ha trabajado la línea republicana en fray Alonso. También vease la compilación del mismo autor (2009).



las obras al bien común...con la voluntad explícita de la República..., y si el rey rebasa sus atribuciones y éstas fueran en detrimento de la República, el pueblo puede incluso reclamar la invalidación de la donación, y esto a la luz de la razón natural” (*De dominio*. I, punto 11, p. 2; cuestión 11, punto 939, p. 198).

¿Por qué ha puesto Alonso el fin del poder y el domino en el pueblo mismo? Porque en la asimilación que hizo en escritos previos en torno a la ley natural puso el principio de las acciones humanas en la comunidad y sus tradiciones; en consecuencia, delega también en el pueblo la rectoría de su forma de gobierno.

Con esta reflexión llegamos al cierre del escrito explicando al lector la relevancia del texto del que nos hemos ocupado. El *Speculum coniugiorum* es un escrito de gran pertinencia en nuestros días; ciertamente habla de cuestiones distantes y de una problemática ajena pero se presenta como una solución a la perplejidad en la que hoy nos encontramos frente al tema de los derechos humanos. Para nuestro mundo globalizado, tal parece que la disyuntiva está entre la opción pluricultural que cae en relativismos y autonomías cerradas o en la inclemente universalidad de los derechos humanos liberales que han sido cuestionados al interior de su propio modelo toda vez que tiene que precisar si son derechos de primera, segunda, tercera o cuarta generación; es decir, el universalismo absoluto rompe con la justicia porque ésta se da en las prácticas concretas de una cultura, pero al mismo tiempo, la opción por las autonomías culturales rompe los lazos de la fraternidad basada en lo común. La pertinencia del modelo alonsino –haciendo las salvedades obvias de contenido que deben realizarse– está en que se inserta en un modelo de historia y de antropología cultural abierto analógicamente a ejes comunes de la humanidad con principios prácticos de tal maleabilidad como el que cita Alonso: “que el bien ha de hacerse y el mal debe evitarse” (S.C., II-7, p. 152). Se trata de un principio tan general y abierto que cabe para todas las prácticas concretas de las distintas tradiciones. Pero, como lo ha aclarado una especialista en el *Speculum* (cf. Medina Campos, 2014) no se trata de un principio moral a



priori vacío de contenido a la manera kantiana cuyo resultado fue el racionalismo ilustrado hoy cuestionado, sino que es ésta una reinterpretación del concepto de ley natural sacado de las observaciones que hicieron los pensadores y legisladores de las diversas culturas en torno a las prácticas del matrimonio y la familia. El punto de quiebre estaba –al menos en la opinión de Alonso– en una mala comprensión del término *naturaleza* así como de una interpretación esencialista de los principios prácticos del conocimiento moral y político. La solución alonsina estuvo en un esclarecimiento semántico y epistémico de la ley natural gracias a observaciones de segundo grado, es decir, gracias a la observación que él realizó de las observaciones que las comunidades autóctonas habían hecho sobre los matrimonios; la salida de su propio contexto para entender el ajeno –sin perder las propias observaciones que a él lo configuraban como cristiano– le permitió avanzar en la comprensión entre los pueblos. Retomar la vigencia de sus contribuciones permitiría avanzar en un enfoque de historia cultural que equilibra las actuales contrariedades y aporías de los derechos humanos.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Peri hermeneias I*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Tópicos*, Madrid: Gredos.
- Aspe Armella, Virginia. (2008a). “Reseña sobre el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz”. *Revista Dianoia*.
- Aspe Armella, Virginia. (2008b). “El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano”, *Revista Tópicos*, No. 34, 55-82.
- Aspe Armella, Virginia. (2010a). “Del viejo al nuevo mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz”. *Revista Española de Filosofía Medieval* vol 17.
- Aspe Armella, Virginia. (2010b). “Las consecuencias del *Homo est Naturaliter Magis Animal Coniugale Quam Politicum* en el *Speculum* de Alonso de la



Veracruz". En *Fray Alonso de la Veracruz, universitario, humanista, científico y republicano*.

- Aspe Armella, Virginia. (2011). "El concepto de justicia distributiva en Alonso de la Veracruz". En *Virtudes Políticas del siglo de oro*, (coord. Juan Cruz Cruz). Pamplona: EUNSA.
- Aspe Armella, Virginia. (2014a). "El aristotelismo de la primera etapa de la universidad de Salamanca". En: *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca su proyección en Nueva España* (comp. Aspe Armella, Virginia, Idoya Zorroza). Pamplona: EUNSA. 47-60.
- Aspe Armella, Virginia. (2014b). "El aristotelismo previo a la Universidad de Salamanca". En: *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona: EUNSA. 46-70.
- Aspe Armella, Virginia. (2014c). "La idea fundacional de justicia y derecho en el primer filósofo de América: una aproximación desde el *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz". En *Novenas Jornadas Internacionales de iustitia et iure: Figuras de la causalidad en la edad media y en el renacimiento*. Argentina: Pontificia Universidad Católica de Argentina/Facultad de Derecho.
- Burrus, E. (1968-1976). *The Writing of Alonso de la Vera Cruz*. Rome-St Louis, Mo.: The Historical Jesuit Institute. 5 vols.
- Castillo Vegas, Jesús Luis. (2005) "El aristotelismo político en la universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa". *Revista La Crónica*. No. 33/1, 39-52.
- Castro Corona, Sarai. (2017). "Los argumentos aristotélicos en el *Speculum coniugiorum* de Alonso de la Veracruz". En: *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. México: UNAM. 235-245.
- De Aquino, Tomás. (1988). *Summa Theologica*. B.A.C.
- De la Veracruz, Alonso. (2007). *De dominio infidelium et iusto bello o Sobre el dominio de los infieles y guerra justa*. (edición, traducción y notas de Roberto Heredia Correa) México: UNAM.
- De la Veracruz, Alonso. (2009-2013). *Speculum coniugiorum. Espejo de matrimonios*. (Introducción, transcripción, traducción y notas Luciano Barp Fontana) México: La Salle-UNAM, 3 vols.
- De la Veracruz, Alonso. (2014). *Espejo de cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz*. (trad. Carolina Ponce y Yail Medina) México: NOVOHISPANIA, Porrúa.



- Elías de Tejada, Francisco. (1963). “Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XVI”. *Revista Miscelania Medievalia*. No.2, 707-715.
- Fernández Vallina, Alejandro. (2012). “Alonso de Madrigal, *el Tostado*, El tratado de *Optima Politia* del Tostado: una visión singular en el siglo XV hispano sobre las formas políticas de gobierno”. *Revista Anuario Filosófico*. No. 45/2, 283-311.
- Gómez Robledo, Antonio. (1984). *El magisterio filosófico de Alonso de la Veracruz*. México: Porrúa.
- León Portilla, Miguel. (2006). “La familia náhuatl prehispánica”. En: *Familia: naturaleza, derechos y obligaciones*. México: Porrúa. 1-18.
- Lohr, Charles. (1996). “Aristotelismo renacentista: la transformación de la división aristotélica de las ciencias especulativas en el siglo XVI”. *Revista Patrística et medievalia*, No. 17.
- Lohr, Charles. (1998). *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- Medina Campos, Yail Esther. (2014). “Diversidad cultural y derechos humanos. La actualidad de los planteamientos novohispanos”. En: *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*. México: NOVOHISPANÍA, Porrúa. 199-208.
- Mendiola, Alfonso. (2014). “La representación de lo latente: la historia cultural”. En: *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana* (comp. Sandra Anchondo Pavón) México: NOVOHISPANIA, Porrúa, 3-16.
- Michel de Certeau. S.J. (1993). *La escritura de la historia*. (trad. Jorge López Moctezuma). México: UIA.
- Pagden, Anthony. (1975). “The diffusion on Aristotle’s moral philosophy in Spain: circa 1400-1600”. *Revista Traditio*. No. 31, 287-312.
- Pavón, Armando. (2009). “La universidad en tiempos de fray Alonso de la Vera Cruz”. En: *Fray Alonso de la Vera Cruz: universitario, humanista, científico y republicano*. México: UNAM. 57-59.
- Ramírez, Clara Inés. (2009). “Alonso en la universidad de Salamanca”. En: *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, (coord. Velazco, A.). México: UNAM. 66-74.
- Schmitt, C.B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Massachusetts: Cambridge.
- Terán Espinoza, Mara. (1980). *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*. México: INAH.



- Terán Espinoza, Mara. (2007). “De matrimonios antes y después de la conquista”, en: *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*. México: UNAM. 181-189.
- Velasco Gómez, Ambrosio. (2009). *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*. México: UNAM.
- Velasco Gómez, Ambrosio. (2014). “Radicalización del humanismo salmantino en México: de fray Alonso de la Veracruz a la independencia de México”. En *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: EUNSA.179-195.

