



*Pensamiento
Novohispano*

Número
16



Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

IESU
Instituto de Estudios sobre la Universidad

Noé Héctor Esquivel Estrada

Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma; Maestría y Doctorado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades e investigador del Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la UAEM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Es autor, entre otros textos, de *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas* (UAEM, 1994); *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana* (Torres Asociados, 2003); *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica* (UAEM/Torres Asociados, 2008); *La universidad humanista. ¿Utopía alcanzable?* (UAEM, 2008), *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* (UAEM/Torres Asociados, 2012) y compilador de la Colección *Pensamiento Novohispano*, números del 1 al 15 (UAEM, 2000-2014).

Pensamiento Novohispano 16



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. René Pedroza Flores
Director del Instituto de Estudios Sobre la Universidad

Lic. en C. C. María del Socorro Castañeda Díaz
*Directora de Difusión y Promoción de la
Investigación y los Estudios Avanzados*



IESU
Instituto de Estudios sobre la Universidad



ensamiento
Novohispano

Número
16

Compilador
NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA
noehectoresquivel49@gmail.com



Este libro contó con el aval de revisores externos
conforme a los criterios editoriales de la
Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados

Pensamiento Novohispano 16

1a edición 2015

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 ote.
C.P. 50000, Toluca, México
<http://www.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-422-644-7

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Edición a cargo de la Dirección de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados

El contenido de esta publicación
es responsabilidad de los autores.

Imagen de portada:

Furnus campanus. Cap. XI, propiedad
del Fondo Reservado Bibliográfico del Instituto
Mexiquense de Cultura, ubicado en la Biblioteca
Pública Central, Centro Cultural Mexiquense.

La reproducción parcial o total de contenido de la
presente obra, sin contar previamente con la autorización
por escrito del editor en términos de la Ley Federal
de Derecho de Autor y en su caso de los tratados
internacionales aplicables, viola derechos reservados.

CONTENIDO

Presentación	9
SIGLO XVI	
La diversidad cultural en el siglo XVI: un panorama de la reflexión sobre el hombre <i>Verónica Murillo Gallegos</i>	15
Dos bulas pontificias propiciaron la guerra de conquista y de evangelización en la Nueva España <i>Arturo E. Ramírez Trejo</i>	33
La autopsia como instrumento diagnóstico y docente en la Nueva España <i>Martha Eugenia Rodríguez</i>	45
Los <i>huehnehtlahtolli</i> como instrumento de evangelización: los ritos de iniciación entre los antiguos mexicanos y su analogía con el rito bautismal cristiano <i>María de Lourdes Ortiz Sánchez</i>	57
La misericordia divina en <i>El hijo pródigo</i> de Juan Espinosa Medrano <i>Salvador Vera Ponce</i>	71
Antecedentes histórico-filosóficos para una acertada interpretación de las obras lógicas de Alonso de la Veracruz <i>Virginia Aspe Armella</i>	87
La trascendencia del pensamiento jurídico y filosófico de Bartolomé de las Casas <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	107
SIGLO XVII	
Sor Juana Inés de la Cruz, el Barroco y la analogía <i>Mauricio Beuchot</i>	125
Juan de Palafox y su obra <i>Virtudes del Indio</i> : discurso y representación en torno a los naturales novohispanos, siglo XVII <i>Annia González Torres y Jorge Cazad Reyes Márquez</i>	137
El pensamiento novohispano en el origen de la tradición iberoamericana de los derechos humanos <i>Jesús Antonio de la Torre Rangel</i>	151

Nicolás Antonio: su contribución sobre Cristóbal Cabrera 173
José Quiñones Melgoza

Égloga del mismo asunto. El progreso en las letras de la juventud mexicana. Siglo XVI 183
Octavio Ruiz Camacho

Las escribanías y los escribanos de la Notaría No. 1 de Toluca, periodo virreinal 193
Hilda Lagunas Ruiz

SIGLO XVIII

Argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII 215
Hugo Ibarra Ortiz

Los vínculos del patriotismo monárquico español: rey, patria y religión 235
Virginia Trejo Pinedo

Reflexiones sobre filosofía moral en la obra *Elementos de filosofía moderna* de Juan Benito Díaz de Gamarra 249
Noé Héctor Esquivel Estrada

Retrospección y Prospección: “...Compromiso con los siglos olvidados y con los siglos por venir” 267
Adolfo Díaz Ávila

Memoria de los vencidos en la obra de Francisco Xavier Alegre 295
Gerardo Pérez Silva

HOMENAJES

Dra. Elsa Cecilia Frost (1928–2005) *In memoriam*: filosofía de la cultura novohispana 311
Verónica Murillo Gallegos

La perspectiva de las víctimas: principio básico de la tradición iberoamericana de derechos humanos. Texto en homenaje al Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel 319
Alejandro Rosillo Martínez

El mundo novohispano en las tesis de licenciatura y grado del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM 341
María Alejandra Valdés García

PRESENTACIÓN

Afortunadamente, con el apoyo de la Universidad Autónoma del Estado de México, hemos podido dar continuidad a la Publicación de la Colección *Pensamiento Novohispano*, en este año aparecerá el núm. 16. Los colaboradores de este número nos congratulamos con esta decisión, pues contamos con este espacio donde se nos brinda la oportunidad de difundir nuestros trabajos de investigación sobre el mundo colonial.

Para este número hemos recibido veinte colaboraciones distribuidas de la siguiente manera: ocho son trabajos que se abocan a desarrollar temáticas correspondientes al siglo XVI; seis pertenecen al siglo XVII, y cinco al siglo XVIII. Al final de esta división incluimos un apartado intitulado: “El mundo novohispano en las tesis de licenciatura y grado del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM”, para revelar los tópicos sobre el mundo colonial que han sido retomados por estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado al obtener el grado respectivo. Además, como tradicionalmente lo venimos haciendo, rendimos homenaje a dos estudiosos del período novohispano: a la Dra. Elsa Cecilia Frost (1928-2005) *In memoriam* y al Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel. Por sus contribuciones, nuestra gratitud.

El legado cultural que hemos recibido sigue siendo objeto de estudio e interpretación para investigadores y lectores interesados en recuperar y difundir nuestro pasado histórico. Hay quienes reconocen el valor de esta tradición cercana a nuestra vida y costumbres; los hay también quienes asumen una postura crítica y, en ocasiones, adversa por la forma violenta como se llevó a cabo esta conquista. Para el que realiza esta presentación y compilación es una oportunidad el facilitar medios o espacios donde se puedan externar puntos de vista diversos y aun divergentes. Los trabajos de investigación aquí compilados son plurales y con perspectivas propias de quienes los realizan. Están a disposición de los estudiosos y del público en general; en cada uno de ellos incluimos el correo electrónico de su autor con la finalidad de abrir caminos de diálogo.

A continuación, expongo algunas ideas que he solicitado de los colaboradores mismos con el propósito manifiesto de mostrar lo que significó para cada uno de ellos el tema aquí investigado.

En el trabajo realizado sobre “La diversidad cultural en el siglo XVI: un panorama de la reflexión sobre el hombre” nos encontramos con los siguientes comentarios: “Se presenta un panorama de la reflexión sobre el hombre americano en el siglo XVI y la

problemática que de ello se origina, desde los dos conceptos tradicionales de hombre de la época (“creatura” y “animal racional”); el objetivo es mostrar que en la Nueva España los misioneros perfilaron un humanismo más abierto a la alteridad que el europeo al considerar como dato fundamental en sus reflexiones el de la diversidad cultural, además de lo que su formación académica en Europa les ofrecía.”

La investigación hecha en torno a “La autopsia como instrumento diagnóstico y docente en la Nueva España” nos revela varios aspectos: “el interés que hubo por el saber médico, la presencia de hombres de avanzada que pretenden indagar en un espacio donde no existía la costumbre de investigar para recabar información no sólo sobre el enfermo sino también sobre la enfermedad, traduciéndose tales hechos como un progreso científico que se fue dando de manera paulatina en la capital virreinal.”

Respecto a “Las escribanías y los escribanos de la Notaría N° 1 de Toluca, período virreinal” su autora nos comenta lo siguiente: “Primeramente dar a conocer el beneficio que la investigación histórica ha tenido gracias a la existencia de documentos emanados por una institución jurídico-social: la Escribanía Colonial, que tuvo una función definida a través de los escribanos –registrar por escrito y archivar, más allá de varias generaciones, el quehacer humano cotidiano-. Documentar y dar fe pública de los diversos asuntos civiles y judiciales desde principios de la conquista fue una necesidad, no solamente para enviar la información a la Corona Española o para que quedaran como testimonio, sino para hacer uso de ellos en la vida cotidiana, dando un orden a las relaciones y negociaciones entre los hombres.

Al respecto es importante señalar que la documentación más antigua resguardada en los archivos es precisamente la de los archivos notariales, porque cada escribano al término de su cargo tenía la obligación de entregar todos los protocolos al que le sustituía, por ello en el Archivo General de Notarías del Estado de México, encontramos documentos desde el siglo XVI.

Es importante, para todos los estudiosos de este período y fundamentalmente para los notarios de México, saber respecto a los escribanos: quiénes fueron, cómo ejercieron su cargo y de qué manera se aplicó la legislación en la práctica.

El análisis del papel de los escribanos y de las escribanías permite a los investigadores del siglo XXI entender los cambios y permanencias que a través del tiempo han tenido estas instituciones jurídico-políticas que ahora siguen existiendo con el nombre de notarios

y notariás. Además nos permite mostrar lo irregular en la práctica de la legislación, porque a pesar de estar debidamente legislado los elementos fundamentales sobre los escribanos en las Leyes Españolas y en la de Indias, en la práctica se cometieron varias violaciones a las mismas.

Otro elemento de gran relevancia fue el de las funciones de los escribanos, éstas eran muy amplias porque además de atender asuntos civiles también atendían los judiciales. Funciones que actualmente ya no ejercen los actuales notarios.”

“Memorias de los vencidos en la obra de Francisco Xavier Alegre” “muestra un panorama sobre la visión que el jesuita tuvo de la historia de los vencidos a partir de la atención que presta al otro, es decir al indio, como exterioridad, como alteridad negada. Varios fragmentos de su obra histórica dan muestra de ello, tanto de su óptica, con actitud etnográfica, sobre la vida, historia y cultura de los pueblos indígenas, como del dolor y sufrimiento que causó la conquista y dominio español a los pueblos originarios de estas tierras. Al hacer memoria de estos hechos, Alegre hace visible una realidad difícil de ignorar de esta etapa tan importante de nuestra historia mexicana.”

“Argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII”. “Este ensayo intenta mostrar, en primer lugar, cómo argumentaban los predicadores barrocos novohispanos, particularmente, entre la primera y segunda mitad del siglo XVIII. Dichas formas de argumentar, como se muestra en el ensayo, fueron muy diversas. Una de ellas era la pedagógica. ¿A qué me refiero con esto? A que los predicadores usaban paradojas en sus unidades discursivas con dos fines específicos. En primer lugar para aguijonear tanto la curiosidad como la inteligencia de la feligresía y de sus lectores, cuando el sermón ya era impreso. La paradoja no sólo plantea en apariencia un problema insoluble, sino que encierra, para muchos pensadores de la época, el espíritu mismo del barroco. En segundo lugar, lo que plantean algunos de los predicadores, en este caso sobre los futuros condicionados o la ciencia media, no se la podían explicar a la feligresía si no era a través de un problema paradójico. Debemos de tener en cuenta que las mismas eran en latín, pero el sermón no, por lo tanto lo que más se les quedaba a los feligreses que no sabían latín (que era la gran mayoría) era el sermón mismo. Quizá sólo con la paradoja podían ejemplificar filosóficamente algunas de las tesis teológicas más complicadas del momento.”

Reitero, nuevamente, mi agradecimiento a todos y cada uno de los colegas que han posibilitado la publicación de este número. Reconocemos que sus investigaciones siguen contribuyendo a la formación y desarrollo de quienes tenemos interés por nuestras tradiciones ancestrales.

Noé Héctor Esquivel Estrada



IGLO
XVI

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL SIGLO XVI: UN PANORAMA DE LA REFLEXIÓN SOBRE EL HOMBRE

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillo@uaz.edu.mx

Introducción

El siglo XVI fue escenario de la convergencia de varios tipos de humanismos como el cristiano medieval, el italiano, el de la *philosophia Christi* y el de la Escuela de Salamanca. Todos ellos fomentaron la reflexión sobre el ser del hombre, unos más cerca del cristianismo y otros más interesados en la recuperación de la antigüedad clásica que en la historia de la filosofía, lo cual desembocó en la llamada Modernidad con sus particulares tópicos como el individualismo, el yo, la consciencia o el subjetivismo. Las meditaciones europeas sobre la dignidad humana, la libertad de pensamiento y las excelencias de la razón –con sus consecuencias no siempre exentas de reivindicaciones de lo propio– sumaron junto al descubrimiento de América un nuevo dato: la diversidad cultural.

El hallazgo americano ocasionó innumerables problemas a los europeos, pues además de que su tradición no daba cuenta de estas tierras incógnitas, los habitantes del Nuevo Mundo eran muy diferentes a todos los pueblos conocidos hasta el momento. De ahí que la común opinión de la época sea dudar de la humanidad del indio, aunque detrás de esto estaba el objetivo de justificar la imposición del poderío ibérico. Si revisamos con cuidado las crónicas y otros documentos del siglo XVI, incluso los que fueron escritos por quienes entraron primero en contacto con los indígenas, en el territorio denominado Nueva España, podemos ver que no se dudaba de la humanidad del indio pero la diferencia y distancia de éste con respecto a los pueblos que hasta entonces se conocían en Occidente hizo difícil su clasificación dentro de los esquemas mentales europeos y cristianos. En general, podemos afirmar que las opiniones sobre la naturaleza del americano oscilaban entre el reconocimiento pleno de su humanidad y la cuestión de precisar qué tipo de hombres eran estos del Nuevo Mundo, lo que hace que con el caso americano, España y América hayan construido su propio humanismo, esto es, su propia reflexión sobre el ser del hombre.

En estos conflictos lo que estaba en juego era la diversidad cultural, si bien no todos los que se pronunciaron sobre el tema la asumieron como tal. Xóchitl López analiza tres humanismos presentes en la Nueva España del siglo XVI, dos de los cuales, el humanismo Italiano y el de la *philosophia Christi*, representados respectivamente por Juan Ginés de Sepúlveda y Vasco de Quiroga, se quedaron. El primero en una reivindicación de lo propio (la corona y la nación españolas) frente a lo indígena americano y el segundo en una defensa del indio que se centró en protegerlo del latrocinio, la muerte y la esclavitud. Si bien ambos humanismos tuvieron que considerar la diferencia cultural, podemos decir que no pudieron asumirla como tal pues se quedaron en una relación jerárquica de superioridad o de tutela del europeo sobre el indígena. Para esta investigadora, sólo el tercer humanismo, el de la Escuela de Salamanca representado en Nueva España por Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, fue capaz concebir al americano como “un humano pleno de derechos al que se debe respetar por el simple hecho de pertenecer al género humano aún cuando sus tradiciones parezcan extrañas y lejanas a las españolas”¹; es decir, los salmantinos asumieron el problema de la diferencia cultural al reconocer en los americanos un estatus legal equivalente al de sí mismos. Sin embargo, debemos advertir que el aspecto legal es sólo una parte de lo que podríamos incluir en una reflexión sobre el hombre, si bien es incuestionable su relevancia cuando hablamos de diversidad cultural².

Sin soslayar la influencia de estos humanismos en la Nueva España, conviene dar un paso atrás y preguntarse qué se entendía en la época por *hombre*. Esto nos facilitará comprender los problemas que el descubrimiento de América ocasionó a la tradición europea, y ayudará a delinear la orientación que la reflexión sobre el hombre asumió en estas tierras de cara a la experiencia con sus pobladores originarios. Para tal fin recurriremos a autores del siglo XVI, particularmente a quienes mayor comunicación tuvieron con los indios: los religiosos. Este asunto es importante porque buena parte de las polémicas de esa época (legitimidad de la guerra y el dominio sobre los indígenas, cómo educarlos y administrarlos, etc.) tuvieron su origen en él.

¹ López Molina, Amalia Xóchitl. “Tres humanismos europeos en México. Sus ideas del indio y lo político en el siglo XVI”, en Aureliano Ortega Esquivel (comp.), *XXII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad de Guanajuato, Col. Bicentenario, México, 2010, p. 73.

² Por ejemplo Sandra Anchondo, *La persuasión del bien y la palabra*, p. 287 y ss., hace una comparación entre Vitoria, Las Casas y Sahagún según su manera de considerar al indígena; concluye que mientras Vitoria no hace una apología del indígena desde la visión europea y Las Casas avanza un paso al compararlo con una *sociedad paradigmática*, solamente Sahagún exhibe la realidad de los indígenas según sus propios modos.

Atendemos aquí a dos definiciones de hombre muy extendidas en la época, la primera de orden teológico y la segunda de orden antropológico: “el hombre es criatura de Dios”³ y “el hombre es un animal racional”⁴. El objetivo de este trabajo es señalar la problemática que surgió de cada una, particularmente entre quienes tuvieron trato directo con los indígenas, y los juegos que se establecieron entre estos conceptos universales y el asunto de la diversidad cultural. Ello nos ayudará a considerar cómo se perfila un humanismo más abierto a la alteridad en este primer siglo de la época novohispana, el cual, aunque previsto en el carácter universal del cristianismo, adquirió con el asunto americano una dimensión que lo llevó más allá de la mera caridad cristiana que buscaba proteger al débil, “mejorarlo” o bien dotarlo de derechos, pues en ocasiones alcanzó el reconocimiento y aceptación de lo diferente. En este sentido, comenzamos con una breve exposición de los supuestos del pensamiento novohispano, antes de proceder al análisis de las dos definiciones mencionadas y sus respectivas problemáticas.

Supuestos del pensamiento novohispano.

Quienes escribieron sobre los habitantes del Nuevo Mundo generalmente contaban con una formación académica de influencias variadas. Hay diversos estudios que nos advierten sobre las corrientes de pensamiento y los conceptos fundamentales involucrados en las polémicas de tema americano. Sin embargo, y antes de proceder a analizar las definiciones antes aludidas, conviene revisar los supuestos más generales que dan cuenta de estos problemas, los que determinan qué se podían preguntar y cómo podían responder nuestros conquistadores espirituales, por lo que comenzamos esta exposición delineando el contexto donde se desarrollan las discusiones sobre estos temas.

La cosmovisión cristiana fue el escenario general. En los escritos del siglo XVI podemos encontrar dispersos los supuestos que orientaron y definieron las diversas polémicas de la época, pero es el dominico fray Gregorio García (1556/1561–1627) quien ofrece una exposición sistemática de ellos cuando al comienzo de su *Origen de los indios del nuevo mundo* (1607) esclarece los “fundamentos” que guiaron su investigación: el primero, de Fe Católica, consiste precisamente en que “todos quantos Hombres, i Mugerres huvo, i ai, desde el Principio del Mundo, proceden i traen su Principio, i Origen de nuestros primeros Padres Adam i Eva; i por consiguiente de Noé, i de sus Hijos”. De esto el autor dedujo un segundo fundamento: “las Gentes que ai en las Indias, a quien llamamos Indios, fueron a ellas de vna de las tres Partes del Mundo conocidas, Europa, Asia, i

³ Biblia, versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., BAC, Madrid, 1999. *Génesis* I, 26.

⁴ Aristóteles. *Política*, Gredos, España, 2008, 1253ª.

Africa” porque si al principio del mundo o en tiempo de Noé “fuera poblada la cuarta Parte”⁵ habría noticia de ello, por lo que se debe creer entonces que estas tierras fueron pobladas después de tales acontecimientos por alguna nación de las que vivían en las tres partes del mundo conocidas. En otras palabras, la historia contenida en las sagradas escrituras, especialmente en el Génesis, era el primer principio para comprender la presencia de los americanos en el mundo: todo procede de la creación divina, hay un único linaje humano y a él pertenecen los indígenas.

Aunque en la época se aceptaba indiscutiblemente este supuesto, los textos sagrados no señalaban de qué manera o cuándo y cómo fue que de aquella estirpe llegaron los indígenas a tan lejanas tierras y permanecieron desconocidos para esta tradición por tanto tiempo. García nos presenta una epistemología de la época al aceptar y justificar que el origen de los indios no podía saberse por Ciencia, porque no había demostración ni razón que nos diera un conocimiento verdadero y evidente sobre este asunto. Tampoco por fe divina, debido a que aunque ésta sea verdadera, no enseña si los indios provienen de algún hijo o nieto de Noé o de algún otro personaje bíblico. Tampoco la fe humana era vía adecuada de conocimiento sobre este asunto, puesto que hasta antes del descubrimiento de América no había autoridades que hablaran de los habitantes de esta cuarta parte del mundo. De todo esto concluyó que la única vía para conocer el origen de los indígenas era la opinión la cual, a diferencia de lo dicho por fe humana, “se ha de fundar en la Lengua, Costumbres, Religión, i conveniencia de Nombres, i Palabras, i aun de las facciones, i modo de los cabellos, i su adorno”⁶.

Aclaremos que para este fraile dominico, quien vivió doce años en América, el testimonio de los americanos no era fiable porque “como no tuvieron Libros, ni Letras, no tenían memoria de su verdadero Origen, i Principio” y porque si bien algunos de ellos conservaron algún relato sobre su origen éste no concordaba con los dos primeros fundamentos expresados por fray Gregorio⁷. En este sentido, los relatos indígenas sobre su procedencia le parecieron llenos “de mil fabulas, i disparates”, tal discordancia condujo a nuestro autor a afirmar que los indios “mezclan muchas Fabulas, i mentirosas transmutaciones, i formas, dando de paso alguna puntada en la Creación del Mundo, i Diluvio General, de que sin duda tuvieron alguna noticia [...] sino que ciego su entendimiento, no atinaban con la verdad” a causa del “sueño profundo, que el demonio en ellos había puesto” impidiéndoles esto ordenar lo que “la luz natural les havia enseñado, o havian oído decir

⁵ García, Fray Gregorio. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1981, p. 6–7.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ Podemos observar apreciaciones similares en otros autores, como se verá más adelante.

a sus Progenitores”⁸. Es decir: el indígena no era digno de crédito porque sus saberes no concordaban con los supuestos de la tradición cristiana y porque su “luz natural”, o racionalidad, era deficiente.

De los supuestos expuestos por el dominico, presentes en otros testimonios de la época, podemos entresacar varias cosas pertinentes para el tema de la humanidad del indígena en general. La primera, que estos principios eran inamovibles no solamente para los religiosos. La segunda, que se aceptó de antemano que los indígenas pertenecían a un único género humano, el que provenía del linaje de Adán, por lo que eran comparables con otros pueblos. En tercer lugar, fray Gregorio asentó que no había relatos ni demostraciones infalibles en su tradición para dar cuenta de los habitantes de América, y aún así tenía claro que aunque los indígenas eran diferentes a otros pueblos eran seres humanos. Por último, se estableció como criterio de verdad solamente aquello que concordara con los presupuestos establecidos por su cosmovisión cristiana, con lo cual se negó casi por completo cualquier autoridad a los propios indígenas, por lo menos en aquellos saberes que no coincidieran con lo aceptado por la tradición europea.

Esto permite perfilar cómo se consideraba el tema del hombre americano de acuerdo con las dos definiciones tradicionales aludidas generalmente en los textos novohispanos, hombre como “criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza” y como “animal racional”. Cada una de estas implicó sus propios problemas y conceptos básicos; en lo que sigue las consideramos por separado.

El hombre es “Creatura de Dios”

La definición de hombre como creatura de Dios es de orden teológico. Enmarcada dentro de la autoridad bíblica, esta definición es el fundamento de una religión y de una cosmovisión que establece de dónde procede cuanto existe, y la orientación y sentido del universo entero. Particularmente en el caso que nos ocupa, el libro del Génesis narra la creación del primer hombre, con lo que se asienta la unidad del género humano y el sentido de su existencia: todo hombre tiene el sino de Adán, es imagen y semejanza de Dios, dañado por el pecado original pero con la posibilidad de redimirse. La historia se concibe, por consiguiente, como universal —pues es la historia del peregrinar del género humano por este mundo— y obedece a un plan preestablecido, ya que tiene un principio (la creación) y un fin (el juicio final), y en ella, además, se determina el ser y el deber ser de los hombres para que colaboren con ese plan obteniendo la salvación. Notemos

⁸ García, *op. cit.*, pp. 11 y 317–318, respectivamente.

que en esta definición se implican mutuamente los temas de humanidad, ascendencia adánica, que hay un solo género humano (un origen único de los hombres) y una sola historia de la humanidad. Decir que los americanos eran seres humanos, en este sentido, era afirmar que procedían del linaje adánico y eran parte de la historia universal. De ahí que, respecto a los habitantes del Nuevo Mundo, esta definición ocasiona dos problemas: el del origen del hombre americano, y el de situar el extraordinario hallazgo de estas tierras y pueblos incógnitos dentro de la historia universal.

Especialmente para los misioneros, la humanidad del indio era manifiesta y se aceptaba que su origen era adánico. El problema consistía en saber cómo fue que llegó a este continente situado tan lejos de la tierra donde surgió el primer hombre⁹, de qué pueblo del mundo antiguo provenía, cuándo llegó y por qué hasta ese momento la cristiandad no sabía nada de él ni éste de aquél. En consecuencia, el segundo problema consistía en descifrar por qué no se sabía nada de ellos, por qué se revelaba su existencia precisamente en ese momento, al reino español, y, en consecuencia, cómo se debía proceder ante esta nueva situación.

El tema de la ascendencia de los americanos fue relevante si atendemos al número de personajes que se ocuparon de él en la época. Fray Gregorio García recopiló en su libro veintitrés hipótesis sobre el origen del hombre americano con sus respectivos argumentos, pero antes de él hubo muchos que abordaron este problema; de hecho, en su obra García discute con lo dicho por el jesuita José de Acosta (1540–1600) en su *Historia natural y moral de las Indias*. Fieles a los fundamentos explícitos por García, encontramos personajes como el franciscano Motolinía quien señaló las opiniones de algunos acerca de que los indios provenían de moros o de judíos, ante lo cual afirmó que la opinión más verdadera era que los indígenas eran “puros gentiles”¹⁰; por su parte Mendieta se refirió a lo dicho por fray Andrés de Olmos sobre los tiempos en que “vinieron los pasados de quienes descienden los indios”¹¹, aunque se negó a pronunciarse sobre alguna hipótesis particular debido a que ninguna de ellas tenía más razones que otra para sustentarse. Por su parte, Torquemada recordó los argumentos del dominico Bartolomé de las Casas

⁹ Recalquemos que no puede proponerse, en este contexto, que haya otro linaje de hombres o la posibilidad de otra creación. Por otro lado, si bien Acosta ya especulaba sobre la existencia de un paso entre el continente americano y el Viejo Mundo, nadie lo había constatado todavía cuando escribe García (1607). En todo caso, fray Gregorio no descarta su existencia, pero cuestiona cómo es que habiendo alguna conexión entre los continentes no hubo noticia y comunicación antes del siglo XVI.

¹⁰ De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, (Cien de México). México, 2000, p. 14.

¹¹ De Mendieta, Fray Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, CONACULTA, México, 1997. (Cien de México), pp. 268–269.

sobre el origen judío de los indígenas, aunque él mismo propuso como origen probable a Cam, hijo de Noé¹².

Estos autores argumentaron su opinión realizando comparaciones y analogías, no pocas veces forzadas, entre los pueblos conocidos por su tradición y los diversos pueblos americanos; de ahí que en las lenguas americanas hayan creído encontrar residuos de lenguas como el hebreo o el alemán, o incluso recuerdos de las verdades de la fe cristiana¹³, y que quienes describieron las antigüedades indígenas vean en divinidades como Tezcatlipoca a otro Júpiter¹⁴ cuando no al demonio. Es curioso que si bien confrontaron las cosas de indios con las de otros pueblos para entender a los habitantes del Nuevo Mundo y para encontrar alguna afiliación que los incluyera en el linaje humano conocido, el resultado siempre fue parcial: parecidos en algunas cosas, pero totalmente diversos en otras. Se nota en sus argumentos el empeño por salvaguardar la unidad del género humano, pero eso mismo los condujo a reconocer la diversidad ya que las “semejanzas” encontradas no dejaban de ser aisladas y ambiguas. En este sentido, García terminó aceptando que si bien los indígenas procedían de varios pueblos (tártaros, cartagineses, judíos, alemanes, chinos, etc.), la afiliación era muy difícil porque con el paso del tiempo “por su comunicación, i trato amigable, o por vía de Conquista, i Guerra, se fueron mezclando de tal manera, que en el Linaje, Costumbres, Lenguas, i Leies han escapado Mestizos de diversas Naciones, quales son las sobredichas”¹⁵, en otras palabras: los americanos eran diferentes.

Sobre el segundo tema que se desprende de esta primera definición, debemos atender principalmente a los franciscanos, quienes si bien apenas mencionaron algunas hipótesis y argumentos sobre el origen de los indígenas, se ocuparon más por buscar el lugar y significado de América y sus habitantes en la historia universal de la salvación¹⁶. En los escritos de los frailes menores, se observa el interés que tuvieron por encontrarle sentido dentro de la historia universal a los acontecimientos que iban atestiguando, incluidos los hechos previos a la llegada de los españoles que los indígenas les contaban. De aquí vienen tanto su interpretación de los pronósticos prehispánicos que, según ellos, anunciaron a

¹² De Torquemada, Fray Juan, *Monarquía indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1975, pp. 36 y ss.

¹³ Considero con mayor detenimiento estos argumentos en “Diversidad cultural y lenguaje: una revisión sobre el tema del hombre americano (s. XVI y XVII)”.

¹⁴ Ver por ejemplo el índice de la *Historia general* de Sahagún.

¹⁵ García. *Op. cit.*, pp. 315–316.

¹⁶ Sobre este tema podemos remitirnos a la obra clásica de John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, si bien Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, ofrece un estudio más preciso y amplio al respecto.

los indígenas que su orden terminaría con la conquista¹⁷, como sus intentos de narrar la historia prehispánica como si ella hubiera consistido en una preparación providencial para favorecer el dominio español, como se lee en los primeros libros de la Monarquía indiana de Torquemada y en los Memoriales de Motolinía.

Los misioneros incluyeron a los indígenas en el plan providencial cuando consideraron la guerra y el dominio como castigo por los pecados que los indígenas habían cometido en su gentilidad, pero también cuando ellos se asumieron a sí mismos como los destinados a llevar a cabo la labor en el Nuevo Mundo¹⁸. Es tal la búsqueda de sentido que lo mismo encontraron significados a los acontecimientos apelando a las coincidencias temporales, como cuando propusieron que el descubrimiento y evangelización de estas tierras venían a compensar a los cristianos perdidos con las reformas protestantes en Europa¹⁹, que suponiendo analogías entre los nombres de los personajes: “la capa de Cristo que un Martín hereje rompía, otro Martín católico y santo cosiese”²⁰, como sentenció Torquemada refiriéndose respectivamente a Martín Lutero y Martín de Valencia.

De la concepción de hombre como creatura es preciso destacar dos cosas: la primera que todo esto confirmó la humanidad de los americanos como seres humanos y remitió la explicación de su diversidad a una comparación con otros pueblos conocidos anteriormente por la cristiandad. Hubo una investigación ardua sobre cuáles eran las cosas de indios que permitían establecer de mejor manera su filiación con algún pueblo de alguna de las tres partes del mundo conocidas anteriormente por la tradición europea, pero también se enfrentaron a la tarea de explicar por qué los americanos no se parecían clara ni completamente a la nación de que supuestamente descendían. No está de más señalar que el dominio sobre los indígenas no podría justificarse ni llevarse a cabo de la misma manera si se probaba que éstos habían tenido noticia de la creación divina o del diluvio universal, o incluso del evangelio, a que si eran del todo ignorantes de la historia bíblica pues no es lo mismo ser ignorantes del evangelio (gentiles) que conocerlo y rechazarlo (como los judíos y musulmanes) o malentenderlo (como los herejes).

¹⁷ Nos referimos particularmente a Mendieta, *op. cit.*, lib. 1º cap. VII y lib. 3º cap. II; pero un hijo de conquistador, Diego Muñoz Camargo también da cuenta de ellos en su *Historia de Tlaxcala*. Cf. Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales*.

¹⁸ Ver Motolinía, *op. cit.*, p. 219–220 y Sahagún, *op. cit.*, lib. 9º, cap. XII, especialmente los párrafos 8 y 9.

¹⁹ Se trata de la teoría de la compensación explicada por Elsa Cecilia Frost, *op. cit.* Podemos ver al respecto a De Torquemada, *op. cit.*, prol. lib. 4º; Motolinía, *op. cit.*, p. 212 y Mendieta, *op. cit.*, lib. 1º, cap. 1.

²⁰ De Torquemada, *op. cit.*, p. 13.

Lo segundo que debemos notar es que no se trataba solamente de si el indígena era un ser humano, sino que esta situación también implicó una reflexión sobre el hombre en general. Ante la novedad de la existencia del americano y con el problema de la diversidad cultural, tanto conquistadores como misioneros también se cuestionaron sobre su misión en la historia universal: incluyeron al indígena dentro del género humano buscándole un linaje en el Viejo Mundo, pero también entendieron que ellos mismos tenían deberes ante el indígena y dentro de esa nueva situación. El conquistador reflexionó sobre el lugar de los americanos en la historia universal pero también sobre sí mismo en ella. Sus convicciones fundamentales le llevaron a entender que no era fortuito que justamente a ellos correspondiera el descubrimiento y dominio del Nuevo Mundo, por lo que entendieron que tenían el deber de cristianizar al indígena; no está de más señalar que esto, más que una imposición religiosa, fue considerado como la empresa de enseñar la verdad a quien la desconocía: decirle al indígena, que tenía por ciertas otras cosas, cómo era el mundo, cómo debía actuar, que cosas podía esperar, etc. Es por eso que los textos novohispanos abundan en afirmaciones de que los indígenas *no saben el verdadero valor de las cosas, viven engañados por el demonio y no entienden lo que deben hacer para su provecho y salvación* o bien de que *deben ser desengañados, extirpadas sus creencias y reprendidos por sus acciones*. Lo que se pretendía era que los indígenas aceptaran que debían buscar la salvación de sus almas y con sus actos colaborar con el curso de la historia universal.

Aunque comparables a pueblos tan admirados como los griegos o los judíos, no pocas veces se vio en los indígenas una decadencia o mala versión de aquéllos. Fue entonces cuando la diversidad cultural se tomó como equivalente de inferioridad cultural, pues el indígena fue considerado como un ser deficiente porque *no sabía o no entendía la verdad*, lo cual tenía sus consecuencias en el orden social y su desarrollo material. En este aspecto, los novohispanos se centraron en el segundo concepto de hombre.

El hombre es un “animal racional”

La acepción de hombre como “animal racional” nos conduce a una problemática diferente: decir que el indígena no es racional puede llevar fácilmente a afirmar que no es un ser humano, pero justo es decir que ni el propio Ginés de Sepúlveda²¹ se atrevió

²¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates alter*, p. 109: “...se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres. Porque al tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón”.

a sostener esta consecuencia pese a sus radicales afirmaciones sobre el asunto. El hecho mismo de discutir sobre la justicia de la guerra a los indígenas revela que éstos eran tenidos por seres humanos; es por eso que afirmamos que el problema consistía en decidir qué clase de humano era el americano o, en palabras más pertinentes para esta sección del escrito, en determinar cuál era su grado de racionalidad.

Como sabemos gracias a los innumerables estudios y referencias que existen sobre la Polémica de Valladolid de 1550, entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, si se demostraba que el indio era inferior al europeo en cuanto a su racionalidad podía determinarse que no era capaz de dominio y requería, por consiguiente, de que alguien se encargara de él²². En este sentido, la polémica sobre la racionalidad del indio no buscada tanto demostrar su humanidad (o animalidad) como justificar su sujeción y la imposición cultural por vía de la evangelización.

Pero centrémonos en el aspecto antropológico y filosófico de esta definición: el hombre es un ser racional, su esencia consiste en que actúe conforme a esa su naturaleza propia. Notemos que esta acepción asume la unidad del género humano: todo ser humano posee uso de razón. Es importante señalar, en conformidad con los supuestos que mencionamos al principio, que si hay un único género humano debe haber también una sola racionalidad, esto es: siendo una la razón, sus maneras de proceder y las verdades que obtiene deben ser las mismas para todos los seres humanos; en este sentido, que los individuos o los pueblos sostengan verdades diferentes podría obedecer tanto a las diferentes maneras de aplicar la razón, como a una desviación de la razón y al error de una racionalidad limitada. El problema consiste en que la racionalidad parece lograrse mejor en unos individuos que en otros e incluso mejor en unos pueblos que en otros. Desde las primeras crónicas novohispanas se señalaron las ciudades y leyes de los indios como prueba de su racionalidad, pero el que éstas difirieran de lo que tradicionalmente había en la cristiandad, provocaba que se dudara de la calidad racional de los indígenas.

El problema sería establecer cuándo y por qué se dice que alguien es o actúa más, o menos, racionalmente que otro. El primer acercamiento a este asunto nos lleva al terreno

²² Ante la aparente contradicción de declarar a los indígenas libres y sin embargo exigirles servicios para los colonos, Silvio Zavala, *Estudios indianos*, p. 151, recuerda “la distinción que establecían los juristas y teólogos de la época entre la servidumbre natural y la legal. Aquella se apoyaba en la doctrina de Aristóteles sobre la desigualdad de los hombres en cuanto al uso de razón: los fuertes y torpes de entendimiento debía servir a los hábiles y prudentes. La servidumbre legal derivaba del Derecho Romano: el siervo carecía de derechos patrimoniales y podía ser objeto de contratación. El siglo XVI recibió una y otra doctrina sin confundirlas: por eso admitía que un hombre libre legalmente pudiera ser tutelado y obligado a servir por su incapacidad racional; de aquí la preocupación de religiosos y colonos por averiguar la habilidad intelectual de los indígenas...”.

de la epistemología, esto es, a establecer la racionalidad de alguien de acuerdo con lo que sabe acerca del mundo y con sus maneras de obtener conocimiento. Desafortunadamente, los supuestos que antes aludíamos en palabras de García repercutieron también sobre este asunto: misioneros y colonos no cuestionaron su propia cosmovisión, de hecho valoraron el saber de los indígenas y sus capacidades racionales conforme a sí mismos. Vemos por eso un constante lamento en los franciscanos debido a que los indígenas no habían conocido antes al Dios cristiano y su evangelio, lo cual, según ellos, confundía a los americanos que sin esa información erraban en otras muchas cosas. Mendieta, en particular, afirmó que los indígenas eran “simples” porque tenían en más estima las plumas y mantas que el oro; Motolinía desacreditó las historias indígenas porque sus textos “ni los escribieron Juanes, ni Lucas, ni Marcos, mas fueron inventados por demonios”, mientras que Sahagún rechazó el saber de los nahuas porque no tenía “fundamento en ninguna ciencia ni en ninguna razón natural”²³. Desde esta perspectiva, podemos explicar que estos misioneros asumieran la evangelización como la corrección y eliminación de los *errores* de los indígenas antiguos, mientras que su opinión sobre la inteligencia del indio neófito dependía de cuánto lograba éste asimilar de las enseñanzas doctrinales.

Sin embargo, pese a la extrañeza de caracteres, costumbres e instituciones, no todas las cosas de indios fueron objeto de rechazo por parte de los misioneros y conquistadores. Una de las constantes en los documentos novohispanos fue la positiva calificación que se daba a la moralidad y organización social prehispánicas, así como a ciertas habilidades de los indios. Recordemos al respecto el asombro de Sahagún cuando descubrió que el indígena prehispánico había sido más virtuoso que el indígena cristianizado²⁴. Esto nos remite a un concepto clave en la época, el de ley natural, pero también nos lleva a un tema muy contemporáneo: el problema de la comprensión intercultural.

Podríamos situar el concepto de *ley natural* en el ámbito antropológico y filosófico, más que jurídico, si señalamos que éste corresponde a la esencia de las cosas: cada cosa actúa conforme a su esencia, tiene una ley interna que la inclina a ser y hacer de la manera que le es propia. En el caso del hombre, si su esencia es ser racional su ley es actuar conforme a su racionalidad y a procurar que ésta logre su mejor realización. En este sentido, la razón natural no se remite únicamente al ámbito epistemológico, sino también al orden práctico: los hombres se reúnen para protegerse y ayudarse, pero también porque en esa colaboración pueden cultivar y ejercer de mejor manera el uso de razón al construir

²³ Respectivamente: Mendieta, *op. cit.*, p. 107; Motolinía, *op. cit.*, p. 5 y Sahagún, *op. cit.*, p. 430.

²⁴ Ver De Sahagún, *op. cit.*, lib. 10º, especialmente el cap. XXVII.

conforme a ella sus ciudades, sus leyes de convivencia y todo cuanto se requiere para la vida humana. La unión de los hombres, la ética, las leyes de las ciudades y la educación se sustentan en la ley natural, son producto de la razón. Por supuesto que puede haber leyes injustas y reglas de conducta diferentes en cada pueblo, pero en principio todas ellas surgen de la ley natural, sólo que cada pueblo crea sus propias leyes modificando a la ley natural, que es muy general, para aplicarla a los casos particulares. Aunque también se da el caso de que una razón ofuscada tuerza el sentido de la ley y proponga leyes injustas o contrarias a la razón. El problema sería decidir cuándo la ley natural se ha aplicado rectamente, aunque se haya concretado en leyes dispares entre los pueblos, y cuándo ha sido desviada erróneamente; en el primer caso tendríamos solamente una diversidad cultural, en el segundo se podría hablar de inferioridad racional, cuando no de maldad en la promulgación de leyes.

El concepto de ley natural fue un tema muy discutido en la época; una de las principales polémicas europeas consistía en distinguir entre las leyes divina, natural y positiva, el ámbito de acción de cada una y sus relaciones con las demás; pero no se ponía en duda la primacía de la ley natural. La novedad americana originó cuestionamientos acerca de si las leyes justas de los indios procedían de la ley natural aun cuando difirieran de lo prescrito por la ley divina o por las leyes de los españoles. Si se reconocía que había leyes justas en el mundo prehispánico, entonces debía aceptarse que los indígenas seguían la ley natural, actuaban conforme a la naturaleza humana y, por consiguiente, no había justificación para imponerles un dominio extranjero. Debido a que no había consenso unánime sobre lo que era estrictamente de ley natural²⁵, si bien no faltaron quienes remitieran a ella lo admirable del mundo prehispánico, también hubo quienes afirmaron que los indígenas no la respetaron. Así tenemos a Ginés de Sepúlveda, para quien la ley natural se identifica con la divina, por lo que del hecho de que los indígenas americanos no eran cristianos dedujo que no seguían la ley natural. Al contrario opina Motolinía, para quien los indígenas “usaban el derecho natural, e no tenían depravado ni ofuscado el seso natural, que así en esto como en todo lo que es contra los diez mandamientos de Dios, se tenía ser malo y había leyes e prohibiciones y castigos contra los homicidas y contra los que hurtaban y contra otros muchos vicios y pecados...”²⁶; pero hay otros

²⁵ La mayor influencia sobre el tema fue Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1-2, quaest. XCIV y ss., según la interpretación conformada por la Escuela de Salamanca. Sin embargo, no deben desdeñarse la influencia escotista y la nominalista en diversos autores de la época, incluidos nuestros misioneros. Ver bibliografía final.

²⁶ Respectivamente: Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, *passim* y Motolinía, *op. cit.*, p. 320. Cf. una exposición más amplia en Verónica Murillo, “Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley”.

autores, como Sahagún y Bautista, que aceptan algunas leyes y costumbres prehispánicas por considerarlas conforme a razón e incluso mejores que las españolas al respecto²⁷.

Por otro lado, el asunto de la racionalidad del indio fue central en la empresa evangelizadora, pues hubo fuertes discusiones sobre la habilidad del indígena para adquirir el evangelio y conducirse cristianamente. El franciscano Juan Bautista (1555–1607) muchas veces señaló que los indígenas eran rudos de entendimiento debido a la dificultad que mostraban para entender las cosas de la fe, pero contra quienes usaron esta opinión como argumento para negarles la eucaristía afirmó que:

... su rudeza no es tanta que pueda decirse dellos que son tontos, bobos, mentecatos, y del todo privados del buen juicio de razón, porque el más bárbaro parece dellos tiene suficiente discreción, para *según su modo de vivir* obrar las cosas necesarias a su estado, *sin desorden de la razón: como parece en la policía y gobierno, que en sus repúblicas tuvieron antiguamente en su gentilidad*, que con estar privados de la lumbrera de fe y tener demás de la idolatría otros muchos vicios, tenían su policía muy grande en su gobierno político. Vemos también cuán hábiles son en los oficios mecánicos que aprenden, y cuán hábiles, y resabidos los que tratan con españoles. De donde claramente se echa de ver que *la rudeza que en ellos vemos no es natural*, sino falta de instrucción y comunicación de gente hábil y discreta. Y los que han tratado el villanaje de muchas partes de España, dicen que son más rudos y de mucho menos policía que estos naturales: y si a estos Españoles torpes y rudos se les negase la Comunión se tendría por mal hecho por entender que aquella rudeza y bajeza de entendimiento no es bastante para privar a uno de la Comunión...²⁸.

Bautista condujo así el tema de la racionalidad del indio al terreno de la educación: la inferioridad racional del indígena no era asunto de alguna habilidad racional propia de una raza, sino producto de una instrucción deficiente, lo que le permitió comparar a los naturales de América con los villanos rudos de España. Con esto se confirma que todos pertenecían al mismo género humano, poseían racionalidad, pero algunos eran rudos por falta de educación. La nota importante en el discurso de Bautista es que, de acuerdo con esto, el responsable de que el indígena sea rudo de entendimiento era el misionero porque no lo instruía correcta ni suficientemente.

²⁷ Tal es el caso de Sahagún, op. cit, lib. 6º, cuando habla de la educación antigua de los nahuas y Bautista, *Advertencias para los confesores*, p. 33, cuando señala las razones de que los indígenas no tuvieran por costumbre que un violador pagara la dote a su víctima, como entre españoles.

²⁸ Bautista, op. cit., p. 89. El subrayado es mío.

Si bien desde el comienzo de su obra, Bautista abordó este tema amonestando a los misioneros para que pusieran mayor cuidado en su labor; más adelante se enfrentó a estos problemas desde una posición, la de la diversidad lingüística, donde la diferencia no era inferioridad, esto es, donde no se trataba de una relación entre quien sabía la verdad del evangelio y quien la ignoraba o no era capaz de entenderla. Fue entonces que el “indígena rudo” que estaba equivocado sin el evangelio o que no acaba de entender la doctrina y sus deberes cristianos, dio paso al fraile que por desconocer el idioma de los indígenas y sus concepciones sobre las cosas había cometido errores en sus discursos nahuas de evangelización, había enseñado errores a los indígenas y, además, había sido incapaz de percibir en las lenguas nativas todo aquello que debía ser extirpado. Este es el punto de partida del franciscano Sahagún en su *Historia general*, pero fue Bautista quien examinó con detalle algunos problemas frecuentes: analizó las formas lingüísticas nahuas que los misioneros utilizaban para enseñar sobre la Santísima Trinidad, y detectó las herejías que se introdujeron en los neófitos a causa de una mala traducción²⁹, aconsejó a los evangelizadores sobre el significado de ciertos términos nahuas para que pudieran confesar correctamente³⁰, y los exhortó a indagar el significado de los dichos prehispánicos para que pudieran advertir si había algún contenido idolátrico o heterodoxo en ellos³¹.

Desde esta perspectiva, las cosas de indios se volvieron de especial interés para Bautista, aunque muchas de ellas le parecían erróneas por no coincidir con la cosmovisión cristiana, debido a que logró observar de la divergencia entre lo que creía, acostumbraba y prefería el indígena y lo que se quería hacer de él con la evangelización. Fray Juan advirtió que la diferencia cultural entre indígenas y misioneros obstaculizaba la comprensión mutua y si bien pretendía eliminar tal diferencia con la evangelización, sabía por experiencia propia que eso no era del todo posible, por lo que no pocas veces debía resignarse y

²⁹ *Ibidem*, p. 81–83. Considero ampliamente este tema en *Palabras de evangelización, problemas de traducción*.

³⁰ *Ibidem*, p. 109: “Advierta el confesor que este verbo *tlabuana* propiamente no quiere decir beber hasta perder el juicio, o emborracharse, sino lo que en latín, decimos *bibere laute*, que es beber en abundancia, aunque sin perder el juicio. Mas estos verbos *Xocomiqui*, *Ihuinti*, *Nicpolobua intlalli*, *nicpolobua intlanexlli*, propiamente quiere decir emborracharse perdiendo el juicio...”

³¹ *Ibidem*, p. 84: “En muchas partes traen por refran: *Ma octoconquacan, ma octoconican in atl intlaqualli, in oc ix- quiccbahuil tonnemi: cuis oc tiqualquazque in otiague in canon ximobuayan*, que quiere decir. Comamos y bebamos mientras que vivimos, que después que muriéremos no volveremos acá desde el Infierno otra vez a comer y beber, y es como si dijese. Comamos y bebamos mientras viviéremos que en el Infierno no hay que comer ni beber. Así es la verdad, pero porque hace otro sentido, después desta vida, no hay comer ni beber, *idest*. Después de esta vida no hay otra. Lo cual es contra el Symbolo de la fe, en el cual confesamos la vida perdurable y eterna: por tanto procure el confesor si hallare algo desto disuadirlo con la verdad, de la fe, y el predicador también en sus sermones”. Aquí Bautista sigue las enseñanzas de Sahagún al pie de la letra.

dejar que pervivieran los “errores” de los indios que no afectaban fundamentalmente a las verdades de la fe.

Notemos entonces cómo es que la concepción de hombre como animal racional, que en la tradición filosófica europea estaba íntimamente ligado con el tema de la ley natural, adquirió con la conquista y colonización una variante: la de la diversidad cultural. Una diversidad que estaba plasmada también en el lenguaje y que por ello no sólo se resistía a desaparecer, sino que oponía obstáculos a la predicación del evangelio. En este sentido, la reflexión sobre la racionalidad del hombre llevó a los misioneros a examinar las “deficiencias” de los indígenas pero también a percatarse de sus propias limitaciones y errores, llegando incluso a afirmar que no todo lo que había en el mundo prehispánico estaba equivocado o debía haberse destruido. Así se explica que los evangelizadores hayan decidido seguir utilizando los discursos nahuas³² para educar a los neófitos y que su labor nos haya heredado importantes noticias sobre el mundo prehispánico y sus idiomas. El misionero también se reconoció deficiente ante el indígena y aunque no desistió de su objetivo de transformarlo, si que se vio obligado a mostrarse tolerante en algunas cosas y a aceptar abiertamente otras. Con esto su defensa del indígena no se limitó a la caridad cristiana de la defensa del pobre ante el rico o del ignorante ante el que sabe, sino que encontró razones para exaltar, e incluso para aceptar, algunas cosas de indios³³.

Algunas conclusiones.

La extrañeza de los indígenas, con respecto a lo que se conocía en la tradición europea del momento, es lo que motiva toda esta problemática; sin embargo, ella no fue suficiente para derribar el primer supuesto: hay una sola naturaleza humana. Esta convicción motivó que nunca se dudara, realmente, de la humanidad del indígena americano; aunque sus características propias, la distancia entre el Viejo y el Nuevo Mundo y la carencia de noticias anteriores sobre ellos opusieran a tal convicción innumerables dificultades.

La indagación acerca del origen de los habitantes de este continente y la empresa evangelizadora, en cierto sentido, no fueron más que dos caminos por los cuales se

³² Me refiero al conocido caso de los huehuetlahtolli, recopilados por Olmos, Sahagún y Las Casas, y editados por Bautista con fines de evangelización. Ver bibliografía.

³³ Con razón se dirá que esto no frenó la destrucción de lo prehispánico y el dominio español; pero justo es decir que la mayoría de estos misioneros descubrieron las maravillas indígenas cuando ya había sido destruida buena parte del orden antiguo y no podía hacerse mucho por conservarlo o volverlo instaurar. Habría que añadir además que los misioneros fueron conscientes de que aunque intentaran conservar algunos elementos culturales prehispánicos, éstos no podrían volver a tener toda la fuerza y eficacia antigua en la sociedad colonial.

intentó igualar a los indígenas con el resto de la humanidad: probando que pertenecían al linaje del primer hombre y otorgándoles el saber que los haría pensar y actuar como cristianos. Estamos ante un humanismo cristiano que incluyó a los indígenas en la historia pasada y futura, que reconoció en ellos las deficiencias propias de cualquier ser humano pero también las capacidades naturales para volver a encausarse en lo que le era propio, a saber: la racionalidad y la historia universal.

Las acciones de los misioneros y sus reflexiones abonaron a una innovadora reflexión humanística pues abordaron el tema del hombre con los conceptos de su tradición (“creatura” y “animal racional”) pero añadiendo el asunto de la diversidad cultural. En este sentido, podríamos decir provisionalmente que el humanismo que se derivó de todo esto se vio forzado, por sus convicciones fundamentales, a proponer la igualdad del indígena americano con respecto a los demás seres humanos, pero en su pretensión de salvaguardar la unidad del género humano debió aceptar la diversidad cultural. Los novohispanos debieron remitirse a su propia tradición para entender al americano, explicar su diversidad e incluirlo en la historia universal de la salvación (evangelizándolo e interpretando los acontecimientos), pero esto los llevó también a trascender el etnocentrismo cuando alabaron algunas cosas de indios, llegando a dejar pasar, e incluso fomentar, elementos prehispánicos confundidos con la cultura cristiana que intentaban imponer.

Si bien no podía haber una aceptación total de lo diverso, porque eso significaría que el conquistador fuese conquistado, debemos reconocer que la reflexión sobre el indígena alcanza las proporciones de una reflexión sobre el hombre en general. Primero cuando el americano se vuelve comparable con otros pueblos, incluso cristianos, y después cuando el misionero se ve a sí mismo de manera diferente: en un juego con el otro que es el indio (historia), con una obligación ante él (evangelizar, dirigir..) y, pese al empuje colonizador, obligado a reconocer que la diferencia cultural no es necesariamente negativa y la aniquilación de la diferencia no es del todo posible ni deseable.

Bibliografía

Anchondo Pavón, Sandra. *La persuasión del bien y la palabra. Retórica y filosofía moral en fray Bernardino de Sahagún, OFM*, UP–Porrúa Print, (Novohispania, 9). México, 2014.

Aquinatis, S. Thomae. *Summa Theologiae*, V t., BAC, Matriti, MCMLII.

Aristóteles. *Política*, Gredos, España, 2008.

Aspe Armella, Virginia. “El concepto de ley natural como instrumento integrador en el imaginario novohispano”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, (México, D.F.), julio de 2008, núm. 34, pp. 55–82.

Bautista de Viseo, Fray Juan. *Advertencias para los confesores de los naturales*, Porrúa Print, (Novohispanía, 6). México, 2014.

———. *Huehuetlahtolli, Testimonios de la antigua palabra*, Secretaría de Educación Pública, FCE, México, 1991.

Biblia, versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., BAC, Madrid, 1999.

De Acosta, Joseph. *Historia natural y moral de las indias*, FCE, México–Buenos Aires, 1962.

De Mendieta, Fray Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, CONACULTA, México, 1997. (Cien de México).

De Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, (Cien de México). México, 2000.

De Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1996.

De Torquemada, Fray Juan, *Monarquía indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1975.

Frost, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias, Visión franciscana del Nuevo Mundo*, Tusquets, Tiempo de Memoria, México 2002.

García, Fray Gregorio. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1981.

López Molina, Amalia Xóchitl. “Tres humanismos europeos en México. Sus ideas del indio y lo político en el siglo XVI”, en Aureliano Ortega Esquivel (comp.), *XXII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad de Guanajuato, Col. Bicentenario, México, 2010, pp. 63–77.

Motolinía, Fray Toribio. *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*, Gob. del Edo. de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social U. A. de Tlaxcala, (Historia, Historia de Tlaxcala, 5). Tlaxcala, 1998.

Murillo Gallegos, Verónica. *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*, Coordinación de Investigación y Posgrado, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2009.

———. “Fray Toribio de Benavente: restricción de la ley e imposición de la ley. Un importante acento escotista”, *Tópicos, Revista de Filosofía* (México, D.F.), diciembre 2013, núm. 45, pp. 163–195.

———. “Diversidad cultural y unidad del género humano: una revisión sobre el tema del hombre americano (s. XVI y XVII)” en *Cultura, Lenguaje y Representación*, vol. XIV/2015, pp. 125–137. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/clr.2015.14.4> [10 de junio de 2015].

Pena González, Miguel Anxo. *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid, 2009.

Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972.

Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Universidad Veracruzana, INAH, BUAP, México, 2002.

Zavala, Silvio. *Estudios indianos*, El Colegio Nacional, México, 1984.

DOS BULAS PONTIFICIAS PROPICIARON LA GUERRA DE CONQUISTA Y DE EVANGELIZACIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

Arturo E. Ramírez Trejo

Centro de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Autónoma de México

aramirea@unam.mx

El 12 de octubre de 1492 ocurrió un acontecimiento trascendental en la historia de la humanidad: el descubrimiento del Nuevo Orbe, como se le llamó entonces. Entre otras cosas que derivaron de dicho acontecimiento la más importante sin duda fue la presencia de los españoles en ese Nuevo Mundo, especialmente en la Nueva España, que no resultó ser una gran isla, como la mencionaba Julio II en su bula, sino una franja, de oriente a occidente, del territorio de lo que hoy es la república mexicana. Dichos advenedizos llegaron bajo un doble estandarte, unos bajo el de la conquista y los otros bajo el de la evangelización. Unos y otros, sin embargo, con la mentalidad del engrandecimiento del reino temporal y espiritual, al amparo de la guerra. Mentalidad forjada en las ideas de soberanía o dominio y de autoridad suprema adoptadas en ese entonces.

Las teorías y doctrinas políticas a finales del siglo XV conservaban de alguna manera la tradición sobre la naturaleza humana como origen de la sociedad, dichos postulados provenían de la cultura clásica, especialmente de la griega. Ya en el siglo IV a. C. Aristóteles, en efecto, establecía:

La comunidad formada de muchas aldeas (o familias) es la ciudad perfecta, teniendo ya la delimitación de la autosuficiencia, por decirlo en una palabra, nacida ciertamente con la finalidad de vivir, y que existe para vivir bien. Por esto toda ciudad existe por naturaleza, por supuesto que también las primeras comunidades. Y aquella es el fin de éstas, y la naturaleza su fin. Pues como cada fin es de la génesis que ha llegado a la perfección, afirmamos que esa naturaleza es de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa. Además, el por qué y el fin es lo mejor. Y la autosuficiencia es tanto fin como lo mejor. Por lo cual queda de manifiesto que la ciudad es por la naturaleza de ellos y que el hombre es un animal político por naturaleza; y el sin-ciudad lo es por naturaleza y no por azar, en verdad es malvado... como el censurado por Homero: 'sin familia, sin ley, sin

hogar?”¹ Y en cuanto al gobierno se lee en Tucídides: “Y ciertamente por nombre, a causa de que el gobernar recae no en unos cuantos sino en la mayoría, se ha llamado democracia.”²

Esa tradición la recogen los escolásticos, como Santo Tomás (s. XIII d. C.), quien repite la frase de Aristóteles: “El hombre es por naturaleza un animal político.”³ Aunque prefiere el gobierno monárquico: “El reino es el mejor régimen de un pueblo, si no se corrompieren.” Y entiende la tiranía como “el dominio de uno solo contra la justicia.”⁴ Y el papa León XIII, ya en el siglo XIX, en su encíclica *Inmortale Dei*, dice: “Por naturaleza está inserto en el hombre que viva en sociedad civil.”⁵

En ese contexto y para entender mejor el tenor y las consecuencias de las bulas de Alejandro VI, *Inter caetera*, del 4 de mayo de 1493, y de Julio II, *Universalis Ecclesiae*, del 28 de julio de 1508, relativas al recién descubierto Nuevo Orbe, así como para tener un perfil especialmente de la personalidad de Alejandro VI, es útil conocer el conflicto que el papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia, papa de 1492 a 1503) tuvo con el fraile dominico Girólamo Savonarola (1452-1498).⁶ Fue este fraile dominico, originario de Ferrara, y por ese entonces establecido en Florencia, un fogoso predicador, que conmovía hasta las lágrimas a los fieles y los obligaba a destruir cuadros, objetos de arte y libros de esa época renacentista, porque los consideraba lascivos y ofensivos a la religión. Profesaba una doctrina teocrático-democrática. Tenía a Florencia agitada en contra del Papa, al que llamaba “anticristo” y “segundo Mahoma” por su vida inmoral, ya que tuvo varios hijos, César y Lucrecia los más conocidos; y porque haciendo la guerra y sometiendo a otros príncipes y sus territorios, él mismo vivía como príncipe más que como Papa. Savonarola quería que se devolviera la dignidad eclesiástica a los cardenales como senado

¹ Arist., *Pol.* 1252b.27 - 1253a.8 h(d' e)k pleio/nwn kwmw¹/₂n koinwniζa te/leioj po/lij, hĀdh pa/shj eĀxousa pe/raj th=j au)tarkeiζaj w'j eĀpoj ei'peiĀn, ginome/nh me\n tou= zh=n eĀneken, ouĀsa de\ tou= euĀ zh=n. dio\ pa=sa po/lij fu/sei eĀstin, eiāper kaii ai, prw¹/₂tai koinwniζai. te/loj ga\r auĀth e)keiζnwn, h(de\ fu/sij te/loj e)stiζn: oiāon ga\r eĀkasto/n e)sti th=j gene/sewj telesqeizshj, tau/thn fame\n th\n fu/sin eiānai e(ka/stou, wDsp̄er a)nrw̄ pou iāppou oi'kiζaj. eĀti to\ ouĀ eĀneka kaii to\ te/loj be/litiston: h(d̄ au)ta/rkeia kaii te/loj kaii be/litiston. e)k tou/twn ouĀn fanero\n oĀti tw¹/₂n fu/sei h(po/lij e)stiζ, kaii oĀti o(aĀnrw̄poj fu/sei politiko\n z⁰/₂on, kaii o(aĀpolij dia\ fu/sin kaii ou) dia\ tu/xhn hĀtoi fau=lo/j e)stin,...wDsp̄er kaii o(u(b , Omh/rou loidorhqeij «a)frh/twr a)qe/mistoj a)ne/stioj». (Homero, *IL.* 9.63).

² Tucídides, *Hist* 2.37.1: kaii oĀnoma me\n dia\ to\ mh\ e)j o)liζgouj a)ll' e)j pleiζonaj oi'keiĀn dhmokratiza ke/klhtai.

³ *Contra Gent.*, l.3, c.85: *Homo est animal naturaliter politicum*

⁴ Ia, IIae, q. 105, a. 1, ad 2: “*Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur*” “*Dominium unius contra iustitiam*”.

⁵ La Santa Sede. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. V, 1886.

⁶ Cf. Pijoan, José. *Historia Universal*, t. VIII, Salvat Editores S. A., México, 1980, pp. 162-167.

de la Curia Romana. Se consideraba profeta y enviado de Dios. El Papa lo llamó a Roma para que se retractara; él no atendió al llamado y sólo envió al Papa un libro, *Compendio de Revelaciones*. El Papa lo excomulgó y él consideró la excomunión venida de una Iglesia corrompida. Y desafió al Papa a la prueba del fuego para demostrar que Dios estaba con él. Un franciscano iba a ser el testigo, pero llovió y se apagó la hoguera. El Papa lo declaró hereje y en juicio sumario Savonarola fue condenado y quemado en la *Piazza della Signoria* en Florencia.

Aunque el conflicto fue posterior a la bula de Alejandro VI, ésta nos muestra la mentalidad e ideología del Pontífice. Así pues, las acciones de quienes dirigían entonces el rumbo de los acontecimientos se constatan en la bula *Inter caetera*, del 4 de mayo de 1493, del papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia) a los Reyes Católicos de España, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, apenas unos meses después del descubrimiento del Nuevo Orbe, y en relación con tal acontecimiento. Dicha bula, además de testimonio histórico, es un documento político y religioso. El tenor de la bula es muy claro en ese sentido: “Entre las demás obras agradables a la Divina Magestad, y dignas del deseo de nuestro corazón, a la verdad tiene el primer lugar, que la Fé Catholica y Religión Christiana se ensalce, con especialidad en nuestros tiempos, y se amplíe, y dilate por todas partes, procurando la salud de las almas, que sean abatidas las Bárbaras Naciones, y se reduzcan a la misma Fé”⁷

El lenguaje parece evangelizador, pero al final se tiñe de violencia, pues si bien el deseo del corazón del Pontífice es la propagación de la fe, es también su deseo que las bárbaras naciones sean abatidas (*deprimantur*). Y en la elegante endíadis final pide que los bárbaros sean abatidos para ser conducidos a la fe. Se revivía así la cuestión de si es necesaria la violencia y aún la guerra para la conversión de los infieles. La cuestión parece suavizarse, y hasta se recalca la evangelización no como meramente doctrinal, sino también como educación en las buenas costumbres. En el documento se lee: “Los habitantes de dichas Islas y Tierras firmes, creen, que un Dios Criador está en los Cielos, y parece que están aptos para abrazar la Fé Catholica e instruirse en buenas costumbres.”⁸

⁷ *Inter caetera Divinae Majestati beneplacita opera et cordi nostri desiderabilia illud profecto potissimum extitit, ut Fides Catholica, Christiana Religio, nostris praesertim temporibus exaltetur, ac ubilibet ampliatur, et dilatetur, animarumque salus procuretur, animarumque salus procuretu, ad barbaricae nationes deprimantur, et ad fidem ipsam reducantur* (Texto y traducción tomados de Antonio Joachin de Rivadeneyra Barrientos, *Manual Compendio del Regio Patronato Indiano*, edición facsimilar, José Luis Soberanes, Editorial Porrúa S. A., México 1993, pp. 386-387)

⁸ *Gentes ipsae in Insulis e terris praedictis habitantes credunt unum Deum Creatorem in Caelis esse, ac ad Fidem Catholicam amplectendam et bonis moribus imbuendum satis apti videntur. Ibid*, pp. 388-391.

Sin embargo, para el Nuevo Orbe se recrudeció el horizonte de los acontecimientos con la decisión pontificia de autoridad absoluta:

De nuestro propio motu... y usando de la Apostólica potestad... Con la autoridad de Dios todo Poderoso, concedida a Nos en el Bienaventurado San Pedro, y con la de Vicario de Christo, de la qual gozamos en la Tierra, os donamos a Vos los Reyes de Castilla, y León, y a vuestros herederos, y successores para siempre, todas las Islas, y Tierras firmes, que huvieris descubierto, y en adelante descubrierais... y os las asignamos con todos sus Señoríos, Ciudades, Fortalezas, Lugares y Villas, Derechos, Jurisdicciones, y pertenencias: y os hacemos, constituimos, y deputamos a Vos, vuestros herederos, y successores, por verdaderos Señores de dichas Islas, y Tierras firmes, con plena, libre, y omnímota potestad, autoridad, y jurisdicción.⁹

Los reyes y los expedicionarios españoles actuaron en consecuencia, procurando más la conquista que la evangelización. El final del documento prácticamente en nada iba a remediar las reacciones que provocaría: “Y además os mandamos en virtud de santa obediencia... que destinéis, y enviéis a las Tierras firmes, e Islas expressadas, Varones virtuosos, temerosos de Dios, doctos, y expertos, para que instruyan en la Fe, Catholica, y buenas costumbres a los habitantes referidos...”¹⁰

Estos fueron los apacibles misioneros que nunca fueron violentos ni tomaron las armas para evangelizar, aunque de alguna manera se ampararon en la conquista.

¿Qué sucedió y qué se podía esperar en adelante para el Nuevo Orbe? El papa Julio II (Papa de 1503 a 1513), protector del Renacimiento, pero tan belicoso como su antecesor, pues continuó las guerras contra los príncipes de Italia y sus territorios, lo declaró en su bula *Universalis Ecclesiae*, del 28 de julio de 1508, otorgando el *Derecho de Patronato* a los reyes de España. En este documento enfatiza las hazañas bélicas de los Reyes Católicos a favor de la religión católica y funda en ello la concesión que hace: “Habiendo sacudido de España el yugo Mauritano, como lograssen, surcando el Océano, exaltar, aun en

⁹ *Motu proprio... ac de Apostolicae potestatis plenitudine, omnes insulas et terras firmas inventas, et inveniendas, detectas et detegendas... auctoritate Omnipotentis Dei nobis in Beato Petro concessa, ac Vicariatu Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum Dominiis, Civitatibus, Castris, Locis, et Villis, juribusque, et jurisdictionibus, ac pertinentiis universis bobis, ac haeredibusque et successoribus vestris... in perpetuum tenore praesentium donamus ac assignamus: Vosque et haeredes, ac successores praefatos illarum dominos cum plena, libera, et omnimoda potestate, auctoritate, et jurisdictione, facimus, constituimus et deputamus. Ibidem, pp. 390-393.*

¹⁰ *“Insuper mandamus bobis in virtute sanctae obedientiae... ad terras firmas et insulas praedictas viros probos, et Deum timentes, doctos, peritos, et expertos ad instruendum incolas, et habitatores praefatos in Fide Catholica et bonis moribus imbuendum destinare debeatis.” Ibidem, pp. 392-395.*

tierras no conocidas, el saludable Estandarte de la Cruz, ... y sujetar en Países ignorados, muchos Lugares, e Islas, y entre ellas una muy poblada y de mucha estimación, a la que pusieron el nombre de Nueva España.”¹¹

Al igual que Alejandro VI, Julio II, en elegante endíadisi, mezcla la violencia con la evangelización: sacudido (*ejecto*) el yugo mahometano, lograron la hazaña de sujetar o someter (*subjugassentque*) a muchos pueblos en el Nuevo Orbe, para exaltar el estandarte de la cruz. En virtud de lo cual el papa accede a un deseo de los entonces reyes de España, Fernando y Juana, quienes “con vivas ansias desean se les conceda también el Derecho de Patronato y de presentar personas idóneas...”¹² Y el papa accede: “Y también les concedemos el derecho de Patronato y de presentar personas idóneas...”¹³

Entre tales acontecimientos y circunstancias aparece la Nueva España, que no resultaría ser una isla, como lo refería Julio II, sino una franja de territorio y una provincia, durante los siglos XVI al XVIII, hacia el mediodía de lo que hoy es la república mexicana. Allí llegaron los españoles, unos como conquistadores, otros como misioneros. Los acontecimientos de la Nueva España y de las demás provincias en el Nuevo Orbe sucedieron en el marco de las atrocidades de la guerra y del dominio injusto, al amparo de las decisiones de los papas y de los reyes de España y entre los conflictos ideológicos de la soberanía y del dominio, de la teocracia y de la democracia. Testimonio de ello son los escritos de los autores que se ocuparon de la cuestión novohispana. He aquí algunos de ellos:

Francisco de Vitoria, teólogo dominico salmantino, discurrió sobre tales cuestiones y aunque parece con tendencia teocrática, en su *Relectio de potestate civili* o sobre el Estado, retoma la tradición aristotélico-tomista sobre el origen natural de la sociedad y de la autoridad. Entre otras cosas dice: “La fuente y origen de la sociedad y república... se han de considerar como algo que procede de la naturaleza. [...] Es por derecho natural y divino la república, a la que compete gobernarse a sí misma. [...] Aunque el Rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al Rey) no transfiere al Rey la potestad, sino la propia autoridad. [...] Y no existen dos potestades, una del Rey y otra de la comunidad.”¹⁴

¹¹ “*Maurorum jugo ex Hispania ejecto, in Oceanum penetrantes, ignotis etiam terris salutiferum Crucis Vexillum intulissent... subjugassentque sub axe ignoto, et Insulas et loca plurima, et inter caeteras, maximi pretii, et populatissimam unam, illique Novam Hispaniam nomen imposuissent.*” *Ibidem*, pp. 410-411.

¹² *Jus Patronatus et praesentandi personas... concedi summopere cupiunt.*” *Ibidem*, pp. 410-412.

¹³ *Ac jus Patronatus et praesentandi personas idoneas... concedimus.* *Ibidem*, pp. 412-413.

¹⁴ De Vitoria, Francisco. *Relecciones*, Intr. de Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., Editorial Porrúa, S. A., México, 1985, pp. 5-10, nn. 5-8.

En su *Relectio De iure Belli* (1538) sobre los títulos legítimos por los cuales los españoles pueden someter a los bárbaros indígenas y aplicar todo el rigor del derecho de guerra, equipara el derecho de evangelizar con el de libre tránsito: “Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros... porque si tienen derecho de peregrinar por aquellos lugares y comerciar con sus gentes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieran oír.”¹⁵ Sin embargo, en su *Relectio de indis* (1539), el cual trata acerca de los indios recientemente descubiertos-, siguiendo a Cayetano, sobre el *dominio* opina “Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título.”¹⁶ Y concluye “Que antes de la llegada de los españoles eran ellos verdaderos señores pública y privadamente.”¹⁷

Don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, en un manuscrito latino que data de 1534, recogido por Juan Bautista Muñoz en el segundo tomo de la *Razón de los MSS. del obispo D. Fr. Bartolomé de las Casas*. (Madrid, 1784), y conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid en *Documentos de Indias, Siglos XV-XIX. Catálogo de la Serie existente de Diversos*, (de Ma. Del Carmen Pescador de Hoyos),¹⁸ discurre también sobre la cuestión novohispana acerca de la conquista. Su opinión, sin embargo, es resabio de la teocracia del ostiense, Enrique de Susa (s. XIII). Al opúsculo manuscrito de Quiroga precedieron en 1512, también fundados en la teocracia y para resolver en la Junta de Burgos la cuestión de la conquista, el *De dominio Regum Hispaniae super Indos*, del dominico Matías de Paz y el *De Insulis oceanis*, de Juan López de Palacios Rubios. La tesis fundamental de Quiroga, contra Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534), es ésta: la obligación de los Reyes de España de hacer la guerra a los indios para por este medio convertirlos al cristianismo: “El advenimiento de Cristo [dice], canceló toda jurisdicción, dominio y principado de los infieles, traspasándolo a los fieles en la persona de Pedro y sus sucesores.”¹⁹ Y prosigue: “Los infieles que no comulgan con los cristianos, ni reconocen al Papa y al Emperador, son incapaces de principados y sedes reales...los infieles de Indias son incapaces de reinos y principados.”²⁰

¹⁵ *Ibidem*, p.66, n. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33, n.19.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36, n. 24.

¹⁸ Cf. De Quiroga, Vasco. *De debellandis indis*, un tratado desconocido, edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1988 (Bibliotheca Humanistica Mexicana 1), p. 26. (JBM 2: p. 478, n. 1673, 12 folios r y v) (Pescador, 1854: p. 185, n. 189).

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

Opinión claramente teocrática, fundada en la soberanía universal del pontífice de la Iglesia.

De debellandis indis, sobre la necesidad de hacer la guerra a los indios fue la cuestión que resumió la problemática de la Nueva España y sobre la que los autores discurrieron y se celebraron asambleas convocadas por el Rey, como la de Burgos (1512), convocada por Fernando el Católico y la de Valladolid, convocada por Carlos V (agosto-septiembre de 1550, abril-mayo de 1551), donde debatieron Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, aquél por la justicia de la conquista y éste lo contrario. Un compendio de las razones de uno y otro, hecho por Fr. Domingo de Soto, que asistió al debate, se encuentra en el mismo volumen de Muñoz, después del manuscrito de Quiroga.²¹

Fray Alonso de la Vera Cruz, agustino, catedrático de prima y regente de Teología en la Real Universidad de México, de la que fue fundador y que se inauguró el 3 de junio de 1553, hacia 1554-1555 discurrió sobre las cuestiones novohispanas en su tratado *De dominio infidelium et justo bello*. Su punto de partida, claramente democrático, era novedoso y su discurso, doctrinal y apologético. He aquí los puntos más relevantes de su doctrina:

El dominio del pueblo reside primaria y principalmente en el mismo pueblo [...].

La comunidad puede transferir el dominio a varios... o a una sola persona [...].

Estos tienen tal y tanta potestad cuanto les confiere la república para el bien de la comunidad misma, [...] ²² Pero el emperador no tiene otro dominio, sino el que le ha sido dado por la república misma, de manera que, si gobernara tiránicamente, puede la república deponerlo y privarlo del reino. [...] Los españoles habían probado muy bien su intención, matando con mucha crueldad y despojando más ávidamente, simplemente sirviendo de corazón y de obra no al Dios del cielo, sino a la avaricia misma bajo apariencia de santidad.

La potestad y el verdadero dominio no se fundan en la fe. Por tanto, pueden existir en el infiel [...]. Aquel que para estos indios era monarca, sin importar que fuera infiel o idólatra, era verdadero Señor... porque el dominio... se da o por elección de Dios o por Voluntad de la república, que transfiere su potestad. Por esta voluntad... fue trasladada la jurisdicción a uno para que gobernara... La fe, que es de derecho divino, no quita ni pone dominio, el cual es por derecho de gentes. La infidelidad no obsta para que ellos puedan tener verdadero dominio.

²¹ Cf. De Quiroga, *op. cit.*, p. 26.

²² “*Oportet recurrere ad ipsam rempublicam, quae potest transferre potestatem dominandi. Et sic potest eunum eligere ex multis, vel paucos ex eisdem qui praesint.*”

Quien quitó los tributos debidos a Calzontzin o a Moctezuma, está obligado a restituirlos y cometió hurto y rapiña.

Clarísimamente consta que entre ellos había un régimen en orden al bien de la República y que eran verdaderos señores.²³

En algún momento, en la *Duda VII*, Veracruz parece ceder a la teocracia, cuando dice: “El Sumo Pontífice podrá conceder al Emperador que tenga dominio sobre algún reino o provincia, para que así, a través de tal sometimiento, se pueda predicar el Evangelio... porque a él, como monarca en las cosas espirituales, corresponde utilizar el poder temporal... para el fin espiritual.”²⁴ Pero ahí mismo aclara: “cualquiera que sea la concesión de Sumo Pontífice, el Emperador no puede privarlos de su legítimo dominio, porque eso no lo puede hacer el Papa con justicia.”²⁵ En cuanto a la guerra, junto con otros autores que él mismo cita en la *Duda X* y contra la opinión del Ostiense, como expresamente lo dice, sostiene: “Ninguna potestad, ni la espiritual del Sumo Pontífice, ni la temporal del Emperador, puede justamente promover la guerra contra los infieles, para quitarles su dominio, por el hecho de ser infieles, y no obtienen ningún dominio. Esta conclusión va directamente contra el Ostiense, Oldrado y los otros que los siguen”²⁶ Y reafirma su aserto diciendo: “Tienen suficiente juicio de razón para pecar y así, son capaces de dominio; y no es justa la guerra contra ellos, por falta de razón.”²⁷ Finalmente en la *Duda XI* insiste: “Por causa de la propagación del evangelio y la conversión de los infieles a la fe, no es lícito iniciar o declarar una guerra.”²⁸

Fray Diego Valadés, franciscano (s. XVI), en su *Rhetorica Christiana*, cuando habla de la obra de los doce primeros misioneros que llegaron al Nuevo Orbe, enfatizando que la evangelización no sólo era doctrinal sino también de conducta y formas de vida, dice: “En un tiempo, al principio de la conversión, andaban errantes en los montes, y así no era fácil empararlos perfectamente en la doctrina cristiana... pero después que fueron reunidos en aldeas y ciudades para ingresar a la sociedad de vida, llevan una vida al modo político y cristiano.”²⁹

²³ Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et justo bello, Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, tr. Rubén Pérez Azueca O. S. A., ed. Roberto Jaramillo Escutia, México 1994 (Colección Cronistas y escritores agustinos de América Latina) pp. 4, 6, 7, 18; t. IV, PP. 171; t. V, pp. 116, 250, 254 y 259.

²⁴ *Ibidem*, t. VII, 415.

²⁵ *Ibidem*, t. VII, 428.

²⁶ *Ibidem*, t. X, 650.

²⁷ *Ibidem*, t. X, 718.

²⁸ *Ibidem*, t. XI, 750

²⁹ Valadés, Fray Diego. *Rethorica Cristiana*, Perugia, 1579. IV p., f 190 t: *Quondam in conversionis initio in montibus errabant, atque ita non facile erat illos doctrina Christiana perfecte imbuere... at posquam in vicos et civitates ad vitae*

Y cuando refiere cómo se les hablaba a los indígenas acerca del Papa, siguiendo la doctrina teocrática, escribe:

No solamente es Vicario del hombre, sino de Dios a la par, y por esa razón le ha sido atribuida toda jurisdicción, la cual recibió inmediatamente del mismo Dios para dirigir las almas... que Cristo reivindicó no sólo en las cosas espirituales sino también en las corporales. Esa potestad pontificia de la Iglesia, es decir, la de atar y desatar a las almas, es la potestad esencial y propia de ella. La otra, a saber, la que ejerce en la fuerza de las armas y de modo semejante, no es potestad esencial de la Iglesia sino accidental. Por eso no importa que competa la jurisdicción mundana al emperador, su hijo legítimo, como a auxiliador y protector de la Iglesia, así como también a los demás reyes y príncipes cristianos, a quienes de manera mediata ha sido otorgada por Dios tal autoridad en las cosas temporales. Una y otra se deben al Pontífice, pero para tranquilidad de su alma comunica la temporal a los Reyes cristianos. Pues como a los hombres en conjunto es natural vivir en sociedad, así conviene que haya alguno mediante el cual la multitud sea gobernada. Finalmente, esa sociedad innata por naturaleza en los hombres se rompería, si no hubiera alguien que presidiera, por obra de quien fuera rechazada la osadía de los malvados.³⁰

Fray Juan Zapata y Sandoval, agustino, obispo de Chiapas, en su obra *De Iustitia distributiva*, publicada en Valladolid, España, en 1609, inserta en su exposición doctrinal, la apología de los indios y denuncia y describe ampliamente los malos tratos y las injusticias de que eran víctimas los indígenas por parte de los españoles conquistadores. He aquí algún botón para muestra: "...por el destino y condición de aquellos párvulos, es decir, de los indios... escuchas a un mexicano y a quien por ti combate."³¹

societatem ineundam reducti sunt politice admodum et Christiane victitant

³⁰ *Ibidem*, c. X, ff 175 G ss: "Non tantum est Vicarius hominis, at Dei pariter, eaque ratione omnis Iurisdictioni illi attributa est, quam inmediate ab ipso Deo susceoit ad moderandum humanas animas... quas Christus vindicavit non solum in spiritualibus verum etiam in corporalibus." "illa potestas pontificalis Ecclesiae, scilicet ligandi et solvendi animas est potestas eius essentialis et propria. Aliam, videlicet, quam exercet in vi armorum et huiusmodi, non est potestas Ecclesiae essentialis sed accidentalis." "Ideo non refert iurisdictionem mundanam Imperatori filio eius legitimo competere, tamquam adiutori et protector Ecclesiae tum etiam aliis regibus et principibus Christianis, quibus mediate a Deo tributa est talis auctoritas in temporaneis." "utraque Pontifici debetur, sed ad tranquillitatem animae, temporalem communicat Regibus Cristianis." "Nam velut cunctis hominibus naturale est in societate vivere, sic aliquem esse oportet per quem multitudo regatur." "Denique illa hominibus a natura innata societas, rumperetur si non foret aliquis praesidens, cuius ope pravorum audacia arceretur."

³¹ Zapata y Sandoval, Juan. *Disceptación sobre Justicia Distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, ed., bilingüe latín-español, I parte, intro., trad. y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, ed. del texto latino Paula López C., Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1994, 3 vols. (Bibliotheca Latina Mexicana 5), pp. 17-18.

Denuncia por igual a obispos y gobernantes: “...*aquello de Zacarías (11)*: ‘¡Oh pastor e ídolo! Como si dijera: oh tú, que aparte de la figura, nada tienes de pastor.’ Y describe los rudos trabajos a que eran sometidos los indios, “intolerables para los mismos caballos.” “Quienes habían sido constituidos para gobernar al pueblo y dirigirlo, ellos mismos los dominaron como ovejas al matadero. Y para ellos es enemigo público aquel a quien desagrade este cruel gobierno, por no decir dominación.”³² “...como vendidos sirven a los españoles por el gasto diario. Y contratados por una pequeña paga, contra su voluntad son llevados a tierras muy lejanas,... como desterrados de los suyos, divididos de sus esposas, ajenos a sus hijos; cuando ellos regresan –algunas veces lo he visto, lo atestiguo delante de Dios- , encuentran su casa arruinada, a su mujer inhumada y dispersos a sus hijos...”³³ En cuanto al dominio sigue a Vitoria y concluye: “Por tanto... los indios no han de ser considerados con derecho distinto que los españoles, huéspedes y alienígenas.”³⁴ Finalmente, comentando el pasaje de Isaías 18, 1-2, lo aplica al descubrimiento del Nuevo Orbe y a la evangelización del mismo mediante justa guerra, apoyándose en la parábola del banquete nupcial. Dice así el profeta:

“¡Ay! tierra con címbalo de alas, que está allende los ríos de Etiopía, que envía delegados al mar y en bajeles de junco sobre las aguas a una nación arrasada, desgarrada, a un pueblo terrible, después del cual no hay otro, a una nación expectante y conculcada, cuyos ríos destruyeron.” Comentando Zapata las palabras finales: “a un pueblo terrible después del cual no hay otro”, las aplica a los pueblos del Nuevo Orbe, mediante la parábola del banquete de bodas (Mateo 22, 9-10; Lucas 14, 23) y escribe:

“Después del cual no hay otro”, es decir, que era el único restante y que era el único que quedaba de entre todas las naciones, al cual se promulgará el Evangelio conforme a la parábola del Señor Jesucristo, Mateo 22 y Lucas 14, acerca del llamado al convite nupcial.

Pues el curso del Evangelio y de su promulgación consta de tres llamados, como solamente tres veces en ella fueron invitados y llamados para que se presentaran, quienes debían asistir al convite, entre los cuales, aquellos que en tercer lugar no sólo fueron llamados, sino coaccionados, para que también entraran al triclinio y tomaran asiento, los cuales vagaban por los campos fuera de la ciudad y que hacían su vida en el campo; así los que después del llamado de los judíos y de los gentiles habían quedado para ser llamados en tercer lugar, los cuales habían sido los que en el último tiempo del mundo,

³² *Ibidem*, II Parte, 5-II, pp. 18-19.

³³ *Ibidem*, II Parte, 5-III, pp.367-369 (377-379).

³⁴ *Ibidem*, II P., c- 11, p. 86, núm. 16.

fuera del orbe romano, en parte a la fuerza, en parte con la doctrina, fueron empujados a entrar en la Iglesia, para que, abandonados la fiereza, la inhumanidad y el vanísimo culto a los ídolos, poco a poco fueran ablandados hacia la mansedumbre y al cultivo de una vida más humana y finalmente se hicieran partícipes del convite celestial, por lo cual comprendemos que fue muy justa la guerra emprendida contra ellos.”³⁵

Así fue como a partir de la bula del papa Alejandro VI y de la de su sucesor Julio II surgió en el Nuevo Orbe la dialéctica de las armas entre los conquistadores y la dialéctica del discurso entre los autores, en torno a la soberanía, al dominio, a la evangelización y a la guerra. De manera que los indígenas de la Nueva España no sólo fueron objeto de controversia, sino sobre todo objeto de acciones belicosas, aun en la evangelización, al amparo de la autoridad pontificia en las bulas de Alejandro VI y de Julio II.

Bibliografía

De la Vera Cruz, Alonso. *De dominio infidelium et justo bello, Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, Tr. Rubén Pérez Azueca O.S.A., ed. Roberto Jaramillo Escutia, México, 1994 (Cronistas y escritores agustinos de América Latina).

De Quiroga, Vasco. *De debellandis indis*, un tratado desconocido, edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1988 (Bibliotheca Humanistica Mexicana 1).

De Rivadeneyra Barrientos, Antonio Joachin. *Manual Compendio del Regio Patronato Indiano*, ed. facsimilar, José Luis Soberanes, Editorial Porrúa S. A., México 1993.

De Vitoria, Francisco. *Relecciones*, Intr. de Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., Editorial Porrúa, S. A., México, 1985.

La Santa Sede. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. V, 1886.

Piñón, José. *Historia Universal*, t. VIII, Salvat Editores S. A., México, 1980.

Universidad de California, Irvien. *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), Workplace, Silver Mountaine Software, en <http://stephanus.tlg.uci.edu/> [20/05/2015].

³⁵ *Ibidem*, II Parte, 5-III, c. XXI- 18-19, pp. 372- 373 (382- 383).

Valadés, Fray Diego. *Rethorica Cristiana*, Perugia, 1579.

Zapata y Sandoval, Juan. *Disceptación sobre Justicia Distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, ed., bilingüe latín-español, I parte, intro., trad. y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, ed. del texto latino Paula López C., Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 1994, 3 vols. (Bibliotheca Latina Mexicana, 5).

LA AUTOPSIA COMO INSTRUMENTO DIAGNÓSTICO Y DOCENTE EN LA NUEVA ESPAÑA

Martha Eugenia Rodríguez
Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina
Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México
martha.eugenia.rp@gmail.com

Introducción

El interés por conocer el cuerpo humano ha estado presente a lo largo de la historia; sin embargo, actitudes culturales han regulado las investigaciones dirigidas a saber cómo es su interior. De hecho, puede afirmarse que la disección de cadáveres humanos para saber más, para entender y aprender anatomía, ha estado lejos de ser universal como práctica médica; no formó parte de la medicina hipocrática; Galeno diseccionó sólo animales, presumiendo que los humanos eran anatómicamente iguales a aquellos, por lo cual una serie de errores (El corazón tiene 3 ventrículos. La sangre se originaba en el hígado y de ahí salía) que se corrigieron hasta el Renacimiento.¹

El presente estudio se centra en la Ciudad de México durante el periodo virreinal con el propósito de analizar los momentos en que se llevaron a cabo autopsias y disecciones tanto por médicos como por cirujanos, interpretando las prácticas de esta naturaleza como hechos que coadyuvaron al progreso científico. Interesa subrayar cómo es que se dio este tipo de prácticas en la Nueva España, por un conocimiento generado al interior del virreinato o por influencias externas.

La autopsia, que significa *ver por uno mismo*², refiriéndose al examen anatómico de un cadáver, consiste en un trabajo completo que incluye el cráneo, tórax y abdomen, aunque también puede comprender la cavidad pélvica, en tanto que la disección es parte de la autopsia, que se realiza de acuerdo a diferentes fines: diagnóstico, adiestramiento o forense.

¹ Porter, Roy. *Breve historia de la medicina. De la antigüedad hasta nuestros días*, trad. Irene Cienfuegos y Teresa Carretero, Santillana Ediciones Generales S. A. de C.V., México, 2004, p. 97-99.

² Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 253.

Con fines diagnósticos cuando se trata de obtener información sobre las enfermedades propiamente dichas, y más aún si se propagan fácilmente, se intentaba localizar las lesiones físicas que generaba la enfermedad. De adiestramiento, como expresión de una inquietud por saber más sobre el cuerpo humano, particularmente sobre su anatomía, como empezó a suceder en las universidades medievales, donde estrictamente se realizaba la autopsia, se interpretaba y presentaba el caso ante el personal médico que intermedió en la vida del enfermo diseccionado y, por último, se han llevado a cabo autopsias con fines forenses, cuando existen confusiones sobre la causa de muerte.

Antes de profundizar en el territorio novohispano, se presenta una breve reseña sobre la práctica de “anatomías” en la medicina universal, que permitirá comprender el caso novohispano.

Las autopsias en la medicina europea

Los primeros registros de disecciones en cadáveres se remontan a la Alejandría helénica, donde Herófilo (330-260 a. C.) las inició, descubriendo y dando nombre entre otros, al duodeno (en latín significa “doce dedos”, que era la longitud del intestino que descubrió). Sin embargo, la primera disección humana de carácter público la llevó a cabo Mondino de Luzzi (?- 1327) en Bolonia durante 1315. A partir de entonces, la anatomía cobró gran importancia en la educación médica, dando lugar a la construcción de anfiteatros anatómicos en los que la disección pública se realizaba en invierno para retrasar la putrefacción del cadáver, que siempre debía ser el de un criminal ejecutado (con la intención implícita de un último castigo simbólico).³ Tiempo después, en 1482, el papa Sixto IV (1471-1484) autorizó la práctica de disecciones en seres humanos siempre y cuando se tratara de los restos de un criminal que debería ser tratado con respeto y recibir cristiana sepultura. Pocos años después, en 1488 la Corona española otorgó el privilegio de practicar autopsias en la ciudad de Zaragoza, donde más tarde Juan Tomás Porcell llevó a cabo más de 50 entre las víctimas de la peste bubónica de 1564, y cuyo resultado se vio plasmado en su obra anatomopatológica *Información y curación de la peste de Zaragoza, y preservación contra peste en general* (1565). Entre muchas razones, el texto de Porcell resultó ser un hito por la realización sistemática de autopsias de los apestados.⁴ Con lo anterior, se advierte que la Iglesia católica aceptó la práctica de disecciones en

³ Roy Porter, *op. cit.*, p. 99.

⁴ Contreras Rodríguez, Raúl. “Bosquejo histórico de la autopsia. La autopsia ¿Un procedimiento que ha pasado de moda?”, en *Gaceta Médica de México*, (México, D.F.), sept.-oct., 124: 1988, p. 339.

cadáveres humanos, bajo la certeza de que la investigación del cuerpo humano llevaría a compilar mayor información sobre los estados de salud y enfermedad.

Correspondió a Andrés Vesalio (1514-1564), médico flamenco, corregir los errores de Galeno, popularizar la práctica de disecciones y hacer de la “anatomía una disciplina pionera de las ciencias médicas”. Tras realizar cientos de autopsias y sistematizar su ejecución, la aportación de Vesalio a la medicina universal consistió en describir la anatomía humana a través de su obra *De humani corporis fabrica* (1543), estableciendo un corte epistemológico entre la medicina antigua y la moderna. Es decir, reguló la práctica de disecciones como fundamento de la enseñanza e investigación médicas, iniciando la vía hacia la ciencia moderna.

Tras el repaso de la práctica de disecciones a nivel universal, orientaremos nuestro estudio a la Nueva España, donde señalaremos las ejecuciones anatómicas realizadas con fines diagnósticos y docentes.

Las autopsias en la Nueva España

En la Ciudad de México los primeros registros sobre la inspección de cadáveres se enfocan a indagar la causa de las enfermedades. Recuérdese que el siglo XVI fue testigo de una serie de epidemias que se ensañaron más con la población indígena que con la europea. Las cuatro grandes epidemias de la centuria fueron la viruela en 1520, el sarampión en 1531 y los cocoliztles de 1545 y 1576, identificados como pestilencias en general. Flores⁵ expresa que “Designaron los nahoas en sus primitivos tiempos con el nombre de *cocoliztli*, á cualquiera de los estados patológicos que nosotros llamamos enfermedad...” El impacto de todas estas epidemias fue grande, pero interesa subrayar los estragos de las dos últimas debido a que el cocoliztle de 1576 es la que motiva a emprender investigaciones sobre el cadáver. Flores relata que en la epidemia de este último año fallecieron “más de 2 millones de almas”, sólo entre México, Michoacán, Puebla y Oaxaca.

Ante la alarmante situación de la población americana ocasionada por el contacto primario con enfermedades infectocontagiosas importadas y desconocidas, la respuesta de los españoles consistió en establecer un hospital exclusivo para indígenas, el Hospital Real de Indios u Hospital Real de Naturales, abierto a mediados del siglo XVI, precisamente

⁵ Flores, Francisco. *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, Instituto Mexicano del Seguro Social, Edición facsimilar (1886), 4 vols., México, 1982, p. 113.

cuando hacía presencia el sarampión o *tepitonzáhuatl*. La fundación oficial de la institución la dio el príncipe don Felipe, que gobernaba en ausencia del emperador, el 18 de mayo de 1553.⁶

Dada la situación epidemiológica, la primera intención de las autoridades civiles y eclesiásticas consistía en brindar asistencia médica y espiritual, pero además hubo otro tipo de reacción, la de los hombres de avanzada, los de ciencia que intentaban indagar el fondo de la situación. Así, correspondió al cirujano romancista Alonso López de Hinojosos (1535?-1596) y al doctor Juan de la Fuente, con la presencia del protomédico Francisco Hernández, efectuar en el hospital de indios, que contaba con dos salas de cirugía, una autopsia con fines diagnósticos, el año 1576, para conocer la causa de muerte de las víctimas de la epidemia de cocoliztle. Es un hecho digno de mención, por la osadía de la investigación, de carácter anatomopatológico, además de que abrió una era de progreso a la cirugía, que en esa época no contaba con muchos adelantos, se limitaba a tratar abscesos, aplicar sangrías y vendajes, entre otras prácticas sencillas.

Sobre el hecho que nos ocupa, Francisco Flores escribió: “[Juan de la Fuente] emprendió estudiar científicamente la enfermedad, para lo cual invitó a los principales facultativos que entonces ejercían en la capital del virreinato, a que asistieran al Hospital Real de Naturales, situado en la calle que hoy lleva ese nombre, a ayudarle a practicar las autopsias de los cadáveres de los contagiados. Laudable fue su empeño, pero no logró avanzar nada en sus estudios”⁷. Lamentablemente el doctor Juan de la Fuente no dejó obra escrita, por lo que resulta difícil conocer a detalle los resultados de la autopsia efectuada.

A fin de conocer un poco de ellos, se dedican unas cuantas líneas biográficas. El doctor Juan de la Fuente, quien llegó a Nueva España en 1562, fue el primer catedrático de prima de Medicina en la Real y Pontificia Universidad de México, fue médico del Santo Oficio; asistió, entre otros facultativos, a Bernardino Álvarez en la última etapa de su vida, quien fundó el Hospital de San Hipólito para enfermos mentales y, por citar un dato más de Juan de la Fuente, se desempeñó como médico de los padres de la Compañía de Jesús.

Alonso López de Hinojosos llegó a la Nueva España en 1564. Fue cirujano romancista, o como también se le llamaba, cirujano barbero; es decir, sin estudios universitarios. Estuvo a cargo del Hospital Real de Indios por más de diez años y trascendió fundamentalmente

⁶ Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España*, t. 1, *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México y Cruz Roja Mexicana, México, 1990, p. 127.

⁷ Flores, Francisco, *op. cit.*, p. 95.

por el libro que dejó escrito en 1578: *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, quedando consignado en sus páginas que hizo varias autopsias.

Francisco Hernández (1517?-1587), tras estudiar en la Universidad de Alcalá de Henares y ejercer en Toledo, fue nombrado médico de cámara en 1567 y, tres años más tarde, Protomédico de todas las Indias. En la Nueva España vivió de 1571 a 1577 organizando una expedición botánica, cuyos ejemplares recogidos fueron probados en el Hospital Real de Indios.

Los tres profesionales de la salud que ejercieron en el hospital citado, practicaron la autopsia en un momento difícil por la epidemia que surgía, pero sobre todo por no existir la costumbre de investigar, por los escasos recursos para la indagación, efectuada en un indígena, pues posiblemente no hubiera sido posible practicarla en un español. Pero como quiera que sea, fueron hombres hábiles, de aguda observación, audaces y con iniciativa para tratar de poner fin a la enfermedad en cuestión.

Para finalizar el tema de las autopsias con fines diagnósticos, es necesario subrayar que de las tres figuras citadas, dos son médicos, Juan de la Fuente y Francisco Hernández, en tanto Alonso López de Hinojosos ejercía la profesión de cirujano, como ya se apuntó, es decir a él correspondió diseccionar directamente, como se estilaba desde la Edad Media. Recuérdese que el médico permanecía en su cátedra dando instrucciones al disector, quien hacía el trabajo práctico. Y de hecho, López de Hinojosos dejó escrito que llevó a cabo varias “anatomías” hechas “por mis propias manos en el Hospital Real de Indios...”⁸

Por otra parte, la obra de Vesalio, una de las figuras que estaban modificando el pensamiento médico por trabajar sobre la realidad visible del cuerpo humano, a través de múltiples autopsias que permitían cotejar las teorías expuestas en los textos de grandes médicos como Galeno, se leyó en España, de donde provenían los personajes señalados, de la Fuente, López de Hinojosos y Hernández, y por al menos uno de los médicos españoles que arribaron a la Nueva España, Pedro Arias de Benavides, acompañante del oidor Alonso de Zurita. El libro de Arias de Benavides, *Secretos de Chirugía, especial de las enfermedades del morbo gálico...* (Valladolid, 1567), constata que conoció el texto del médico flamenco.

⁸ López de Hinojosos, Alonso. *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, Academia Nacional de Medicina, edición facsimilar (1578), México, 1977, p. 16-17.

Conforme avanzaron los años se hicieron más autopsias de carácter diagnóstico, incluso en algunos virreyes con el fin de indagar la causa de su muerte. Así sucedió con el virrey novohispano número 42, Agustín de Ahumada y Villalón, II Marqués de las Amarillas, quien falleció ejerciendo su cargo en 1760 de una alteración anatómica de las vísceras, según relató el autor de la autopsia, el licenciado Domingo Russi, cirujano mayor del Hospital Real de Indios.⁹

La segunda parte de nuestro estudio corresponde a la práctica de autopsias con fines docentes, las efectuadas por los estudiantes de medicina en la Real y Pontificia Universidad de México. No obstante que esta universidad se inauguró el 25 de enero de 1553, regida por los estatutos de la Universidad de Salamanca, la primera cátedra de medicina fue autorizada por la Corona española en enero de 1578; a mediados de ese año se publicó la convocatoria para su oposición, para la cátedra de “Prima de Medicina” y en enero del siguiente la empezó a impartir el doctor Juan de la Fuente. En 1598 se estableció una cátedra más, la de “Vísperas de Medicina”. Las siguientes materias, establecidas en el siglo XVII completaron la carrera de medicina, sumando un total de cinco asignaturas: “Método Medendi” y “Anatomía y cirugía” en 1621 y, finalmente la de “Astrología y matemáticas” en 1637.

Una vez consolidados los estudios médicos, se requería de la práctica de disecciones, cuyo objetivo inicial fue conocer la anatomía, aunque en seguida se contempló también la anatomía patológica.

Es importante señalar que carecemos de información sobre la práctica de disecciones con fines didácticos en el siglo XVI. Es hasta la siguiente centuria cuando quedan formalmente señaladas en las constituciones palafoxianas de 1649, refrendadas en 1775 y vigentes hasta la supresión de la universidad. Así, en el marco de la cátedra de anatomía y cirugía quedó estipulado que las disecciones debían realizarse cada cuatro meses en el Hospital Real de Indios; sin embargo, también falta información sobre los pormenores de las autopsias en sí, sobre los estudios anatomopatológicos que en teoría deberían localizar las causas de las enfermedades en las alteraciones de los órganos, tal como lo llegara a plantear de manera sistemática Giovanni Battista Morgagni (1682-1771) en su obra *De la causa y sede de las enfermedades indagadas por anatomía* (1761).

⁹ Garza-Villaseñor, J. Lorenzo de la y Juan Pablo Pantoja Millán. “La España peninsular, la Nueva España y la autopsia de una malformación anatómica, *Revista de Investigación Clínica*, (México, D.F.), mayo-junio, 60: 2008, p. 264.

Se ha señalado que la primera disección con fines educativos en la capital novohispana, la llevó a cabo Juan de Correa el 8 de octubre de 1646 en el Hospital de Nuestra Señora, conocido posteriormente como Hospital de Jesús.¹⁰ Correa, natural de la ciudad de México, fue barbero y cirujano de las cárceles del Santo Oficio de la Inquisición donde hacía barbas, extraía muelas, sangrías, aplicaba ventosas, curaba a los atormentados, a los azotados y a enfermos de múltiples achaques y enfermedades.¹¹ Por otra parte, Correa ingresó a la Universidad como ayudante de Andrés Martínez de Villaviciosa, titular de la cátedra de Anatomía y Cirugía y médico del Hospital Real de Indios; por tanto, en su calidad de prosector o disector, correspondió a Juan de Correa ejecutar la primera disección en el marco de la carrera de medicina, tal como lo dictaban las constituciones palafoxianas. El objeto de estudio correspondió al cuerpo de un ajusticiado que donó la Real Sala del Crimen, en este cuerpo Correa abrió el cráneo y el abdomen, encontrando cálculos en la vejiga y riñones. La lección anatómica significó un corte epistemológico en la enseñanza de la medicina, un evento científico y político presenciado por los protomédicos de la capital, cirujanos, cursantes, practicantes y sacerdotes. Unos años más tarde, en 1651, cuando falleció Martínez de Villaviciosa, Correa recibió la titularidad de la cátedra y llevó a cabo una segunda disección, también en cuerpo de un ajusticiado. Respecto a su trayectoria, quedó escrito que:

Por cuanto el maestro Juan de Correa, cirujano del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España y Ministro Mayor y más antiguo de la Cátedra de Anathomía de la Real Universidad, ...el año pasado de mil y seiscientos y quarenta y seis, el Rector de dicha Real Universidad le nombró, por ministro de la dicha Cátedra de Anathomías en compañía del Maestro Andrés Martínez de Villaviciosa, para que en sus ausencias y enfermedades, y futura suspensión hiziese las que en esta ciudad se ofreciese....se le aprobó y confirmó por mandado en tres de abril de dicho año y le concedió poder traer gualdrapa... Y luego puso en execusión por si solo lo que xamas se había hecho que fue una Anathomía en el Hospital de Nuestra de esta Ciudad... el Virrey Conde de Alvalista, le declaró por lexitimo Ministro mayor y más antiguo en dichas Anathomias.¹²

¹⁰ Aranda, Andrés. “La escolástica y la medicina novohispana”, en *Historia de la medicina en México. Temas selectos*, Facultad de Medicina, UNAM, México, 2007, p. 97.

¹¹ Fernández del Castillo, Francisco. *La Facultad de Medicina según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, Consejo de Humanidades, México, 1953, p. 166.

¹² *Ibidem*, p. 162.

Por lo anterior, se demostraba que el cirujano Agustín Adorno, quien ejerció la especialidad desde 1615, no tenía razón al reclamar que él tenía más antigüedad que Correa en las ejecuciones anatómicas en la Universidad.¹³

Otro catedrático que realizó autopsias, concretamente tres, es Diego Osorio y Peralta, autor del *Principia Medicinae Epitome* de 1685, obra de contenido escolástico, basada en las obras de Galeno y Avicena, así como en la cirugía de Guy de Chauliac, denotando que el catedrático seguía fiel a los modelos educativos medievales.



Hospital de Jesús, donde se realizó la primera autopsia con fines docentes en 1646. Fue fundado por Hernán Cortés en 1524.

Respecto a las disecciones, las constituciones universitarias expresaban que eran obligatorias para maestros y alumnos. “Ordenamos que cada cuatro meses se haga anatomía en el Hospital Real de esta ciudad a que tengan obligación de asistir todos los catedráticos de medicina. Y cursantes de ella pena a los catedráticos de cincuenta pesos y a los cursantes de perder los cursos de aquel año... para que cada mes un día se junte los catedráticos de dicha facultad con los estudiantes a conferir sobre esto y darles a entender su uso y conocimiento”.¹⁴

Sobre los enseres quedó dicho: “...y que todos los instrumentos, que están hechos para el dicho efecto, se guarden en el lugar, que en la universidad está señalado, juntamente con el esqueleto, mesa y demás instrumentos de que ha de tener la llave el catedrático de anatomía y cirugía”.¹⁵

¹³ Rodríguez-Sala, María Luisa. *El Hospital Real de los Naturales. Sus administradores y sus cirujanos (1531-1764)*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2005, p. 100.

¹⁴ AGNM, Ramo Universidad, v. 248, const. 146, f. 35v.

¹⁵ AGNM, Ramo Universidad, v. 248, tit. XI, const XXXVI.

Sin embargo, existió una verdadera burocracia y múltiples problemas que imposibilitaban la práctica de disecciones. No era sencillo adquirir cadáveres para trabajar en ellos, la Universidad no contaba con un anfiteatro, razón por la que en la biblioteca se hacía un espacio para diseccionar y tampoco resultaba sencillo el acceso y traslado de los maestros y estudiantes a los hospitales.

Ejemplos de que las autopsias no se realizaban, se presentan en los años 1737, 1743 y 1773 cuando la universidad ordenaba no pagar a los cirujanos que no las efectuaran.

“Visita: Y pasando al sexto punto de visita de ministros, se dijo por dichos señores no tenían que advertir, ni reparar, y por lo que toca al Cirujano hice saber a dichos Señores lo determinado por los claustros plenos de 23 de noviembre de 737 y de 12 de noviembre de 743 que se reducen que no se le pague al cirujano no habiendo hecho las tres anatomías, y en cuanto a el presente se advierte, no haber hecho ninguna de este año, y deberlas del pasado, que ido dijeron dichos señores no se le pague hasta que las haga. Lo que se notifique al síndico.”¹⁶

Fue tal la dificultad para llevar a cabo los trabajos de disección que, en febrero de 1780, se reunió el claustro universitario para analizar si valía la pena continuar con la práctica de disecciones en los hospitales, ya que en los últimos seis años no se habían verificado. Tras reconocer que la autopsia era el procedimiento más valioso para el aprendizaje de la anatomía y de la enfermedad, la decisión final consistió en seguir luchando para obtener los medios necesarios para los trabajos prácticos, por lo que se pidió apoyo al virrey Martín de Mayorga a fin de que hiciera saber a los administradores de hospitales que debían apoyar a la universidad con los cadáveres que se les solicitaran.

Consideraciones finales

Se puede afirmar que en el periodo virreinal sí hubo interés por la práctica de autopsias y disecciones con fines diagnósticos, como sucedió durante la epidemia de cocoliztle, de acuerdo a los avances quirúrgicos que iban llegando a la Nueva España. Asimismo, el hecho de realizar una autopsia significó que el objeto de estudio del médico ya no fue sólo el enfermo sino también la enfermedad, optimizando su ejercicio clínico.

En lo que respecta a la Universidad y a pesar de lo estipulado en las constituciones palafoxianas, que ordenaban conjugar la teoría y la práctica en la enseñanza, se dio prioridad a los aspectos teóricos y a los libros de texto, siendo difícil aceptar que el

¹⁶ AGNM, Ramo Universidad, v. 24, exp. 54, Const. 146, f. 35v y 36.

conocimiento debía basarse en la confirmación empírica. Por otra parte, surgió en la Nueva España, como se estilaba en Europa, la figura del disector, que recaía en el barbero cirujano para que el médico se concentrara en la lectura de los textos clásicos, señalara los órganos corporales con el puntero y no realizara trabajos sucios o indignos. El médico debía conservar su privilegiada posición de profesional universitario, además de que en 1646, año de la primera disección en la universidad, la cirugía ni siquiera llegaba a ser una técnica, se consideraba más bien un arte manual. Por otra parte, pesó más la burocracia, los permisos y trámites que el valor del cadáver como instrumento didáctico, que la autopsia en sí, que el interés a nivel individual de los catedráticos que reconocían la contribución del procedimiento al conocimiento anatómico, intentando implantarla como medio rutinario, que provee un material insustituible para la enseñanza.

Sería hasta la creación del Real Colegio de Cirugía, instalado en el Hospital Real de Indios e inaugurado en 1770 al margen de la universidad y bajo la influencia de las ideas ilustradas cuando se realizaron estudios patológicos en el marco de la clase de disecciones, efectuada en los meses más frescos del año, de noviembre a febrero, a fin de evitar la pronta descomposición del material de trabajo. Fue en este colegio donde las disecciones se llevaron a cabo de manera sistemática, dado que fue el espacio donde se institucionalizó la enseñanza de la cirugía novohispana. (Apoyo DGAPA-PAPIIT, proyecto número IN400114).

Bibliografía

Aranda, Andrés. “La escolástica y la medicina novohispana”, en *Historia de la medicina en México. Temas selectos*, Facultad de Medicina, UNAM, México, 2007, pp. 85-99.

Archivo General de la Nación, México (AGNM). Vols. 24 y 248.

Contreras Rodríguez, Raúl. “Bosquejo histórico de la autopsia. La autopsia ¿Un procedimiento que ha pasado de moda?”, en *Gaceta Médica de México*, (México, D.F.), sept-oct., 124: 1988, pp. 339-357.

Fernández del Castillo, Francisco. *La Facultad de Medicina según el archivo de la Real y Pontificia Universidad de México*, Consejo de Humanidades, México, 1953.

Flores, Francisco. *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, Instituto Mexicano del Seguro Social, Edición facsimilar (1886), 4 vols., México, 1982.

Gargantilla Madera, Pedro. *Manual de historia de la medicina*, 3ª ed., Grupo Editorial 33, Málaga, 2013.

Garza-Villaseñor, J. Lorenzo de la y Juan Pablo Pantoja Millán. “La España peninsular, la Nueva España y la autopsia de una malformación anatómica, *Revista de Investigación Clínica*, (México, D.F.), mayo-junio, 60: 2008, pp. 263-272.

López de Hinojosos, Alonso. *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, Academia Nacional de Medicina, edición facsimilar (1578), México, 1977.

Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España*, t. 1, *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México y Cruz Roja Mexicana, México, 1990.

Porter, Roy. *Breve historia de la medicina. De la antigüedad hasta nuestros días*, trad. Irene Cienfuegos y Teresa Carretero, Santillana Ediciones Generales S. A. de C.V., México, 2004.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.

Rodríguez-Sala, María Luisa. *El Hospital Real de los Naturales. Sus administradores y sus cirujanos (1531-1764)*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2005.

Rodríguez, Martha Eugenia. “La Facultad de Medicina de la Real y Pontificia Universidad de México”, en *Historia General de la Medicina en México*, v. 4, *Medicina Novohispana, siglo XVIII*, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Nacional de Medicina, México, 2001, pp. 377-383.

———. “La práctica de autopsias. Una mirada histórica”, en *Labor-Acta: Archivos Mexicanos de Laboratorio*, (México, San Luis Potosí), enero-marzo, 16: 2004, pp. 31-35.

LOS HUEHUEHTLAHTOLLI COMO INSTRUMENTO DE EVANGELIZACIÓN: LOS RITOS DE INICIACIÓN ENTRE LOS ANTIGUOS MEXICANOS Y SU ANALOGÍA CON EL RITO BAUTISMAL CRISTIANO

Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez
Universidad Autónoma de Zacatecas
orsalm@hotmail.com

Introducción

Con el descubrimiento del continente americano, a finales del siglo XV, se incorporó una porción de tierra al mundo conocido por los europeos, es decir, significó por un lado el reconocimiento y apropiación del lugar, pero también la conquista tanto militar como espiritual de quienes ocupaban el espacio americano. Se generó también el descubrimiento entre el yo (europeo) y el otro (indio americano), y se planteó el problema del otro con el descubrimiento y colonización; la alteridad se presentó entre colonizadores y colonizados, esto es, la igualdad o la diferencia, si es la primera, se ven los mismo valores en el colonizado y si es la segunda, el colonizador impone su cosmovisión y valores a los otros.¹ La percepción del otro, del nativo, varió de acuerdo al referente, Colón en un primer momento tuvo una visión positiva de los naturales, cuando desembarcó se quedó sorprendido por la belleza del espacio así como de sus habitantes, a quienes describe como seres de trato amable y hermosa apariencia.² Colón, por cierto, nunca se imaginó que aquella ruta comercial que tanto buscaba y que según su percepción lo habían llevado directamente a las Indias orientales era en realidad una cuarta región del mundo, ya presentida por otros.

Conforme avanzaba el proceso de conquista y colonización española, se produjo un cambio en cuanto a las percepciones y los intereses respecto a América y los americanos. Se originaron diferentes concepciones del indio, por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo se formó una idea en torno a que los indios eran caníbales, sodomitas, y

¹ Cf. Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, p. 13-58

² Cf. Fernández de Navarrete, Martín. *Viajes de Colón* p. 129-131

sus características físicas eran diferentes a las de los europeos.³ Francisco López de Gómara y Oviedo “[...] transmitieron en sus obras la certidumbre de que los sucesivos descubrimientos y conquistas eran parte de un plan providencial dirigido a unificar a todos los pueblos y razas del mundo bajo el manto de la cristiandad y la corona [...]”⁴ Cortés, por ejemplo, cuando escribe sus *Cartas de relación* que dirigió al rey de España, habla de la conquista como si sólo él la hubiera realizado, y expresa que fue sencillo someter a los indios porque la superioridad de los españoles se evidenciaba no sólo en la inteligencia, en las estrategias castrenses, sino también en el aspecto físico y en que Dios los señaló para realizar la empresa de conquista e incorporar almas al mundo cristiano.⁵ Por su parte, Bartolomé de las Casas se caracterizó por defender a los indios ante la embestida de los soldados y las ideas en torno a la condición del indio y la evangelización que expresó el español Juan Ginés de Sepúlveda.⁶

Se puede afirmar que, debido a los intereses económicos y políticos de los españoles, se justificó el dominio al decir que los indios estaban fuera del cristianismo y era necesario emprender la conquista espiritual, que en definitiva significó la paulatina aniquilación de las culturas indígenas porque fue una forma eficaz de llegarles a la conciencia. Se dice que, en 1523, los doce primeros franciscanos se entrevistaron con los caciques indios para persuadirlos de aceptar la religión que ellos predicaban. Los problemas que enfrentaron los frailes fueron varios, entre ellos la barrera lingüística que poco a poco resolvieron porque hubo quienes se dedicaron a aprender el náhuatl y lo hicieron con rapidez, como el padre Molina. Hubo otros que a través de encuestas rescataron parte de la cultura que se extinguía, como lo hizo Bernardino de Sahagún, no sólo por el afán de conocerlos e identificar la idolatría que pretendían eliminar, sino también para poder lograr la conversión de los naturales.

A pesar de los prejuicios contra los indígenas, y que gran parte de la riqueza cultural se perdió, se logró rescatar los testimonios de la antigua palabra o *buehuebhtlhtolli* que evidencian la moral, las costumbres, así como la importancia que tenía la educación para los pueblos nahuas, lo cual ayuda a comprender por qué algunos españoles emitieron juicios que ubicaron al indio como bestia, ser que carecía de alma y era irracional, fue

³ Cf. Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*.

⁴ Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*, p. 273.

⁵ Cf. Cortés, Hernán. *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1988. p. 38-40.

⁶ Beuchot explica que Sepúlveda defendió la idea que la conversión de los indios se hiciera por la fuerza, que los indios eran bárbaros e inferiores por naturaleza, que tenían una condición servil y entonces era justa la guerra como medio para lograr la evangelización y conversión de los naturales; en cambio, Bartolomé de las Casas, defendió el derecho de los indios a la libertad de creencia y su grado de racionalidad, en Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista*. Una polémica del siglo XVI, Siglo XXI, México, 2004. p. 51-58.

por intereses económicos y no porque tuvieran argumentos para demostrarlo. En el presente trabajo de investigación se pretende comparar los rituales que realizaban los antiguos indios cuando ocurría un nacimiento y el ritual cristiano del bautismo, así como la función de la antigua palabra o *buehuebtlabtolli*, que fue importante dado que se convirtió en uno de los instrumentos para incorporar a los indios al seno de la Iglesia y por ende a la religión defendida y practicada por los españoles: la fe católica. En el siglo XVI se presentó la posibilidad de ganar miles de fieles para la Iglesia, porque Europa se había escindido con las ideas luteranas o reformistas, es decir, con el descubrimiento se generó para España y la Iglesia católica la oportunidad de recuperar parte de los fieles perdidos.

Importancia y significado de los *buehuebtlabtolli*

Los *buehuebtlabtolli* se definen como discursos, pláticas o expresiones en prosa que reflejan la sabiduría y la moral practicada en el México antiguo, evidencian no sólo las nociones de filosofía moral de los pueblos nahuas, y el nivel de conocimientos adquiridos, sino también las relaciones interpersonales que había entre ellos, esto es, el trato de los padres a los hijos, y el respeto que practicaban los miembros de las familias, pues contienen las enseñanzas que transmitían los distintos emisores, es decir, los maestros, el padre, la madre, los gobernantes, los sabios y los médicos. Los *buehuebtlabtolli* se expresaban a diversos receptores como los hijos, las hijas, los enfermos y los súbditos.

Se han identificado una variedad de discursos, a saber, “El gran conjunto de composiciones que se pronunciaban en los que describen los antropólogos culturales como ‘ritos de pasaje’, es decir, actuaciones de connotación sagrada en momentos clave a lo largo del ciclo de la vida [...] matrimonio, embarazo, enfermedad y muerte”,⁷ asimismo, hay discursos que tratan cuestiones socio-políticas, los que se dirigen a los comerciantes, artesanos, etc., algunos que aluden a fórmulas de cortesía y otros que son oraciones para pedir algo a los dioses.

⁷ León Portilla, Miguel. *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992. p. 201.

Las pláticas o discursos se expresaban en distintos espacios, en los hogares, en los centros educativos, por ejemplo, en los *calmécac*⁸ y en los *telpochcalli*.⁹ Quienes se encargaban de custodiar los conocimientos eran los *tlamatini*, expresión que se define como “el que sabe o el que conoce las cosas”, que está en correspondencia con el *Temachtiani* o maestro que significa “el que hace que los otros sepan algo, conozcan lo que está sobre la tierra”,¹⁰ sin embargo, “los que ejercían la profesión de tlamatini ‘sabio’ eran precisamente quienes tenían a su cargo la preservación y transmisión de los testimonios de la antigua palabra”.¹¹ La función de los *tlamatini* era importante porque se encargaban de los códices y la difusión de la sabiduría moral entre sus pupilos, a quienes orientaban en el conocimiento de sí mismos.

En el México antiguo existió lo que se conoce como el arte de educar a los hijos o *tlacahuapahualiztli*, esto es, el arte de criar a los seres humanos. Para los pueblos nahuas era de suma importancia la educación de los individuos, se habla que tenía un carácter comunitario y estaba, como la poesía, bajo las directrices del Estado, al cual le interesaba formar en las personas una conciencia moral de lo que estaba bien o mal. León Portilla señala “[...] dos principios fundamentales [...] que guían la educación náhuatl impartida ya desde el hogar: el del autocontrol por medio de una serie de privaciones a que debe acostumbrarse el niño y el del conocimiento de sí mismo y de lo que debe llegar a ser, inculcado a base de repetidas exhortaciones paternas”.¹² En este contexto cultural la palabra tenía una función importante, es decir, se concedía relevancia a la manera de expresarse, de ahí que se distinguieran dos términos, el *macehuallatolli*, que era la forma de hablar del pueblo, y el *tepillatolli* que era el lenguaje noble o cultivado.¹³

⁸ Se trata de centros de enseñanza superior donde se impartía la filosofía de los antiguos a los miembros de la clase dirigente, Cf. León Portilla, *Toltecatoyl*. Además, se tiene conocimiento de la existencia de casas de canto designadas como *cuicacalli*, institución en la que se impartían nociones de música, canto y danza, y que demuestra la importancia del arte para los antiguos nahuas. Birgitta Leander menciona que “Esta academia [...] tenía como finalidad no sólo enseñar a los alumnos las actividades artísticas correspondientes, sino también la de producir, divulgar y conservar las tradiciones poéticas, coreográficas y musicales. Para esto contaba con un numeroso grupo de funcionarios o especialistas en las diferentes ramas del conocimiento, con cargos altamente jerarquizados; lo cual permitía un riguroso control de la creación y exhibición de las obras artísticas”, In *xochitl in cuicatl. Flor y canto*, en Leander, Birgitta. In *xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*, Conaculta, México, 1991. p. 28.

⁹ En este lugar se adiestraba a los jóvenes para participar en la guerra, pues era una actividad importante para las sociedades prehispánicas. *Idem*.

¹⁰ *Huebuehltlatolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. Miguel León-Portilla, trans. y trad. de Librado Silva Galeana, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, México, 1991. p. 8-9.

¹¹ *Idem*.

¹² León Portilla, Miguel. *Rostro y corazón de Anáhuac*, Comisión Nacional del Libro, México, 2001. p. 73.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 78.

Durante y después de la conquista se perdieron gran parte de los testimonios de la sabiduría indígena y algunos se conservan debido a la labor realizada por los frailes Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Andrés de Olmos, de los cuales éste último los hizo transcribir en náhuatl e incluso dio referencias acerca del lugar de procedencia de los *huehnehtlahtolli*, es decir, que según el fraile: “los sacaron de sus pinturas [códices o libros mesoamericanos] que son como escrituras y se entienden muy bien por ellas [...]”.¹⁴ Al realizar la transcripción se utilizó el alfabeto latino, pero se conservó la lengua náhuatl, además, se eliminaron, en su mayoría, las alusiones a los dioses indígenas por no convenir a los fines de los frailes y se insertaron referencias a Dios y los sacramentos como el Bautismo, porque los evangelizadores se percataron que eran testimonios valiosos y aportarían información sobre la mentalidad, cosmovisión y valores morales de los antiguos nahuas y porque los consideraron importantes para realizar la predicación religiosa y lograr la conversión de los indios al cristianismo.

Los *huehnehtlahtolli* evidencian, por ejemplo, el respeto y el aprecio que había hacia las mujeres, la importancia que tenía su educación, el esmero que ponían en aconsejarlas para que se relacionaran con los demás miembros de la sociedad. Para los antiguos nahuas era significativa la cuestión moral, cultivar las virtudes, formar el rostro y el corazón de la persona humana, pues “[...] entre los nahuas se yuxtaponía a la idea de “rostro”, la del “corazón”, órgano al que atribuían el dinamismo de la voluntad y la concentración máxima de la vida”.¹⁵ A través de la palabra buscaban formar un corazón firme, duro y un rostro sabio. El *temachtiani* se encargaba de formar el rostro y el corazón de otros, su objetivo era “[...] que los educandos tomen un rostro, lo desarrollen, lo conozcan y lo hagan sabio [...]”.¹⁶

La educación en los antiguos pueblos nahuas era de carácter integral, pues comprendía no sólo el ámbito intelectual, sino también el aspecto humano, por lo cual se puede asegurar que en los jóvenes se fomentaba el respeto hacia los demás miembros de la sociedad y la práctica de las virtudes. El hombre prudente y sabio representaba el modelo en las sociedades prehispánicas; se buscaba que los individuos tuvieran un corazón fuerte, firme y un rostro sereno e inteligente. A los jóvenes se les preparaba, primero, en actividades físicas, para desarrollar en ellos el sentido de obligación y responsabilidad, pero también se concedía importancia al aprendizaje de los cantos,¹⁷ las nociones calendáricas, las

¹⁴ *Huehnehtlahtolli*, p. 13.

¹⁵ León Portilla, *Toltecatoyotl*, p. 192.

¹⁶ *Ibidem*, p. 194.

¹⁷ Birgitta Leander menciona que la flor y el canto es la expresión que utilizaban los nahuas para referirse a la poesía, que significaba, por un lado, lo más bello y delicado, pero también lo trascendente, lo que les

cuestiones históricas, las leyendas y los mitos.¹⁸ Miguel León Portilla señala que a los jóvenes también se les motivaba en la creación literaria, es decir, en la composición de cantos que una vez corregidos se recitaban en público,¹⁹ incluso, se sabe que el buen narrador era sumamente valorado en ese contexto socio-cultural y se le consideraba un artista de la palabra que demostraba gracia para expresarse.²⁰

Intención evangélica y moral en los *buehuehtlahtolli*

Desde que se estableció la Iglesia en la Nueva España, en el siglo XVI, lo más importante para los frailes fue la conversión y el suministro del sacramento del Bautismo a los naturales, pero surgió la necesidad de una preparación previa, es decir, impartir una catequesis o un adoctrinamiento en materia de fe; había que enseñar ciertos dogmas de la religión católica, por ejemplo, que había un solo Dios Creador, Omnipotente y Omnisciente, una Virgen María, madre de Dios, la Gracia, el Pecado y sus consecuencias. El primer sacramento concedido por los frailes a los indios fue el Bautismo, pero sólo cuando creían que conocían el padrenuestro, los mandamientos y el credo. Después les daban nociones suficientes sobre la Gracia divina y el sacrificio de Jesús. Robert Ricard señala que “la administración del bautismo era precedida en todo caso de una instrucción previa, más o menos sumaria, más o menos rápida, según las circunstancias”.²¹

Se administraron otros sacramentos como los del Matrimonio, Confirmación, Confesión, pero sin duda el más importante fue el del Bautismo, que se realizaba, por lo general, en espacios abiertos y las ceremonias eran de gran solemnidad, según Ricard se impartía de forma colectiva, incluso, menciona que los frailes concedieron el sacramento del Bautismo a su libre albedrío, de acuerdo a las condiciones, el número de personas, y

daría inmortalidad. *In xochitl in cuicatl* se entiende como la unión de lo sutil y efímero de la existencia humana con lo más sublime y hermoso, se alude a la belleza y el aroma de las flores, el canto de las aves, además, “Refleja una actitud espiritual tal vez poco conocida de un pueblo, cuya conducta cultural ha sido objeto de variadas interpretaciones a través de la historia. El estudio de la poesía náhuatl nos permite acercarnos al ser y pensar del hombre del Anáhuac”, en Leander, Birgitta. *In xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*, Conaculta, México, 1991. p. 3.

¹⁸ Cf. Miguel León Portilla, *Toltecatoytl...*, p. 198.

¹⁹ El arte literario era de suma importancia en las sociedades indígenas, por lo cual no resulta extraño que existieran instituciones como los *cuicacalli* que era una institución en la que realizaban actividades una serie de personas encargadas de preservar las composiciones artísticas, en ese sentido, había un *cuicapiqui* o inventor del tema, un *cuicano* o compositor de texto y música, *cuicaito* o recitador del poema, *teyacanqui* quien era el director de música y coro, el *tlacocoloami* o director de coreografía, en *In xochitl in cuicatl... op. cit.*, p. 28.

²⁰ Cf. Miguel León Portilla, *Toltecatoytl...*, p. 201.

²¹ Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005. p. 167.

a veces no disponían de tiempo, por lo cual, “[...] nada de catecumenado propiamente dicho: sólo una breve formación acerca de las cosas esenciales, seguida de un examen elemental [...] este sistema de imprimir el catecumenado y admitir el bautismo en masa hizo posible la formación de una compacta cristiandad en unos cuantos años”.²²

Los *buebuehtlahtolli* por su contenido de orientación didáctica y moralizante se utilizaron como instrumentos para lograr la conversión de los indios, los frailes los adaptaron para expresar elementos teológicos y predicar el Evangelio; por tanto, se adecuaron como sermones para difundir el nuevo credo, con estructura y contenido encaminados a la persuasión de los indios.²³ Se han identificado algunos *buebuehtlahtolli* que tienen una marcada función pedagógica y moralizante, es decir, aquellos que se expresaban para aconsejar y otros que tienen evidentemente fines catequísticos por su contenido religioso, es de suponer que al traducirlos se modificó su contenido y se utilizaron para convertir a los naturales, de ahí sus continuas referencias a Dios, a sacramentos como el Bautismo y la Eucaristía.

Bernardino de Sahagún, en el libro VI, de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, recogió información respecto a los ritos de iniciación y la forma en que los naturales se dirigían a sus dioses con expresiones que indican cercanía, familiaridad y afecto hacia ellos; así como los discursos que se proferían en ocasiones importantes, por ejemplo, el gobernante o señor que recién asumía un cargo, o bien el sacerdote que también se dirigía al pueblo de forma amable y utilizando un lenguaje retórico, cargado de disfrasismos o metáforas, por ejemplo, en estos discursos se les recordaba sus obligaciones con el pueblo al expresar:

¡Oh señor nuestro, vos sois el que habéis de llevar la pesadumbre de esta carga, de este reino, señorío o ciudad [...] habéis de poner vuestras espaldas debajo de esta carga grande, que es el regimiento de este reino grande, en vuestras espaldas y en vuestro regazo, y en vuestros brazos pone nuestro señor dios este oficio [...].²⁴

A través de los *buebuehtlahtolli* que se conservan se evidencia que a los gobernantes, por ejemplo, se les obligaba a cumplir con su trabajo: velar por el bien del colectivo; además,

²² *Ibidem*, p. 179.

²³ A Juan Bautista de Viseo se le ubica como continuador de la labor de Olmos, ya que difundió la antigua palabra, incluso “los cambios que hizo para adaptar más plenamente al contexto cristiano el contenido de los huehuehtlahtolli”, en *Huebuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, p.27. En los *buebuehtlahtolli* se encuentran referencias importantes a la cultura prehispánica, por ejemplo, a nivel del lenguaje se pueden identificar recursos como el disfratismo, que es el más recurrente, así como el paralelismo y el estribillo.

²⁴ De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1999. p. 323.

se demuestra que la sociedad nahua tenía principios rígidos y valores definidos, los vicios y los delitos se castigaban de forma severa, incluso, un gobernante debería mostrar una actitud seria y acorde a su dignidad, por lo cual en el discurso se dice “[...] ahora os conviene tomar corazón de viejo y de hombre grave y severo, mirad mucho por vuestra honra y por el decoro de vuestra persona y por la majestad de vuestro oficio [...]”.²⁵ Los discursos admitían la respuesta de parte del receptor quien mostraba una actitud humilde y servil, esto es, expresaba estar dispuesto a trabajar para lograr la prosperidad del pueblo; mediante el discurso se persuadía al emisor a no caer en la embriaguez porque lo llevaría a cometer delitos como el robo y el adulterio; Robert Ricard, en *La Conquista espiritual*, señala que el adulterio era severamente castigado en las sociedades prehispánicas y lo anterior también lo menciona Fray Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*. Los discursos persuadían al receptor a realizar oración a sus dioses, al cultivo de la tierra y las actividades castrenses. Esto demuestra que en los pueblos nahuas se estimaban en demasía las virtudes e incluso se aconsejaba el aprendizaje de un oficio.

En el libro VI de la obra de Sahagún se pueden consultar las pláticas o consejos que daban los padres a sus descendientes, en los que se percibe un fin pedagógico y moralizante, así como la importancia que se concedía a la educación de las hijas e hijos, también en estos discursos se puede identificar un lenguaje que evidencia el amor y el respeto entre los miembros de las familias. A la mujer joven se le educaba para ser buena hija y esposa, y se le exhortaba para que cumpliera con las actividades que realizaría de acuerdo a su sexo y condición. El padre se dirige así a la hija “[...] hija mía preciosa como cuenta de oro y como pluma rica salida de mis entrañas, a quien yo engendré [...] oye con atención lo que te quiero decir porque ya tienes edad de discreción: dios criador te ha dado uso de razón y de habilidad para entender [...]”.²⁶

En los *buehuebtlabtolli* se encuentra el pensamiento de los antiguos nahuas, su visión de la vida, la fugacidad y la concepción de la muerte; en las pláticas también se encuentran enseñanzas en torno a cómo vivir, en el aquí y el ahora, incluso, se identifican referencias explícitas a los dioses antiguos, por ejemplo, el padre dice a la hija: “[...] debes orar muchas veces y suspirar al dios invisible e impalpable, que se llama Yaolli Ehécatl, demándale con clamores y puesta en cruz [...] y póstrate de rodillas y de codos delante de él; inclínate y cruza los brazos, llama con clamores de tu corazón, a nuestro señor dios[...]”.²⁷ A la mujer se le recomendaba ser modesta en su actitud, moderada al hablar, prudente al

²⁵ *Ibidem*, p. 325.

²⁶ *Ibidem*, p. 345.

²⁷ *Ibidem*, p. 346.

mirar y caminar, además, tener un semblante sereno, esto es, concedían importancia a la forma en la que se comportaban en la sociedad nahua.

El sacramento del Bautismo como medio de conversión de los naturales.

El sacramento del Bautismo fue de suma importancia para incorporar a los indios a la Iglesia Católica, pues éste se define como un rito religioso de acercamiento a Dios y liberación del mal, significa purificación y renovación. El Bautismo implica también bañarse, limpiarse, lavarse con agua porque es signo del bien. En los ritos bautismales el agua o el acto de lavar tienen una connotación simbólica, simbolizan la necesidad de purificar o limpiar el alma. Un ritual practicado en diversos contextos socio-culturales es el baño, y se realiza con agua salada del mar o con agua dulce de los ríos o las fuentes. Los frailes dieron importancia al Bautismo por ser el primer sacramento de la fe y, además, era la forma de incorporar a los indígenas a la Iglesia católica, representa la primera profesión de fe porque a través del agua se lavan los pecados y sólo se da una vez, en el nombre de la Trinidad, y permite que surja un hombre nuevo.²⁸ El agua tiene un significado de eternidad, pues quien acepta el Bautismo participa de la vida eterna. En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se dice:

El simbolismo del agua es significativa de la acción del Espíritu Santo en el bautismo, ya que después de la invocación del Espíritu Santo, ésta se convierte en el signo sacramental eficaz del nuevo nacimiento: del mismo modo que la gestación de nuestro primer nacimiento se hace en el agua, así el agua bautismal significa realmente que nuestro nacimiento a la vida divina se nos da en el Espíritu Santo.²⁹

Entre los antiguos pueblos nahuas también se realizaban ritos de iniciación que se pueden comparar con el ritual católico del Bautismo, pues según recogió Bernardino de Sahagún, en *Historia general de las cosas de la Nueva España*, también practicaban un ritual cuando nacía un niño o niña y que el fraile relacionó con el Bautismo, sólo que quien realizaba el ritual era la partera, la cual se colocaba en el centro de un patio y expresaba una oración: “Tú fuiste criado y engendrado en tu casa, que es el lugar de los dioses supremos del gran señor y de la gran señora que están sobre los nueve cielos; hízote merced nuestro hijo Quetzalcóatl, que está en todo lugar; ahora júntate con tu madre la diosa del agua que se llama Chalchiuhtlicue y Chalchiuhtlatónac”.³⁰ Durante el ritual se

²⁸ Chevalier, Jean. *Diccionario de los símbolos*, Herder, España, 2007. p. 56.

²⁹ Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, España, 1992, 694.

³⁰ De Sahagún, *op. cit.*, p. 398.

acercaban pequeños instrumentos que, en este caso, el niño utilizaría en la edad adulta, es decir, rodela, arco, y cuatro saetas, las cuales correspondían a los cuatro puntos, una del oriente, otra del occidente, otra del norte y otra del mediodía, incluso, se menciona que también hacían una pequeña rodela de masa y encima colocaban un arco y saetas.³¹

La partera durante el ritual daba de beber al niño y le colocaba los dedos húmedos en la boca, decía una plegaria, le tocaba el pecho con los dedos todavía mojados para limpiar su corazón; después echaba el agua sobre la cabeza y nuevamente expresaba una oración: “[...] recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca, es para lavar, para limpiar; ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul, y azul clara”.³² Se menciona, asimismo, que al final la partera lavaba todo el cuerpo del niño o niña y decía: “[...] vive de nuevo y nuevamente nace este niño, ahora otra vez se purifica y se limpia, otra vez le forma y lo engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue”.³³ Enseguida, levantaba al niño hacia el cielo y expresaba otra oración para rogar al gran dios y a la gran diosa dones para el recién nacido, lo encomendaba al sol, además, “[...] tomaba la rodela y el arco y el dardo que estaban allí aparejados y decía de esta manera: Aquí están los instrumentos de la milicia, con que sois servido, con que os gozáis y delectáis, dadle el don que soléis dar a vuestros soldados que mueren en la guerra”.³⁴ Acto seguido, la partera asignaba un nombre al recién nacido de acuerdo a cierto antepasado, después del ritual festejaban todos los familiares con una comida.

En otros testimonios de la antigua palabra se encuentran referencias al sacramento de Bautismo que impartieron los frailes a los indígenas en la etapa adulta, esto es, primero se persuadía al individuo sobre su importancia, se insistía que marcaría un precedente en su vida, pues la aceptación del sacramento implicaba renunciar al mal en su alma, lo cual podía provocar sufrimiento y angustia, pero con el Bautismo está la promesa de la llegada de la luz y la gracia divina. El fraile decía, te exhorto a que

[...] hagas todo tu esfuerzo, así lo cuidarás, no lo sacarás para que no hostigues dentro de tu alma a Él, el señor que es superior en todo. También mucho cuidarás en no perderla, para no desperdiciar la muy grande riqueza que es su gracia; y para que puedas hacer, para que puedas trabajar en lo mucho, que se requiere de ti, irás detrás de Él, seguirás su sendero, quiero decir, como vivió en la tierra, que nunca incurrió en faltas, que dio su tributo.³⁵

³¹ Cf. *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 399.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Huebuehtlabtollí, p. 228.

A los bautizados se les recordaba el compromiso que adquirirían al recibir el sacramento, es decir, que debían evitar agravios y respetar el decálogo. El bautizado también debería agradecer su incorporación al cristianismo, ya que significaba la llegada de la alegría y la Gracia divina a su vida, de esta forma se suprimía la culpa y se lograba llegar ante la presencia de Jesús, el redentor; por lo tanto, el bautizado tenía el compromiso de cumplir también con otros sacramentos, como el de la eucaristía, la confesión, etc. Al nuevo cristiano se le recordaban sus obligaciones con la Iglesia, esto es, creer en lo mismo que ella, así como el peligro en el que vivía antes de ser bautizado, ya que podía ser conducido a la región de los muertos por el demonio, y es de notar cómo se asociaron ideas que corresponden a contextos socio-culturales distintos, por ejemplo, el *Mictlán* con el infierno, o el “hombre tecolote” con el demonio.

En los *huehuehtlahtolli* se insiste con frecuencia en la misión de la Iglesia, en el sacrificio de Jesús, y en la eucaristía porque en ella se realiza el sacrificio del redentor; el fraile dice:

“[...] lo pondremos en nuestro corazón y lo recordaremos para que bien merezcamos esta muy grande y maravillosa alegría celestial, esta felicidad”.³⁶ Se persuadía al bautizado que conociera a Dios, que lo amara, obedeciera a la Iglesia y evitara las faltas mortales; se aconsejaba la renuncia de las cosas mundanas, los placeres carnales y las tentaciones del demonio, por lo cual se le decía “[...] Tú que eres cristiano; tómalo bien, con firmeza, bien guárdalo y hazlo parte de tu vida [...] y si lo conservas [...] será tu merecimiento, tu dádiva [...]”.³⁷

Conclusión

Los *huehuehtlahtolli* o testimonios de la antigua palabra demuestran los valores morales y el nivel de civilización de los antiguos pueblos de habla náhuatl y que estaban lejos de vivir en la barbarie, por el contrario, tenían una organización socio-política, una religión compleja y politeísta que se relacionaba con todas sus actividades. No se duda que los antiguos nahuas eran personas humanas, racionales, que dieron particular importancia a la educación, que existieron diversas instituciones en las que había personas dedicadas a las enseñanzas del arte, la filosofía y la moral, que, incluso, distinguieron entre el lenguaje del pueblo y el cultivado. Desde el siglo XVI hubo quienes dudaron del origen prehispánico de los *huehuehtlahtolli*, debido en parte a la labor de transcripción y traducción de parte de los frailes, que significó la supresión de elementos indígenas y las adición de elementos cristianos por los fines catequísticos; los religiosos consideraron que este tipo

³⁶ *Ibidem*, p. 235.

³⁷ *Ibidem*, p. 237.

de discursos o exhortaciones que tenían los antiguos, de marcada tendencia moralizante y didáctica, les servirían para convertir a los naturales. Es evidente la analogía que hay entre el rito bautismal católico y el ritual que practicaban los antiguos nahuas, en los que no era un sacerdote, sino la partera quien se encargaba de iniciar a los niños recién nacidos.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI, México, 2004.

Borobio, Dionisio, *La iniciación cristiana. Bautismo, educación familiar, primera eucaristía, catecumenado, confirmación, comunidad cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.

Chevalier, Jean. *Diccionario de los símbolos*, Herder, España, 2007.

Cortés, Hernán. *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1988.

De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1999.

Fernández de Navarrete, Martín. *Viajes de Colón*, Porrúa, México, 1986.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Gonzalbo, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial*, El Colegio de México, México, 2008.

Huehuetlabbollí. Testimonios de la antigua palabra, introd. Miguel León-Portilla, trans. y trad. de Librado Silva Galeana, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, España, 1992.

Leander, Birgitta. *In xochitl in cuicatl. Flor y canto. La poesía de los aztecas*, Conaculta, México, 1991.

León Portilla, Miguel. *Literaturas indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

———. *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

———. *Rostro y corazón de Anáhuac*, Comisión Nacional del Libro, México, 2001.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 2003.

LA MISERICORDIA DIVINA EN *EL HIJO PRÓDIGO* DE JUAN ESPINOSA MEDRANO¹

Salvador Vera Ponce
Universidad Autónoma de Zacatecas
empatia.42@outlook.com

Introducción

En el aspecto religioso, tanto en el Virreinato de la Nueva España como en el Virreinato del Perú, la fe se hacía llegar a los indios mediante la predicación; sin embargo, los evangelizadores se vieron en la necesidad de estudiar las lenguas americanas para mejorar la comunicación; entonces se hicieron también gramáticos y dialectólogos, y surgieron obras como el *Arte de la lengua mexicana*, de fray Andrés de Olmos, y el *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, de fray Alonso de Molina, etc.; en el Perú, apareció el *Arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*, de fray Domingo de Santo Tomás, y la *Gramática y Arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Quechua o lengua del Inca*, del padre Diego González de Holguín, y otras obras; además de los recursos lingüísticos el teatro fue un instrumento eficaz para los misioneros, quienes traducían los textos bíblicos a las lenguas autóctonas y los adaptaban para ser representados como autos sacramentales por los naturales.

El auto sacramental es un género dramático que se insertó en las culturas coloniales del Imperio español con fines de evangelización y catequesis, durante los siglos XVI y XVII. En los paradigmas culturales de los dominadores se imponían sobre los dominados. En el primero de estos dos siglos se representaron muchos autos sacramentales, por

¹ Juan Espinosa Medrano nació en el Calcauso, provincia de Aymaraes, Perú, hijo de Agustín Espinosa de los Monteros y de la india Paula Medrano. Realizó sus estudios en el Seminario de San Antonio Abad en Cuzco, fue profesor de Artes y de Teología en el Seminario de Cuzco, y famoso predicador. En cuanto escritor, aplicó los parámetros literarios peninsulares del barroco, fue culteranista, conceptista, y defensor del poeta cordobés Luis de Góngora impugnado por Manuel de Faria y Sousa, con su *Apologético en favor de D. Luis de Góngora, príncipe de los poetas líricos españoles*. Otras obras suyas son: *Panegírica Declamación por la Protección de las Ciencias* (1661), *Amar su propia muerte* (obra teatral), *La novena maravilla* (Colección de sermones suyos, publicados en Madrid en 1695), *El rapto de Proserpina* (obra teatral en quechua), *El hijo pródigo* (Auto sacramental en quechua y traducido al español). Su muerte fue en 1688. Díaz-Plaja, Guillermo. *Antología mayor de la literatura hispanoamericana*, t. 2, Editorial Labor, Barcelona, 1969, t. 2, pp. 807-808

ejemplo, *La caída de nuestros primeros padres*, en la Pascua de 1539;² más adelante, en el Perú del siglo del barroco aparecieron los autos sacramentales, *El hijo pródigo* y *El robo de Proserpina y sueño de Endimión* de Juan Espinosa Medrano. Alfonso Méndez Plancarte, al tratar del nombre y perfil del auto sacramental, afirma que:

El nombre de *Autos*, en las letras escénicas, es etimológicamente la misma palabra que ‘Actos’ (o representaciones teatrales), así como los ‘autos’ de un proceso son, ni más ni menos sus ‘actas’...Mas, de hecho, desde tiempo inmemorial ciñóse su acepción a sólo el Teatro Sagrado; y aun dentro de él, a casi únicamente dos temas: el de las alabanzas de la Madre de Dios (*Autos Virginales, o Marianos*) y el del festejo de la Eucaristía (los *Autos Sacramentales*).³

La relación de los autos sacramentales con la eucaristía a menudo no es clara, sin embargo, siempre está presente. Nicolás González Ruiz no se preocupa por este problema, más bien cita a Valbuena Prat para enfatizar que los autos sacramentales no serían tales sin el carácter alegórico y dramático.⁴ Por lo tanto, en el auto sacramental se puede captar más de lo que se ve y se oye, realizar una reflexión profunda mediante el descubrimiento de un nuevo sentido, pues permite una trascendencia iluminadora de las condiciones socio-históricas en las que se produce la obra, capaz de dar lugar a una crítica social y política.

Si los autos sacramentales se originaron en contextos culturales de dominación, se entiende por qué las poblaciones sometidas tendían a la asimilación y reproducción de algunos aspectos de la cultura occidental, sobre todo del religioso;⁵ sin embargo, así como en el siglo XVI surgieron los autos sacramentales en la búsqueda de la conversión de los naturales, éstos, en el del barroco, además de su función espiritual tenían un gran valor para los pueblos colonizados que buscaban su identidad.

Habría que interrogarse sobre el significado y la importancia del hecho que el auto sacramental *El hijo pródigo*, de Espinosa Medrano, se originara y fuera representado en el contexto de una cultura barroca. Por una parte, el barroco en la literatura es, según Sergio Howland Bustamante: “[...] la exuberancia de la ornamentación que disimula y

² Cf. León-Portilla, Miguel, Alfredo Barrera et al. *Historia documental de México*, t. 1, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1964, p. 153.

³ Méndez Plancarte, Alfonso. “Estudio preliminar”, en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Autos y Loas*, t. 3, edición, pról. y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. XII.

⁴ Cf. González Ruiz, Nicolás (ed). “Introducción general”, en *Piezas maestras del teatro teológico español. Autos sacramentales*, 2a. ed. y sel., pról. y notas de Nicolás González Ruiz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, pp. XV-XVI.

⁵ Cf. Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 12.

oculta las líneas fundamentales. En términos generales puede decirse que el barroco se caracteriza por el predominio de la forma sobre el contenido, que a veces se hace oscuro y misterioso, por lo que el artista se fija especialmente en lo externo de su creación.”⁶ Sin embargo, el barroco, según Bolívar Echeverría, no es sólo arte, pues “[...] se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general”.⁷ Por eso se habla de épocas barrocas, en las cuales se generaron situaciones sociales, políticas, económicas y culturales, de dependencia y subordinación. El barroco del período colonial no es sólo producción literaria, estética, como la de Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora o la del peruano Juan Espinosa Medrano, pues rebasa las categorías literarias al contener una crítica de la sociedad en la que se produjo.

En el presente trabajo se estudia *El hijo pródigo* de Juan Espinosa Medrano en el contexto de la literatura barroca hispanoamericana, con la finalidad de propiciar una reflexión en cuanto al significado de este auto sacramental, en relación al anuncio de la misericordia divina identificado en Lc 15, 11-32,⁸ en el proceso de la consolidación del Imperio español en América.

La misericordia divina en un auto sacramental de la época barroca.

En el proceso de evangelización de los pueblos indígenas se anunciaron los misterios cristianos, sobre todo la Encarnación y la Redención, pero al mismo tiempo la misericordia de Dios para el pecador que hace penitencia y se convierte. El mensaje cristiano se transmitió a través de obras artísticas construidas en los estilos literarios de la época, por ejemplo, el barroco. Este estilo artístico no se originó en América, su influencia llegó con los peninsulares, quienes tenían principios bien definidos, desde los cuales era imposible reconocer la particular imaginación y creatividad de los indígenas, ya nahuas o incas. Lo irónico está en que ellos mismos dieron a conocer en tierras americanas las obras de Luis de Góngora y las de Francisco de Quevedo, con lo que se sembró el barroco que llegó a germinar en Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Arias de Villalobos, Juan Rodríguez de León, Juan Espinosa Medrano, y otros. Además, los españoles trajeron a América, desde inicios del siglo XVI, la verdad

⁶ Howland Bustamante, Sergio. *Historia de la literatura mexicana. Con algunas notas sobre literatura en Hispanoamérica*, Editorial Trillas, México, 1ª. reimpr., 1993, p. 79.

⁷ Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 32.

⁸ En este trabajo al citar la Biblia se da la abreviatura que sirve para designar el libro bíblico, por ejemplo, “Lc” significa Evangelio según san Lucas; “Jn” es Evangelio según san Juan, a continuación, se da el número del capítulo y, después de una coma, el número o números de los versículos. Así, “Lc 15, 11-32” se lee Evangelio según san Lucas, capítulo quince, versículos once al treinta y dos.

revelada y el espíritu medieval que ya significaban desde entonces un principio de liberación. El Lunarejo transcribió la parábola del hijo pródigo, de Lc 15, pero en estilo barroco, según su imaginación y creatividad, y en lengua quechua, para que el mensaje cristiano llegara también a los naturales.

La parábola del hijo pródigo también se puede llamar del Padre misericordioso, en el *Evangelio según San Lucas* pertenece a una sección que va desde el capítulo 13, versículo 22, hasta el capítulo 17, versículo 10. Se trata de la segunda sección de la subida de Jesús a Jerusalén. Jesús predica el Reino de Dios a las ciudades y aldeas por las que pasa. Se suscita la pregunta sobre quiénes entrarán en el Reino de los cielos. Al inicio del capítulo 13, Jesús se refiere a la casa en la cual se ofrecerá el banquete del Reino de Dios, luego dice a los responsables del pueblo que su casa será abandonada. Habrá que anunciar el Evangelio y denunciar la opresión, aún la religiosa. Ante la pregunta por el número de los que se han de salvar, Jesús responde que hay que entrar por la puerta angosta. En el capítulo 14 se trata de las comidas humanas y del banquete del Reino de Dios; también se toca el problema de la elección de los puestos: los primeros serán los últimos, y los últimos los primeros. Está la parábola de los invitados que por no acudir al banquete son desplazados por los pobres. Seguir a Jesús exige decisiones radicales: renunciar a todos los bienes y cargar la propia cruz. En el capítulo 15 hay tres parábolas: la de la oveja perdida, la de la dracma y la del hijo pródigo. En las parábolas se parte de una pregunta o una situación concreta y se concluye con una gran alegría. La tercera parábola se divide en dos partes: en la primera el padre ve partir a su hijo; en la segunda, está la reacción del hijo mayor. El padre explica por qué hay que alegrarse. Esto se relaciona con la alegría de las otras dos parábolas. El capítulo 16 inicia con el problema del uso del dinero. Ser hábil para el Reino de Dios es compartir con los pobres. Los responsables de otros no deben olvidar que su bien no es el poder ni el dinero, sino Dios mismo. Enseguida viene la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro. En el capítulo 17 se trata de sentencias que Jesús da a sus discípulos: sobre el escándalo, la corrección fraterna y el perdón, la fe, el discípulo se identifica con el esclavo y se reconoce como siervo no indispensable del Señor.

Es evidente que Espinosa Medrano asimiló los textos de San Lucas y los reprodujo a su manera en *El hijo pródigo*, sin embargo, se ubicó solamente en la parábola del hijo pródigo, sin atender expresamente al contexto en el cual se encuentra esta parábola en la Sagrada Escritura. Esa es una tarea que lógicamente dejó para el lector potencial, o complementó con la predicación. La división del auto sacramental es en tres partes, no en dos como la narración bíblica, porque se trata de una obra concebida para representarse.

En *El hijo pródigo*, la misericordia de Dios aparece desde la primera parte, primera escena, en la que el padre deja marchar al hijo con amor, respeta su libertad, y le dice que siempre podrá regresar a la casa paterna. La primera parte consta de ocho escenas, en las cuales se trata, respectivamente, de la partida del hijo menor (Hurin Saya o Cristiano); éste es seducido por el cuerpo y la juventud (U'ku y Huaina Kari); Hurin Saya no atiende a la Palabra de Dios (Diospa Simin) y sigue al cuerpo; Mundo va al encuentro de Hurin Saya; Mundo recibe a Hurin Saya y el cuerpo (U'ku) muestra su poder, Mundo le promete amor y le habla de su hermana Aicha Yoya, la dama de la carne y la voluptuosidad; Aicha recibe a Hurin Saya, acompañada de Katu (doncella venal), y de K'uichi (doncella Arco Iris), sirvientas del placer; Aicha, Katu y K'uichi, ayudadas por U'ku, seducen a Hurin Saya a cambio de dinero; la última escena trata de Hurin Saya o Cristiano ante Palabra de Dios, quien le incita a volver a la casa paterna, pero el joven en lugar de escuchar atiende al cuerpo, por lo que Palabra de Dios exclama: “¡Ay! ¡Padre sublime! ¡Así huye el hombre a quien creaste, continuamente de Ti! Con tu merced alúmbrale, para que el ciego vuelva a despertarse”.⁹ El hecho es que el hombre es tardo en aprovechar la misericordia de Dios, y prefiere probar fortuna dejándose llevar por el cuerpo y por el mundo.

La misericordia de Dios aparece también en la segunda parte, la cual consta de diez escenas, trata, respectivamente, de Aicha, sus sirvientas y Mundo, que colman a Cristiano de placeres corporales para lograr que olvide a su padre; Posoko (Espuma) y Pillonkoi (Torbellino), sirvientes de Mundo, preparan todo para el juego de azar; Mundo, Cristiano, Huaina Kari (un joven, la juventud), Posoko y Pillonkoi juegan a los dados, pero Cristiano es quien pierde; la misericordia divina se hace patente en que el hermano mayor (Hanan Saya) y Palabra de Dios (Diospa Simin) dialogan sobre Hurin Saya, lo ven en peligro de caer en manos del diablo o Diente de Fuego (Nina Quiru); por lo cual Diospa Simin deberá intervenir para evitar la perdición del joven; Mundo, Aicha, Huaina Kari, Pillonkoi, Posoko, K'uichi y Katu, hacen balance de lo que han logrado en el caso de Cristiano, a quien han despojado de todo, hasta de la juventud; ahora se percibe desfigurado y harapiento.

Cristiano es repudiado por Mundo, Posoko, Pillonkoi, Aicha, Katu, K'uichi, quienes lo humillan y lo corren hacia los dominios del diablo; Diospa Simin o Palabra de Dios le dice: “¡El cielo espera tu salvación!”;¹⁰ la expresión “el cielo” equivale a la de “Dios”; esto es, el pecador tiene salvación si regresa a la casa de la que salió, pues Dios es

⁹ Espinosa Medrano, Juan. “El hijo pródigo”, en José Cid Pérez y Dolores Martí (comps), *Teatro indoamericano colonial*, Ediciones Aguilar, Madrid, 1970, p. 454.

¹⁰ *Ibidem*, p. 469.

misericordioso; el padre (que representa a Dios) “Reconocerá a su hijo”;¹¹ el personaje añade “Anímate, a la puerta vamos a tocar, él se compadece de los pobres. Aunque feo y harapiento fueres, te dará la bienvenida”.¹² Con estas palabras no sólo se anuncia que Dios se compadece de los pobres, sino se evidencia que hay quienes no tratan a los pobres con amor; por otra parte, el pastor (Ahuatiri) cuida los cerdos del diablo (Nina Quiru), pero ya no quiere seguir; entonces se da una discusión de Ahuatiri con Nina Quiru, a quien deja con sus cerdos; llega Cristiano dispuesto a cuidar los cerdos de Nina Quiru, pero Ahuatiri le dice lo que realmente le espera allí, Nina Quiru lo amenaza y lo corre, pero él le dice que a quien huye hacia Dios nada le puede hacer.

La misericordia de Dios aparece en la tercera parte, principalmente en el hecho de que la Palabra de Dios está muy cerca del pecador para iluminarlo, ayudarlo a recapacitar y volver a la casa paterna. Esta parte contiene cinco escenas, en las que se rescata el diálogo entre Diospa Simin y Cristiano, a quien se señala que solamente el pan de Dios sacia, por lo cual decide regresar a casa de su padre; Kuyaj Yaya, el padre misericordioso, que representa a Dios, anhela el regreso de su hijo.

El barroco se ve en los contrastes, pues ante la rigidez de la casa paterna está la libertad del hijo, ante la oscuridad del pecado está la luz de la misericordia de Dios, y ante la perdición está la salvación; al regreso del hijo menor, Kuyaj Yaya ordena que se haga una fiesta. En la última escena, aparece el hijo mayor enojado por el regreso de su hermano y porque su padre lo festeja, pero al final dice a su hermano “¡Abrázame! Por tu humildad has ganado mi corazón del todo”.¹³ El caso del hijo mayor no queda abierto, como en la parábola de Lc 15, pues se dice cuál fue, finalmente, la reacción del hermano mayor ante el hermano menor que regresó a la casa paterna. Al final Cristiano pide perdón a todos, pues reconoce sus pecados. Lo cual significa que el pecador no sólo ofende a Dios sino también a la comunidad.

Espinosa Medrano escribió su obra *El hijo pródigo* en quechua, pero se debe considerar la forma barroca, más extensa, compleja y creativa, en que la parábola del hijo pródigo, de San Lucas, fue reproducida por él, de modo que puede decirse que el texto nuevo no es Lc 15, pero afirmar al mismo tiempo que lo es, porque contiene todos los elementos esenciales lucanos. El contexto socio histórico y cultural en el cual se originó este auto sacramental es también de carácter barroco; por lo tanto, apareció en medio del

¹¹ *Ibidem*, p. 470.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 488.

conflicto entre los dominadores peninsulares y los dominados americanos. La finalidad del autor era llamar a toda la sociedad peruana, americanos y españoles, a la penitencia; sin embargo, en la obra también se contiene una crítica indirecta a la sociedad colonial peruana. Por lo tanto, estaba en búsqueda de un cambio espiritual, pero también de otro a nivel de la sociedad y la cultura. En ese sentido, Mabel Moraña en su obra *Viaje al silencio*, refiriéndose a toda la cultura barroca, afirma:

La cultura barroca [...] Debe ser vista, a mi entender, como un paradigma dinámico y mutante, permeable no sólo a los influjos que incorpora la materialidad americana sino vulnerable también a los efectos de las prácticas de apropiación y producción cultural del letrado criollo, que define el alcance y funcionalidad de los modelos recibidos de acuerdo con sus propias influencias y conflictos.¹⁴

Esto significa que Espinosa Medrano refleja en *El hijo pródigo* su problemática personal de criollo, tanto como sus valores culturales. Esto pone de manifiesto que en las producciones literarias barrocas de la Nueva España, o del Virreinato del Perú, hay una función espiritual y otra ideológica, esta última según el grado de emergencia de los criollos, quienes necesitaban legitimar su participación social y política en la sociedad colonial.

El discurso de legitimación criolla coexiste con el barroco, por eso en las obras literarias barrocas se ve reflejado el conflicto entre dominadores y dominados. Los últimos imponen su cultura a los primeros, por eso, las obras barrocas, como *El Hijo pródigo*, contienen también la reacción ante los principios y tradiciones culturales de los dominadores. Esa respuesta se hace evidente en la medida que los textos de origen europeo, se asimilan y luego se reproducen, pero a partir del influjo de elementos socio-culturales que las modifican y adaptan a una nueva sociedad que defiende su particularidad ante la influencia externa.

Si en la arquitectura barroca hay un contraste de luces y sombras, en palabras de Moraña “La palabra barroca se despliega y repliega en mensaje y silencio, celebración e impugnación, identidad y alteridad”.¹⁵ El auto sacramental *El hijo pródigo* refleja todos estos elementos, en especial, el problema entre el yo y el otro. La estética barroca fue empleada por el Estado imperial para mostrar su poder, así como el hermetismo de una sociedad jerarquizada, por ejemplo, están las procesiones, como la de *Corpus Christi*, realizadas con asistencia y participación de las autoridades virreinales, y con la representación de

¹⁴ Moraña Mabel. *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

todas las clases sociales, razas y castas. Además, había certámenes literarios, que también contribuían a la consolidación del Imperio español.¹⁶ Por lo tanto, la pieza barroca de Espinosa Medrano contiene ya elementos de una conciencia crítica ante el dominio peninsular. Por lo menos había de propiciar la pregunta por la condición espiritual de dominadores y de dominados, esto es, si se hallaban lejos de la casa paterna, seducidos por el poder, la riqueza y los placeres mundanos o bien se encontraban en casa, pero con la envidia y la desconfianza del hijo mayor.

En *El hijo pródigo* se encuentran elementos nuevos que no aparecen en la narración lucana, porque mientras en el texto bíblico se trata de una parábola, en Espinosa Medrano es un auto sacramental. Algunas de las grandes diferencias son: en la obra dramática aparecen los nombres de los personajes, sobre todo, el diablo como Nina Quiru; en el texto evangélico aparece poco el hijo mayor, pero en la obra está presente desde el principio animando a su hermano a quedarse en la casa paterna; en el auto hay más explicación que en la parábola según San Lucas, pues se describe la excesiva confianza del hijo menor en el mundo, la riqueza material y los placeres. Se explica la forma en que Mundo y sus sirvientes lo engañan, cómo pierde toda su riqueza en los placeres y los juegos de azar, hasta cuidar los cerdos del diablo; en la parábola bíblica queda un punto de indeterminación, pues no se dice si el hijo mayor atendió la invitación de su padre a alegrarse por el regreso de su hermano; en cambio, en la obra de Espinosa Medrano aparece el hermano mayor abrazando a su hermano porque con su humildad le ganó el corazón. Las semejanzas entre las dos obras son: la figura del padre misericordioso que representa a Dios; la aparición de los dos hermanos pecadores; el hijo menor que despilfarra su herencia en cosas del mundo, pero recapacita y decide volver a la casa de su padre; llega a casa y es recibido por el padre con amor y alegría; quien enseguida ordena hacer el banquete porque su hijo regresó; finalmente, el enfado del hermano mayor por el regreso y la fiesta de su hermano. El auto sacramental *El hijo pródigo* contiene un llamado a la sociedad peruana a realizar un examen de conciencia, para que muchos, especialmente los poderosos, regresaran a Dios.

Una respuesta desde la fe a las imposiciones culturales de la Península.

En *El hijo pródigo* se ubica la tendencia a concebir la parábola bíblica del hijo pródigo, no como los peninsulares la anunciaban sino a la manera particular americana. En la primera parte, escena I, se expresa que el padre ve partir al hijo menor. Los personajes son 'Kuyaj Yaya, el padre misericordioso, Dios; Hurin Saya, el hijo menor, llamado también

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 30.

Cristiano; Diospa Simin, la Palabra de Dios; Huaina Kari, un joven, la juventud; Hanan Saya, el hijo mayor. El primero que habla es Kuyaj Yaya, Dios, el padre misericordioso que no impone su voluntad al hijo, respeta su decisión de marcharse a conocer el mundo. Aquí se encuentra también un mensaje para los que viajaban con fines de comerciar y en busca de riquezas materiales, pero se alejaban de Dios, en condiciones análogas a las de aquel hijo menor. La idea es que quienes se enriquecen mediante obras malas, son candidatos a porqueros del diablo, por eso deben hacer penitencia y volver a la casa de Dios.

En El hijo pródigo se infiere una crítica a la luz de la fe ante aquellos que se llenaban de poder, riquezas y placeres, olvidándose de Dios y de la salvación eterna. Cuando se descubrió América, España y Portugal vivían una relación de dependencia y subordinación respecto a los demás pueblos de Europa, pero a pesar que en el siglo XVI lograron grandes imperios, y explotaron las colonias hasta principios del siglo XIX, siguieron en las mismas condiciones. Lograron poder y riqueza, pero también perdieron todo principalmente ante ingleses y franceses.¹⁷ Los historiadores registran la experiencia humana, la cual ha de servir a todos los pueblos. Inglaterra se atrevió a salir hacia el mundo y revolucionó, sobre todo, durante el siglo XVII. Los ingleses, mediante un gobierno parlamentario, lograron cierta unidad y acuerdo, sobre todo en los aspectos comercial y financiero. Evitaron que privilegios y monopolios obstaculizaran el crecimiento económico. Actuaron a partir de un sentido de voluntad nacional, y dieron prioridad al comercio y la manufactura en general.¹⁸ Como consecuencia de esto:

En el curso del siglo XVII Inglaterra, recién llegada al imperio, había logrado avanzadas en Asia, África y América. La colonización de la costa atlántica de América del Norte y la adquisición de Jamaica (1655) y otras islas españolas de las Antillas proporcionó salidas para esclavos y manufacturas, y fuentes de per-trechos navales, azúcar, anilinas y plata.¹⁹

Sin duda, Espinosa Medrano no pensaba en primer lugar en lo que Inglaterra o Francia estaban logrando al lanzarse al mundo con intrepidez y ávidos de poder, riqueza y placeres; más bien, primero pensaba en España, cuyos virreyes, terratenientes, comerciantes, y hasta algunos clérigos, buscaban sólo los bienes temporales y, por consiguiente, relegaban el asunto de la salvación eterna. La enseñanza es que lanzarse a conocer el mundo no es

¹⁷ Cf. Stein, Stanley, J, Stein, Barbara H. *La herencia colonial de América Latina*, 27a. ed., tr. de Alejandro Licona, Siglo XXI Editores, 27ª. ed., México, 2002., p. 7.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 8.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

malo, sino hacerlo como si Dios no existiera. En todo caso, la responsabilidad pertenece a cada individuo, no a las naciones en cuanto tales.

La tentación de irse al mundo a probar fortuna era grande en aquella época, por eso no hubo sorpresa cuando se consideró que el hijo menor decidió irse de la casa paterna, y dijo a su padre: “¿Acaso debo quedarme eternamente contigo en casa? Me marchó, a buscar (las alegrías) de la vida, quiero saber cómo es el mundo. Soy joven y varón. ¿Acaso debo envejecer así (sin probarme)? De mi peculio dame lo que me corresponde para llevármelo. Soy tu hijo y a eso tengo derecho, con ello quiero viajar a mi gusto”.²⁰ En esta escena se aclara que el hijo menor se va seducido por el cuerpo y la juventud, no es dueño de sí mismo y es un holgazán. Pero como el cuerpo (U’ku), también la Palabra de Dios (Diospa Simin) lo acompañará siempre, pues aunque se olvide de su padre nunca dejará de ser su hijo. Se despide del progenitor para irse a un país lejano, deseándole que la pase bien y con alegría. Por eso, Huyaj Yaya responde: “Si no estoy contigo ¿cómo podré estar contento? Abrázame, hijo insensible, anda con Dios, Hurin Saya, ¡y si echas de menos mi pan, regresa entonces, hijo mío!”.²¹ Henri J.M. Nouwen, en *El regreso del hijo pródigo*, al señalar las implicaciones de esta separación, asegura: “Más que una falta de respeto es una traición a los valores de la familia y de la comunidad. El ‘país lejano’ es el mundo en el que se ignora todo lo que en casa se considera sagrado”.²² Lo que significa que el individuo puede identificarse con el hijo menor pues, en cierta forma, todo aquel que ha pecado ha salido de la casa paterna

En el contexto cristiano, el pecado implica un abandono del Padre, y una búsqueda de la realización humana y la felicidad lejos de sus dominios. En el auto sacramental se puede interpretar un mensaje dirigido a los peninsulares que impusieron su cultura a los pueblos indígenas, es decir, no basta con los bienes temporales, y para salvarse es necesario volverse a Dios. No obstante, los destinatarios son todos los habitantes de las colonias, no sólo aquellos que tenían poder y riquezas, sino también los pobres.

El espectador de los autos sacramentales era el pueblo, ya el español o el colonial cristiano, que había sido y estaba siendo evangelizado y catequizado; por tanto, tenía ya el don de la fe. Nicolás González Ruiz se refiere al espectador matritense en los siguientes términos:

²⁰ Espinosa Medrano, *Op. Cit.*, p. 429.

²¹ *Ibidem*, p. 433.

²² Nouwen, Henri J. M. *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Editorial y Distribuidora, Madrid, 1999, p. 41.

Ese espectador, comúnmente analfabeto o de letras escasísimas, captaba y sentía el espectáculo y la significación de los autos sacramentales por dos razones: por la robusta fe, solidísima, y como si dijésemos a prueba de bomba, y por las claras y bien asimiladas nociones, que habían dejado en él una tradición y un conocimiento en los que su nación había sobresalido entre las del mundo.²³

Sin embargo, lo que se afirma respecto al pueblo peninsular, se puede aplicar a los pueblos virreinales. En todo caso, la representación del auto sacramental *El hijo pródigo* era un llamado a todo cristiano a regresar de una vida de pecado a la casa de Dios.

En la segunda parte del auto, la misericordia de Dios se manifiesta, sobre todo, en la escena IV, sin embargo, ésta cuenta con un antecedente. Desde la primera parte, se dice que Cristiano no atiende a la Palabra de Dios (Diospa Simin), le dice “No puedes retenerme, Palabra de Dios, si he abandonado, con dureza de corazón, a mi padre, ¿puedo tenerte todavía respeto?”²⁴, pero Mundo le espera para hacerlo olvidar a Dios, no para darle la felicidad o algún bien. Dice a Huaina Kari, el joven, la juventud:

¡Muy bien! Le raptaré el corazón y el alma. Yo soy el amo de (este) mundo. Tengo oro y plata a montones. Mirad el cielo, sus bellas estrellas resplandecientes son las perlas de mi diadema; ésta cubierta azul cristalina me sirve de manto; el sol de rayos dorados, donde estoy, luce claridad y emana calor. Con mis gozos y mi riqueza pronto le haré olvidar a Dios. Y tú con tu juventud ayudarás a inducirle a libertinajes.²⁵

El joven que acompaña a Cristiano no es un amigo sino un aliado del diablo, pero él no lo sabe; los placeres del mundo son espuma y torbellino, pero tampoco lo sabe. Por otra parte, Huaina Kari no deja de incitarlo a la entrega a los vanos placeres: “¡Ea!, Cristiano, vámonos. Eres joven y para los jóvenes son los placeres y el amor; comida, bebida, baile y borrachera; todo hay que saborearlo”.²⁶ Pero Cristiano no atiende a Palabra de Dios y sigue obstinado en el camino de la perdición. En la segunda, en las tres primeras escenas, Katu, K'uichi, Aicha, U'ku y Mundo, siguen haciendo que Cristiano olvide a su padre. Por eso se canta: “¡Entra, palomita, regresa alegre, y no temas nada! Para los jóvenes la muerte no es alcanzable, está tan lejos”.²⁷ En la segunda escena se juega a los dados y Cristiano es despojado poco a poco de su herencia. Se enfatiza que Cristiano todo lo ha regalado a Aicha, la voluptuosidad, por eso ella no juega a los dados, pues se

²³ González Ruiz. *Op. Cit.*, p. LVI.

²⁴ Espinosa Medrano. *Op. Cit.*, p. 435.

²⁵ *Ibidem*, pp. 436-437.

²⁶ *Ibidem*, p. 434.

²⁷ *Ibidem*, p. 456.

ha apoderado de todos los bienes de Cristiano; sin embargo, Cristiano recapacita y se dispone a regresar a la casa de su padre.

El hermano mayor (Hanan Saya), por su parte, en lugar de olvidarlo se ve preocupado por él y dialoga con Palabra de Dios (Diospa Simin):

Mi corazón no está tranquilo desde que mi hermano nos abandonó. ¿Qué más podría desear mi hermano? [...] ¿No había en su casa abundancia de animales, manjares, vestidos y alegrías? Y si todo eso hubiera faltado, ¿no debiera haber conmovido el gran amor de su padre su duro corazón? ¿Qué encontrará en el mundo y qué (puede) esperar de Aicha?²⁸

El gesto del hermano mayor hacia el hermano pequeño no se encuentra en el texto de Lc 15. Es extraño que sea el hermano que se queda en casa quien muestre primero la misericordia hacia su hermano menor. Esta es una innovación de Espinosa Medrano, pero tiene sentido, pues en los Evangelios Jesucristo encomienda a sus discípulos el ministerio de la reconciliación al decirles: “Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos”.²⁹ En este caso, el hermano mayor muestra una disposición a perdonar a su hermano menor. Es necesario interrogarse sobre la responsabilidad del hermano mayor ante la partida de su hermano. En el *Ritual de la Penitencia*, dice: “[...] con frecuencia los hombres actúan unidos al cometer las injusticias; de la misma manera también se ayudan mutuamente para hacer penitencia, a fin de que, libres del pecado por la gracia de Cristo, junto con todos los demás hombres de buena voluntad, realicen la justicia y la paz en el mundo”.³⁰ Lo anterior permite deducir que el hermano mayor trata de colaborar para que su hermano haga penitencia y se convierta a Dios.

En la tercera parte de *El hijo pródigo*, escena II, Diospa Simin le dice a Cristiano, quien como U’ku se muere de hambre: “¡Bien bonito escapaste con chichones tan asquerosos, llenos de pus, lisiado y cojo! ¿Acaso por eso sacrificaste tu alma a los deseos? ¿Qué comerás ahora?”.³¹ Cristiano viene de cuidar los cerdos del diablo, nada bueno ha logrado al entregarse al mundo y los placeres. Ante Palabra de Dios, Cristiano reconoce sus pecados y exclama: “¡He pecado, padre sublime! Por haberte abandonado, lloro como

²⁸ *Ibidem*, p. 461.

²⁹ *Jn* 20, 22b-23.

³⁰ *Ritual de la Penitencia*. propiedad de la Comisión Episcopal de Liturgia, Música y Arte Sacro de México, Editorial El, México, 1975, p. 11.

³¹ Espinosa Medrano. *Op Cit.*, p. 479.

una lluvia, yo, que te he enojado, derramo un torrente (de lágrimas)”.³² Luego dice: “¡Bueno! Me levantaré y regresaré, quiero presentarme por fin ante mi padre”.³³ Entonces se muestra la misericordia divina, pues su padre (Kuyaj Yaya), lo recibe con alegría:

Regresa hijo mío, ven, Cristiano, mis brazos te esperan; mi casa abandonaste y te dirigiste al albergue de los pecados del mundo; he buscado al fugitivo, por tus pecados corrió mi sangre, roja como la bella flor de *Nujchu*. De mi pecho iba a nacer una rica vida, así pensé, y te entregué mi sublime cuerpo en el pan, mi sangre en el vino antes de mi muerte. Olvidando todo eso te has perdido, pero no obstante eso, te he seguido.³⁴

En las palabras del padre hay alusiones a la Eucaristía, pero en realidad toda la obra tiene un sentido eucarístico y penitencial. El carácter eucarístico es lo que hace que se trate de un auto sacramental.

La misericordia divina se manifiesta en que el padre (Kuyaj Yaya) recibe a su hijo y manda que lo vistan con el traje bordado en oro y piedras preciosas, ordena un banquete, exclama: “¡Que haya baile y canto alegre! Todos deben contribuir a mi alegría. Después de buscar (largo tiempo) a mi hijo, acabé por encontrarle”.³⁵ Otro elemento nuevo, que no está en el texto de Lc 15, es que el hijo al volver a la casa paterna, y al decirle a su hermano mayor: “¡Hermano, bien quisiera ser yo como tú! Pero como grande pecador que soy, yo he faltado”,³⁶ contribuyó a la conversión de éste, pues con su humildad y penitencia le ganó el corazón.

Los peninsulares imponían su cultura a los indígenas americanos; sin embargo, en el auto sacramental se anuncia que la misericordia divina era para todos, pues eran pecadores y compartían la responsabilidad respecto a la situación de injusticia social, por eso, todos debían escuchar la Palabra de Dios, hacer penitencia y convertirse a Dios. Cuando un pecador se arrepiente hay una fiesta en el cielo.

Conclusión

La obra *El hijo pródigo* de Espinosa Medrano es, propiamente, un auto sacramental porque se relaciona con la Sagrada Eucaristía, pues la idea es que el pan de Dios sacia,

³² *Ibidem*, p. 482.

³³ *Ibidem*, p. 483.

³⁴ *Ibidem*, pp. 484-485.

³⁵ *Ibidem*, p. 487.

³⁶ *Ibidem*, p. 488.

no así el alimento que el diablo ofrece. En la última parte hay una referencia expresa a la Eucaristía. Además, esta obra tiene un carácter penitencial, pues se transcriben en ella los elementos esenciales de Lc 15, 11-32, la parábola del hijo pródigo, pero también se añaden otros elementos en cuanto a la estructura, porque el auto para ser representado se organiza en tres partes, no en dos como en el texto de San Lucas, y contiene una lista de personajes como la que debe contener toda pieza teatral.

A través de este auto sacramental se exhortó a la reflexión, para que el espectador perteneciente al Virreinato peruano, ya peninsular, criollo, indígena, negro, o miembro de alguna de las castas, viera en qué condiciones se encontraba respecto a Dios y a la comunidad a la que pertenecía, pues ésta con sus valores y principios tradicionales bien podía representar la casa de Dios, la casa paterna de la que no se debe salir hacia el mundo sin más. Esto permite descubrir una potencial función socio-histórica de la obra barroca en cuestión, así como de otras del mismo estilo y época, pues bien pudieron colaborar a la estabilización institucional del Imperio español, pero a la vez representar la reacción de la sociedad criolla ante la imposición de la cultura de los dominadores.

Espinosa Medrano con su inventiva y creatividad barrocas dio más impacto a la parábola del hijo pródigo, de san Lucas, sobre la sociedad virreinal peruana. En este auto sacramental es impactante la aparición del personaje del diablo como Nina Quiru, y la advertencia al pecador si se aleja de la casa de Dios, no le queda sino convertirse en el porquero del diablo para siempre. Sin duda, esta obra resultó ser una ayuda eficaz en relación al sacramento de la Penitencia, pues fue escrita, en primer lugar, para el provecho espiritual de los espectadores.

El contexto escriturístico de la parábola lucana del hijo pródigo comporta una iluminación para el auto sacramental *El hijo pródigo*, en las circunstancias socio históricas del virreinato del Perú. Si Jesús de Nazareth sube a Jerusalén para ser crucificado, y su asunto es el reino de Dios, no la riqueza ni el poder, ni los placeres mundanos; entonces, el cristiano habría de buscar los bienes de ese Reino, anunciar el Evangelio, y denunciar el error de muchos al acudir al mundo en busca de la felicidad; además, debía esforzarse para entrar por la puerta angosta al cielo, ya que la ancha lleva a la perdición eterna.

Referencias bibliográficas

Biblia de Jerusalén. nueva ed. corr. y aum. por José Ángel Ubieta, textos bíblicos traducidos por equipo de colaboradores, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1975.

Díaz-Plaja, Guillermo. *Antología mayor de la literatura hispanoamericana*, t. 2, Editorial Labor, Barcelona, 1969.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

Espinosa Medrano, Juan. “El hijo pródigo”, en José Cid Pérez y Dolores Martí (comps), *Teatro indoamericano colonial*, Ediciones Aguilar, Madrid, 1970, pp. 428-488.

González Ruiz, Nicolás (ed). “Introducción general”, en *Piezas maestras del teatro teológico español. Autos sacramentales*, 2a. ed. y sel., pról. y notas de Nicolás González Ruiz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, pp. XV-LXXI.

Howland Bustamante, Sergio. *Historia de la literatura mexicana. Con algunas notas sobre literatura en Hispanoamérica*, Editorial Trillas, México, 1ª. reimpr., 1993.

León-Portilla, Miguel, Alfredo Barrera et al. *Historia documental de México*, t. 1, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1964.

Méndez Plancarte, Alfonso. “Estudio preliminar”, en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. Autos y Loas*, t. 3, edición, pról. y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Moraña, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

Nouwen, Henri J. M. *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Editorial y Distribuidora, Madrid, 1999.

Ritual de la Penitencia. propiedad de la Comisión Episcopal de Liturgia, Música y Arte Sacro de México, Editorial El, México, 1975.

Stein, Stanley, J, Stein, Barbara H. *La herencia colonial de América Latina*, 27^a. ed., tr. de Alejandro Licona, Siglo XXI Editores, 27^a. ed., México, 2002.

ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS PARA UNA ACERTADA INTERPRETACIÓN DE LAS OBRAS LÓGICAS DE ALONSO DE LA VERACRUZ

Virginia Aspe Armella¹
Universidad Panamericana
vaspe@up.edu.mx

Introducción

Gracias a la promoción de Ambrosio Velasco Gómez² durante dos periodos de gobierno frente a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, los estudios en torno al pensamiento de Alonso de la Veracruz tuvieron un fortalecimiento y desarrollo importante. En el 2004, Roberto Heredia Correa se decidió a realizar una edición crítica de la Relectio *De Dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*³.

La obra se basó en un microfilm de la edición de Ernest Burrus⁴, jesuita norteamericano de la década de los cincuenta que descubrió la *Relectio*, en la que Heredia trabajó confrontándola con otros manuscritos españoles. El *De dominio* es la primera edición crítica de una de las obras de Alonso.

Anteriormente autores como Ernesto de la Torre Villar habían analizado la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz a partir del Manuscrito que el grupo CARSO-CONDUMEX resguarda⁵. Se trata de la obra *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis edita Per Reverendum Alphonsum a Vera Cruce Agiustinianum, Artium atque Theologiae Magistrum in Academia Mexicana In nova Hispania Cathedrae primae in theologiae moderatorem, Mexici,*

¹ Presenté recientemente de manera oral un avance parcial de esta investigación en el Congreso Internacional de Lógica, UPAEP, Puebla, México, mayo 2014.

² Por ejemplo: Velasco Gómez, Ambrosio. *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico, y republicano*, (coordinador), IHF-UNAM, México 2009.

³ De la Veracruz, Alonso. *De dominio infidelium et iusto bello*, ed. crítica, tr. y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

⁴ Ernest J. Burrus. *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: The Original Texts*, Jesuit Historical Institute of Saint Louis University, 1968-1976, 5 vols. (*Sources and Studies of the History of the Americas*). También confrontar de Burrus: "Alonso de la Vera Cruz defence's on the American Indians 1553-1554", *The Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, Oxford University Press, núm. 3., 1963.

⁵ De la Torre Villar, Ernesto. *Impresos mexicanos del siglo XVI* (Los incunables), CONDUMEX, México, 1995.

Excudebat Ioannes Paulus Brissensis, Anno 1554 a la que referiré en este escrito. Algunos académicos actuales como Carolina Ponce y Miguel Ángel Romero Cora han trabajado otro manuscrito similar de Alonso (edición mexicana 1554), resguardado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de la UNAM, y Mauricio Beuchot y Walter Redmond, por su parte, trabajaron la lógica y antropología alonsinas arrojando una producción que sigue siendo referencia obligada.

Recientemente, en una investigación inédita *en pares*, Carolina Ponce y María del Carmen Rovira, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, han comenzado a traducir e interpretar todas las obras lógicas del agustino avaladas por el proyecto DAGAPA-UNAM número IN401307. A este interés inusitado en el rescate de las fuentes filosóficas originarias de América en Alonso le habían antecedido importantes producciones y publicaciones de textos sobre lógica tanto en España como en México, por ejemplo, cabe mencionar la obra *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, título resultante de las Jornadas Alonsinas coordinado por Carolina Ponce en el 2007⁶, obra en la que participó un sólido grupo de académicos de ambos países.

La relevancia de las tareas emprendidas nos empuja a enfocar más críticamente las interpretaciones que se hacen de las obras de Alonso. Como la producción de Alonso es muy amplia y sus obras todavía se encuentran en proceso de traducción y análisis (sólo contamos con dos ediciones críticas de las obras de Alonso, el *Speculum coniugiorum* recién concluido de Luciano Barp Fontana en coedición UNAM-La Salle, y el citado *De dominio infidelium et iusto bello* que trabajó Roberto Heredia), considero urgente profundizar en el contexto y la biografía intelectual del fraile para comprender mejor sus pretensiones a la hora de interpretar sus obras. En este escrito voy a enfocarme exclusivamente en la *Dialectica resolutio*, su estructura y preliminares, porque en ellos Alonso hace explícito qué entendía por términos como universal, particular, esencias, etc., y qué entendía por frases como *existencia de las especies, si la lógica es una ciencia o no* y por problemas tan relevantes como *si el conocimiento humano puede llegar al conocimiento universal o queda siempre atado al particular*⁷, intentando mostrar mi hipótesis sobre el tipo de lógica que desarrollaba el fraile.

⁶ Ponce, Carolina (coord.) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007, participando autores de la talla de Beuchot, Velasco Gómez, Heredia Correa, Antonio Rubial, Jesús de la Torre Rangel, Ma. del Carmen Rovira, Sarai Castro, etc.

⁷ Esta investigación coordinada por Carolina Ponce cuenta ya con la tesis de licenciatura de Miguel Ángel Romero Cora, miembro del proyecto mencionado, que realizó la transcripción, traducción y notas de la primera parte de la *Dialectica resolutio* en el 2009, se trata del libro de *Los Predicables*, I, I, en donde Alonso define todos estos conceptos y a los cuales me voy a remitir en esta investigación. Actualmente Romero Cora continúa su traducción de las obras lógicas de fray Alonso realizando estudios de posgrado bajo la dirección de Carolina Ponce.

El derrotero de estas respuestas tiene implicaciones no sólo lógicas, sino con alcances políticos, ya que según el tipo de lógica que practicó Alonso se esclarece su sumisión o no a la filosofía recomendada por la corona, su simpatía por el pensamiento medieval o por la vía nueva, y, como intentaré mostrar, su opción preferencial por una lógica de corte más aristotélico, practicada por las élites políticas españolas desde el siglo XV, lógica que tenía como finalidad enseñar a pensar y argumentar para tener más incidencia en los asuntos de gobierno. Esta hipótesis no quiere decir que la lógica alonsina no pueda tratarse con asepsia bajo los criterios racionales y especulativos que implica, sino que la interpretación de qué criterios lógicos seguía Alonso debe estar precedida por el análisis del contexto y de la circunstancia de la obra y autor, pues de lo contrario, estaremos interpretando sesgadamente el sentido y pretensiones del texto.

Algunos elementos primarios a tener en cuenta en este enfoque suponen atender a la manera en que se escribieron las obras de Alonso: sabemos que salvo sus tres reelecciones o *Relectios*, las obras de Alonso fueron apuntes de clase tomados por sus discípulos en la facultad de Artes de la universidad. Otros puntos que merecen profundizarse son la dimensión externa e interna del texto y la estructura del *corpus* lógico en su conjunto. Sobre estas cuestiones pretendo reflexionar en mi escrito, y me interesa centrarme en la introducción o apertura de sus obras lógicas, porque creo que allí se plasma el derrotero ulterior de la lógica que practica el fraile.

En torno a la importancia de la interpretación interna y externa del texto

Presentemos primero el estado de la cuestión en la discusión actual que nos convoca: ¿Cómo se ha entendido la lógica que practicaba Alonso?, ¿tenía él exclusivamente un modo tradicional de hacer la lógica?, o ¿acaso sus apuntes de lógica tenían un criterio novedoso preferencial?

Es indudable que Alonso expuso los que él denominó: *Comentarios a la lógica de Aristóteles*, con un criterio electivo explícito. Él mismo nos lo dice en la introducción o *Epístola Nuncumpatoria* a sus obras lógicas, que busca simplificar la enseñanza de la lógica en los alumnos del Nuevo Mundo, que pretende *dejar lo sutil y retorcido* para exponer *lo útil y simple*, que quiere alejarse de las disertaciones abstractas que no tienen connotación alguna con la realidad y que busca transmitir una lógica que conecte con lo particular y concreto. A primera vista, esta empresa podría hacernos pensar que tiene la opción por una *lógica de corte nominal*, argumento que estaría reforzado si le damos seguimiento al tipo de fuentes que cita: Guillermo de Ockham, Gabriel Biel, Jacobo Almayn, todos ellos nominalistas;

pero un análisis más detallado del texto nos muestra que también cita a Aristóteles para el que tampoco había una separación tajante entre lógica y realidad. Vemos que también cita a autores medievales, y que en ocasiones dice que Tomás de Aquino no rebuscó la lógica como lo hicieron los autores de la Edad Media tardía, también se observa que a quien más sigue en los comentarios a la lógica de Aristóteles es a Domingo de Soto. Pero, si anotamos las veces que menciona a autores renacentistas, medievales, griegos, latinos y nominales, vemos que los nominalistas son minoritarios frente a la cantidad de referencias clásicas, medievales y renacentistas que presenta.

Por otro lado, si acudimos a un análisis de la estructura y método de la obra en su conjunto, encontramos que la *Dialectica resolutio* de Alonso está estructurada al modo medieval: abre sus comentarios a la *Lógica* con la obra los Predicables (*Isagoge*) de Porfirio, un modo típico en que abría todo tratado de lógica medieval. Esta elección de inicio da como resultado que en ocasiones Alonso posea aún ciertos tintes de una visión descendente de la lógica, pues comenzaba por definir los conceptos, por ejemplo, qué se entendía por universal, qué por particular, qué por segundas o primeras intenciones, etc., para después, comenzar a comentar su primer tratado lógico, las *Categorías*, de Aristóteles. La falta de corrección en este campo no demerita su enfoque lógico, simplemente lo ubica en el momento y preciso espacio que le corresponde, no olvidemos que Jean Charlier Gerson, autor nominalista moderado del siglo XV, seguía también en ocasiones la interpretación descendente del mundo basándose en Dionisio el Areopagita⁸.

Desde su estructura externa, el análisis de los textos iniciales de la *Dialectica resolutio* también revela que Alonso utiliza una fuente y traducción renacentista de la lógica, la de Ioannes Argiropoly y Argiropoulous, autor que seguía el texto lógico de Accioli, pensador del siglo XIV que a su vez seguía a Alberto Magno en sus interpretaciones⁹.

⁸ Gerson es la gran influencia novohispana en la cuestión del nominalismo. Se trata de un nominal moderado que pone límites al poder desde la ley natural y que cuenta con una noción flexible de ésta. Cf. Jean Charlier Gerson, *Tratados. Sobre la Mística y Sobre la Potestad de la Iglesia*. La traducción de estas dos obras relevantes están en el libro: *Jean Charlier Gerson y su influencia en Nueva España. Tratados de Potestate Ecclesiae y De Mystica Theologica Practica*, análisis e introducción filosófica de Virginia Aspe Armella y tr. de Edgar Vargas; revisión del latín de Sara García Pelaez, México, 2013. En dicha obra hago un análisis filosófico probando el nominalismo de Gerson en autores novohispanos del siglo XVI.

⁹ El Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de la UNAM tiene documentadas estas obras. Así mismo, la portada de la *Lógica* de Alonso atestigua explícitamente que sigue la traducción renacentista de Argiropoly, autor bizantino renacentista, profesor en Bolonia de Gines de Sepúlveda, el gran traductor de la *Política* de Aristóteles.

Tenemos además conocimiento, por la manera en que nuestro autor escribe y comenta, que está influido por una línea renacentista de traducción en la que ya se comentaba libremente los textos evitando el oficio y el tecnicismo *ad literam*, para lograr una mejor comprensión de sentido y esclarecer el motivo del estudio de la lógica en su conjunto. Alonso estaba contra el vicio medieval de traducir palabra por palabra sin darle conexión alguna al texto, error por el que Erasmo calificó de *inextricables* las traducciones y comentarios medievales. Mientras que en la Edad Media la traducción buscaba ser fiel exactamente a cada palabra escrita por el autor de un texto, el renacimiento comprendió que el sentido de un texto no viene por meras palabras sino por el sentido global que el párrafo y los textos buscan transmitir. Fue así que la tarea de “comentario”, típica del Medioevo, fue sufriendo transformaciones: mientras Tomás de Aquino comentaba letra por letra del texto que traducía Moerbeke de Aristóteles, autores del siglo XIV hasta el XVI realizaron comentarios cada vez más libres a las obras de Aristóteles, sabiendo que la clave estaba en “traer a vida al texto” incluyendo disputas posteriores a Aristóteles que habían surgido en ocasión de sus enseñanzas.

Esto es algo que puede observarse en los comentarios que hizo de la Veracruz a Aristóteles, y precisamente por dicha actitud, la lógica alonsina sigue otras fuentes importantes, por ejemplo, tiene referencias a Averroes, referencias que prueban una aproximación más renacentista que la del medioevo latino, por ejemplo cuando lo sigue a través de la obra *Opera de naturali philosophia Averroes: de substantiva órbita, Venetiis, Philippus*, 1482, y a través de *Columna Aegidius* en *In Aristotelismo de Anima commentarum*. Pero la estructura metódica de la lógica alonsina en su conjunto es claramente medieval, utiliza el método de la *questio* y del *sic et non*; en consecuencia, es claro que Alonso no se aparta de la tradición medieval, pese a que en los contenidos temáticos tanto como en las soluciones (por ejemplo en casos como cuando se pregunta si la lógica es una ciencia o un arte o herramienta) dice que la lógica no es una ciencia porque, en sentido absoluto, la ciencia tiene que ver con realidades; sin embargo, Alonso retoma las argumentaciones de Escoto para disertar sobre lo que significan o quieren decir las *primeras y segundas intenciones*, interpretación estrictamente medieval que se aparta tanto de Aristóteles y los comentarios de Averroes, como de la interpretación nominal de Ockham y sus discípulos. Estas observaciones esclarecen la raigambre heterogénea del agustino como cuando contesta en qué sentido sí y en qué sentido no, puede decirse que la lógica es ciencia; pero aclara y concluye que, *en sentido absoluto no lo es*. El problema allí planteado es decisivo ya que Alonso opta explícitamente por una propuesta no medieval ni descendente de la lógica en su conjunto; pero, tengamos cuidado en adelantar eufóricamente el modernismo lógico del agustino atribuyéndole la elección explícita de una lógica de corte nominalista ya que

el propio Aristóteles y su fiel comentador Averroes junto con una pléyade de autores renacentistas, optaron por una interpretación ascendente de la lógica sin que por ello practicasen lo que posteriormente se denominaría como *vía nova o nominal*. Para los nominalistas, la clave está en que en la predicación lógica cada nombre se sujeta y predica a cada cosa. Para Aristóteles, y con él para Averroes, la ciencia es de cualidades reales y en consecuencia cada término remite a una cosa real, pero ello no quiere decir que no sea posible llegar al conocimiento de la *ousia* o de la substancia en tanto que acto de la cosa, pues es precisamente esa penetración del conocimiento la que, de acuerdo a Aristóteles, nos permite acceder a la ciencia demostrativa y al saber universal.

En esta solución, es indudable que Alonso opta por la propuesta aristotélica y se aparta decisivamente de la nominal, pues define al término universal distinguiéndolo por cuatro sentidos o modos de decirlo: 1. el universal en el ser, 2. el universal en el causar, 3. el universal en el predicar, 4. el universal en el representar. De estos sentidos, Alonso sostiene que ni el universal en el ser ni el universal en el predicar tienen existencia real; y con ello excluye de golpe tanto la interpretación platónica de la existencia de las ideas, como la interpretación medieval de la separación absoluta entre lógica y realidad¹⁰.

Sin embargo, Alonso aporta relevancia al universal en el causar, a la manera cristiano-medieval de entender el tema de Dios de *Metafísica* XII, interpretación a todas luces alejada de Aristóteles, pero que el agustino tomó de Tomás de Aquino para reforzar el tema de la creación. En este punto hay que ser muy claros en el contexto: la filiación nominal del fraile siempre estuvo limitada voluntariamente por sus creencias y religión: Alonso no hubiese comprometido el tema de la creación del mundo por seguir a Averroes como tampoco hubiese proclamado su filiación a una lógica nominal radical que, entre otras cosas, hubiese comprometido la posibilidad humana del conocimiento de Dios cayendo en mero fideísmo.

Por último, nuestro autor otorga importancia decisiva al cuarto sentido de universal, el de universal en el representar, tema que extrae y retoma en los pasajes últimos de *Analíticos Posteriores* II-19 donde Aristóteles sostiene que *la demostración* tiene como punto de partida la *epagoge* o inducción, dice, *cuando de muchas observaciones el intelecto se eleva a la causa de la cosa y entonces dice que tal cosa es así*, concluyendo con el famoso axioma de que *sólo hay universales en las cosas singulares*, y que *todo cuanto existe en el mundo es singular*.

¹⁰ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2006. 1028b 7; VII-3, 1028b 30; 1029a 1-2.

Note el lector, cómo Alonso no ha dicho estas sentencias a la manera de Ockham respecto del intelecto, a saber que el intelecto *no pueda conocer el universal* o que *no haya en la realidad nada que sea universal* sino que *todo lo que existe en lo real natural es individual y singular*.

Alonso mismo en esta explicación epistémica y metafísica de la lógica sostiene que *el universal está siempre en el compuesto de materia y forma* (*Met.*, VII-3), que por eso hay tan sólo dos diferencias entre la existencia de las cosas, las reales y las mentales o de razón, (no tres, como habían sostenido los medievales previos a Tomás de Aquino) pero ello no obsta para que Alonso niegue que la substancia tiene un sentido real universal, aunque aclara que éste siempre se da en la cosa y sin separarlo de la substancia. Y, siguiendo los pasajes de *Metafísica* VI-4, 1027b 30, Alonso otorga sólo existencia a lo real y no a lo mental, adhiriéndose al pasaje aristotélico de las *Categorías* que dice: *Ninguna de las entidades primarias es más entidad que otra. El hombre en individual no es en abstracto más ser que el buey en individual*, dando con esto fin a la discusión entre renacentistas y escolásticos al esclarecer el fraile en qué sentido es que unos y otros tenían la razón respecto de la existencia o no del universal.

Algunas precisiones metodológicas para interpretar el texto

En un artículo previo¹¹, recordé la necesidad de involucrar cuestiones de contexto en el análisis de las fuentes filosóficas del siglo XVI, pues la omisión puede llevar a interpretar erradamente el significado y sentido de las fuentes en Alonso de la Veracruz. El problema que señalo es relevante ya que, la influencia decisiva de Francisco de Vitoria en la universidad de Salamanca eclipsó el enfoque de la génesis y desarrollo del aristotelismo salmantino que se venía gestando en España desde el siglo XIV hasta el XVI. En España se ha estudiado mucho el aristotelismo de Averroes, y desde luego,

¹¹ Este tema lo he debatido ampliamente en la obra *Francisco de Vitoria y su influencia en Nueva España*, Virginia Aspe/Ma. Idoya Zorroza (editoras) EUNSA, Pamplona, 2014; de dicha obra cf. Aspe Armella, Virginia, “El aristotelismo previo a la Escuela de Salamanca” y Ponce Guadián, Arturo, “La tradición aristotélica en la España renacentista”. Cabe recordar aquí que no es lo mismo decir Escuela de Salamanca que Universidad de Salamanca: por la primera se entiende el pensamiento que va de Vitoria a Báñez, por la segunda, varios siglos de tradición filosófica con influencias heterogéneas y con raigambre muy diversa. Por esta manera de entender más ampliamente a la Universidad de Salamanca autores de la talla de Cirilo Flores Miguel han propuesto que se hable de “primera escuela de Salamanca”, previa a Francisco de Vitoria, y “segunda escuela de Salamanca”, posterior a Vitoria. Desde esta clasificación, la primera Escuela de Salamanca es humanista y aristotélica. Para este interesante punto conviene confrontar las precisiones de Cirilo Flórez Miguel en: C. Flórez, Miguel, Hernández, Marcos, R. Albares Albares (comp.), *La primera Escuela de Salamanca 1406-1516* Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012. Para una revisión de las contribuciones de Vitoria al tiempo que estudiamos cf. J.P. Coujou, Ma. Idoya.Zorroza. *Bibliografía vitoriana. Cuadernos de Pensamiento español*, 52, Seminario de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

ha habido gran atención por la llamada Escuela de Salamanca, sin embargo, se ha soslayado toda una tradición previa y paralela en la llamada escuela de Salamanca, tradición ubicada en la propia universidad, en la que el aristotelismo tuvo un lugar protagónico en el currículo. El hecho prueba que, el llamado siglo de oro español tuvo otros desarrollos filosóficos que incidieron en los estudiantes y maestros de la universidad de Salamanca; dicho movimiento aristotélico incidió, además, en muchas otras universidades y escuelas españolas.

Entre los factores que prueban esta tesis, es importante tomar en cuenta que, durante el siglo XVI, la Corte de Aragón importó a España textos árabes de nuevos traductores renacentistas venidos desde Aviñón, así como textos de árabes turcos venidos de Granada, Murcia, Nápoles y Sicilia. Arturo Ponce Guadian, reconocido filósofo arabista e historiador mexicano del Colegio de México, se ocupa actualmente de reivindicar estas influencias soslayadas y eclipsadas por una tradición neo-escolástica que trabajó los textos *salmantinos* que van desde Vitoria hasta Bañez sin tomar en cuenta la raigambre aristotélica venida de Averroes y de otros derroteros, influencia que sí quedó reflejada en los textos de los siglos XIV al XVI como expondré en este escrito. Es verdad que la escuela de Vitoria tuvo una importancia decisiva en la conformación de la Europa moderna de su tiempo, pero tal contribución no debe mirarse como única y exclusiva de la tradición filosófica del momento español. En este punto, conviene señalar que si interpretamos las fuentes de la llamada Escuela de Salamanca sin referirlas a los otros movimientos filosóficos de la época española (el aristotelismo de corte averroista, el aristotelismo renacentista de inspiración italiana, el aristotelismo árabe norafricano de la época, y el movimiento de traductores de Aviñón y Alcalá) estaremos interpretando *el todo por la parte* en los textos, atribuyendo un tomismo puro y aséptico a autores como de la Veracruz, con una mentalidad absolutamente ajena al espíritu español de la época. El prejuicio nos lleva a realizar interpretaciones dicotómicas, optando excluyentemente por *lo nuevo o por lo medieval* en escuelas y textos que se miran anacrónica y excluyentemente. En este ámbito, autores de la nueva escuela de Cambridge, como fueron Pocock y más recientemente Quentin Skinner, han contribuido con herramientas metódicas para abordar los textos del pasado; en México autores como Mauricio Beuchot han contribuido con metodologías historiográficas, lingüísticas y conceptuales o de significado, para pulir las interpretaciones y realizarlas de mejor manera¹².

¹² Cf. Skinner, Quentin, *Meaning and Context. Skinner: On Interpretation*, (James Tully (ed.), Princeton University Press, 1998, pp 29-132. También de Skinner cf. Skinner, Quentin. *La Libertad antes del Liberalismo*, CIDE-TAURUS, México, 1998, pp. 65-70. Y muy relevante a nuestras aproximaciones son las obras de Beuchot sobre traducción y analogía. Por lo cuantioso de su producción sólo menciono aquí uno interesante y poco trabajado texto: *Filosofía del lenguaje en la Nueva España*. Universidad Autónoma de Aguascalientes,

En concreto, Mauricio Beuchot analiza la trayectoria externa e interna de la conformación de la lógica novohispana reconstruyendo su llegada desde el texto de Pedro Hispano, *Summulae Logicales*, del que nos dice que fue desde 1245 el libro más comentado por la tradición. Beuchot nos dice que ésa fue la obra-texto que siguieron los lógicos previos a Alonso, pero que Alonso, en cambio, se apegó al comentario del *Organon* de Aristóteles de Domingo de Soto, y que los que le siguieron se apegaron siempre a los comentarios de Alonso sobre la lógica aristotélica. El punto tiene una repercusión decisiva en la Nueva España, ya que prueba que los comentarios lógicos de Alonso marcaron la ruta en las interpretaciones lógicas novohispanas. Beuchot señala que para finales del siglo XVI los lógicos novohispanos privilegiaron los comentarios de Tomás de Mercado a la lógica aristotélica, que a principios del siglo XVII, privilegiaron los comentarios lógicos de Antonio Rubio y que, por último, en el siglo XVIII los lógicos novohispanos siguieron los comentarios de Antonio de Mancilla y Francisco de Acevedo. En conclusión, la evolución de la lógica mexicana en el periodo colonial tiene como eje común la lógica aristotélica, y esta característica fue instaurada por Alonso de la Veracruz.

Especialistas actuales en lógica novohispana, como Juan Manuel Campos Benítez, apoyan la tesis de que Alonso se inserta en una tradición lógica de corte renacentista, que intentaba superar las decadencias silogísticas del medioevo, al tiempo que recuperaba a Aristóteles desde nuevas perspectivas.¹³ Me adhiero a esta interpretación.

El complejo fenómeno de las interpretaciones que se hacen de la lógica alonsina –si es nominalista, si se trata de una lógica francamente tomista a la manera de Soto, si es de corte renacentista o aristotélico– quizás se deba a que no dejamos espacio para realizar una comprensión heterogénea y asimilatoria de las tradiciones que conformaron su pensamiento. Grupos robustos de novohispanistas han optado por la interpretación nominalista amparándose en la fuerza que Alonso atribuye a la exclusiva existencia del singular en la realidad. Pero, como cité en la primera parte de este escrito, Aristóteles también compartió esta propuesta negando la existencia de los universales en la realidad.

2007. En dicha obra Beuchot nos dice que: *La semiótica y la semántica, y las relaciones entre lenguaje y pensamiento, modos de pensar y significación, son importantes porque nos ayudan a recuperar el legado histórico de la filosofía de nuestro país*, pág. 5. Es importante precisar aquí las repercusiones que ha tenido esta conexión alonsina. Actualmente, y pese a no haber estudiado a la lógica de Alonso, autores avocados al tema del derecho han establecido las relaciones posibles entre lógica y juridicidad, por ejemplo, María del Carmen Platas Pacheco en *La analogía como método de predicación jurídico a la luz de la tradición clásica* ha realizado una importante divulgación de esta metodología en el ámbito jurídico. El artículo de Platas Pacheco está publicado en la obra de Beuchot *Filosofía y Lenguaje en la Nueva España*, op.cit. pp. 85-120.

¹³ Cf. Campos Benítez Juan Manuel, *Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI*, (Prólogo de Walter Redmond), NOVOHISPANIA, México, 2014.

Esto quiere decir que el nominalismo en De la Veracruz habría de ser comprendido desde criterios aristotélicos más que desde la vía nominal, pese a ser claro que Alonso comparte algunas contribuciones del nominalismo de su época como la simplificación de la lógica medieval y el enfoque filosófico práctico de los problemas. La cuestión a decidirnos entre el nominalismo o la recuperación del Aristóteles renacentista es ciertamente compleja: en un magnífico artículo, Ambrosio Velasco Gómez¹⁴ profundiza sobre la opción lógica de fray Alonso, y citando un estudio de Joaquín Xirau titulado *Humanismo Español*¹⁵, dice que el humanismo de la primera etapa del Imperio español, orientaba los ideales de la cultura y de la vida política. Volveré sobre esta acertada interpretación en el próximo apartado de mi escrito, por ahora quiero señalar lo que Velasco Gómez considera la opción preferencial de la lógica en fray Alonso de la Veracruz¹⁶.

Nos dice Velasco que en ese tiempo se combinaba la lectura de las obras directas de Aristóteles y Tomás de Aquino con lecturas nominalistas de Guillermo de Ockham, Jacobo Almain y Gabriel Biel (de las cuales yo añadiría a Jean Charlier Gerson), y lecturas humanistas de Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam. El punto prueba influencias heterogéneas en la formación intelectual de fray Alonso. Pero, fueron las cuestiones aristotélicas las que definieron la lógica alonsina al grado que después de él toda la cátedra novohispana consistió en un comentario a las obras de Aristóteles. ¿Por qué esa importancia concedida al estagirita?, en fray Alonso parece que se trató de una elección con fines políticos, aplicada a la formación de las élites universitarias; el punto es típico del nominalismo de Jean Charlier Gerson, quien en el siglo XV desarrolló análogamente argumentos en torno al tema de la ley natural para ponerle límites al poder papal. Pero en España, ya desde el siglo XIV, un siglo antes de Gerson y de la expansión del nominalismo, ya se estaba dando este uso mediante técnicas de lógica aristotélica. Alonso se formó en esta vía aristotélica: recordemos que venía de una familia acomodada y que su trayectoria en Salamanca estuvo marcada por esta distinción. El lector puede preguntarse qué relación tenían las formas de argumentar de los políticos y de los aristócratas con la lógica en fray Alonso, en las siguientes páginas me propongo esclarecer esta relación.

Comencemos por exponer la lógica aristotélica que caracterizó al fraile, para mostrar al lector el tipo de lógica que practicaba: en primer lugar, sabemos que Alonso abre su lógica

¹⁴ Velasco Gómez, Ambrosio, “Radicalización del republicanismo salmantino en México: de Fray Alonso de la Veracruz a la Independencia de México, pp., 179-195, en *Francisco de Vitoria y su influencia en Nueva España*. Virginia Aspe Armella/ Ma. Idoya Zorroza (editoras) EUNSA, Pamplona, 2014.

¹⁵ Cuadernos Americanos, 1941, (1) pp. 138-139.

¹⁶ Velasco Gómez, Ambrosio, “Radicalización del republicanismo”, p. 181.

comentando la lógica menor o *dialéctica resolutio*, en ella que expone los predicamentos o *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* de Aristóteles y demás obras de lógica formal aristotélica hasta llegar a la lógica mayor o material de los *Segundos Analíticos*¹⁷.

Pero en la segunda parte de su lógica, Alonso se ocupa de comentar los *Elencos Sofísticos* de Aristóteles y los *Tópicos* del mismo autor. En opinión de Ambrosio Velasco Gómez¹⁸, el que De la Veracruz dedique esta parte de la *Dialectica resolutio* a los razonamientos probables es signo de su apuesta por el nominalismo. Lo explica diciendo que: *La lógica dialéctica constituye un tipo intermedio de argumentación entre la lógica analítica o demostrativa y la retórica humanista impulsada por Erasmo de Rotterdam y Luis Vives*. Basándose en la traducción ya citada de Miguel Ángel Romero Cora en la *Dialectica resolutio*¹⁹, Velasco Gómez sostiene que Alonso apuesta por las argumentaciones probables de la dialéctica porque desde la primera parte de su obra había dicho que no existen los universales optando con ello por la tesis nominalista de que solo existen singulares y que en todo caso *los universales solo existen como predicados en la mente cuya verdad al predicarse de cosas singulares tiene que contrastarse*. Y acierta en considerar que el nominalismo en De la Veracruz es más radical que el de Francisco de Vitoria pues unido a la vía aristotélica que mencionamos *da con un proyecto multiculturalista de corte republicano*²⁰.

En mi opinión estas sentencias acertadas de Velasco Gómez muestran el franco aristotelismo alonsino. Es verdad, el énfasis en una lógica de razonamientos probables abre las puertas para argumentaciones de corte político, y una característica del nominalismo está en el énfasis de los problemas concretos; pero, podría ser que en este punto de su lógica Alonso fuese heredero de la corriente filosófica renacentista, arraigada en la universidad de Salamanca desde siglos previos, tradición incorporada por Alonso de manera consciente y electiva²¹.

Antes de entrar al siguiente apartado para exponer al lector las razones que en mi opinión justifican la opción preferencial del agustino por una lógica aristotélica, quisiera

¹⁷ Velasco Gómez, Ambrosio, “Radicalización del republicanismo...”, pp. 82-183.

¹⁸ *Op.cit.*, pág.183.

¹⁹ Romero Cora, Miguel Ángel. *Dialectica resolutio*, tr. de Miguel Angel Romero Cora. Tesis de licenciatura, 2010, q.1, art. 77, punto 37.

²⁰ Velasco Gómez, Ambrosio. “Radicalización del republicanismo”, pp. 179-195.

²¹ Para una revisión de la vía nominal en Alonso de la Veracruz cf. Ramírez, Clara Inés, “Alonso en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Siliceo”, en: *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico y republicano*, Ambrosio Velasco Gómez (coordinador). UNAM, 2009, pp. 69-82. Del mismo libro conviene revisar la vía humanista alonsina: Castro, Sarai, “Influencia humanista en la filosofía natural de Alonso de la Veracruz”, pp. 186-197.

cerrar aquí con unas precisiones metódicas que ayudan a matizar el problema de la interpretación de los textos que nos ocupan.

Mauricio Beuchot dice en *Interpretación, analogía y realidad*²² que es importante realizar una crítica constructiva de los textos y una aplicación mensurada de los argumentos a la hora de enfrentar los textos para evitar falsearlos con nuestras interpretaciones²³. El punto es clave en la interpretación de la lógica alonsina aunque es complejo de esclarecer, ya que en algunos pasajes de su lógica, De la Veracruz no sigue una tradición única, sino que opta por distintos autores según el caso y el argumento que le ocupan. La razón de esto es que fray Alonso fue educado en un ambiente heterogéneo en el que, de acuerdo a la frase de Domingo de Soto y de Vitoria, no convenía abrazar escuela filosófica alguna, sino tomar de cada una lo mejor. Por esta razón, la lógica de Alonso de la Veracruz presenta elementos escolásticos de tipo escotista y tomista, todos ellos aplicándolos a diversos argumentos y frente a distintos problemas. Tomando en cuenta que Alonso opta en algún problema por seguir a Domingo de Soto y con él a Tomás, y en otras se decide por Escoto o toma elementos aristotélicos que se apartan explícitamente de la interpretación medieval, podemos sostener un abordaje ecléctico en la lógica alonsina que a veces sigue de cerca a Averroes, como cuando sostiene que sólo hay ciencia de lo real, pero en otros casos toma del nominalismo la simplificación de la lógica, priorizando el punto de partida *epagógico*, y, sorprendentemente, en otras abraza la vía descendente para justificar la acción divina a través de la causa eficiente y final.

Para lograr una contextualización adecuada en la evolución de la lógica española que incidió en esta formación alonsina, los textos del siglo XVI merecen abordarse bajo algunos criterios metodológicos de la historiografía contemporánea, evitando con ello interpretar el todo por la parte, el texto sin el contexto o el análisis de los términos sin atender a la relevancia contextual que contienen.

Como bien ha recordado Quentin Skinner, un autor nunca tiene definido a lo largo de su obra cada momento y significado de lo que sostiene, y nunca el análisis y las conclusiones

²² *Interpretación, analogía y realidad*, Enrique Luján (compilador), Prólogo de Mauricio Beuchot. UAA, México, 2004, p. 5.

²³ Un artículo en el cual he publicado la diversificación de influencias externas e internas a las que estuvo sometido Alonso es *Nuevos documentos e influencias en torno a la importancia de Aristóteles en Nueva España (siglo XVI)* en *XII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. Aureliano Ortega Esquivel (compilador). Universidad de Guanajuato-Colección Bi/Centenario, México, 2010. Pero los avances allí presentados no muestran de ninguna manera conclusiones definitivas, actualmente, rastreo, junto con Arturo Ponce Guadián del COLMEX el aristotelismo soslayado de la universidad de Salamanca y los avances arrojan luces en la reinterpretación de la lógica alonsina.

de algunos párrafos y argumentos garantizan que otros tengan plena congruencia o que se adhieran a los mismos criterios de lo anterior. Como en pocos casos, esta sentencia de Skinner habremos de aplicarla a Alonso, pues se trata de un autor que está explorando y aproximándose tentativamente a nuevas maneras de entender y repensar la razón y su acceso a la realidad, y la única manera que él tiene para lograrlo es desde el imaginario y la formación académica que lo configuraron. Alonso es “hijo de su tiempo”, aborda ese tiempo de descubrimientos y cambios con las herramientas metódicas que aprendió en su universidad: recuperar dicho contexto y formación académica española, esclarece en gran medida sus posibilidades filosóficas y los alcances de su producción.

En consecuencia, la pregunta pertinente que hemos realizar sobre la lógica de Alonso para una mayor depuración en la interpretación de sus obras es ¿cuál fué la preparación académica que recibió en España?, ¿cuál el contexto académico de su tiempo?, ¿cuáles sus influencias más relevantes? Aunque las preguntas exceden la extensión de este escrito²⁴ hay algunas cuestiones relevantes que quiero dejar impresas porque solucionan la hipótesis que presenté al inicio de mi reflexión: Alonso Gutierrez viene de una familia aristócrata que tuvo una situación económica holgada. Este dato sería anecdótico si no fuese por el peculiar contexto que permeaba en la España del Renacimiento, época en que se operó un vuelco en el currículo de la Facultad de Artes de la Universidad de Salamanca desde el siglo XIV hasta el XVI, y que permeó en la formación intelectual del fraile. Desde el siglo XIV, la Universidad de Salamanca reformó su currículo incorporando las obras de Aristóteles como base de sus argumentaciones en las facultades de Artes, privilegiando sobre todo las obras de filosofía práctica del autor, las éticas y la *Política*. Se trató de un movimiento que propició que jóvenes estudiantes que trabajarían en el gobierno aprendieran a argumentar, en el ámbito práctico, sobre cuestiones que pusieran límites a la razón del estado y del dominio. Para comprender esta situación, conviene retroceder en el tiempo y penetrar la evolución de la Universidad de Salamanca durante ese período.

²⁴ Cf. “El aristotelismo de la primera etapa de la Escuela de Salamanca”, en *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Virginia Aspe Armella/ Ma. Idoya Zorroza. (editoras). EUNSA, Pamplona, 2014. De la misma obra, es relevante la interpretación de Ponce Guadián, Arturo, “La transmisión de la filosofía greco-helénica en el Islam y la difusión e influencia de Averroes (Ibn Rusd) en la Europa medieval.

El aristotelismo español: una propuesta contextual para acercarse a la lógica alonsina

En primer lugar, es importante recordar al lector que el aristotelismo en el mundo ha tenido en España a su principal promotor; España ha sido por varias ocasiones quien ha pasado el *corpus aristotelicum* a Europa y al resto del mundo occidental, por ella se dio la expansión del aristotelismo en tres ocasiones: primero hacia el siglo VI d.C. cuando Isidoro de Sevilla escribió su monumental obra *Etimologías*, pasando de Hispania a Europa los valores de la tradición greco-latina. La segunda etapa de expansión del aristotelismo a través de España fue en el siglo XII, desde la conocida *Escuela de traductores de Toledo*, quienes pasaron a la universidad de París todas las obras de Aristóteles que la tradición musulmana había preservado en oriente. Por último, está la tercera etapa de expansión aristotélica hispánica que operó Alonso de la Veracruz y otros académicos en la Facultad de Artes de la Real y Pontificia Universidad de México. Fue fray Alonso quien llevó el *Corpus aristotélico*, y con él los comentarios a las obras lógicas del estagirita, al currículo de las facultades y de allí a los colegios, seminarios e institutos de Nueva España y del resto de América. Pero, surge con esta delimitación un importante problema a esclarecer: ¿Qué Aristóteles pasó? ¿Cuál fue el aristotelismo que llegó a América y de dónde lo sacó?

En un artículo relevante para el contexto que buscamos: “The diffusion on Aristotle’s Moral Philosophy in Spain (1400-1600)”²⁵, A.R.D Pagden explica la evolución del aristotelismo español de los siglos XIV-XVI explicándonos que la introducción de las obras de Aristóteles al currículo de la universidad de Salamanca se dio durante el siglo XIV cuando catedráticos de filosofía moral y de teología como Pedro de Osma, Fernando de Roa y Alonso de Madrigal, conocido como el Tostado metieron las obras éticas y políticas de Aristóteles para formar universitarios que se preparasen para desempeñar puestos en las cortes y en la vida política en general. El interés de estos académicos estaba

²⁵ Pagden A.R.D. “The diffusion on Aristotle’s Moral Philosophy in Spain (1400-1600)”, *Traditio*, 31, 1975, pp. 287-312. No basta con confrontar este escrito de Pagden; los textos más relevantes actualmente proceden de académicos de la universidad de Salamanca, por ejemplo, sugiero confrontar los textos de C. Flórez Miguel/ M. Hernández Marcos/ R. Albares Albares (eds.). *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012 y estudios de Luis Castillo Vegas como “El aristotelismo político de la universidad de Salamanca en el siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa” *La Crónica: A Journal of Medieval Language, Literature and Culture*, vol. 33, núm. 1, 2004. También de Castillo Vegas, J.L., “El aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La Crónica: A Journal of History of Medieval Hispanic Languages, Literature and Cultures*, vol. 33 núm. 1, 2004. Además está el trabajo de archivo en manuscritos relevantes revisados de autores como “Pedro Gallegos Cartagena”, *Archivo Iberoamericano*, 1964, XXIX, pág. 481, trabajado por J.Torres Fonte y las ediciones facsímiles de las obras de Pedro de Osma Y Fernando Roa.

en formar aristócratas con un quehacer político capaz de frenar el poder de la Corona; para este cometido, los académicos tomaron las ideas republicanas de Aristóteles.

Pero estos autores no tomaron al Aristóteles de influencias externas, sino al que la propia Universidad de Salamanca venía trabajando desde el siglo XIV, en que autores como Pedro Gallegos y Juan Gil Zamora utilizaban para sus investigaciones. Recordemos que la estancia de los árabes en España, en especial en lugares estratégicos como Murcia, había dado con una asimilación del pensamiento árabe en los españoles tanto como en los árabes, que a su vez habían ya bebido de autores hispanos. Tal fue el caso de Isidoro de Sevilla, autor cuya obra *Etimologías* llegó a Europa traducido del árabe al latín por los traductores de Toledo del siglo XII, esta tradición prueba que Isidoro fue traducido al árabe y que la asimilación hispánica se realizó siempre hacia ambas tradiciones, la oriental y la occidental. Pero el aristotelismo del siglo XV tuvo dos particularidades: la primera es que conectó las obras del estagirita con las necesidades de la vida política española; la segunda, consistió en meter al currículo universitario, el estudio de las obras completas de Aristóteles. Una circunstancia clave, que distinguió al siglo XV de la etapa previa, fue el modo en que se comenzó a comentar al estagirita: las obras de Aristóteles, al servir para la educación de una juventud aristócrata con visos políticos y de protagonismo público, se comentaban de manera libre, con énfasis especial en la retórica y en el modo de argumentación, ya no como texto traducido palabra por palabra. Así, en realidad lo que se hacía era *transcribir*, más que traducir; es decir, comentar y dialogar con el autor y sus enseñanzas; la clave de ello estaba en unir lógica y política.

Con esta unión, llegamos al *core* de nuestra explicación: la lógica aristotélica se concibió como un arte vital, ya no separado de la realidad, sino unido a la vida concreta. La lógica se transformó con ello en lo que era originalmente en Aristóteles, algo unido a la vida política, a la científica y a la ética. La consecuencia es que la Universidad de Salamanca, hacia finales del siglo XV, y durante el siglo XVI, practicaba ya en muchas ocasiones un aristotelismo vital, de raigambre práctica, aterrizado a la realidad concreta, que se había heredado de esa peculiar evolución. En este momento, cabe recordar que Alonso de la Veracruz venía de una familia acomodada con intereses políticos. Como nos lo cuenta Antonio Gómez Robledo²⁶, a Alonso Gutiérrez lo enviaron sus padres primero a la Universidad de Alcalá, fundada por Cisneros en 1508, para estudiar Humanidades, el saber de vanguardia que se enseñaba desde el *trivium*, es decir, desde la gramática, retórica y dialéctica. Después lo mandaron a Salamanca a estudiar Artes, pero en el

²⁶ Gómez Robledo, Antonio, "Alonso de la Veracruz. Vida y muerte", en Beuchot, Mauricio, *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte* (1584-1984), UNAM, México 1986, pág. 43.

camino, congruente con la educación “a la manera de las cortes y de la aristocracia”, Alonso fue preceptor de los hijos del duque del Infantado, es decir, Alonso tomó el papel protagónico típico de esa nueva modalidad generacional, que A.R.D. Pagden prueba surgió en Salamanca al utilizar el aristotelismo como herramienta política. Este republicanismo político se había exacerbado en el siglo XV con el problema del *Gran Cisma de Occidente* (1377-1423), que comenzó con la estancia del papado en Aviñón y que tuvo como eclosión al Concilio de Pisa (1409), al cual siguieron dos Papas, con uno un tercero después, hasta que dirimió este conflicto en el Concilio de Constanza (1414). El suceso, afectó profundamente a España por diversas razones: la primera fue porque uno de los papas emanados del conflicto era aragonés, el famoso papa Luna; la segunda, fue porque la corte de Aragón tenía una relación intelectual sumamente importante con Aviñón. De entre estas influencias habían surgido personajes relevantes como Juan Fernandez de Heredia (1310-1396), humanista destacado que murió en Aviñón, personaje que llena la figura antes mencionada: militar, filántropo, traductor, humanista y destacado político asesor de papas y del rey aragonés Jorge IV. De este tipo de personalidades irían surgiendo las tendencias académicas por unir protagonismo político con estudio y aplicación de las obras de Aristóteles. Este tipo de personaje fue el que adoptó inicialmente el aristotelismo de raigambre, práctica humanista que para los siguientes siglos caracterizó a España; por ejemplo, sabemos que el marqués de Santillana, padre de Diego Hurtado de Mendoza, fue un humanista excepcional, y que su hijo Diego tenía en su biblioteca una colección de primer nivel de las obras de Aristóteles. El aristotelismo español de la época se fue filtrando en la aristocracia, ellos eran los que leían y traducían directamente del griego o del árabe al estagirita. En especial, la corte de Aragón tuvo esta raigambre, y por sus relaciones con Aviñón esa corte fue la principal introductora del aristotelismo bizantino en España. Por Aragón se tuvo contacto con las traducciones de Argyropoli, y como sus obras se trasladaron a la Universidad de Salamanca, Alonso de la Veracruz las conoció, siendo después en América la traducción que eligió al componer sus obras lógicas.

Ahora bien, no dogmaticemos esta información histórica: mientras que la corte de Aragón promovió a Argyropoli y fue la indudable pionera del humanismo bizantino, otras formas de aristotelismo llegaron a España, por ejemplo, el aristotelismo italiano surgido del contacto con Nápoles y Sicilia, así como por las reformas del rector de Salamanca Pérez Oliva. También debe tenerse en cuenta el aristotelismo árabe y judío resultante de la convivencia de siglos con dichas culturas en España, y por último, cabe mencionar el aristotelismo latino de corte tomista que había arraigado en la Universidad de Salamanca desde antes de la llegada de Francisco de Vitoria. Los derroteros prueban

además la raigambre aristotélica bizantina de América que, unida a intereses políticos, unió la lógica con la realidad concreta.

Los vaivenes históricos expuestos aquí prueban también múltiples influencias en las obras de fray Alonso. De la Veracruz bebió de muchas tradiciones, es indudable que tiene una impronta nominal moderada en su filosofía, impronta que le sirve para aterrizar las cuestiones lógicas a la manera simple y eficiente que él tenía de la lógica, pero hay que enfatizar que Alonso tomó precisamente esa influencia, porque venía de una tradición aristotélica que ya practicaba la unión entre lógica y realidad vivida.

En consecuencia tal parece que a Alonso ha de abordársele y traducírsele sin una opción lógica preconcebida: se trata de un autor ecléctico, que quiere instaurar en América un nuevo modo de acceder a la lógica, y que practica algo que en los maestros salmantinos era axioma: *acceder a la verdad del argumento sin abrazar postura filosófica alguna*. Decidirse por una u otra facción, es perder el espíritu auténtico de fray Alonso mientras que seguir en cada caso la elección explícita del autor, es recuperar la renovación que pretendía. Empero, para lograr esta práctica, es indispensable reconstruir la relevancia española de su tiempo en la difusión del aristotelismo ya que la primera Escuela de Salamanca seguía las líneas aristotélicas de Leonrado Bruni tanto como la del aristotelismo de Aviñón que seguía las traducciones de Ioannes Argyropolous. Fue esta última vía, avalada por la corte de Aragón, la que caracterizó el aristotelismo que llegó a América a través de fray Alonso; desentrañar el alcance y límite de sus traducciones es una tarea que ha de tenerse en cuenta a la hora de enfrentar sus obras lógicas.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2006.

Aspe Armella, Virginia. “El aristotelismo previo a la Escuela de Salamanca”, en Aspe/ Ma. Idoya Zorroza (ed.) *Francisco de Vitoria y su influencia en Nueva España*, Virginia, EUNSA, Pamplona, 2014.

Aspe Armella, Virginia, “Nuevos documentos e influencias en torno a la importancia de Aristóteles en Nueva España (siglo XVI)”, en Aureliano Ortega Esquivel (comp.), *XII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad de Guanajuato- Colección Bi/Centenario, 2010.

Beuchot, Mauricio. *Filosofía del lenguaje en la Nueva España*, UAA, 2007.

Campos Benítez, Juan Manuel. *Ensayos de filosofía y lógica novohispana del siglo XVI*, pról.de Walter Redmond, Porrúa Personal Print, México, 2014. (Novohispania, 11).

Castillo Vegas, J.L. “El aristotelismo político de la universidad de Salamanca en el siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La Crónica. A Journal of Medieval Language, Literature and Culture*, 33:2004, núm 1.

Cirilo Flores, Miguel. “El aristotelismo político de la universidad de Salamanca en el siglo XV: Alfonso de Madrigal y Fernando de Roa”, *La Crónica: A Journal of Medieval Language, Literature and Culture*, 33:2004, núm 1.

De la Torre Villar, Ernesto. *Impresos mexicanos del siglo XVI* (Los incunables.), CONDUMEX, México, 1995.

De la Veracruz, Alonso. *De dominio infidelium et iusto bello*, ed. crítica, tr. y notas de Roberto Heredia Correa, UNAM, México, 2007.

Ernest J. Burrus. “Alonso de la Vera Cruz defence’s on the American Indians 1553-1554”, *The Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, Oxford University Press, 1963, núm 3.

Ernest J. Burrus. *The Writings of Alonso de la Vera Cruz: The Original Texts*, Jesuit Historical Institute of Saint Louis University, 1968-1976, 5 vols. (*Sources and Studies of the History of the Americas*).

Flórez Miguel/ Hernández Marcos/ Albares Albares (eds.). *La primera Escuela de Salamanca* (1406-1516), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

Aspe Armella Virginia / Idoya Zorroza Ma (eds.). *Francisco de Vitoria y su influencia en Nueva España*, EUNSA, Pamplona, 2014.

Gómez Robledo, Antonio. *Alonso de la Veracruz: Vida y muerte*, en *Homenaje a Fray Alonso de la Veracruz en el cuarto centenario de su muerte (1584-1984)*, Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1986.

Charlier Gerson, Jean. *Jean Charlier Gerson y su influencia en Nueva España. Tratados de Potestate Ecclesiae y De Mystica Theologica Practica.*, análisis e introducción filosófica de Virginia Aspe Armella, tr. de Edgar Vargas; revisión del latín de Sara García Pelaez, México, 2013 (Novohispania).

Luján, Enrique. *Interpretación, analogía y realidad*, pról. Mauricio Beuchot, UAA, Aguascalientes, 2004.

Pagden, A.R.D. “The difussion on Aristotle’s Moral Philosophy in Spain (1400-1600)”, *Traditio*, 31:1975, pp. 287-312.

Platas Pacheco, Maria del Carmen. *La analogía como método de predicación jurídico a la luz de la tradición clásica en Filosofía del lenguaje en la Nueva España*, UAA, 2007.

Ponce Guadián, A. “La tradición aristotélica en la España renacentista”, *Francisco de Vitoria y su influencia en Nueva España*, Virginia Aspe/Ma. Idoya Zorroza (eds.) en EUNSA, Pamplona, 2014

Ponce, Carolina (coord.) *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.

Skinner, Quentin. *La Libertad antes del Liberalismo*, CIDE-TAURUS, México, 1998, pp. 65-70.

Skinner, Quentin, *Meaning and Context. Skinner. On Interpretation*, (James Tully (ed.), Princeton University Press, 1998.

Torres Fonte, Juan. “Pedro Gallegos Cartagena”, *Archivo Iberoamericano*, 1964, XXIX.

Velasco Gómez, Ambrosio. *Fray Alonso de la Veracruz: universitario, humanista, científico, y republicano*, (coordinador), IHF-UNAM, México 2009.

Velasco Gómez, Ambrosio. *La persistencia del humanismo republicano*, UNAM, México, 2009.

LA TRASCENDENCIA DEL PENSAMIENTO JURÍDICO Y FILOSÓFICO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Napoleón Conde Gaxiola

Escuela Superior de Turismo, Instituto Politécnico Nacional

napoleon_conde@yahoo.com.mx

Introducción

Me gustaría reflexionar en este ensayo sobre el impacto de la obra del pensador dominico fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) en la jusfilosofía actual. Él tiene muy elaborada la idea de sociedad y de hombre, y entiende a su vez la posibilidad y realidad de un estado de derecho, donde la persona pueda vivir en el contexto de una vida buena y en el horizonte de la armonía y la equidad. Para ello me auxiliaré en la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, ya que su modelo interpretacional de hechura fronética y humanista, nos aporta ideas para entender la filosofía del derecho del sevillano.¹ El pensamiento icónico nos dará la pauta para evitar las posturas univocistas y equivocistas en el tratamiento crítico de Las Casas, quien ha sido un cuestionador del absolutismo del derecho moderno, típico de las orientaciones normativistas y de las tendencias relativistas del indeterminismo jurídico. Para ello abordaremos brevemente su idea de hombre, juridicidad, libertad, democracia y sociedad. Se trata de una temática que hemos tratado de manera recurrente y periódica; sin embargo, dada su trascendencia, nos parece pertinente atrevernos a la búsqueda, en la medida de lo posible, de nuevas interpretaciones. La idea es construir una filosofía del derecho basada en las contribuciones teóricas del defensor de los indios. Para este reto, la hermenéutica analógica del pensador mexicano Mauricio Beuchot² puede ayudarnos a evitar las posturas univocistas sobre su pensamiento³, y esquivar las tendencias equivocistas⁴ y relativistas⁵. Es de sobra conocido que en la historia como en la filosofía del derecho, la orientación positivista ha tenido una marcada influencia por su apego al formalismo y al objetivismo⁶; igual

¹ Mauricio, Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000.

² Mauricio, Beuchot. *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007.

³ Silvio Zavala. *Recuerdo de Bartolomé de las Casas*, Font, Guadalajara, 1966.

⁴ Edmundo O'Gorman. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, México, 1947.

⁵ Guy, Rozat. *Indios imaginarios e indios reales*, CONACULTA, México, 1992.

⁶ Raz, Joseph. *Valor, respeto y apego*, Siglo XXI, México, 2004.

ha acontecido con la posmodernidad⁷, por su postura indeterminista y ambigua. En ese sentido, las ideas beuchoteanas nos sirven de base y referencia para nuestro análisis sobre Bartolomé de las Casas⁸.

Desarrollo

En las ciencias humanas y sociales en general, y en particular en la filosofía del derecho, ha sido de gran relevancia la idea de interpretación e iconicidad; la primera nos proporciona elementos para evitar la mera descripción y poder caracterizar los textos; la segunda, nos ofrece instrumentos para evitar el indeterminismo y el subjetivismo. La hermenéutica analógica tiene un marco conceptual adecuado y una metodología pertinente capaz de caracterizar de manera diagramática la complejidad textual del pensamiento lascasiano⁹. Sobre esto ha dicho Mauricio Beuchot:

“Fue un fraile dominico español que defendió los derechos humanos de los indios como ningún otro. Por ello su aportación doctrinal puede centrarse en la filosofía del derecho. En todo ello acumula una gran riqueza teórica de la filosofía tomista y del humanismo, así como una gran riqueza empírica obtenida de sus experimentos sociales en el nuevo mundo. Toda su vida estuvo dedicada a esta lucha doctrinal y práctica”¹⁰.

Para tratar de demostrar estas ideas comenzaremos con su concepto de ser humano. Como buen jusnaturalista nuestro autor tiene una idea de hombre de factura humanista. Es de sobra conocido que su formación fue escolástica. Pero se trata de una escolástica no unívoca y antidogmática, renovada por la tendencia humanista de la era renacentista, según la orientación de la escuela salmantina, que tan admirablemente entendió

“La razón de esta verdad es, y ponéla Tulio en el libro 10. De legibus: conviene a saber, porque todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios; todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los mismos objetos de ellos; todos tienen los principios naturales o simientes para aprender y para entender

⁷ Carty, Anthony. *Post-Modern Law, Enlightenment, Revolution and the death of man*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

⁸ Beuchot, Mauricio. *Filosofía y Política en Bartolomé de las Casas*, San Esteban, Salamanca, 2013.

⁹ Beuchot, Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Madrid, 1994.

¹⁰ Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1997, p. 62.

y saber las ciencias y cosas que no saben, y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se hallan en los que por más depravadas costumbres son malos. (...) Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñando, y así todos tenemos necesidad de a los principios ser de otros que nacieron primero guiados y ayudados”.¹¹

Así las cosas, la idea lascasiana de hombre lo ubica desde la perspectiva de los oprimidos, al interior de un universo deontológico donde la idea de responsabilidad, compromiso y lucha es primordial. En otra arista, el hombre siempre está en búsqueda del bien. Es por eso que la noción de bien es universal. La noción de bien se relaciona con la razón práctica que tiene como objeto o finalidad precisamente el bien. Entonces, el hombre es una persona y su carácter de ser personal le asigna una dignidad muy significativa. En la búsqueda del bien, se manifiesta su dignidad. Esta suma de individuo y persona expresa su formación humanista; es ya el individuo del Renacimiento, pero también la persona con su formación escolástica. Esta idea de hombre es muy importante para el derecho ya que toma de los nominalistas, de los que tiene enorme influencia, la idea de derechos individuales, mediante la obra de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Esta idea de hombre tiene dos contenidos, el físico y el espiritual. En el primero está el dispositivo biológico y en el segundo el horizonte de la cultura. Así vemos que del cuerpo y de su alma el ser humano tiene necesidades específicas. A nivel físico necesita comer, dormir, satisfacer sus necesidades fisiológicas, etc. Desde el punto de vista espiritual, es decir de la cultura, necesita solucionar a nivel práctico su problemática, ya que necesita del afecto, del diálogo, el amor, la amistad, etc. En ese contexto la búsqueda del bien es una tarea ineludible. Esto nos conduce a citar a Tomás de Aquino, quien vincula el bien con el establecimiento de ciertos principios: “De esta clase son los primeros principios, no sólo en el dominio especulativo, como el que dice: cada todo es mayor que su parte, y otros semejantes, sino también en el dominio operativo, como: el mal debe ser evitado, y otros de este género. Y estos principios que son naturalmente conocidos, son principios de todo conocimiento posterior, ya sea práctico, ya sea especulativo, que es adquirido a través del estudio”.¹²

Esto es cardinal para la filosofía del derecho, pues el hombre debe tener no sólo normas, sino fundamentalmente primeros principios. Las Casas, en tanto tomista, siguió los primeros principios del dominico Tomás de Aquino ubicando al ser humano como un ser dotado de principios. ¿A qué principios se refieren fundamentalmente nuestros

¹¹ De las Casas, Bartolomé. *Apologética historia sumaria*, t. III, c XLVIII. UNAM, México, 1967.

¹² De Aquino, Tomás. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 8.

personajes? El principio de justicia, de la exploración del bien común, de vivir una vida valiosa y auténtica, de la búsqueda de la amistad, de la práctica de la reciprocidad, del diálogo, de entender la diferencia, de la dignidad, de demarcarse del mal, etc. Se observa siempre en el discurso jusfilosófico de Las Casas una defensa de su idea de hombre, cuyo fundamento jurídico se ubica al interior del principio de justicia. Entonces cuando la pregunta esencial: ¿qué es el hombre?, planteada por el sevillano, su propia respuesta es lo que ha realizado en la práctica; lo que sus principios le han indicado. Ese estudio del hombre fue lo que lo hizo entender la humanidad de los indígenas y los derechos humanos. Esa concepción de la naturaleza humana basada en la solidaridad y la universalidad independientemente de su sexo, ideología o raza es de alto contenido filosófico y jurídico. Debido a eso, es un ícono y ejemplo singular para nuestra época.

A continuación trataremos de analizar la interpretación que tiene del derecho nuestro autor.

Hacia una juridicidad diferente. Las Casas no fue un normativista dado que le asignó una gran importancia a los criterios morales, a la cuestión valorativa y a la construcción de principios. “El derecho no es otra cosa que el derecho de las gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, y en el todos consisten como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían. El derecho natural es común a todos los hombres del mundo, y entre todas las gentes poco más o menos siempre se encontrará”.¹³ Luego dirá: “A cualquier cosa que es algo natural o le pertenece de ley o derecho natural, también le es natural y le pertenece de ley o derecho natural todo aquello sin lo cual lo primero y principal no podría tenerlo o alcanzarlo o conservarlo”.¹⁴ De esta manera vemos que su idea de derecho es sistémica, analógica y holística, ya que no se queda anclado al andamiaje normativista sino en la búsqueda afanosa de la equidad. Para Las Casas son muy importantes los principios de la ley natural. Sobre esto dice Tomás de Aquino: “Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo pues unos y otros son evidentes por sí mismos”.¹⁵ En esa vía vemos que para el derecho natural lo importante es señalar lo malo e inclinarse por lo bueno. “Así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo

¹³ De las Casas, Bartolomé. *Tratados*, t. II, 1070, FCE, México, 1965.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1062.

¹⁵ De Aquino, Tomás. *Summa theologiae*, BAC, Madrid, 1967, p. 94.

agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘el bien es lo que todos apetecen’. En consecuencia el primer principio de la ley es este ‘el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse’ y sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural”.¹⁶ Esta cita del Aquinate nos hace ver que para Las Casas la idea de derecho está fundada sobre la noción de bien y el bien es lo que se apetece, como lo hace ver Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Vemos así que el derecho está relacionado con la ontología, la filosofía política, la filosofía económica y la antropología filosófica. Su derecho natural depende de la idea de ser humano que tiene, así como de su noción de sociedad y política. Él diseña un concepto de derecho en correspondencia con la moral, la justicia y los principios. Lejos del positivismo moderno y contemporáneo,¹⁷ conecta la moral con el derecho; articula lo justo con el derecho y vincula de manera determinante los principios con el derecho. Los principios son juicios universales y éstos tienen que ser valiosos y auténticos. Son conocidos por el hombre sin ninguna averiguación, de manera implícita, es decir desde el comienzo. “Y así el derecho de las gentes se dice ser al hombre natural porque se deriva de la razón y ley natural, e tiene la fuerza y vigor quel derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes que se derivan del derecho natural inmediatamente, como de sus principios, según enseña Sancto Tomás, 1^a 2ae., q.95. art. 4, in cor.; et ad 1^a; et 2^a. 2ae., q. 52, art.3”.¹⁸ Con Las Casas la jusfilosofía vuelve a plantearse el necesario nexo entre el derecho y los principios, así como con la moral y la política, los valores y la economía; las virtudes y la política. Eso convierte al dominico en uno de los primeros teóricos en América Latina que visualiza el derecho de manera sistémica y sintética, lejos del absolutismo legalista y del indeterminismo relativista.¹⁹

A continuación vamos a estudiar su punto de vista sobre la libertad.

La concepción de libertad. Las Casas piensa que el hombre es libre. Eso lo asigna al ser humano dado que existe una articulación entre razón y voluntad de ambas se produce la idea de libertad que es la voluntad asumida de manera responsable y consciente. Él señala: “En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza humana racional todos los seres humanos nacían libres”.²⁰ Vemos un enorme respeto por la libertad de la persona. Es por eso que el ser humano y en especial el indígena, es lo más digno que existe. Señala: “La libertad es un derecho ingerido en los hombres

¹⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹⁷ Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*, UNAM, México, 1980.

¹⁸ De las Casas, Bartolomé. *Tratados...* 1965. *Op. cit.*, p. 1070.

¹⁹ Douzinas, Costas. *Postmodern jurisprudence*, Routledge, New York, 1997.

²⁰ De las Casas, Bartolomé. *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, CSIC, Madrid, 1969, p. 16.

por necesidad y por sí desde el principio que es una criatura racional”.²¹ En ese sentido se opone a que se entendiera a los indígenas como bárbaros, ya que demuestra que los indios no son crueles e inhumanos.²² Demuestra que los indígenas pueden tener leyes buenas y un régimen político justificado; señala a su vez que los indígenas no tienen derecho a ser perseguidos de manera violenta, sino traídos prudentemente a la religión. También indica que los indios no son culpables de desconocer la doctrina de Cristo y que hay que educarlos de forma amorosa.²³ Él defiende la libertad, dado que la fundamenta desde la propia naturaleza humana. Siguiendo a la tradición aristotélica-tomista caracteriza al ser humano como un animal racional. Es por eso que no se podía negar la libertad a los indígenas. Entendía que los oprimidos son seres dotados de racionalidad, ya que son entes que tienen conciencia, distinguiéndolos por esta facultad de otros miembros del mundo animal. No aceptaba que se les ubicara como individuos cuya razón estaría degradada; cosa frecuente en el pensar de la Europa renacentista, moderna o incluso contemporánea. Esto fundamenta la importancia del derecho a la existencia, a la producción y reproducción de la vida material. En ese contexto, desde la racionalidad aparecen cuestiones objetivas que deben ser resueltas en conformidad con la búsqueda del bien común. A su vez, desde la animalidad aparecen otras necesidades que deben tener una adecuada solución. En ambos casos, en la racionalidad y la animalidad, lo importante es la conservación de la naturaleza humana, de aquello que es conveniente a la persona, donde la libertad es la clave para una realización auténtica. Las Casas construye una idea de libertad muy avanzada para su tiempo, atendiendo a una idea ontológica, donde el primado de la persona está por encima de diversas modalidades formales. Así su tarea de jurista se articula con la de filósofo y la de liberador, al situar al indio en un espacio radical. Él señala:

“Pero la criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve, dirija o atraiga de una manera blanda, dulce, delicada y suave, en virtud de su libre albedrío, para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión y su obsequio a lo que oye. Luego el modo de mover, dirigir, atraer o encaminar a la criatura racional al bien, a la verdad, a la virtud, a la justicia, a la fe pura y a la verdadera religión, ha de ser un modo que esté de acuerdo con el modo, naturaleza y condición de la misma criatura racional, es decir un modo dulce, delicado y suave; de manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultades naturales, escuche todo lo que se le proponga y notifique acerca de la fe. De la

²¹ De las Casas, Bartolomé. *Tratados...* 1965. *Op. cit.*, p. 1250.

²² De las Casas, Bartolomé. *Apología*, Losada, Madrid, 1975^a, pp. 121-143.

²³ *Ibidem*, p. 125-134.

religión, de la verdad, de la virtud y de las demás cosas que se refieren a la fe y a la religión”.²⁴

En su teoría, ubica la libertad concebida como el orden de la naturaleza en la que todos los procesos y acontecimientos están articulados y relacionados. Es por eso que la libertad está vinculada con la razón. El hombre es libre en cuanto ser racional y en la medida que está dispuesto a actuar como ser racional. Las Casas relaciona la filosofía del derecho y la teología; imbrica la religión con lo justo, el libre albedrío y la libertad, la trascendencia con la inmanencia, la evangelización con el amor, la educación con el afecto y la ley con la equidad. En relación a su práctica social ha sido en la historia universal uno de los defensores en la libertad de los explotados. Debido a eso es primordial estudiar su interpretación de la libertad y constatar que sus ideas forman parte de una jusfilosofía legítima, que nos puede servir de plataforma en nuestra vida cotidiana.

Ahora pasaremos a ver su idea de la democracia.

El tópico de la democracia. Las Casas ha sido, sin duda alguna, uno de los primeros filósofos del derecho de América. Por eso resulta de interés tratar de entender su idea de sociedad, derecho, política y democracia. Él nunca utilizó la expresión de los derechos humanos, pero es obvio que defiende los derechos subjetivos de los indios. Por otro lado tenemos que evitar la utilización de algunas contradicciones, dado que él no entiende la democracia como es concebida ahora. Sin embargo, exploró una sociedad más justa, se opuso a la esclavitud y pienso que tiene una idea de democracia que podemos rescatar, veamos:

“Los reyes deben nombrarse por elección popular, aunque por costumbre se venga haciendo lo contrario. Por donde resulta que el dominio que tienen los reyes sobre sus reinos en nada debe perjudicar a la libertad de los ciudadanos. Es opinión de Aristóteles. Séneca está de acuerdo cuando dice: al hablar de la libertad, que no hay libertad mayor que vivir sujeto a un rey justo. Los gobernantes tienen sobre los súbditos un poder que no es suyo propio, sino de la ley, y que está subordinado al bien común. Por esta razón los súbditos no están sometidos a la potestad del rey, sino que están bajo la potestad de la ley, ya que no están bajo un hombre, sino bajo una ley justa a decir de Aristóteles”.²⁵

Como vemos, el lenguaje jusfilosófico del sevillano tiene como esencia la elección popular de los gobernantes, el lugar de los indios en la toma de decisiones, el papel de la libertad,

²⁴ De las Casas, Bartolomé. *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975b, p. 71.

²⁵ De las Casas. *De regia potestate... Op. cit.*, 1969, pp. 37-38.

la función de la ley, la búsqueda del bien común, la exploración de la justicia. De hecho la democracia que él prefiere es la del gobierno de los pobres, es decir de los indígenas. Es por eso que cita constantemente a Aristóteles, para quien la democracia es el gobierno de los pobres, porque son numéricamente la mayoría. Es obvio que el contenido de clase social es vital para distinguir una sociedad de otra. Un sistema político en el que mandan los opresores, en este caso los reyes y los españoles, no son una democracia sino una oligarquía. En esa vía las ideas del dominico son sumamente avanzadas para su época. Es claro que para Las Casas los reglamentos y las leyes orillan a que se practique el ser y el deber ser; los derechos y las obligaciones no sólo a los indios, sino al propio gobierno. Así mismo, explora lo que el derecho moderno y contemporáneo llama estado constitucional de derecho, que implica una interacción constante entre gobierno y gobernados.²⁶ Uno podría indicar, por tanto, que la democracia ha muerto; que sólo existe el esqueleto que deambula, dado que existe sólo a nivel formal, pero no en la realidad. ¿Cómo defiende nuestro autor la dignidad de los indios y la realización de un gobierno más justo? En un primer plano señala que todos los seres humanos plasman la definición de “animal racional”. De esa manera los indígenas en tanto personas racionales merecen un mejor gobierno y una mejor sociedad. Indica: “Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición”.²⁷ Esto lo lleva a defender la igualdad ante la ley de los indígenas y la necesidad de protegerlos con una mejor sociedad.

En su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* señala: “La tiranía que los españoles ejercitan contra los indios en el sacar o pescar de las perlas en una de las crueles y condenadas cosas que pueden ser en el mundo. No hay vida infernal y desesperada en este siglo que se le pueda comparar, aunque la de sacar el oro en las minas sea en su género gravísima y pésima”.²⁸ Luego dirá:

“La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas. Conviene saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido. Que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes. Tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo

²⁶ *Ibidem*, p. 53.

²⁷ De las Casas, B. *Historia de las Indias*, t. II, México: FCE, 1951^a, p. 396.

²⁸ De las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Universidad de Alicante, Alicante, 2006, p. 188.

que de bestias, porque pluguiera a Dios que como bestia las hubieran tratado y estimado, pero como menos que estiércol de las plazas”.²⁹

Posteriormente dice: “Justísima será la guerra destos y de los tales infieles contra todo español y contra todo cristiano que tal guerra moviere; y desta manera y jaez han sido todas las guerras que hoy tienen, y siempre desde que las descubrimos, contra nosotros han tenido”.³⁰ Como vemos, nuestro autor denuncia de manera abierta la insaciable codicia y ambición de los colonizadores. Los acusa de acumular una envidiosa riqueza, para señalar que será justa la guerra de los indígenas contra los peninsulares. Es uno de los escasísimos españoles que, en un clima político hostil, no tiene enfado en denunciar la opresión y la explotación de los invasores. Aquí la pregunta jusfilosófica es: ¿por qué de Las Casas elabora un lenguaje diferente al adoptado particularmente por Ginés de Sepúlveda y tantos españoles? ¿Por qué asume una concepción tan diferente de la filosofía y del derecho? ¿Por qué su vocabulario es tan crítico en la idea de ley natural, principios, poder, justicia y democracia? Bartolomé va a sostener la tesis de la injusticia de la guerra de los invasores y de justicia de la guerra indiana. Va a mantener la necesidad de construir un derecho natural que responda a la naturaleza humana y a la racionalidad del indígena. Recordemos que muchos teóricos de la Colonia mantienen la inferioridad de los indios, principalmente Ginés de Sepúlveda. El punto de vista contrario lo defienden Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Martín de Valencia, Julián Garcés y el propio Bartolomé. En este horizonte participan importantes filósofos y juristas generando distintos puntos de vista, siguiendo la discusión incluso en la actualidad. Lo interesante de esta temática estriba en la relación entre interpretación y praxis transformacional. Buena parte de los teóricos mencionados carecían de una práctica social cercana a las luchas del pueblo. Bartolomé es un paradigma de solidaridad con los explotados; en cambio Juan Ginés de Sepúlveda estuvo siempre al lado de los explotadores. Si bien es cierto que su conocimiento de filosofía griega y derecho romano era superior a Las Casas, la razón histórica fue para este último. El Estagirita estaba a favor de la servidumbre natural y de la guerra justa. Ahí se equivocó el gran filósofo griego. Desde el horizonte de la emancipación, lo atrayente no es la caracterización del pensamiento aristotélico, sino la forma en que Bartolomé instaura una nueva filosofía del derecho desde América. En esa vía, el conocimiento de Aristóteles, y la prepotencia conceptual y discursiva de Sepúlveda, se muda a un total servilismo y sumisión a la Corona. Su sospechada superioridad cognitiva se convierte en una inferioridad real, desde la perspectiva de la razón universal y de los principios jurídicos. En ese sentido, Bartolomé produce una

²⁹ *Ibidem*, p. 111.

³⁰ De las Casas, B. *Historia de las Indias*, t. III, FCE, México, 1951b, p. 30.

ideología conveniente, una idea de derecho y política proporcionada, una concepción del mundo genuinamente propia. En lugar de repetir unívocamente las ideas aristotélicas, prefirió desarrollar un mundo auténtico a partir de su praxis concreta. Para eso recurrió a los principios naturales y ubicó en un segundo plano los objetivos absolutistas. Advirtió que son más importantes los principios que los discursos. Adoptó una actitud analógica en relación a los principios; se percató que era más importante la práctica que los marcos conceptuales deterministas; no se preocupó por sustituir el cristianismo por el aristotelismo, ni superarse epistémicamente en el conocimiento cuantitativo frente a Sepúlveda. Se contentó con enunciar algunos principios básicos: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”; “el bien es lo que todos apetecemos”, “nadie puede beneficiarse de sus propios crímenes”, “la caridad no busca lo que no es suyo, sino lo que es de Jesucristo”. Luego dirá: “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles y sigamos a Cristo que es verdad eterna”.³¹ Bartolomé, frente a Ginés, proporciona un ejemplo histórico que puede servir en nuestra confusa etapa actual. Se necesita fundar una nueva filosofía del derecho, capaz de criticar los afanes imperiales del positivismo³² y el subjetivismo del posmodernismo.³³

Finalmente abordaremos su concepto de sociedad.

El concepto de sociedad. Bartolomé estuvo durante más de medio siglo manteniendo una defensa tenaz e incansable a favor de los indígenas. Vivió poco más de ochenta años. Pasó treinta y un años en América sobre todo en México, Guatemala, Venezuela, Nicaragua y Santo Domingo. Debido a esa praxis, entiende muy bien lo que es la sociedad:

“El ciudadano por tanto, está más estrechamente ligado para con su ciudad, que la ciudad para con el reino (...). La ciudad es la propia comunidad de ciudadanos, pero esta pluralidad de ciudadanos naturalmente se inclina y está más obligada a servir a la ciudad, a su propia patria y a su pueblo, que a sacrificarse por la integridad de la monarquía. Por lo tanto será más fuerte su tendencia a defender su patria o su ciudad y a luchar por su salvación que por la libertad del reino. Luego los ciudadanos se sentirán más obligados a ayudar, defender y conservar su patria que a la monarquía. Y lógicamente la ciudad estará más obligada a salvarse a sí misma que a exponerse al peligro de destrucción. Pues el hombre pertenece por naturaleza a su ciudad o patria, como miembro de una especie, pero al reino o a la provincia sólo genéricamente, de la misma manera que uno dice relación al padre o al abuelo”.³⁴

³¹ De las Casas, B. *Apología*, *Op. cit.*, p. 132.

³² Bobbio, Norberto, *Positivismo Jurídico*. Debate, Madrid, 1993.

³³ Foucault, Michael. *La verdad y sus formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991.

³⁴ De las Casas, B. *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, 1969, *Op. cit.*, p.43.

Aquí vemos la concepción que tenía del ciudadano y de su inserción en la *polis* o sociedad. Uno podría decir que el verdadero ciudadano es el que se compromete en su práctica cotidiana con las víctimas. Eso fue lo que hizo a lo largo y ancho de su vida nuestro personaje. Su actitud ante la idea de sociedad está relacionada con la de naturaleza humana y orden natural. Debido a eso, piensa que el buen gobernante debe actuar sin contradecir la ley natural. Veamos como lo expresa: “Todo lo que un gobernante haga en perjuicio de la totalidad del país contra el consentimiento y voluntad de sus ciudadanos lo hace contra el orden natural impuesto por Dios en la esencia de las cosas y en consecuencia actúa contraviniendo el derecho natural”.³⁵ Esta cita demuestra la postura emancipadora de nuestro autor, que puede ser retomada incluso en la actualidad para evaluar a los gobiernos; ver de qué manera se atenta contra los oprimidos; cómo actúan algunos individuos en función de los poderosos y se oponen al bien común. Practicar el mal significa alejarse del derecho natural. En ese sentido su idea de sociedad está enlazada en el derecho a la vida, con el modo racional de producción de bienes y con la forma en que se organiza una comunidad para la averiguación de la vida buena. Es claro que Bartolomé no formula la posibilidad de una sociedad totalmente libre de la explotación. Su propuesta de sociedad puede ser paternalista y a veces colaboracionista, pues establece una alianza táctica con los españoles para tratar de detener las arbitrariedades de los encomenderos contra los mexicanos. Sin embargo, buscó en los hechos una sociedad más igualitaria, orientada a una mejor vida para los indígenas. En fin, podemos decir que defiende el derecho a una sociedad justa, en la imagen de que todas las personas, de todas las sociedades del planeta, pertenecen a una sola estirpe o familia. En el siglo XXI puede parecer su pensamiento ingenuo e inocente, pero no es así. Recordemos que aún no se tiene de manera diáfana una idea pertinente de sociedad y, aún no se ha logrado en ninguna formación social la vida buena y auténtica. El fracaso del modelo liberal, que no ha respetado el paradigma lascasiano de la humanidad de los indios y de los explotados, es una muestra de ello. Es obvio que tuvo errores teóricos al no entender el criterio clasista de la esclavitud de los negros y defender la existencia de un protectorado para los indígenas bajo control de la corona. Eso no significa bajo ningún motivo que fuera contrario a los negros. De hecho, tomando como base el derecho natural y la libertad denuncia su esclavitud.³⁶ También se arrepiente y realiza una autocrítica en su testamento*. En relación a los indios nunca los consideró como “bárbaros” o “inhumanos”. Él defendía su capacidad de autogobierno y el derecho a su libertad. La sociedad que amparaba tenía como propósito la difusión del cristianismo. Tal religión no debería ser impuesta de forma autoritaria, sino aceptada libremente. En

³⁵ *Ibidem*, p. 47.

³⁶ de las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, t. III, FCE, México 1981, p. 275.

* B. de las Casas, *Opúsculos, cartas...Op. cit.*, pp. 538-541.

ese sentido, buscó obligar al gobierno ibérico a que cumpliera con su deber de resguardar los derechos indígenas. Su rechazo a la esclavitud de los indios es a todas luces claro. En su texto *De regia potestate* indica que la esclavitud no es natural sino accidental, ya que impide la libertad de toda persona.³⁷ Su oposición al requerimiento fue abierta y franca, al que consideraba injusto y contrario a la libertad, tal y como lo plantea en su *Historia de las Indias*.³⁸ También fue un crítico de la encomienda, ya que era una de las maneras más notorias en que se violaba el derecho natural.³⁹ En síntesis, hemos querido fundamentar su noción de sociedad y resaltar su postura humanista. Es lógico que tuvo decisiones equivocadas y pasó por un proceso de autocritica constante, ejemplar para su época. De evangelizador unívoco pasó a evangelizador analógico, de encomendero a protector de los indígenas; de apoyar la comercialización de esclavos de África transitó a revelar y descubrir el colonialismo peninsular. Esto lo condujo a elaborar un concepto de sociedad más crítico y antropológico. Bartolomé aceptaría sus equivocaciones y se pondría en el lugar de los explotados, actuando de manera proporcionalmente inversa a quienes en una época de su vida simpatizaron con el pueblo y finalizaron al lado de los victimarios.

Se ha estudiado la propuesta jusfilosófica de Bartolomé de las Casas, a su vez se ha constatado su altísimo humanismo y la originalidad de su propuesta histórica, jurídica y filosófica. Es sin duda alguna, su obra, un modelo de antropología filosófica por su elevada concepción del ser humano. Hemos abordado de manera breve pero suficiente algunas ideas de Las Casas. De esta manera podemos tener una comprensión más amplia de su filosofía del derecho. Él ha dejado muchas temáticas para el porvenir. Es obvio que muchas ideas suyas pueden ser incorrectas, tenemos que ubicarlas en su contexto histórico. Sin embargo, su formación teórica y la postura que hemos visto en este trabajo sobre el hombre, la juridicidad, la libertad, la democracia y la sociedad nos da la pauta para un jusfilosofar de nuevo tipo. Beuchot ha señalado:

“Y por cumbre de todo, se ve en el pensamiento filosófico de Las Casas este aprecio por la libertad, cuando se conciben los derechos naturales como libertades del hombre, esto es, como garantías o atribuciones que le pertenecen, ya en el camino (incluso como una anticipación) de la modernidad. Por eso hemos dicho que los derechos naturales que tanto defiende Las Casas son equivalentes (o por lo menos análogos) a los derechos humanos de hoy en día. Por supuesto entre ellos brilla, más que los otros, el derecho del hombre a la libertad. Allí no hay distinción, la naturaleza humana, compartida por todos los hombres, da igual dignidad a todos, y eso hace que todos los hombres sean igualmente libres.

³⁷ De las Casas, B. *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, 1969, *op. cit.*, p. 39.

³⁸ De las Casas, B. *Historia de las Indias*, tomo III, 1981, *op. cit.*, pp. 45-46.

³⁹ De las Casas, B. *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, 1969, *op. cit.*, pp. 111-115.

En ese respeto a la libertad se cifra la justicia²⁴⁰

Y tiene razón Beuchot, ya que el tejido categorial de nuestro autor, lo convierte en un clásico no sólo de la filosofía política, sino de la filosofía económica, la filosofía social y sobre todo de la filosofía del derecho.

Conclusión

Se nos ha hecho evidente que la hermenéutica analógica tiene una aplicación provechosa en el estudio del pensamiento de Bartolomé de las Casas. Hemos puesto atención en la propuesta humanista del sevillano y en la innovación radical de su idea de hombre, derecho, libertad, sociedad y democracia. Bartolomé tuvo una actitud de prudencia y equilibrio, y la jurisprudencia es algo muy peculiar del derecho y por supuesto de la iconicidad y de la interpretación. Su idea de derecho y filosofía tuvo una marcada influencia a inicios de la época novohispana y en la construcción del derecho indiano. Lo importante de su ideología ha sido históricamente hablando, su original concepción del ser humano, así como el papel del derecho en la construcción de un orden social diferente. Su proceder nos conduce a elaborar un derecho de corte analógico⁴¹ crítico del normativismo⁴² y de la metafóricidad⁴³. Su vida es un ejemplo de lucha constante por la justicia y el bien común.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio. *Filosofía y Política en Bartolomé de las Casas*, San Esteban, Salamanca, 2013.

—————. *Hermenéutica analógica y derecho*, Rubinzal-Culzoni editores, Buenos Aires, 2008.

—————. *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007.

—————. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Madrid, 1994.

—————. *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000.

⁴⁰ Beuchot, Mauricio. Bartolomé de las Casas (1484-1566), Ediciones del Orto, Madrid, España, 1995, p. 50.

⁴¹ Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica analógica y derecho*, Rubinzal-Culzoni editores, Buenos Aires, 2008.

⁴² Kelsen, Hans. *Teoría General de las normas*, Trillas, México, 1996.

⁴³ Calvo, José. *Derecho y narración*, Ariel, Madrid, 1996.

Bobbio, Norberto. *Positivismo Jurídico*, Debate, Madrid, 1993.

Calvo, José. *Derecho y narración*, Ariel, Madrid, 1996.

Carty, Anthony *Post-Modern Law, Enlightenment, Revolution and the death of man*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

De Aquino, Tomas. *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Eunsa, Pamplona, 2000.

—————. *Summa theologiae*, BAC, Madrid, 1967.

De las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Universidad de Alicante, Alicante, 2006.

—————. *Historia de las Indias*, Tomo III, FCE, México, 1981.

—————. *Apología*, Losada, Madrid, 1975a.

—————. *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1975b.

—————. *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, CSIC, Madrid, 1969.

—————. *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967.

—————. *Tratados*, FCE, México, 1965.

—————. *Opúsculos, cartas y memoriales*, Ediciones Atlas, Madrid, 1958.

—————. *Historia de las Indias*, Tomo II, FCE, México, 1951a.

—————. *Historia de las Indias*, Tomo III, México, FCE, 1951b.

Douzinas, Costas. *Postmodern jurisprudence*, Routledge, New York, 1997.

Foucault, Michael, *La verdad y sus formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991.

Kelsen, Hans. *Teoría General de las normas*, Trillas, México, 1996.

—————. *Teoría Pura del Derecho*, UNAM, México, 1980.

O’Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, México, 1947.

Raz, Joseph. *Valor, respeto y apego*, Siglo XXI, México, 2004.

Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales*, CONACULTA, México, 1992.

Zavala, Silvio. *Recuerdo de Bartolomé de las Casas*, Font, Guadalajara, 1966.



IGLO
XVII

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, EL BARROCO Y LA ANALOGÍA

Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México
mbeuchot50@gmail.com

Exordio

Sor Juana Inés de la Cruz no es sólo una gran poetisa, sino también una mujer muy erudita. Aunque no fue profesionista de la filosofía y la teología, conocía estos saberes y se movía con soltura en ellos. Por eso no debe extrañar que conociera los secretos de la estética, entre ellos los de la metáfora, que formaba parte de la poética aristotélica y escolástica. Allí se encontraba el concepto de analogía, que, según veremos, ella aplicaba con maestría.

Así, pues, en estas líneas me interesará destacar la presencia de la idea de analogía en nuestra gran poetisa novohispana, considerada la décima musa. La analogía fue vista como el núcleo de la poesía por Octavio Paz, y lo señala como algo típico del barroco y, por lo mismo, de Sor Juana. El siglo XVII mexicano tuvo muchas contradicciones, pero logró salvarlas por el uso dialéctico de la analogía, en algo parecido a lo que Paul Ricoeur llama “dialéctica fracturada”. Es un equilibrio difícil y aun frágil, pero suficiente. Y tal es el significado de la analogía, que en griego quiere decir proporción, y es de difícil aplicación.

Trataré de destacar ese pensamiento analógico, que señala Paz, en el barroco, en la Nueva España del siglo XVII y en la propia Sor Juana. Eso nos ilustrará acerca de la presencia de la analogía y la iconicidad no sólo en la historia de nuestra literatura y nuestra poesía, sino también, acaso, en la de nuestra filosofía mexicana, que la tiene muy adentro y la lleva en su entraña.

El barroco del XVII

En efecto, uno de los mejores tratadistas de Sor Juana Inés de la Cruz, que fue Octavio Paz, sostuvo que el núcleo de la poesía es la analogía.¹ La analogía, que es la búsqueda

¹ Paz, O. *El arco y la lira*, FCE, México, 1956, p. 73.

sutil de semejanzas entre las cosas, es lo que anima al poema, es lo que hace que también los lectores encuentren correspondencias entre lo que el poema dice y lo que ellos viven.

Esto supo verlo a través de la historia, pero sobre todo en el caso de Sor Juana. Ya de suyo lo señala en el barroco. Aunque a la poetisa mexicana la han querido poner como manierista, Paz la defiende como barroca. Y el barroco tiene sus peculiaridades.

Dejando de lado las polémicas para la difícil definición del barroco, sigamos a Paz en caracterizarlo como la búsqueda de lo insólito, de lo difícil conceptualmente, de las imágenes atrevidas, que congelan el dinamismo. Es, al igual que el romanticismo, transgresión. Pero, si los románticos transgredían por la parte del sujeto, y le procuraban una libertad sin límites, los barrocos transgredían por la parte del objeto, y lo metamorfoseaban: “El poeta barroco quiere descubrir las relaciones secretas entre las cosas y otro tanto afirmaron y practicaron Eliot y Wallace Stevens.”²

Pero en todos esos ámbitos, Paz encuentra la presencia del concepto de analogía, la cual, según Jakobson, abarca la metáfora y la metonimia como sus dos polos. De hecho, la analogía es un término medio, una mediación. Se coloca entre la univocidad, que es roma y continua, y funda la prosa, y la metáfora, que es afilada y discontinua, y funda la poesía. La analogía es más diferencia, pero también tendencia (sólo ideal) hacia la identidad, a la que nunca llega.

Y la metáfora es un cambio de significado según la semejanza, con lo cual se muestra claramente como una de las formas de la analogía. Es una traslación de sentido. Y la metonimia, aunque esto no es tan claro, pertenece a la analogía también, porque es un cambio de significado según la contigüidad, pero esto exige cierta semejanza para que funcione. Se ve en que el Grupo M, de retórico-poética, de Lieja, Bélgica, pone la metáfora como el tropo básico, del que surgen los demás.

Pues bien, Paz encuentra la presencia de la analogía en el barroco. Para el concepto de analogía remite precisamente a su libro *Los hijos del limo*, en el que dice que se ha dedicado a ese tema, al filo de los románticos, los simbolistas y los surrealistas, sosteniendo la tesis de que la analogía es el núcleo de la poesía, sobre todo de la más actual, que sigue ese camino.³

² Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1983 (3a. ed.), p. 79.

³ Paz, O. *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

Paz señala que el hermetismo estuvo muy presente en el barroco, principalmente en el novohispano. El hermetismo tenía la pretensión de ser una doctrina oculta antiquísima, proveniente del dios egipcio Teut, que también era el dios griego Hermes y el romano Mercurio. Hermes Trismegisto habría entregado su doctrina a los hombres como una revelación. Pero Isaac Casaubón, un judío del siglo XVII, hizo ver en 1614 que, aun cuando era posible la existencia de un personaje antiquísimo llamado Hermes Trismegisto, el *corpus hermeticum* no podía haber sido escrito por él: era más bien tardío y producto de helenistas neoplatónicos, además de haber recibido corruptelas por parte de los cristianos.⁴

El hermetismo había prosperado en el Renacimiento. Cosme de Médicis compró en 1460 un códice bizantino que contenía dicho corpus, y encargó a Marsilio Ficino que lo tradujera del griego al latín, incluso suspendiendo su traducción de Platón. Lo otro le parecía más urgente. Y, en efecto, el hermetismo fue bien recibido por los humanistas renacentistas.

Pero el hermetismo renacentista engendró dos corrientes enemigas. Uno es el del ocultismo que se ve en Ficino, Pico, Agrippa, Bruno y Campanella. La otra fue el sincretismo, como el que manifestaron los jesuitas al querer reconciliar todas las religiones, lo cual les admiró Leibniz (que tenía un irenismo parecido).

En el lado ocultista, que, según Paz, a través de las sectas ocultistas y libertinas del XVIII, como los rosacruces, pasa a socialistas como Fourier y a los románticos, con lo cual llega, por los simbolistas y los surrealistas, hasta nuestros días. Es una teoría de las correspondencia universal, por lo tanto una especie de pitagorismo de la armonía celeste. La sociedad de los astros sirve de modelo a la sociedad política y a la sociedad del lenguaje. “En la primera, libertad y necesidad se resuelven en un acorde armónico que se llama justicia; en la segunda, ese mismo acorde es la analogía poética, el sistema de correspondencias universales”.⁵ Esta presencia del concepto de analogía se encuentra en el barroco mexicano y, por consiguiente en Sor Juana.

Los jesuitas lo hicieron procurando de manera especial la conversión de China, que era el mayor imperio de oriente. Para ello usaron el sincretismo, asimilándose a la cultura china, como lo hizo el gran misionero Mateo Ricci, quien se colocaban en las cortes de los mandarines y del emperador.

⁴ Yates, F. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 201.

⁵ Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz...*, *op. cit.*, ed. cit., p. 60.

El barroco novohispano

En la Nueva España, este sincretismo tomó la forma de resurrección del pasado indígena. Los criollos, que no se sentían españoles, adoptaron la cultura indígena para distinguirse de los peninsulares y para identificarse. A eso atribuye Paz el éxito de la Virgen de Guadalupe, ya que no era española, y quedaba muy bien a criollos, mestizos e indios. Era Guadalupe-Tonantzin, resonando en ella las deidades femeninas indígenas. Esto desembocará en la idea de que México ya había sido evangelizado, antes de los españoles, por el apóstol santo Tomás, al que los aztecas habían llamado Quetzalcóatl, algo que explotó fray Servando y que le costó la cárcel.⁶

Don Carlos de Sigüenza y Góngora, gran amigo de Sor Juana, que había sido jesuita y que, expulsado, siempre trató de volver a la Compañía, logrando que se le dejara ser sepultado con el hábito, fue un eminente estudioso de la cultura indígena. Tuvo estrecha amistad con Juan de Alva Ixtlixóchitl, descendiente de los reyes de Texcoco y quien era muy erudito. Éste le heredó una colección de restos antiguos con los que Sigüenza inició un museo, que trató de hacer crecer. Entre los escritos perdidos de Sigüenza se encontraba una disertación de la que sólo se conserva el siguiente título: *El fénix de Occidente, el apóstol Santo Tomás, encontrado en el nombre de Quetzalcóatl entre las cenizas de las antiguas tradiciones preservadas en las piedras, en los teomoxtles toltecas y teochichimecas y en los cantares mexicanos*. Este largo título barroco es elocuente por sí mismo.

También hubo ya desde entonces, en esa ansia de identificación y distinción, la idea de hacer de México-Tenochtitlan un imperio, análogo al de Roma y España. México sería la Roma americana. Un estado imperial, como había sido el de los romanos, los aztecas y los españoles. Su error fue pretender ser de criollos, dejando de lado a los mestizos, que descollarían hasta el siglo XIX y sus guerras.⁷

Aunque se trataba de criollos, esta revalorización de lo indígena, puede verse como mestizaje cultural. Un ejemplo lo encontramos en el mencionado Sigüenza, quien tiene un poema alegórico en el que se habla de las virtudes del gobernante, y, aunque todos usaban ejemplos grecorromanos para ilustrarlos, él utilizó a los reyes indígenas. El título es: *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe, advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio*.⁸ También esa alusión a un imperio mexicano no deja de ser sintomática.

⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁸ Beuchot, Mauricio. “La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en Varios, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, UNAM, México, 1992, pp. 41-47.

Este ambiente intelectual lo incorporó Sor Juana, y se refleja en sus poemas, ya que recoge voces en náhuatl, incluso de los negros, así como del latín y no sólo de su castellano excelente. Se ve su barroquismo en su uso de lo hermético, y en la presencia de la analogía.

El barroco de Sor Juana

La Nueva España fue, pues, barroca y analógica. En el caso de Sor Juana, esto se ve en varios aspectos. Uno fue su utilización del hermetismo. A pesar de que es tomista y moderna, es también hermética neoplatónica. Esto lo recibe a través del jesuita hermetista Atanasio Kircher.

Este jesuita alemán había hecho toda una síntesis de las doctrinas herméticas, haciendo una mezcla de mitología y ciencia, de fe y racionalismo. Hablaba del dios Hermes y de la diosa Isis, pero también estaba al tanto de la ciencia de su tiempo, y se habla de que previó el que las epidemias eran causadas por pequeñísimos organismos, como lo que ahora denominamos microbios.

Pues bien, sus obras tuvieron bastante fortuna en el México de la época,⁹ y lo leían obispos, sacerdotes, profesores y la misma Sor Juana, que inventa el término “kirkerizar”.¹⁰ De este personaje recibió toda la tradición ocultista, que añadió a sus conocimientos de escolástica, que eran bastantes, como he podido mostrar en otro estudio,¹¹ y a sus conocimientos de la filosofía moderna, en especial Descartes, que ya comenzaba a llegar.

Pero también hay otro elemento, y es su uso de la idea-imagen del hombre como microcosmos. Es una idea muy antigua, pero se da sobre todo en el pitagorismo, en el neoplatonismo, vuelve en el Renacimiento y en el Barroco. Se refleja en Sor Juana.¹²

Sor Juana (1651-1695) vive en la segunda parte del siglo XVII, en pleno barroquismo, el cual se prolongará en la Nueva España hasta mediados del XVIII, ya de manera tardía. Manifiesta su hermetismo en la utilización de la imagen del hombre como microcosmos,

⁹ Osorio Romero, I. *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, 1993.

¹⁰ Beuchot, Mauricio. “Sor Juana y el hermetismo de Kircher”, en S. Fernández (dir.), *Los empeños. Ensayos en homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz*, México: UNAM, México, pp. 1-9.

¹¹ Beuchot, Mauricio. Sor Juana, una filosofía barroca, CICSyH - UAEM, Toluca, 2a. ed., 2001, pp. 148. También Soriano Vallès, A. *El “Primer sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, UNAM, México, 2000, pp. 36 ss.

¹² Beuchot, Mauricio. “Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana”, en *Universidad de México (UNAM)*, XLI/424, 1986, pp. 29-32.

esto es, como compendio y síntesis del universo o macrocosmos. En unos versos de su magno poema “Primero sueño” dice:

El hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluto
parece al Ángel, a la planta, al bruto;
cuya altiva bajeza
toda participó Naturaleza.¹³

Esta imagen o idea, más bien símbolo, del hombre, lo hace un pequeño mundo, un dechado de todas las cosas, por lo cual puede comprenderlas a todas, amarlas y cuidarlas. Vemos allí algo de la antropología filosófica o filosofía del hombre de Sor Juana. Se nota su vena neoplatónica y hermética, la cual desemboca, a través del Renacimiento, en el Barroco.

Es, además, una idea muy analógica, pues concibe al hombre como el análogo del universo, como el ícono suyo, en cuanto contiene algo de todas las cosas que lo pueblan. Y la iconicidad es altamente analógica. Nos resulta, pues, una poesía y una filosofía muy en la línea de la analogía, de la iconicidad. Sor Juana es analógica e icónica en su pensamiento.

Sor Juana y la analogía

Sor Juana es una excelente hermeneuta analógica. Lo es porque, en primer lugar, interpreta el texto bíblico más allá del sentido literal, buscando el espiritual. Y lo es, en segundo lugar, porque no da un sentido espiritual puramente exorbitado, sino que explora delicadamente los tres sentidos espirituales (el analógico o histórico, que hace la comparación o señala las semejanzas entre el texto bíblico y la conducta moral del hombre, la ética; el alegórico, que indica las correspondencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo; y el sentido anagógico o místico, que aventura coincidencias entre la vida presente y la vida futura, la del cielo). También se muestra en que usa el sentido analógico para pasar del ético al místico.¹⁴

¹³ De la Cruz, S. J. I. *Obras completas*, vol. I: *Lírica personal*, ed. de A. Méndez Plancarte, México, FCE, 1976 (reimpr.), pp. 690-695.

¹⁴ Grant, R. M. *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, 1967, p. 112.

El sentido analógico es crucial, porque hace cruzar, conecta, embona, sirve de mediación. En efecto, el ser histórico participaba del literal (Santo Tomás lo ve, incluso, como una clase del literal o casi reductible al literal), pues capta las semejanzas o correspondencias entre la historia sagrada y la historia personal. Y ayuda a conectar con el sentido alegórico sin perder la vinculación o amarre con el literal o histórico. El sentido alegórico señala las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Y de éste se pasaba al sentido anagógico o místico, que señalaba la conexión entre el texto bíblico y el alma contemplativa, así como las coincidencias de la historia sagrada y el cielo, esto es, entre la vida pasada y la futura. Ya que trataba del futuro, era el sentido de la esperanza y del amor o caridad, más allá de la fe, que se quedaba en los sentidos anteriores.

Pero Sor Juana se da cuenta de que hay una continuidad de fondo entre los cuatro sentidos, son diversos momentos de un mismo proceso. Por supuesto, se comienza con el sentido literal, o histórico, el cual era básico para tener un punto de partida válido. Mas, para conservar esa base de objetividad, no se podía pasar sin más y derechamente al sentido anagógico, que era el más elevado y difícil, por eso se dejaba hasta el final, so pena de hacerlo arbitrario y caprichoso, sino que se tenía que transitar por los demás, recorrerlos por orden, para realizar así el tránsito correcto, el itinerario indicado. Hay que practicar el paso del sentido analógico al sentido alegórico, para encontrar, coherentemente y sin forzarla, la correspondencia del Antiguo Testamento y el Nuevo. Y esto nos prepara o dispone para llegar adecuadamente al sentido anagógico, con una buena relación de correspondencia o adecuación con el texto literal, a través de la vinculación que realizan los sentidos analógico y alegórico, como mediadores entre el literal y el anagógico, de modo que el anagógico no se aparte demasiado del literal, en una especie de transitividad que se daría de la verdad textual en todo el proceso de interpretación.

Un ejemplo de esto se ve en *El divino Narciso*.¹⁵ El texto bíblico de base es el evangélico de la última cena, pero también el del *Cantar de los cantares*, poniendo a Cristo como el amante y al alma como la amada. Hay que llegar a la lectura del *Cantar* de modo místico, anagógico; pero hay que hacerlo buscando las relaciones y las conexiones que dan los otros dos. Así, el sentido analógico o ético nos hacía ver la analogía entre el amante y la amada, del *Cantar*, como lo que dice Cristo a su discípulo, su seguidor, para que ordene su vida moralmente bien. Asimismo, esto sería su conexión o nexo con el sentido anagógico, en el que el amante y la amada del *Cantar* suben a un nivel más elevado, en el que Cristo y el alma llegaban al más sublime amor.

¹⁵ Beuchot, Mauricio. “Los autos de Sor Juana: tres lugares teológicos”, en S. Poot Herrera (ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana - FCE, México, 1995, pp. 353-392.

Es curioso que en la música barroca se introduzca la disonancia. Mas, para concordar eso discordante, se usaba una teoría de correspondencias, entre notas y afectos, géneros de piezas con diferentes emociones. Se trataba de seguir el ritmo de la voz, que era como la base o texto literal. El propio Lope de Vega, en su *Arte nueva de hacer comedias*, decía qué formas poéticas servían para qué asuntos y estados de ánimo. Los diversos metros tenían que procurar la correspondencia analógica con las cosas y los afectos. Se pensaba que había correspondencias entre ciertos moldes poéticos (versos largos para lo serio y profundo, versos más cortos para lo sencillo, lo dulce y melódico para persuadir y seducir, etc.). Hay una idea de la correspondencia o analogía, es la analogía universal.

En la loa que antecede a *El divino Narciso*, Sor Juana incluso utiliza mitología indígena para pasar de muchos dioses a un solo Dios, y del sacrificio de Tecuilo al de Cristo, y que el comer al dios prehispánico se parezca a la eucaristía cristiana. La fuente de Narciso es aprovechada para las aguas del bautismo. Para realizar las alegorías, se usa la analogía, pues, aunque los rituales de comunión son tan diferentes, se busca la semejanza, la cual era un procedimiento muy barroco. Así se transforma de un rito pagano en un rito cristiano, pero puede hacer esto porque pasa por un proceso de analogización muy efectivo para los novohispanos, que tenían noticias de esos mitos y ritos indígenas, y podían captar su paralelismo hasta un nivel psíquico profundo.

Coloca a la par la mitología pagana clásica y la indígena (romanos y aztecas) para señalar las coincidencias entre ellas y con los misterios cristianos. La loa sirve de preparación o transición hacia el auto sacramental, pues Sor Juana comienza ubicándose en América, o Las Indias, para llegar finalmente a Madrid, a España, donde espera que sus obras teatrales sean representadas. El dios de las semillas (de maíz) se transforma en *el verdadero* Dios de las semillas (de trigo), que es Jesucristo. Y el alimento físico acaba siendo alimento espiritual. En un sincretismo muy analógico, que pasa de lo alegórico a lo anagógico.

Por otra parte, la analogía es un concepto muy propio de la tradición aristotélico-tomista, la cual fue bien conocida por nuestra monja. Debe haber poseído la doctrina analógica debido a su conocimiento del pensamiento de Santo Tomás.¹⁶

¹⁶ Beuchot, Mauricio. "Presencia de la filosofía tomista en Sor Juana", *Estepa del Nazas* (Torreón, Coah.), segunda época, abril 1999, núm. 12, pp. 21-27.

Sor Juana y una hermenéutica analógica

Ya que el barroco fue tan analógico, y ya que en Sor Juana se encuentra una utilización tan connotada de la analogía, sólo resta contemplarla como hermeneuta analógica.¹⁷ De hecho, usó la hermenéutica en la interpretación de la Escritura, para hacer los autos sacramentales que hizo. Pero, también fue una hermenéutica analógica, porque, en primer lugar, no se quedaba en el solo sentido literal, pero tampoco se hundía en un sentido alegórico que no toca fondo. Tenía una gran sensibilidad para lo simbólico, para un sentido que, de manera intermedia y mediadora, amarra y sujeta lo literal y lo espiritual en la interpretación.

Ese equilibrio entre el sentido literal y los sentidos espirituales (alegórico, tropológico y anagógico) es donde se manifiesta la analogicidad de Sor Juana. Sabe superar el sentido literal o histórico de los textos sacros, para pasar a un sentido espiritual que combina lo alegórico (relacionando el Antiguo Testamento con el Nuevo), lo tropológico (sacando lecciones para la vida moral personal) y lo anagógico (que nutre la vida más espiritual o mística). Y todo por evitar el univocismo del sentido literal pretendidamente definitivo, así como el equivocismo del sentido espiritual delirante.

Es verdaderamente un cierto delirio, pero el de la manía poética, del estro o inspiración, que afectaba a los melancólicos, como se decía en la época barroca, en seguimiento de Aristóteles y Galeno, porque se veía a los genios como melancólicos, con esa proporción o analogía de los humores que daba la posibilidad de reflexionar y crear, como lo representó Durero en sus grabados sobre el tema.

Sor Juana es, en síntesis, una hermeneuta analógica, usa una hermenéutica analógica, porque sortea el Escila de la univocidad y el Caribdis del equívoco.¹⁸ Pero también porque sabe dar proporción a la metonimia y la metáfora, como la templanza que deben tener los humores del cuerpo. Dejando, sin embargo, que predomine la diferencia, la equivocidad, en la metáfora, y en los humores la atrabilis, o bilis negra, que era la que predominaba en los melancólicos, los cuales, sin embargo, lograban el equilibrio delicado y fino, oscilante y disparejo, en su trabajo intelectual y artístico, en sus creaciones geniales. Seres analógicos, con predominio de diferencia, de equivocidad, de metáfora, de delirio y de ensoñación, que, como el Quijote, veían lo que los otros no alcanzaban a vislumbrar.

¹⁷ Beuchot, Mauricio. *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, Ed. Torres, México, 2012, pp. 38-42.

¹⁸ Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 4a. ed., UNAM-Ítaca, México, 2009, pp. 51 ss.

Esta capacidad simbólica era la que más los constituía. Por eso eran analógicos, porque el símbolo se capta por analogía. Es analogía puesta en juego, hecha vida. Pero también porque eran capaces de ver más allá del sentido ordinario, literal o histórico y, a través de un sentido analógico, que conectaba al literal con los espirituales (alegórico, tropológico o ético y anagógico o místico) de modo que conservaran la vinculación con su fundamento (que es el literal), para no perderse.

Final

Este pensamiento analógico e icónico que hemos percibido en Sor Juana, y que, según Octavio Paz, es parte esencial del barroco, sobre todo novohispano, es visto por el Nobel mexicano como el núcleo de la poesía. Encontrar las correspondencias secretas entre las cosas, fue la ambición de esos poetas. Revelar al hombre el significado de sí mismo, por el lugar que ocupa en el cosmos, es algo en lo que dieron la vida, y es algo que seguimos necesitando, para darle sentido a la vida, sobre todo la de hoy, tan prisionera de la globalización y tan desprovista de símbolos.

Podemos detectar en Sor Juana un afán por el pensamiento analógico, por el pensamiento icónico. Ella forma parte de su prolongada historia. Ésta se originó en los pitagóricos, pasó por los neoplatónicos, atravesó la Edad Media y resurge en los herméticos renacentistas, luego por los barrocos, después por los románticos, y llega hasta la actualidad, en algunos pensadores que somos vistos igual, como quimeras y monstruos, como una crítica para el mundo actual y su pensamiento, y, por lo mismo, como una amenaza para ellos. Y por eso, también, necesitamos recuperar ese pensamiento analógico-icónico, tan vivo en el Barroco, para la actualidad, que se ve carente de símbolos y muy necesitada de ellos. Para tener sentido, para dar un poco de dirección y finalidad a la vida misma.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio. "Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana", en *Universidad de México* (UNAM), XLI/424, 1986, pp. 29-32.

———. "La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora", en Varios, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, UNAM, México, 1992, pp. 41-47.

———. "Sor Juana y el hermetismo de Kircher", en S. Fernández (dir.), *Los empeños. Ensayos en homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz*, México: UNAM, México, pp. 1-9.

———. “Los autos de Sor Juana: tres lugares teológicos”, en S. Poot Herrera (ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana - FCE, México, 1995, pp. 353-392.

———. “Presencia de la filosofía tomista en Sor Juana”, *Estepa del Nazas* (Torreón, Coah.), segunda época, abril 1999, núm. 12, pp. 21-27.

———. *Sor Juana, una filosofía barroca*, CICSyH - UAEM, Toluca, 2ª. ed., 2001.

———. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 4ª. ed., UNAM-Ítaca, México, 2009.

———. *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, Ed. Torres, México, 2012.

De la Cruz, S. J. I. *Obras completas*, vol. I: *Lírica personal*, ed. de A. Méndez Plancarte, México, FCE, 1976 (reimpr.).

Grant, R. M. *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, 1967.

Osorio Romero, I. *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México, 1993.

Paz, Octavio. *El arco y la lira*, FCE, México, 1956.

———. *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

———. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 3ª. ed., FCE, México, 1983.

Soriano Vallès, A. *El “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, UNAM, México, 2000.

Yates, F. *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.

JUAN DE PALAFOX Y SU OBRA *VIRTUDES DEL INDIO*: DISCURSO Y REPRESENTACIÓN EN TORNO A LOS NATURALES NOVOHISPANOS, SIGLO XVII

Si a ellos llega el Superior y les manda que hilen, hilan; si les mandan que tejan, tejen; si les mandan que tomen cuatro o seis arrobas de carga sobre sí y las lleven sesenta leguas, las llevan; si a ellos les dan una carta y seis tortillas, y algunas veces la carta sin ellas, y que la lleven cien leguas, la llevan; ni ellos piden su trabajo ni se atreven a pedírselo; si se lo dan, lo toman; si no se lo dan, se callan.¹

Annia González Torres,
Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia
agonzalez.deh@inah.gob.mx

Jorge Cazad Reyes Márquez,
Escuela Nacional de Antropología e Historia
jorgedereyes@gmail.com

El indio novohispano fue sujeto de múltiples representaciones desde los distintos puntos de vista de la élite del virreinato. Se le dotó de ciertas características que respondían a los intereses de cada sector. Así por ejemplo, el discurso eclesiástico exaltó las virtudes del indio, su docilidad, humildad, sencillez e ingenuidad, que los hizo propensos a los “engaños” del Demonio.² La Corona, por su parte, exaltaba la necesidad de proteger al indio de abusos y maltratos, como se refleja en las leyes ocupadas de este tema,³ que

¹ De Váldes, Diego. *Retórica cristiana*, introducción y traducción de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera, Fondo de Cultura Económica, México, UNAM, 1989, p. 54.

² A este respecto tenemos las crónicas escritas por Juan de Grijalva. *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592*; Esteban García. *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*; Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*; Diego de Váldes. *Retórica cristiana*; Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*; Agustín Dávila Padilla. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores pro las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, por mencionar algunas. Al respecto de la labor de las órdenes religiosas novohispanas, véase Antonio Rubial. “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”.

³ En la *Recopilación de Leyes de Indias* se dedicó el Libro VI, Títulos I- XII, a los indígenas, a su condición de libertad, pueblos, tributos, gobernadores, caciques, bienes de comunidad, protectores, repartimientos, encomiendas, “el buen tratamiento”, etc., *Recopilación de Leyes de Indias*, Tomo II, Libro VI, Tit. I, Ley XIX, p. 217- 284. Para un balance de lo contenido en la legislación hispánica con respecto al indio, véase: Miguel

siguieron la lógica jurídica que otorgó la condición de “miserable” al indio.⁴ Especialmente en las Leyes Nuevas de 1542, en donde se asentó que el principal objetivo de la Corona “ha sido y es de la conservación y aumento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son; encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios.”⁵ Sin embargo, en la práctica, estas disposiciones fueron transgredidas de forma cotidiana, como lo demuestran todas las quejas interpuestas ante el Juzgado General de Naturales de la Nueva España por malos tratos, cobros indebidos y diversos excesos cometidos contra el común de naturales.

De esta forma, los discursos que se construyeron en el siglo XVI exaltaron la necesidad de guiar y convertir a los naturales de las Indias Occidentales. Según Lidia Gómez, Palafox se encuentra identificado con esta línea discursiva, “es innegable que la preocupación de Palafox por la salud espiritual del indio estaba basada en su misión pastoral. En la defensa que de él hace en *De la naturaleza del indio*, es evidente que la concepción humanista que Palafox tiene del indio, casi comparable con la de los misioneros del siglo XVI.”⁶

Sin embargo, para el siglo XVII, pasado el momento dorado de la evangelización que emprendieron las órdenes religiosas, los seculares generaron textos que advertían de la reincidencia de los indios en la idolatría, y de las muchas estrategias que utilizaban para engañar a los religiosos y poder proseguir con sus antiguas creencias.⁷ Contemporánea

Ángel Suárez Romero, “La situación jurídica del indio durante la conquista española en América”.

⁴ “La miserabilidad fue una categoría jurídico- social nacida en el Derecho romano del Bajo Imperio, y recibida en el Derecho hispano medieval, con la finalidad de ofrecer cierta tutela o protección jurídica a determinadas categorías sociales consideradas débiles e incapaces de defenderse por sí mismas frente a los abusos de los grupos sociales más poderosos, fue empleada por los teólogos y juristas formados en el seno del *ius commune* a fin de proporcionar un marco jurídico para los indios americanos, sometidos a indefectibles abusos por parte de los conquistadores europeos.” Francisco Javier Andrés Santos, “Especialidades testamentarias de los indios”, p. 105. Al respecto, véase Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”.

⁵ *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, p. 67.

⁶ Gómez, Lidia E. “Palafox y Mendoza desde la perspectiva del indígena urbano en Puebla, siglo XVII,” en Monserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, p. 257- 258.

⁷ Pedro Ponce. *Dioses y Ritos de la Gentilidad*; Pedro Sánchez de Aguilar. *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán*; Hernando Ruíz de Alarcón. *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*; Gonzalo de Balsalobre. *Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*; Jacinto de la Serna. *Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías, y Extirpación de ellas*; Diego Jaimes Ricardo Villavicencio. *Luz y método de*

a estas obras, encontramos *Las Virtudes del indio* (1652) de don Juan de Palafox y Mendoza (1600- 1659) quien, sin duda, fue uno de los personajes icónicos de la Iglesia y la política novohispanas.⁸ Este texto difiere por completo del cariz discursivo de sus contemporáneos, entonces ¿cuál es la representación del indio novohispano que presenta Palafox y por qué impulsó este discurso?

Palafox y la Nueva España en el siglo XVII

El siglo XVII fue un periodo de tensión y reorganización de las instituciones y dinámicas políticas y eclesiásticas novohispanas. Fue un periodo de reconfiguración y reforma, que se caracterizó por alcanzar momentos considerables de tensión entre los detentadores del poder local, como fue el caso del motín de 1624 que enfrentó al virrey y al arzobispo. Al tiempo que se generaron conflictos y desencuentros entre las órdenes religiosas y los seculares por el control de las numerosas doctrinas indígenas. En este contexto de crisis y recomposición fue que arribó Juan de Palafox y Mendoza a tierras americanas, a su llegada ya contaba con una amplia trayectoria, pues había ocupado distintos cargos políticos en la península. Llegó a la Nueva España en 1640, con los nombramientos de obispo de Puebla, visitador general y juez de residencia de los dos virreyes que antecedieron al duque de Escalona. Posteriormente, fue nombrado virrey y arzobispo de México, aunque este último en realidad nunca fue ejercido por él. De tal manera, que confluyeron en él altos poderes civiles y eclesiásticos: El número de investiduras de Palafox y las tareas concretas que la Corona le había encomendado, contribuyeron a que el obispo se convirtiera en un foco, sino de desestabilización, sí de desequilibrio en la vida política novohispana. Palafox fue el primer personaje colonial en haber concentrado en su persona al menos cinco nombramientos civiles y eclesiásticos de primera importancia. Si reparamos sobre todo en sus cargos de visitador y obispo encargado de la secularización de las parroquias en Puebla, podemos implicar el peso político real de Palafox en la coyuntura.⁹

confesar idólatras y destierro de idolatrías.

⁸ Juan de Palafox fue hijo ilegítimo de Jaime Palafox y Ana de Casanate y Espés, “quien arrepentida de esa relación, entró al convento de las Carmelitas descalzas de Santa Ana de Tarazona y tomó el nombre religioso de Ana de la Madre de Dios. Al dar a luz, después de un fracasado aborto, ordenó que el niño fuera arrojado al río, pero un campesino de nombre Juan lo recogió y lo adoptó como hijo. Nueve años más tarde, don Jaime Palafox lo reconoció como su hijo.” *Juan Palafox y Mendoza y su legado bibliográfico*, p. 10.

⁹ Rodríguez Kuri, Ariel. “Juan de Palafox y Mendoza: la subversión institucional”, <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1974/vo.12-biblio01.pdf> [27 de enero de 2015], p. 194. A decir de Lidia E. Gómez: “La llegada del obispo Palafox y Mendoza a la Nueva España forma parte de un proyecto reformista de la Corona española, promovido por el Conde- Duque de Olivares, que pretendía fortalecer la autoridad y poder de la monarquía para recuperar la grandeza que España experimentó en los dos siglos anteriores, y que la crisis del siglo XVII ponía en entredicho. Para tal efecto, se invistió a Palafox con el poder que le confería el oficio de visitador general y el de obispo de Puebla. Los dos oficios definieron, desde su misma

Al tomar posesión de la diócesis poblana, inició una serie de reformas que lo enfrentaron con ciertos miembros de la élite local. “En una perspectiva más amplia, el proyecto palafoxiano se inscribe dentro de un marco de lucha por consolidar y ampliar los espacios de poder que los grupos locales habían conquistado a la Corona española. [Por lo que] No tuvo que esperar mucho tiempo para darse cuenta de la realidad a la que se enfrentaba: un complejo sistema corporativo de lealtades mixtas.”¹⁰ Uno de los sectores con los que se enemistó fueron las órdenes religiosas de su diócesis, debido al impulso de su política secularizadora.¹¹ En la visita *Ad Limina* de Palafox (1647- 1648), se establece el estado de las parroquias y doctrinas del obispado, da cuenta de un total de 104 bajo el gobierno del clero secular y 19 del clero regular.¹²

Durante los años de 1640- 1642, Juan de Palafox ordenó la secularización de 35 parroquias, 30 pertenecían a la orden de San Francisco, 3 a los religiosos de Santo Domingo y 2 a la orden de San Agustín. Uno de los principales argumentos que esgrimió Palafox fue que las órdenes no tenían conocimiento de las lenguas indígenas del obispado. “Una explicación plausible [para esta política] es la de Virve Piho: la secularización de las parroquias habría significado para la Corona una serie de beneficios inmediatos.”¹³ Sin embargo, también significó un reposicionamiento del clero diocesano. “Al mismo tiempo, la secularización de las parroquias colocaba sobre el tapete de las discusiones, la capacidad reorganizadora o rearticuladora de la monarquía en la Nueva España.”¹⁴

designación, el doble proyecto político que se le encomendaba. En el marco secular, este proyecto pretendía frenar la expansión de los espacios de poder de los grupos locales para someterla a la autoridad de un régimen que paulatina pero claramente tendía al establecimiento del absolutismo. En el marco eclesiástico, el proyecto reformador tenía como principal misión el restablecimiento de la autoridad del clero secular sobre el regular, de acuerdo con lo establecido por el Concilio de Trento, con la consecuente legitimación del poder monárquico sobre las órdenes religiosas.” Gómez, Lidia, *op. cit.*, p. 254- 255.

¹⁰ *Ibidem*, p. 253.

¹¹ Se pueden reconocer dos grandes momentos de confrontación que sostuvo Palafox en la Nueva España: la secularización de las parroquias entre 1640-1642, y “el choque fortísimo entre el obispo y la Compañía de Jesús por el problema de las licencias, en el bienio 1647-1648. El problema se originó precisamente en los destinos que debía darse a los diezmos producidos en las fincas enajenadas en favor de la Compañía.” Rodríguez Kuri, *op. cit.*, p. 190-201.

¹² Berthe, Jean Pierre. “Las relaciones *Ad Limina* de los obispos de la Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, (Michoacán, México) XVIII: 1997, núm. 71, p. 53. Entre los elementos que resalta el informe, se “enfatisa la creación de nuevos establecimientos de enseñanza, entre ellos un seminario tridentino en el que se da el aprendizaje en lenguas indígenas, tanto como la formación y la disciplina del clero.” *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p. 198.

¹⁴ *Idem*.

Debido a la importancia que adquirió Juan de Palafox, aun después de su regreso a la Península para ocupar el obispado de Osmá, se “fue construyendo una memoria palafoxiana, no sólo angelopolitana que se centró en la fama de santidad y virtudes religiosas del Prelado.”¹⁵ Murió en 1659, “a los seis años se abrió la información sobre la fama de santidad del antiguo virrey en Nueva España.”¹⁶ Con ello se dio un periodo de recuperación de sus escritos que buscaban llegar a un amplio público.¹⁷ De tal forma, que para el siglo XVIII se convirtió en una devoción local.¹⁸

El discurso y la representación en *Virtudes del indio*

Para comenzar con el análisis de la obra, es importante precisar que nos basaremos en la edición de 1893 realizada en Madrid. En esta edición la obra se divide en dos partes: una titulada “Vida Interior” de carácter autobiográfico, que narra las diversas vicisitudes que atravesó Palafox en su búsqueda de la fe y en el ejercicio de su devoción. Se compone de un total de XXXIII capítulos, a través de los cuales recorre, desde los días de su infancia hasta su actividad como prelado en las Indias. La segunda parte se compone del “Libro de las Virtudes del Indio”, integrada por XXI capítulos.

Palafox dirige su discurso al Rey, por lo tanto exalta una doble dimensión de los naturales novohispanos: vasallos y cristianos. De esta forma deja patente que se trata de súbditos ejemplares al servicio de su majestad, dignos de su protección. Aún más loables por haberse sometido al nuevo orden político y religioso de manera sumisa y completa.¹⁹ El objetivo del libro es ir contraponiendo las virtudes de los indios con los siete pecados

¹⁵ Rosas Salas, Sergio Francisco. “Patriotismo urbano. La memoria de Juan de Palafox en Puebla (1734-1788)”, *Letras Históricas*, primavera- verano, 2012, núm. 6, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 76.

¹⁷ Fray Gregorio de Argáiz, escribió una biografía, luego en 1666 Antonio González de Rosende escribió *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza*. Para el siglo XVIII “las crónicas muestran otro aspecto de la memoria del prelado tras la gestión episcopal de Fabián y Fuero. En 1774 Mariano Fernández de Echeverría y Veytia concluyó su Historia de la fundación de la ciudad de Puebla. En ella, la primera mención de Palafox se encuentra en el capítulo IV del libro segundo, cuando habla de la catedral. Para Veytia, la obra se debe al ‘fervoroso celo’ de Palafox, quien no sólo la patrocinó, sino que la impulsó con pregones y fomento de patrocinios.” *Ibidem*, p. 88.

¹⁸ “En 1729, al llegar las remisoriales para continuar la averiguación sobre los milagros de Palafox, la población se reunió en torno a la catedral.” *Ibidem*, p. 78.

¹⁹ La apología a las numerosas virtudes de los indios novohispanos comienza, con el elogio a la “facilidad” con que se convirtieron al cristianismo, “en la América, en donde como ovejas mansísimas, ha pocos años y aún meses, como entró en ella la fe se fueron todos sus naturales reduciendo a ella, haciendo templos de Dios y deshaciendo y derribando los de Belial, entrando en sus casas y corazones la imágenes y pisando y enterrando ellos mismos con sus mismas manos su gentilidad, vencida y postrada por el santo celo dela Católica Corona de Vuestra Majestad”. Véase, Juan de Palafox y Mendoza, *op. cit.*, p. 12

capitales, por lo que, “limpieza, orden y civilidad se enfrentan a suciedad, impureza y pecado, que se representan como indisociables.”²⁰

Juan de Palafox y Mendoza en su libro, *Las virtudes del indio*, pronuncia un discurso apologético sobre la naturaleza del indio novohispano. En sus XXI capítulos diserta sobre los motivos por los cuales los indios son dignos de los más grandes favores por parte de la Corona española. Enarbolando sus virtudes, en ocasiones incluso por encima de algunos religiosos, planteó la necesidad de reconocerlos y hasta consideró que eran dignos de ser imitados, al menos en ciertos aspectos. Si bien es cierto, les reconoce algunos pecados, como la sensualidad, la gula, la embriaguez y la pereza. Los disculpa de los dos primeros, pues asegura que la mayoría de las veces que los cometen están bajo el influjo del tercero. De tal forma, que rescata la poca inclinación que los indios, en su estado natural, sienten hacia los placeres carnales, por lo que llegados a una edad avanzada viven en castidad: “Los viejos es cosa muy asentada que en llegando a cincuenta años raras veces conocen mujer, aunque sea la propia, porque tienen por liviandad el uso de las mujeres en la edad anciana.”²¹

Y en cuanto a la pereza, reconoció que eran muy dados a ella, pero no la ejercían continuamente pues las autoridades virreinales como los Alcaldes Mayores “los curan con grandísima frecuencia, ocupándolos en diversas granjerías, hilados, tejidos, y todo género de artes y utilidades”.²² Por lo que finalmente, solo les reconoce una falta a la moralidad católica en relación al consumo de alcohol, pero culpa a las autoridades virreinales por no ser más estrictas y permitir este tipo de abusos que los indios hacían de las bebidas, “porque en los indios no hay mayor resistencia que en un niño de cuatro años cuando se le quita el veneno de la mano y se le pone otra cosa en ella”.²³

Como se observa, Palafox conserva parte del discurso de la época en donde los indios son considerados como “niños” incapaces de pensar por sí mismos y a los cuales es necesario cuidar. En su obra, se encuentra claramente la contradicción entre la racionalidad y la “minoría de edad” del indio, para él “el indígena era un ser plenamente racional, un hombre completo; es más, dotado de virtudes excelentes, tan sólo que como a un menor

²⁰ Gutiérrez Estévez, Manuel. “Virtudes y pecados del indio colonial. Una mirada desviada del obispo Palafox”, Biblioteca Jurídica virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2548/19.pdf> [16 de octubre de 2014], p. 381.

²¹ Palafox y Mendoza, *op. cit.*, p. 58.

²² *Ibidem*, pp. 43-44.

²³ *Ibidem*, p. 43.

desvalido, como a un ‘hijo’ era necesario que se le guiase para que se conservara por el camino del bien.”²⁴

El obispo le da una lectura particular a esta postura, pues encuentra en su “inocencia” otra de sus virtudes, ya que para él “la inocencia es una privación de los vicios y pasiones consentidas, que en su raíz hace a los hombres admirables, y por sus efectos y pureza de vivir, amables y dignos de protección de los Reyes y superiores”.²⁵ De esta manera, denuncia el auxilio de las autoridades máximas de la monarquía española, pues considera que los que estaban encargados de la disciplina de los naturales, en el virreinato, eran incapaces o estaban ellos mismos corrompidos, por lo que no tienen autoridad moral sobre los indios. Luego entonces, resulta evidente que su texto representa una dura crítica en contra de los encargados del cuidado de los indios, lo cual coincide con su investidura de Visitador General. Pues aunque los indios tienen ciertas inclinaciones a cometer algunos pecados, no incurrirían en ellos si su cuidado por parte de las autoridades fuera más estricto, ya que para Palafox la obediencia es la mayor virtud de los indios.

Por lo tanto, es claro que la visión de Palafox sobre el indio, es una visión sesgada e idealizada que le permite hacer una crítica del sistema virreinal, pero sobre todo de aquellos encargados del cuidado civil y religioso de los naturales de la Nueva España. Por lo que consideramos que su texto tuvo la intención de impulsar sus políticas secularizadoras. En ese sentido, se empata con otros manuscritos e impresos de la época que buscaban quitarles de las manos a las órdenes religiosas la jurisdicción de los indios, en aras de un clero secular en ascenso, que siguió creciendo durante toda la época novohispana y, por lo tanto, demandó un mayor número de feligresía para su cuidado espiritual.

Sin embargo, en el discurso palafoxiano llama la atención la ausencia de menciones a las recurrentes prácticas idolátricas de los indios, pues son contadas las ocasiones en que hace referencia a este tipo de prácticas, y cuando lo hace, matiza sobremanera o no ahonda demasiado en el tema.²⁶ Así por ejemplo, en su libro, *Vida Interior*, cuando hace

²⁴ Chinchilla Pawling, Perla. *Palafox y América*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, p. 60.

²⁵ Palafox y Mendoza, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ Es importante resaltar que ciertos temas se omiten en el libro o se contradice con los contenidos de otros de sus escritos, de acuerdo con Perla Chinchilla, esto se debe a: “La velocidad y la gran cantidad de escritos puede ayudar a explicarnos las contradicciones e ideas encontradas que aparecen aquí y allá, y que dan cuenta de una obra escrita al calor del transcurrir cotidiano de la labor pastoral de edificador de una catedral, de encargado del poder episcopal o virreinal, de informante y polemista, de visitador y de representante del poder real.” Chinchilla Pawling, *op. cit.*, p. 20.

referencia a una visita pastoral que él realizó como parte de sus funciones eclesiásticas en la Nueva España, señala que:

Habiendo llegado al primer lugar y saliendo los feligreses (muy contra su dictamen) bailando, como se acostumbra en aquella tierra, a recibir al Prelado, habiéndose puesto poco después que llegó a ver los bailes, por no desconsolarlos, sucedió allí un caso bien notable, en que le dio Dios muy claramente a entender que aunque fuese con aquel fin honesto de no desconsolarlos, no los había de mirar, pues al visitar no se había de ver bailar, sino llorar.²⁷

El relato de su visita pastoral nos muestra que Palafox estaba consciente de las prácticas heterodoxas de los indígenas, pero no eran el eje medular de su discurso y no les prestaba demasiada atención. Al contrario de los extirpadores de idolatrías que centraban todos sus esfuerzos precisamente en este tipo de transgresiones, que los indios realizaban en contra de la fe católica. Es interesante que Palafox al haber ocupado el cargo de Visitador General en la Nueva España no hiciera énfasis en este tipo de acontecimientos, ya que en sus visitas debió haberse encontrado con muchos casos relacionados con la heterodoxia popular indígena o la forma en que los indios habían reinterpretedado el cristianismo. Desde esta perspectiva es interesante el silencio tan marcado de Palafox sobre el tema, fundamentalmente en un contexto en donde abundaron los manuales de extirpación de idolatrías.²⁸

Asimismo, Palafox omite otro tipo de conflictos como la utilización de las instituciones novohispanas por parte de los indios para defenderse de otros sectores de la sociedad, como los españoles, o para litigar entre ellos, pues para el siglo XVII la participación indígena en los Tribunales de Justicia eran muy abundantes, como lo señala Ana de Zaballa:

La aceptación de la jurisdicción española se percibe especialmente por la utilización, por parte de los indígenas, de la administración de justicia implantada por los españoles. Los indios acudieron a la justicia en muchas ocasiones, también a la justicia eclesiástica, lo que demuestra un verdadero mestizaje cultural por parte de

²⁷ Palafox y Mendoza, *op. cit.*, p. LXXXVI.

²⁸ De acuerdo con Ana María Huerta Jaramillo y Jesús Joel Peña Espinosa, “no es extraño que Palafox afirme que la idolatría estaba erradicada en la mayoría de estos reinos, pero sabedor de las costumbres indígenas calificadas de supersticiones, lo anota como uno de los dos grandes males y no escatima recomendaciones para su eliminación absoluta.” Huerta Jaramillo, Ana María y Jesús Joel Peña Espinosa. “El indígena en la época de Palafox y Mendoza: entre la salud espiritual y la salud corporal,” en Monserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, p. 235.

la población indígena. Los indios cerraron acuerdos entre sí y con los españoles e hicieron uso frecuente de la justicia, hasta el extremo de que algunos historiadores han podido hablar, con fundamento, de un cierto “pleiteísmo indígena.”²⁹

Sin embargo, Palafox hace constante énfasis en que los indios eran sumamente sumisos, obedientes y carecían casi por completo de ira, por lo que no recurrían a los conflictos legales por iniciativa propia. De esta manera, para reforzar sus argumentos da algunos ejemplos, que para él demuestran la paciencia y la sumisión de los indios ante su situación, por lo que no tendían a defenderse de los excesos, sino era por el impulso de terceros que los alentaban a pedir justicia. En este sentido, nos cuenta la historia de dos indios que él mismo mandó traer de la Mixteca pues tenía interés en ver la manera en que labraban unas piedras para mandar su informe a la Corona, pero en una ocasión en que se dirigían éstos:

A la plaza en tiempo que se levantaban dos compañías en la ciudad, y unos soldados, sin más jurisdicción que la de su profesión, les quitaron las tilmas, que son su capas, por fuerza, y se quedaron con ellas, y ellos se volvieron a casa desnudos, y preguntándoles por las tilmas, respondieron que se las habían quitado, y sin pedir las ni quejarse se estaban los pobrecitos desnudos, porque no traen más que la tilma y unos calzoncillos de algodón, y hasta que las rescataron estuvieron con un profundo silencio y paciencia, sin hablar palabra sobre ello, y a este respecto obran los pobres en sus trabajos, sino es cuando los alientan para que pidan justicia, que rarísimas veces lo hacen, sino introducidos de afectos ajenos que les animan a ello.³⁰

Como se muestra en el pasaje anterior, se exalta la paciencia³¹ con que los indios recibían los malos tratos tanto de españoles, mestizos e incluso negros, así como de los funcionarios locales encargados de vigilar el gobierno y policía de los pueblos.³² Lo que establece la contradicción con los numerosos expedientes de quejas que se conservan,

²⁹ De Zaballa, Ana. “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, UNAM, México, (Historia General, II H), pp. 34-35.

³⁰ Palafox y Mendoza, *op. cit.*, p. 40.

³¹ Palafox se refiere a esta virtud de la siguiente forma: “Entre las virtudes del indio más admirables y raras, es la paciencia, por dos razones principales: La primera, porque cae sobre grandísimos trabajos y pobreza. La segunda, porque es profundísima e intensísima, sin que se le oiga tal vez ni aún el suspiro, ni el gemido, ni la queja.” *Ibidem*, p. 52.

³² Palafox identifica esta sumisión con la virtud que contrarresta el pecado de la soberbia: “No conocen la soberbia, sino que son la misma humildad y los más presumidos de ellos en poniéndosele delante el español, aún el mulato y el mestizo o el negro, como corderos mansísimos se humillan o se sujetan y hacen lo que les mandan.” *Ibidem*, p. 39

y que muestran la capacidad de adaptación, negociación y apropiación que hicieron los naturales de las instancias jurídicas del sistema colonial, para defender sus intereses.³³

Como es claro observar, el natural que nos muestra Palafox es un indio idealizado, que está libre de los cinco pecados capitales establecidos por la Iglesia católica. Ya que, sólo incurrían en la gula (sólo en lo relacionado a la bebida) y la pereza. En cambio cuentan con virtudes que contrarrestan a los pecados. Una de las más ensalzadas en el discurso palafoxiano es la pobreza, que consideraba inherente a la naturaleza del indio. A tal grado que sugirió que podría ser apreciada por San Francisco:

He oído decir a algunos religiosos de la seráfica Orden de San Francisco, graves y espirituales, mirando con pío afecto a estos indios, que si aquel seráfico fundador, tan excelente amator de la pobreza evangélica, hubiera visto a los indios, de ellos parece que hubiera tomado alguna parte del uso de la pobreza, para dejarla a sus religiosos por mayorazgo y para que sirviese a la evangélica que escogió.³⁴

Se explyea en las descripciones de la miseria material con la que vivían los indios por voluntad propia, haciendo una clara diferenciación entre “algunos” indios nobles, que acaparaban bienes materiales, con el común de naturales que regocijaban a Dios con su modesto modo de vida: “Entre los indios hay caciques, gobernadores, alcaldes, fiscales y que tienen muchas tierras que heredaron de sus pasados, y generalmente todos, como son tan mañosos y fructuosos, pueden recoger y acaudalar plata, frutos, alhajas y otras cosas que alegran y ocupan el corazón humano con su posesión.”³⁵ Palafox, aclara que sólo unos cuantos indios nobles incurrían en el pecado de la avaricia, siendo que la mayoría se desprendía gustosa de sus bienes para donarlos al arreglo y sustento de la Iglesia.

Palafox basa su discurso en torno a la naturaleza del indio y la apología de sus virtudes, en su experiencia como prelado de la diócesis poblana, como él mismo asienta. Sin embargo, a decir de Manuel Gutiérrez, carece de suficiente respaldo en casos particulares:

Su sustento etnográfico se limita a catorce casos, de los que sólo seis, por el estilo en que se relatan, parecen resultar de experiencia propia: cuatro de ellos se refieren a algo acontecido en sus visitas o actividades pastorales, y otros dos proceden de Puebla. De los restantes ocho casos, cuatro más son sucesos locales que probablemente le fueron

³³ Los documentos generados por los litigios, querellas y quejas interpuestas por los indios novohispanos ante el Juzgado General de Indios, se conservan en el ramo *Indios* del Archivo General de la Nación.

³⁴ *Ibidem*, p. 48.

³⁵ *Ibidem*, p. 46- 47.

contados por algún prójimo, los otros cuatro son anécdotas o cuentos que debían ser comunes en la Nueva España cuando la conversación versaba sobre los indios y sus particularidades.³⁶

A este respecto consideramos que la postura del autor es anacrónica, al considerar la escasa presencia de “etnografía”, puesto que no era la intención del eclesiástico documentar un registro de campo de los naturales de su obispado. Aunado a un conteo incorrecto de los casos particulares que Palafox describe, podemos sintetizar en el siguiente cuadro:

Cuadro I. Acciones virtuosas de los naturales

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

Fuente: Juan de Palafox, *Las virtudes del indio*, Cap. II, IV, IX y XIV.

Como puede apreciarse en todos los casos narrados por Palafox, en torno a las virtudes de los indios, se centran en indígenas caciques y principales. Con lo cual pretende contrarrestar el que fueran los indios nobles los más tendientes al pecado, como se señaló anteriormente en referencia a la avaricia. Sin duda, la intención es mostrar como dentro de la élite indígena se encontraban individuos virtuosos. De esta manera, el escrito de Palafox muestra en suma las numerosas y loables virtudes de los indios novohispanos, que de acuerdo a su visión no debían ser empañadas ni disminuidas por los pecados en que incurrierán ciertos individuos. Con ello pretendió dar respuesta a las críticas en torno a la naturaleza de los indios y su tendencia a vivir en el pecado y el error.

³⁶ Gutiérrez Estévez, *op. cit.*, p. 384.

Consideraciones finales

Juan de Palafox y Mendoza llegó a Nueva España en medio de un clima político hostil para implementar una serie de reformas que lo enemistaron con ciertos sectores de la sociedad. En el panorama del convulso siglo XVII se circunscriben las ideas plasmadas en *Las virtudes del indio*, en donde Palafox muestra una representación del indio novohispano sustentado en un discurso apologético de sus numerosas virtudes, que al ser dirigido al rey de España mostraba un claro interés político. Sin duda, ligado a fortalecer su política secularizadora que despojó a los regulares del control de numerosas doctrinas en la diócesis. Sin embargo, también tuvo una dimensión política, puesto que en su papel de Visitador General, realiza una crítica clara a los funcionarios de la administración virreinal, misma que se ve reflejada en algunos pasajes de su obra, como he resaltado anteriormente.

Esto obedeció a su interés por subrayar que era imperante subsanar las deficiencias del sistema que había sido corrompido por los individuos que ocupaban los cargos administrativos. A la vez que llamar la atención del monarca, en torno a la necesidad de crear una nueva legislación que protegiera de forma eficiente a los vasallos de la Corona sobre los que descansaba el poder económico del virreinato. En aras de lograr estos objetivos es que se justifica la creación de la representación de los naturales que enarbó el obispo poblano.

Bibliografía

Andrés Santos, Francisco Javier. “Especialidades testamentarias de los indios”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (Valparaíso), 1999, núm. 21, pp. 105- 109.

Berthe, Jean Pierre. “Las relaciones *Ad Limina* de los obispos de la Nueva España, siglos XVI y XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, (Michoacán, México) XVIII: 1997, núm. 71, pp. 43- 60.

Dávila Padilla, Agustín. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores pro las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Madrid, 1596.

De Grijalva, Juan. *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1985.

De Mendieta, Jerónimo. *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1971.

De Sahagún, Bernardino. *Historia General de las cosas de la Nueva España*, introducción, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay, Porrúa, México, 1956.

De Válades, Diego. *Retórica cristiana*, introducción y traducción de Tarsicio Herrera, Julio Pimentel, Alfonso Castro Pallares y Esteban Palomera, Fondo de Cultura Económica, México, UNAM, 1989.

De Zaballa, Ana. “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, UNAM, México, pp. 17-46. (Historia General, II H).

Chinchilla Pawling, Perla. *Palafox y América*, Universidad Iberoamericana, México, 1992.

Cunill, Caroline. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos intercambio*, (Costa Rica), 2001, núm. 9, pp. 229- 248.

García, Esteban. *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, introducción y notas de Gregorio de Santiago Vela, Imprenta G. López de Horno, Madrid, 1918.

Gómez, Lidia E. “Palafox y Mendoza desde la perspectiva del indígena urbano en Puebla, siglo XVII,” en Monserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, pp. 253- 267.

Gutiérrez Estévez, Manuel. “Virtudes y pecados del indio colonial. Una mirada desviada del obispo Palafox”, Biblioteca Jurídica virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2548/19.pdf> [16 de octubre de 2014].

Huerta Jaramillo, Ana María y Jesús Joel Peña Espinosa. “El indígena en la época de Palafox y Mendoza: entre la salud espiritual y la salud corporal,” en Monserrat Galí

Boadella (coord.), *La pluma y el báculo. Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, pp. 225- 252.

Juan Palafox y Mendoza y su legado bibliográfico. Catálogo comentado de impresos novohispanos de la Biblioteca Palafoxiana, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, México, 2009.

Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios, Consultado en la Biblioteca digital valenciana: <http://www.luisvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000026.htm> [24 de noviembre de 2014]

Palafox y Mendoza, Juan. *Libro de las virtudes del Indio*, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos, calle de Juanelo, núm. 49, Madrid, 1893.

Recopilación de Leyes de Indias, Tomo II, Libro VI, Tit. I, Ley XIX, Ed. Boix, Quinta Edición, Madrid, 1841.

Rodríguez Kuri, Ariel. “Juan de Palafox y Mendoza: la subversión institucional”, <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1974/vo.12-biblio01.pdf> [27 de enero de 2015]

Rosas Salas, Sergio Francisco. “Patriotismo urbano. La memoria de Juan de Palafox en Puebla (1734- 1788)”, *Letras Históricas*, primavera- verano, 2012, núm. 6, pp. 71- 93.

Rubial, Antonio. “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, UNAM, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 215- 236.

Suárez Romero, Miguel Ángel. “La situación jurídica del indio durante la conquista española en América”, en Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/242/.../art10.pdf [14 de diciembre de 2014]

EL PENSAMIENTO NOVOHISPANO EN EL ORIGEN DE LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Jesús Antonio de la Torre Rangel*¹
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jadltor@correo.uaa.mx

En tiempos, como los que corren, en los que predomina la ideología individualista, llamada ahora “neoliberalismo”, en que se resalta una concepción de los derechos humanos también individualista, siendo la libertad y la propiedad reivindicadas como derechos por las propias corporaciones económicas de influencia global, que con sus acciones se apropian o destruyen las condiciones materiales de vida de millones de personas; en estos tiempos, digo, es oportuno difundir otra concepción de los derechos humanos, la iberoamericana, que se funda en la dignidad y necesidades básicas de pueblos y personas, que reivindica la vida digna de todos como el derecho fundamental y tiene como criterio hermenéutico clave hacer justicia a quienes aquí y ahora padecen la injusticia.

De unos años a la fecha, algunos filósofos e historiadores del derecho y de derechos humanos, venimos reivindicando y haciendo visible a la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos (TIDH); la que en un inicio llamábamos “Tradición *Hispanoamericana* de Derechos Humanos”. Esta tradición de derechos humanos, tiene su inicio y consolidación en el pensamiento novohispano.

Como dice Alejandro Rosillo, al recuperar a TIDH, asumimos algunos presupuestos, destaco tres: a) evitar el desperdicio de la experiencia histórica; b) superar el secularismo tradicional de las filosofías políticas; y c) asumir una definición crítica y compleja de derechos humanos.² Así el recurrir al pensamiento novohispano y hacer visible la TIDH, nos aporta mucho como producto de una rica experiencia histórica concreta;

¹ Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

² Cf. Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, Ed. Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2011.

aunque es un pensamiento político-religioso, lo asumimos en toda su riqueza, pues es un pensamiento que aporta mucho a una visión crítica y compleja de derechos humanos.

Una muestra

En su tratado o relección *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, Alonso de la Veracruz escribe:

De esta octava conclusión se sigue que el Virrey y los Oidores, obraron injustamente cuando en tierra donde se cultiva *gossypium* que llamamos algodón, se imponen los tributos en vestidos, o lienzos elaborados, o tejidos con dicha materia, lo cual es contra el derecho y la justicia. Es claro: porque, aunque en la tierra haya algodón, sin embargo no hay lienzos o sabanas, que llaman *mantas*, y que las mujeres tejen con enorme trabajo, y gran peligro para su cuerpo y para su alma.

Yo vi y no solo una vez que las mujeres trabajan en esto día y noche, encerradas por fuerza y violencia en un lugar como si estuvieran condenadas a la cárcel y con sus niños que están nutriendo. Y de tal reclusión se sigue que si están embarazadas sufran aborto a causa del excesivo trabajo; si amamantan y debido a que trabajan demasiado y comen mal y fuera de hora, dan a sus hijos una leche pésima y así estos mueren. Y ahí mismo los hombres que dirigen este tipo de trabajos tienen ocasión de ofender a Dios. Hablo por experiencia, porque vi estas cosas que tan injustamente se hacen, pues se les señala la tarea, se les da la medida de ancho y largo, y tejen tan fuertemente y las hiladas deben ser tan apretadas y compactas que difícilmente podría pasar una aguja.

Estas cosas y otras aún mayores son fruto de tal tributo, quienes exigen esas cosas pecan y están obligados a restitución, porque de acuerdo al mandato del emperador sólo están obligados a dar el algodón y nada más.³

Como botón de muestra, este texto del ilustre agustino se inscribe de lleno en la tradición teórica de los derechos humanos iberoamericana.

En efecto, teniendo como base un reconocimiento implícito de la dignidad humana, defiende los derechos, es decir aquello que les pertenece a las comunidades de indios; aquello que no están obligados a pagar y que se les exige por la fuerza; y esa exigencia injusta lleva a la opresión de los más débiles: las mujeres y los niños. Las primeras son explotadas en el trabajo de manera brutal y reciben vejaciones sexuales; los niños, sus

³ De la Veracruz, Alonso. *Sobre la Conquista y los Derechos de los Indígenas*, texto íntegro en castellano del tratado *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, trad. Rubén Pérez Azuela, O. S. A., ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA) México, 1994. Parágrafos 212, 213 y 214. p. 65.

hijos, mueren o viven en condiciones deplorables. En el texto de Veracruz hay una defensa de los derechos humanos, pero desde la óptica de los pobres: los indios, sus mujeres y sus niños.

La explotación es “contra el derecho y la justicia” dice Alonso, esto es, contra el “mandato del emperador”, como derecho objetivo o ley; pero es también contra justicia, es decir, contra lo que es del otro, contra su derecho, contra la cosa o conducta que se le debe, y contra la facultad o poder moral que tiene sobre lo suyo, contra su derecho, pues.

Las dos concepciones teóricas sobre los derechos humanos: la de la Ilustración y la iberoamericana

Durante una mesa de trabajo en el “II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina”, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate, de la Compañía de Jesús, hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la Independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos humanos a partir del pobre. Hasta aquí las importantes palabras de Aldunate.

Cada una de esas tradiciones teóricas sobre los derechos humanos tiene una filosofía jurídica en la cual hunde sus raíces.

La de la Ilustración apela teóricamente a la llamada escuela del derecho Natural, que se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII, es de corte racionalista y su principio social fundamental es el individualismo.

La segunda es más antigua y se trata del iusnaturalismo de tradición cristiana que tiene su expresión más acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII, tales como Vitoria, De Soto, Suárez y Mariana; conlleva una concepción del Derecho natural no sólo racional, sino que tiene en cuenta al ser humano concreto y a la historia, pero también un principio social fundamental de corte comunitario.

Esta corriente del iusnaturalismo cristiano da el salto definitivo en la concepción de los derechos humanos desde el pobre, no en las cátedras españolas, sino en la praxis de la defensa del indio y a partir de la realidad de las Indias.

Los distintos fundamentos filosóficos de una y otra corriente hacen que existan entre ellas enormes diferencias. El hecho de que se den, entre una y otra teoría de los derechos humanos, fundamentos distintos, necesariamente implica el que se llegue a distintas consecuencias también.

Las dos concepciones de los derechos humanos que nos ocupan, tanto la de la Ilustración como la iberoamericana, reconocen la existencia del derecho datural más allá del derecho positivo; ambas se inscriben, pues, dentro de la tradición muy general del iusnaturalismo. Sin embargo, la primera, como dijimos, tiene sus raíces en la llamada escuela del derecho natural, que está constituida por un iusnaturalismo eminentemente racionalista, propio del Iluminismo; y la segunda, tiene su base en el iusnaturalismo clásico retomado por la tradición filosófica cristiana.

Explicitemos más las diferencias entre la escuela o doctrina del derecho natural y iusnaturalismo clásico, esas diferencias son:

1°.- La escuela del derecho natural se funda sólo en la razón. Es racionalista. La clásica, en cambio, se funda tanto en una antropología integral como en la naturaleza de las cosas, y no sólo en la razón.

2°.- La escuela del derecho natural es ahistórica, por principio el Derecho es el mismo e igual “para todos, en todo tiempo y lugar”.

La clásica, si bien se ha concebido en algunas ocasiones como si fuera ahistórica y tiene siempre el peligro de la ahistoricidad, sus más claros exponentes, sin embargo, dejan un camino abierto para su adaptación histórica.

3°.- La escuela del derecho natural carga el acento en el individualismo. La clásica, sin olvidar al individuo, acentúa la importancia de la comunidad.

4°.- Para el iusnaturalismo racionalista los derechos son naturales; pero las obligaciones son pactadas, derivan del derecho objetivo, de las leyes de la sociedad política que nace

con el “contrato social”. En cambio, para el iusnaturalismo clásico, la justicia, que implica la obligación de la cosa o conducta debida al otro, es el derecho de manera prioritaria.

Además, en el pensamiento novohispano que postula el iusnaturalismo clásico de raíz cristiana, está implícito el concepto bíblico del derecho como *Mispat*, esto es, como liberación del oprimido, lo que se hace muy claro, y a veces hasta explícito, en el salto teórico-práxico de esta corriente dado en Indias, en América, precisamente en su nacimiento, al concebir los derechos humanos desde el pobre. La Ilustración es deudora de la tradición cristiana al hacer proclamación de derechos humanos, pero jamás ha entendido esos derechos desde el pobre.

Nuestra tradición iberoamericana de derechos humanos, tiene su enorme riqueza en el hecho de que no sólo se basa en los fundamentos teóricos del iusnaturalismo clásico, sino además en el hecho de que ésta nace en concreto por una teoría y una praxis de defensa de esos derechos.

El descubrimiento del *otro* hombre.-

La tradición teórica iberoamericana de derechos humanos, tuvo su inicio con la defensa que hicieron de los derechos de los indios los padres dominicos que llegaron a La Española en 1510, encabezados por fray Pedro de Córdova. Esos religiosos con la explotación y exterminio de los indios ante sus ojos, dice Las Casas, comenzaron a juntar el derecho con el hecho...y a tractar entre sí de la fealdad y enormidad de tan nunca oída injusticia, diciendo así: ¿Estos no son hombres? ¿Con estos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos?⁴

Con el objeto de denunciar la injusticia, se pusieron de acuerdo los religiosos en la prédica de los sermones con motivo de Adviento, determinando que el encargado de la homilía fuera fray Antón de Montesinos, basándose en un texto firmado por todos los frailes de la comunidad, que en su parte medular decía así:

Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan

⁴ De las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. t. II, lib. III, cap. III, p. 439.

infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?... ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?...⁵

El descubrimiento de la alteridad, del otro, conlleva a reconocer sus derechos. El saber ver al otro hace descubrir su dignidad, la dignidad humana, cuyo núcleo, dice Joaquín Herrera, es el derecho a tener derechos, contenido esencial de los derechos humanos.⁶

En palabras de Pedro Mir, Montesinos “es el primer abanderado de la lucha por los derechos humanos en el mundo moderno”.⁷

Por supuesto que no todos, ni aun los juristas sabían ver al “otro”. Ni tardas ni perezosas las autoridades y encomenderos de la Española determinaron quejarse ante el rey Fernando por la actitud de los padres dominicos. El rey condenó en principio la conducta de los frailes, ya que según el católico monarca, la prédica de los dominicos no tenía “ningún buen fundamento de teología ni cánones ni leyes”,⁸ de acuerdo al decir de sus consejeros letrados.

Decimos que el rey Fernando condenó en principio a los dominicos, pero poco después autorizaría, como consecuencia de la denuncia de estos frailes, la expedición de las primeras ordenanzas para el tratamiento de los indios, conocidas como Leyes de Burgos, de diciembre de 1512; las que, sin constituir un texto que satisfaga en plenitud el reconocimiento y goce de los derechos humanos, se trata de una legislación que en materia laboral es sumamente avanzada para su época. Ya hubieran querido muchos obreros en la formación social capitalista, a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX, tener varias de las normas proteccionistas establecidas en estas ordenanzas.

Desde la filosofía de la liberación, Enrique Dussel ha escrito recientemente:

En 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad... nació cuando Europa pudo confrontarse con “el otro” que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma mo-

⁵ *Ibidem*, pp. 441, 442.

⁶ Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos desde La Escuela de Budapest*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989. p. 128.

⁷ Mir, Pedro. “Vigencia de Las Casas en el pensamiento americano”, en *el Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas*. Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986. p. 58.

⁸ Carta del rey Fernando a Diego Colón de 20 de marzo de 1512, transcrita por Silvio Zavala. *La encomienda indiana*, Porrúa México, 1973, p. 21.

derinidad. De todas maneras, ese otro no fue “descubierto” como otro, sino que fue “encubierto” con “lo mismo” que Europa ya era desde siempre.⁹

Usando estas mismas categorías de pensamiento, nosotros sostenemos que los que no encubrieron al *otro*, sino que lo descubrieron, hicieron posible una tradición amplia de derechos humanos. Al afirmar la alteridad, supieron ver que las acciones del conquistador eran injustas pues iban en agravio, violentaban los derechos del indio descubierto como *otro*.

La raigambre bíblica de los derechos humanos, en la tradición teórica iberoamericana.

Hemos dicho que los primeros evangelizadores indianos concibieron los derechos humanos a partir del pobre. Y esto tiene un fundamento bíblico.

Dios aparece en la Biblia como el protector del más débil y asegura el respeto de sus derechos. En los Proverbios se identifica la ofensa hecha al pobre con la ofensa hecha a Dios (Prov. 14, 31), misma idea religiosa que recoge Jesús de Nazareth (Mateo 25, 31-46). “Dios es liberador y redentor, por lo tanto, garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos”¹⁰ escribe Hugo Echegaray. Y agrega: “Dios aparece desprovisto de imparcialidad frente a la historia. Porque Dios es soberanamente justo, Dios es parcial”¹¹. Lo inusitado de esta concepción jurídica de la Biblia, sigue diciendo el teólogo peruano, es “la conciencia de una especie de derecho -escandaloso para los bien pensantes- del pobre a ser amado por Dios”¹².

José M. Chacón y Calvo escribió, en referencia al sermón de Montesinos, producto de la reflexión de la pequeña comunidad dominica de La Española:

En aquellos momentos solemnes, en la humilde residencia de unos oscuros frailes surgía un Derecho nuevo. Un Derecho de profunda raíz teológica.¹³

⁹ Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Antropos, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 11, 12.

¹⁰ Echegaray, Hugo. *Derecho del Pobre; Derecho de Dios*, Ed. Centro de Reflexión Teológica, México, 1982. pp. 15, 16.

¹¹ *Ibidem*. p. 16.

¹² *Ibidem*. pp. 20 y 21.

¹³ Citado por Venancio Carro, en *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*. Ed. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951. p. 1.

Gustavo Gutiérrez añade que ese Derecho nuevo, que nace con el sermón de Montesinos, es sobre todo de raíz bíblica, y en eso radica su fuerza; el indio es prójimo y, por consiguiente, se le debe amar.¹⁴

Es aquí en donde aparece con claridad el salto de la concepción de derechos iberoamericana a partir del pobre. Los teólogos juristas españoles, especialmente la Escuela de Salamanca, se quedan en el reconocimiento pleno de la dignidad humana de todos los hombres por igual; los misioneros, partiendo de esta premisa, ven la diferencia real, histórica, que existe entre el poderoso y el débil, el conquistador y el conquistado, y optan, por su entender el derecho según la Biblia, por el débil frente al poderoso.

Cuando en los años de 1550 y 1551 disputa Las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda en la famosa Junta de Valladolid, su tesis fundamental es que la guerra de los cristianos contra los indios es injusta y radicalmente en contra de la caridad cristiana.¹⁵ Lassègue llama la atención en que, precisamente en el punto de la guerra, el dominico se aparta de la Escuela de Salamanca que la trata en lo relativo a la justicia, y retoma a Santo Tomás de Aquino que la ubica en el tratado de la caridad.¹⁶

Esta idea lascasiana de relacionar, en una polémica filosófico-jurídica, la caridad con la materia propia del derecho, muestra con claridad la concepción que tienen de los derechos humanos los principales defensores de los derechos de los indios -encabezados ciertamente por Las Casas-, y que es de la más pura tradición bíblica como *mispat*, esto es, como liberación del oprimido.

Por su parte, Alonso de la Veracruz en su tratado *Sobre los Diezmos*, refiriéndose al modo en que deben resolver los jueces, dice; “Puesto que los juicios son instituidos en favor de la caridad y la justicia, no deben funcionar contra la caridad y la justicia.”¹⁷

En la tradición bíblica, y más concretamente en la profética, el derecho y la justicia no son conceptos distintos de la caridad. Lo jurídico implica de manera directa el rescate del pobre, del oprimido; no se trata del concepto aristotélico de justicia distributiva,

¹⁴ Cf. Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los Pobres de Jesucristo. El Pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Ed. Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac y Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1992, p. 50.

¹⁵ Cf. Ginés de Sepúlveda, Juan y Bartolomé de Las Casas. *Apología*, traducción Angel Losada, Ed. Nacional. Madrid, 1975.

¹⁶ Cf. Lassègue, J. B. . *La Larga Marcha de Las Casas*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974, p. 328.

¹⁷ De la Veracruz, Alonso. *Sobre los Diezmos*, texto íntegro en castellano del tratado de De Decimis, Trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A., Ed. Organización de Agustinos de Latinoamericana (OALA), México, 1994, Parágrafo 382, p. 130.

legal y conmutativa, sino de la salvación plena de la dignidad del hermano que ha sido ultrajado, de la reivindicación del que ha sido oprimido, empobrecido. En otras palabras, derecho y justicia implican la liberación del otro, el hacerse responsable del hermano débil: el hacer praxis de caridad, quiero decir.¹⁸

Los defensores de los derechos de los indios de la primitiva Iglesia novohispana tienen esta concepción bíblica del derecho y de derechos humanos. Ciertamente no elaboran -quizás ni siquiera Las Casas ni Veracruz- una doctrina sistemática acerca de derechos humanos, ni hacen un largo catálogo -como hoy se usa- de esos derechos; pero sí, basados en su tradición filosófica y radicalmente cristiana, descubren la dignidad humana del otro distinto del conquistador.

Genealogía de la concepción teórica iberoamericana de derechos humanos.-

Hablar de una tradición teórica iberoamericana de derechos humanos, en el sentido que la hemos descrito, no es unánimemente aceptado. Lejos de ello, muchos historiadores sólo reconocen la tradición teórica de los derechos del hombre de la Ilustración, y sitúan, por lo tanto, “el comienzo de los derechos humanos entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Francia y las colonias inglesas de América del Norte.”¹⁹ En esa posición crítica y objetora, actuando -como él mismo dice- “de abogado del diablo”, Bartolomé Clavero niega la existencia de los derechos humanos en la América española, en un trabajo presentado en un seminario precisamente sobre la tradición indiana y los derechos humanos. El profesor de la Universidad de Sevilla dice:

Recordemos ante todo algo tan básico como que los derechos, rigurosamente los derechos, no existían entonces para nadie. Los juristas, siguiendo a los teólogos, no admitían derechos en su sentido subjetivo, esto es facultades de sujetos, por sí mismos y para ningún caso; esto no entraba en los supuestos de la cultura del tiempo; era algo entonces inconcebible. De entrada, a nadie, ni a colonizador ni a colonizado sin ir más lejos, se le reconocía capacidad alguna de título originario y disposición propia. El derecho comenzaba por ser, no facultad de un titular, sino ordenamiento de la sociedad. Tenía ante todo este sentido de orden objetivo.²⁰

¹⁸ Sobre este tema véase: Porfirio Miranda. *Marx y la Biblia. Crítica a la Filosofía de la Oposición*, México, 1971; José Luis Sicre. *Con los Pobres de la Tierra. La Justicia Social y en los Profetas de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984; y la obra citada de Hugo Echegaray.

¹⁹ Rovetta Klyver, Fernando. “Hacia un modelo iberoamericano de derechos humanos a partir de Francisco de Vitoria y de la legislación indiana”, en *Los Derechos Humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Ed. Cortes de Castilla y León. Salamanca, 1994, p. 153.

²⁰ Clavero, Bartolomé. “Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas”, en *Anuario*

Clavero ubica el nacimiento de los derechos humanos “hasta mediado el siglo XVII y por latitudes de momento tan sólo británicas.”²¹ Y agrega que: “De entonces, solamente de entonces, viene la ocurrencia que hoy nos puede parecer tan sencilla del individuo como sujeto originario del derecho.”²²

No estamos de acuerdo con la postura de Clavero. Creemos que el movimiento de la Ilustración, acompañando a los cambios sociales y políticos de su entorno, genera una juridificación en términos modernos de lo que se ha denominado derechos humanos, pero la concepción de éstos es anterior a la mitad del siglo XVII, y precisamente existe un momento histórico muy anterior, la primera mitad del siglo XVI, en que éstos se reconocen y forman parte de la juridicidad de su tiempo, no sólo como derechos de los individuos sino también como derechos de los pueblos o comunidades.

Conscientes de lo complejo de la temática y lo polémico de esta cuestión, sin embargo nos atrevemos a sostener, en contra de la opinión de Clavero, que los derechos en el mundo indiano no están perdidos y que sí aparecen, a veces incipientes y a veces bien formados, sólo que dentro de una formación social distinta a la de los estados individualistas liberales que se establecerán muchos años después. Esos derechos aparecen teóricamente reconocidos, éticamente sostenidos y muchos de ellos objetivizados normativamente por la legislación dada y aplicada por el Estado.

Del tratado *De Dominio Infidelium* de Alonso de la Veracruz, es importante traer aquí algunos conceptos para reforzar nuestras afirmaciones. La tercera Cuestión o Duda que despeja Veracruz en su obra, la plantea así: “En tercer lugar se duda, si acaso quien tiene dominio justo sobre un pueblo por donación regia puede a su arbitrio ocupar las tierras de los nativos cuando estén sin cultivar, pero destinadas bien sea para pastar sus ovejas o para sembrar y recolectar los frutos, etc.”²³

Se trata de un pueblo dado en encomienda que debe tributar al titular de la misma, y la cuestión se plantea en el sentido de si el encomendero puede ocupar caprichosamente las tierras no cultivadas del pueblo que le tributa. Antes de pasar a la respuesta que da Veracruz a la duda, es necesario hacer notar que, de entrada, reconoce el derecho de

Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, p. 67.

²¹ *Ibidem*, p. 75.

²² *Idem*.

²³ Veracruz. *Sobre la Conquista... op. cit.*, párrafo 106, p. 41.

propiedad o dominio del pueblo a sus tierras y ese es un derecho subjetivo, un derecho humano cuyo titular es toda una comunidad, un pueblo.

La respuesta general que da el agustino a la duda planteada es categórica: “... nadie puede ocupar lícitamente lo ajeno contra la voluntad del dueño. Como la tierra, aun cuando esté abandonada, pertenece al pueblo y no al señor que tiene derecho a los tributos. Por lo tanto, no puede ocuparla a su arbitrio.”²⁴

Reafirma Veracruz el derecho de propiedad del pueblo, un derecho subjetivo, un derecho humano comunitario.

A lo largo de toda la respuesta a la duda III, Veracruz reitera el derecho de los pueblos a su tierra, como un derecho anterior a la llegada de los españoles y a la instalación del señorío regio. Cierra su argumentación con una denuncia contra la injusticia, por la violación de los derechos de los pueblos.

Vitoria, maestro de Veracruz en Salamanca, escribió: “Las criaturas irracionales no pueden tener dominio. Está claro, pues dominio es derecho, como confiesa Conrado; pero las criaturas irracionales no pueden tener derecho; luego ni dominio. Se prueba la menor: porque no pueden padecer injuria; luego no tienen derecho.”²⁵ Está muy clara la alusión al derecho subjetivo en Vitoria, lo que demuestra que la escuela de Salamanca incluye en su teoría jurídica los derechos subjetivos, base de lo que se llama derechos humanos; como está muy clara también la concepción de esos derechos en el texto citado de Veracruz, esto demuestra que los derechos subjetivos y, por ende, los derechos humanos están presentes en la teoría y en la praxis de los hispanoamericanos.

Por otro lado, es muy importante la relación establecida entre derecho e injuria. Sólo el que puede ser agraviado, injuriado, menoscabado en su dignidad, tiene derechos; porque sus derechos tienen su fundamento en la dignidad humana, en su calidad -metafísica- de personas, de seres humanos.

Clavero dice también, en su papel de “abogado del diablo”, que; “La aceptación sin más de que los indígenas, gentes de otra religión o sin religión propiamente dicha, pudieran

²⁴ *Ibidem*, parágrafo 108, p. 41.

²⁵ De Victoria, Francisco. *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria*, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer, Ed. Jus, México, 1947.p. 69.

tener un derecho propio, con la secuela de que los colonizadores debieran comenzar por reconocerlo, era un punto de partida efectivamente descartado de raíz.”²⁶

En cuanto a un “derecho propio”, totalmente autónomo e independiente del derecho objetivo indiano, ciertamente los pueblos indios no lo tuvieron, así que en una visión así de general lleva razón Clavero. Sin embargo, es necesario profundizar en la cuestión, y si hacemos ciertas acotaciones, no puede sostenerse ya esa aseveración. Es cierto, el derecho objetivo indiano, esto es la normatividad del derecho español aplicado en Indias, se impone y, por lo tanto, el derecho objetivo de los pueblos de indios se le subordina; pero atención, el derecho objetivo (normatividad) de los pueblos indios sigue existiendo, no desaparece, sólo que está subordinado a la normatividad dominante del conquistador. Si ese derecho hubiere desaparecido, hoy no podría ser reivindicado por los pueblos indios en sus pretensiones de autonomía y respeto de sus usos y costumbres jurídicas, frente al Estado nacional.²⁷ El derecho indiano mandó reiteradamente que los usos y costumbres jurídicas de los indios les debían ser respetados en todo aquello que no se opusieran a la religión católica y a la normatividad general del Estado. Esto en cuanto al derecho objetivo.

Pero, además, podemos sostener que varios derechos humanos les son reconocidos a los indios, aun como “gentes de otra religión o sin religión”, y el más claro ejemplo es la encíclica *Sublimis Deus* del papa Paulo III, que aquí citamos en su parte medular:

... conociendo que aquestos mesmos indios, como verdaderos hombres... determinamos y declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieran á noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre...

Esa declaración tan importante de derechos no se debe a la simple buena voluntad del viejo Papa Farnesio, sino que *Dios Sublime* es producto del pensamiento y la acción de varios misioneros indios, que iban gestando la tradición iberoamericana de derechos humanos. Precisamente ésta, nuestra concepción de los derechos del ser humano, arranca aquí, en este punto preciso de los hechos de la conquista, produciendo una ruptura con

²⁶ Clavero, *op. cit.*, p. 68.

²⁷ Cf. Jesús Antonio de la Torre Rangel. “Puntos para el Diálogo. La Insurrección del EZLN y la Juridicidad”, *Revista de Investigaciones Jurídicas* N° 18 de la Escuela Libre de Derecho. México, 1994, pp. 259-274; y “Algunas reflexiones sobre los derechos humanos de los pueblos indios” en *México: ¿Un proyecto nacional en crisis?*, Ed. Universidad Iberoamericana y Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 1996. pp. 117-131.

aquello que señala Clavero: se reconocen los derechos de los indios independientemente de su religión.

En nuestro medio es, sin duda alguna, el filósofo dominico Mauricio Beuchot, quien más se ha preocupado por sostener que los derechos humanos fueron ya plenamente concebidos por la escuela de Salamanca y de ahí pasaron a Indias, y se hicieron vida en la práctica de los misioneros indianos, especialmente en Bartolomé de Las Casas y en Alonso de la Veracruz.²⁸

Bien, veamos de que manera Beuchot reconstruye la genealogía de los derechos humanos.

Comienza nuestro filósofo por recordar que los romanos decían que las cosas eran objeto de un derecho, esto era el *dominium*. Y esta noción de dominio pasa a Santo Tomás y a los escolásticos. “El propio Aquinate -agrega Beuchot- habla de la potestad y del dominio en el sentido que tiene el derecho subjetivo.”²⁹

El dominico reafirma, que en el santo de Aquino sí aparecen los derechos subjetivos o personales, pero acota:

Los derechos que Santo Tomás entiende como subjetivos pueden ser activos y pasivos. El los toma en sentido pasivo, es decir, como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo uno mismo. Por eso los derechos personales, pasivos de Santo Tomás, difícilmente pueden tomarse como derechos humanos.³⁰

Jesús García López nos dice que Santo Tomás cuando se plantea la cuestión de la división del derecho, no se refiere a la acepción de derecho subjetivo, “pues lo más frecuente es que a este tipo de derecho no se lo llame así, sino con los nombres de potestas, *facultas*, *posse o licitum est*.”³¹

²⁸ Cf. Mauricio Beuchot. *Filosofía y derechos humanos*, Ed. Siglo XXI, México, 1993; *Los Fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Antropos editorial del hombre, Barcelona, 1994; “Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* VI-1994, *op. cit.*; “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”, en la obra colectiva *Laberintos del Liberalismo*, Miguel Angel Porrúa, México, 1995.

²⁹ Beuchot. “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”, *op. cit.*, p. 152.

³⁰ *Ibidem*, p. 153.

³¹ Jesús García López. *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, p. 36.

Creemos que la noción de los derechos humanos en Santo Tomás se extrae de su noción misma de justicia, como derechos humanos pasivos según dice Beuchot. Esto porque *lo suyo, el acto o la cosa, que se debe a otro en justicia, es precisamente su derecho, su derecho subjetivo, su derecho humano.*

Cuando Santo Tomás trata la cuestión de la justicia dice:

la justicia versa principalmente acerca de las cosas que se refieren a otro como a su propia materia... Y por tanto, el acto de la justicia por comparación a la propia materia y objeto se designa cuando se dice *que da a cada uno su derecho*; porque, como dice San Isidoro (Etym. 1. 10, letra I), *dícese justo porque guarda el derecho.*³²

Beuchot siguiendo a Villey, sostiene que la noción de derecho subjetivo, ya corriente en la filosofía del derecho moderna, tiene su origen en el franciscanismo medieval, en el ala nominalista de esa orden y en concreto en Guillermo de Ockham (1300-1349).³³

En su *Opus nonaginta dierum*, Ockham, al defender a los frailes menores contra el papado, que los acusaba de herejía por querer practicar la pobreza completa, recurre para justificar la pobreza franciscana al derecho civil y eclesiástico, y analiza los conceptos de uso, usufructo, propiedad, dominio y potestad, y los conecta con la noción del derecho. “Ockham ve al derecho subjetivo como aquel en que habría poder de recurrir a la sanción establecida por la autoridad pública: ‘potestad o poder de proteger y defender algo en un juicio humano.’... Al igual que Santo Tomás, define el *dominium* por el *potestas*; pero la *potestas*, entendida aquí como *ius*, hace que el derecho pase a tener un sentido subjetivo, un poder, una capacidad, una prerrogativa o una libertad.”³⁴

Villey sostiene que Ockham, el llamado *Venerabilis Inceptor*, por ignorar el derecho romano, basó su sistema filosófico-jurídico en la noción de poder o potestad. Pero es necesario añadir que esto es posible por su propia epistemología nominalista, que radicaliza la noción del ser en lo individual, y esto, llevado a lo social, a la acentuación del individuo, ya que los universales, las totalidades, sólo son nombres (nomina) carentes de realidad.

En Ockham el derecho es el poder conforme a la recta razón, y si es poder o potestad, es derecho subjetivo.³⁵ En el siglo XV, otro nominalista, Juan Gerson (+1429), “sostiene

³² De Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. T. XI. *La Prudencia, la Justicia y el Derecho*. Cuestión LVIII. Art. I. Versión del texto latino de Ismael Quiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1987. p. 117.

³³ Beuchot. “Derechos subjetivos...” *Op. Cit.*, p. 153.

³⁴ *Ibidem*, p. 154.

³⁵ *Ibidem*, p. 157.

que al dominio pertenece la libertad, la cual es una facultad irrestricta, dada por Dios al hombre. Así, el derecho como dominio lleva a la noción del derecho como libertad o garantía individual”³⁶, dice Beuchot.

Gerson fue un gran nominalista, pero también un gran místico, y su vivencia de la libertad divina (para crear y para salvar) y de la libertad humana (aun para pecar) le lleva a ver la libertad como un derecho y el derecho como una libertad. Ya el derecho no está vinculado a un orden moral objetivo ni a un deber -como para Santo Tomás-, su fundamento es la soberanía del individuo...³⁷

En el siglo XVI son seguidores de Gerson, Joannes Mair y Jacobus Almain, ambos nominalistas, y son quienes transmiten su pensamiento. Mair fue profesor de Vitoria en el Colegio de Monteagudo de la Universidad de París y tuvo influencia en el dominico; ciertamente no al grado de que Vitoria aceptara la epistemología nominalista, pero influye el nominalismo en su concepción jurídica y de toda la escuela de Salamanca.

Aunque, ciertamente, Vitoria no llega a la concepción del derecho subjetivo como Gerson, en cuanto que facultad, poder, dominio o libertad, ya que acentúa la noción de lo justo objetivo siguiendo a Santo Tomás, sin embargo, al profesor del Colegio de San Esteban, la fuerte influencia nominalista, lo hace destacar ya, en algunos textos, la radicación del *ius* en la persona, como derecho subjetivo, al relacionar el derecho con la posibilidad de padecer injuria, como hemos visto, y a establecer expresamente, con relación a los seres racionales, el derecho que tiene sobre la cosa, cuando que escribe “pueden padecer injuria; luego *tienen derecho a las cosas*; luego dominio, que no es otra cosa que este derecho.”³⁸

Y pasando ya a los autores indianos, encontramos, como dice Beuchot, que “Las Casas utiliza, pues, la noción de *potestas* y *dominium*, como la posesión de algún derecho en sentido subjetivo... Las Casas, aun cuando da preferencia al derecho objetivo, está ya utilizando -con otros vocablos- la noción de derecho subjetivo, incluso en el ámbito del derecho natural. Estos derechos naturales subjetivos son los que corresponden a los derechos humanos.”³⁹

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibidem*, pp. 157 y 158.

³⁸ De Vitoria, *op. cit.*, p.72.

³⁹ *Ibidem*, pp. 163 y 165.

La obra jurídica más importante de don Vasco de Quiroga es su *Información en derecho*, que está fechada en México el 24 de julio de 1535. El título completo del documento es *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*. Sus objetivos son dejar sin efectos una provisión real que permitía la esclavitud de los indios e insistir en su remedio general para el “Nuevo Mundo”: la creación de sus pueblos – hospitales.⁴⁰

Vasco de Quiroga, en *Información en derecho* nos dice que los indios acuden a la Audiencia a pedir derechos, “libertades” les llama y el máximo tribunal los atiende haciéndoles justicia.

Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiese y supiese, no como privado, sino como en la audiencia de sus libertades, que me está cometida por esta Real Audiencia, que hago cada día con sencillez y llaneza entre estos indios naturales sobre sus libertades, donde concurren de muchas e diversas partes gentes muchas a pedir sus libertades y otras cosas...⁴¹

Herrejón hace notar como una de las fuentes teóricas importantes de Quiroga en su *Información en derecho* es Juan Gerson, “para la epistemología, el análisis de gobiernos y el concepto de potestad ordinativa”.⁴² Y en efecto, el jurista Quiroga cita, en varias ocasiones, al filósofo y místico, “doctor cristianísimo”⁴³ como le llama a Gerson. Creemos que la influencia de Gerson está también en el concepto que tiene del Derecho Quiroga, como “libertad”, en cuanto que derecho subjetivo activo, esto es que le pertenece y está en el sujeto, y si no puede ejercerlo lo reclama, lo exige. No decimos que toda la concepción quiroguiana de lo jurídico sea de acuerdo al nominalismo y como derecho subjetivo, pero si es notable como, al igual que Gerson, identifica derecho y libertad.

El concepto de derecho (*ius* o *jus*), es análogo y no unívico; por lo que se abstrae su realidad por medio del conocimiento que proporciona la analogía. Así *derecho* es un término que se predica, en forma análoga, de varias realidades: la ley, norma o derecho objetivo; la facultad, potestad moral o derecho subjetivo; lo justo objetivo, esto es la conducta o cosa que se debe a otro, y la llamada ciencia del derecho, como conocimiento sistemático y controlado de la juridicidad.⁴⁴

⁴⁰ Cf. Carlos Herrejón Peredo en la “Introducción” a *Información en derecho* de Vasco de Quiroga, Ed. Secretaría de Educación Pública, , México, 1985, p. 9.

⁴¹ *Ibidem*, p. 63 (parágrafo 18).

⁴² *Ibidem*, op. cit., p. 20.

⁴³ *Ibidem*, p. 73 (parágrafos 11).

⁴⁴ Quien ha profundizado lo relativo a la analogía del Derecho ha sido Efraín González Morfín en “Analogía, ser del Derecho y ser de la Sociedad”, en *Jurídica* N° 6. *Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad*

Si esto es así, tenemos que, en nuestro concepto, desde Santo Tomás el derecho se concibe como facultad, sólo que con una carga muy fuerte sobre el analogado principal de la juridicidad que para el Aquinate es la objetividad de lo justo que es la que le da sentido a unos derechos subjetivos casi diluidos. La escuela de Salamanca y los hispanoamericanos, por la influencia nominalista, tienen una mayor claridad con relación a los derechos subjetivos y acentúan su importancia como derechos naturales humanos, aunque, fieles con esto a Santo Tomás, siguen teniendo como analogado principal del derecho lo justo objetivo. Los derechos subjetivos no se pierden, no se diluyen, aunque estén supeditados a la objetividad de la justicia, como analogados secundarios; por eso puede aparecer ya una noción fuerte de derechos humanos.

Mauricio Beuchot ha venido sosteniendo, además, que para la escuela de Salamanca y los hispanoamericanos -especialmente Las Casas- fue esencial en su concepción de los derechos humanos “el realismo en el tema de los universales”, ya que eso les impulsaba “a conceder universalidad real a la dignidad de todos los individuos de la especie humana”.⁴⁵ Por esa razón los indios y luego después los negros forman parte de esa universalidad necesaria en los llamados derechos humanos; concepto universal al cual no llegaron los individualistas liberales de la escuela del derecho natural en la Ilustración, con su idea restringida de los derechos humanos.

Para completar este recorrido genealógico de la concepción de los derechos humanos de la tradición hispanoamericana, nos falta reiterar aquí, que esa visión de los derechos del ser humano parte desde los pobres, desde aquellos quienes les son violados sus derechos, desde los que padecen la injusticia, estando implícita la noción bíblica del derecho como *mispat* (liberación del oprimido).

La primera proclamación de derechos humanos, producto del pensamiento novohispano

Entre el 29 de mayo y el 2 de junio de 1537 el Papa Paulo III dio tres documentos históricos, mismos que entregó al dominico Fray Bernardino Minaya quien los había

Iberoamericana. México, julio de 1994, pp. 281-350; y en “Filosofía del Derecho. Ontología”, en Revista Jurídica Jalisciense N° 9 del Departamento de Estudios e Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Guadalajara. Guadalajara, mayo-agosto de 1994, pp. 129-153. En el primer trabajo sostenía que “la realidad original o analogado principal es la facultad o potestad moral de la persona sobre lo suyo” (pp. 292 y 293); ya en el segundo trabajo sostiene que el analogado principal es lo justo objetivo, porque “la facultad y las normas existen para que las personas humanas, individuales o asociadas, puedan lograr, conservar o promover lo justo objetivo que se les debe en los distintos ámbitos de la existencia humana.” (p. 152).

⁴⁵ Beuchot. “Bartolomé de Las Casas...” p. 48.

gestionado. El primero es conocido como *Pastorale Officium* (29-V-1537) y está dirigido al cardenal Juan Pardo de Tavera, arzobispo de Toledo, nombrándolo ejecutor de la encíclica *Sublimis Deus* (tercer documento), esto es, encargado de impedir la violación de los derechos fundamentales de los indios. El segundo documento es la bula general u orden formal, llamada *Altitudo divino consillii* (La profundidad del Plan Divino) (1-VI-1537), que se trata de una Constitución Pastoral, decretándose la admisión del indio al bautismo y al matrimonio cristiano, y que regulará a la nueva Iglesia indiana. Finalmente, el 2 de junio de 1537, se promulgó la encíclica *Sublimis Deus*, una verdadera Carta Magna de los indios.

Lassègue califica a la *Sublimis Deus* como “la primera encíclica social dirigida a América Latina”⁴⁶; pero en realidad esta letra apostólica es mucho más que esto, pues como afirma Helen-Rand Parish “marcó literalmente el verdadero comienzo del derecho internacional en el mundo moderno: la primera proclamación intercontinental de los derechos inherentes a todos los hombres y de la libertad de las naciones”⁴⁷; y Alejandro Rosillo sostiene que la importancia de la bula radica en ser “el primer documento oficial que estableció la igualdad de los indios con los demás habitantes del planeta”⁴⁸.

Este documento declara, como hemos visto:

“... conociendo que aquestos mesmos indios, como verdaderos hombres... determinamos y declaramos que los dichos indios y todas las demás gentes que de aquí adelante vinieren á noticia de los cristianos, aunque estén fuera de la fe de Cristo, no están privados ni deben serlo de su libertad ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre...”

La encíclica *Dios Sublime* es producto del pensamiento y la acción de varios miembros de la Iglesia novohispana, tal como lo prueban los historiadores; en su inspiración y solicitud al Papa, destacan las siguientes intervenciones: informes y acciones concretas del dominico Bernardino Minaya; una célebre carta del primer obispo de Tlaxcala, el dominico Julián Garcés; una carta del obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga; varios escritos del dominico Fray Bartolomé de Las Casas, destacando su primer libro conocido como *Del único modo*; las opiniones vertidas por los obispos y religiosos novohispanos en las

⁴⁶ Lassègue. *Op. Cit.* p. 211.

⁴⁷ Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman. *Las Casas en México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 18.

⁴⁸ Rosillo. *Op. Cit.*, p. 187.

juntas apostólicas de mediados de 1536, celebradas en la ciudad de México, y el tratado *Información en derecho* del oidor Vasco de Quiroga⁴⁹.

La encíclica *Sublimis Deus* se explica en un contexto histórico de conquista, en donde los vencidos, los pueblos indígenas, son disminuidos por la violencia, despojados y sometidos. Y ante estos hechos se da toda una discusión, una disputa, una controversia, sobre la legitimidad o no de la propia conquista; acerca de si la guerra, el despojo, el sometimiento político y la servidumbre de los indios está justificada o no. Y esta controversia es más compleja porque se añade el factor religioso: ¿son capaces los indios de recibir el mensaje cristiano y son aptos para recibir los sacramentos? En otras palabras: ¿los indios son plenamente seres humanos o son bestias? ¿Son los indios seres racionales? ¿Son iguales o inferiores a los españoles? ¿En cuánto que inferiores, son siervos por naturaleza? ¿Pueden gobernarse por sí mismos y tener bienes como suyos?

Un autor racionalista del siglo XVIII, Cornelio De Pauw, escribió, de manera burlona, que inicialmente los naturales de América no eran considerados como seres humanos sino como orangutanes, y que podían ser destruidos sin remordimientos; hasta que un Papa “promulgó una bula en la que se declaraba que... él y el Espíritu Santo se holgaban en reconocer a los Americanos como verdaderos hombres.”⁵⁰ Francisco Javier Clavijero le contesta al racionalista Pauw, y sostiene que la *Sublimis Deus* es una proclamación de derechos, hecha por Paulo III, movido por las denuncias, informes y reflexiones que le fueron presentados sobre “los males que sufrían los indios de aquellos malvados cristianos”, y no una declaración de su humanidad.⁵¹

Es muy claro que *Dios Sublime* va mucho más allá de una declaración sobre la racionalidad de los indios; se trata de una declaración de derechos humanos básicos.

Conclusión

La tradición iberoamericana de derechos humanos, en sus inicios, constituye una manifestación original y crítica de pensamiento novohispano, que debemos rescatar en la medida de lo posible para evitar que se desperdicie como experiencia histórica.

⁴⁹ Cf. Parish y Weidman. *Op. Cit.*, pp. 23-28.

⁵⁰ Citado por Lewis Hanke, “Introducción” en Bartolomé de las Casas, *Del Único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1975, pp. 30-31.

⁵¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, Porrúa, México, 1971, p. 515.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio. “Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Beuchot, Mauricio. “Derechos subjetivos, derechos naturales y derechos humanos”, en *Laberintos del Liberalismo*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1995.

Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*, Ed. Siglo XXI, México, 1993.

Beuchot, Mauricio. *Los Fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Antropos, Barcelona, 1994.

Carro, Venancio. en *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Ed. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951.

Clavero, Bartolomé. “Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho VI-1994. La Tradición Indiana y el origen de las declaraciones de derechos humanos*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Clavijero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*, Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuantos... No. 29, México, 1971.

De Aquino, Santo Tomás. *Suma Teológica*. T. XI. *La Prudencia, la Justicia y el Derecho*. Cuestión LVIII. Art. I. Versión del texto latino de Ismael Quiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1987.

De Victoria, Francisco. *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria*, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer, Ed. Jus, México, 1947.

De la Veracruz, Alonso. *Sobre la Conquista y los Derechos de los Indígenas*, texto íntegro en castellano del tratado *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, trad. Rubén Pérez Azuela, O. S. A., Ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), México, 1994.

De la Veracruz, Alonso. *Sobre los Diezmos*, texto íntegro en castellano del tratado de *De Decimis*, trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A., Ed. Organización de Agustinos de Latinoamericana (OALA), México, 1994.

De las Casas, Bartolomé. *Historia de las Indias*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

De Quiroga, Vasco. *Información en derecho*, Ed. Secretaría de Educación Pública, Col. Cien de México, México, 1985.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Ed. Antropos, Santafé de Bogotá, 1992.

Echegaray, Hugo. *Derecho del Pobre; Derecho de Dios*, Ed. Centro de Reflexión Teológica, México, 1982.

García López, Jesús. *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1979. p. 36.

Ginés de Sepúlveda, Juan y De las Casas, Bartolomé. *Apología*, trad. Ángel Losada, Ed. Nacional, Madrid, 1975.

González Morfín, Efraín. “Analogía, ser del Derecho y ser de la Sociedad”, en *Jurídica* N° 6. *Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, México, julio de 1994.

González Morfín, Efraín. “Filosofía del Derecho. Ontología”, en *Revista Jurídica Jalisciense* N° 9 del Departamento de Estudios e Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, mayo-agosto de 1994.

Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los Pobres de Jesucristo. El Pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Ed. Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac y Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1992.

Herrejon Peredo, Carlos. “Introducción” en información en derecho de Vasco de Quiroga, Secretaría de Educación Pública, México, 1985 (Cien de México).

Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos desde La Escuela de Budapest*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.

Lassègue, J. B. *La Larga Marcha de Las Casas*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1974.

Mir, Pedro. “Vigencia de Las Casas en el pensamiento americano”, en *Quinto Centenario de Bartolomé de las Casas* Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid, 1986.

Miranda, Porfirio. *Marx y la Biblia. Crítica a la Filosofía de la Oposición*. México, 1971.

Parish Helen-Rand y Weidman Harold E. *Las Casas en México*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Rosillo Martínez, Alejandro. *Los inicios de la Tradición Iberoamericana de Derechos Humanos*, Ed. Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Centro de Estudios Jurídicos y Sociales *Mispat*, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2011.

Rovetta Klyver, Fernando. “Hacia un modelo iberoamericano de derechos humanos a partir de Francisco de Vitoria y de la legislación indiana”, en *Los Derechos Humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Ed. Cortes de Castilla y León, Salamanca 1994.

Sicre, José Luis. *Con los Pobres de la Tierra. La Justicia Social y en los Profetas de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984.

Zavala, Silvio. *La encomienda indiana*, Ed. Porrúa, México, 1973.

NICOLÁS ANTONIO: SU CONTRIBUCIÓN SOBRE CRISTÓBAL CABRERA

José Quiñones Melgoza

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
jqmelgoza@yahoo.com.mx

Nicolás Antonio (Sevilla, 28/07/1617-Roma, 13/04/1684), generalmente conocido como un célebre erudito, ha sido considerado el iniciador de la bibliografía española moderna. Vivió 67 años, parte en España y parte en Italia. Entre sus obras, destaca su *Bibliotheca Hispana*, escrita en neolatín, la cual dividió en dos épocas: la *Vetus* (impresa en 1672) que comprende autores que escribieron en España desde el emperador Augusto hasta el año 1500; y la *Nova* (impresa póstuma, 1696), escritores desde el 1500 hasta 1684, año de su muerte. Ambas *Bibliothecas* se reeditaron en el siglo XVIII: la *Nova* (dos tomos) en 1783 y la *Vetus* en 1788.

Del primer tomo de la *Nova*, cuya descripción es la siguiente: *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, he tomado las páginas 238-239, que incluyen solamente los datos biográficos que sobre Cabrera escribió don Nicolás Antonio quien, por cierto, lo nombra *Christophorus de Cabrera*. Un “de” que Cristóbal nunca suscribió.¹

Pongo a continuación el texto neolatino² de esa breve semblanza, seguido de mi traducción, puesta entre corchetes, para que, al término de ella, pueda resumir lo que de erróneo o cierto tienen las aportaciones de don Nicolás.

Christophorus de Cabrera, sacrae theologiae magister sacerdosque Palentinae dioecesis Palentinae (quemadmodum in pontificio editionis, quam statim ponimus, diplomate audit) foras emisit:

¹ He visto que algunos, tal vez llevados por la semblanza de don Nicolás, quien acaso por el genitivo del apellido *Cabrera*, le puso el “de”. Al respecto puede verse su nombre en el título de su primer poema conocido, puesto en el *Manual de adultos* (1540), que reza: *Christophorus Cabrera Burgensis ad lectorem sacri baptisimi (sic) ministrum: Dicolon Icastichon*. Además Leopoldo Campos, “Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, P[re]s[b]i[te]ro.”, en *Don Vasco de Quiroga y el Arzobispado de Morelia*, p. 109, desde esa fecha advertía “que no debe confundirse con su homónimo jesuita de la ciudad de Granada en España”, ni (añadiría yo) con el jesuita mexicano Cristóbal de Cabrera (1553-1589), autor del poema *Pro Sancto Michaelae*, que aparece en el manuscrito 1631 de la Biblioteca Nacional de México, fol. 116r.

² Lleva algunas modificaciones gráficas, adecuadas al léxico actual del latín clásico.

Rosarium Beatae Mariae iuxta sanctum Evangelium sacramque Scripturam triplici lingua: Latina Italica et Hispanica metricaque meditatione trilinguae meditatum ab auctore, ad Gregorium XIII P. M. Romae, apud Vincentium Accoltum, 1584, in 8.

Oblaturus erat etiam (verbis eiusdem loquor de alio opere maioris momenti) “si excussa fuisset dedita illa tibi tria corpulenta volumina Evangelicarum meditationum et expositionum, iam pridem a me concinata, propriaque manu conscripta.”

Est etiam in Bibliotheca Atempiana Romae Christophori Cabreræ:

Censura et confutatio novae opinionis de Eucharistia.

Extruxit Romae iuxta Sancti Petri templum in ea parte urbis quae Burgo audit, hospitem domum feminis excipiendis praecipueque Hispanis quae in urbe peregrinantur, quae etiam exstat.

Idem quamvis laudatus, representandus tamen vivis coloribus, quos libri eius in bibliotheca relictis, nec antea visi, nobis subministrarunt. Palentinum patria eum fuisse iam notavimus, civem tamen se Medinae de Rioseco, imo et canonicum alicubi vocat. Natus est Christophoro patre ac Beatrice matre, statim ac novit, maior factus, parentes desiderio proles, si nasceretur, Deo eum votis suis consecrasset ac sanctissimae Dei Matris Conceptionis festo sese in lucem editum fuisse, vitae caelesti atque ecclesiasticae addictus Romam tandem venit una cum fratris sui relicta, quam per viam sororis nomine compellavit atque eius filia, ut ex his versibus patet:

Virgine cum nepti nataque sororis in urbem

Romam illam mecum, te duce Christe, tuli.

Instar uti Paulae viduae, Eustochiique pudicae

virginis in sanctis utraque sancta locis.

Abstractae mundo, populique patrisque maligni

oblitae, unde tibi complacuisse queant.

In sancta nos urbe habeat mors vitaeque sancta,

quod tua det nobis gratia, Christe, precor.

Meminit quoque in hoc eodem aut alio carmine fratreculi sui Bernardini demortui sororumque Annae, Eleonorae, Ioannae virginum, et Agnetis, Catharinae, Beatricis, Franciscaeque coniugarum, item ex coniugio priore patris fratrem et quatuor sorores

natas. Vixit quidem Romae ad mortem usque deditus, imo immersus, libris totus ac pietatis operibus, ad quae omnino studia sua et insignem sacrorum Bibliorum, veterumque ecclesiae Patrum cognitionem, miramque carmina pangendi facilitatem, scilicet ut pietatem et bonam mentem fidelibus omnibus ingeneraret directam voluit. Pro devotione autem erga B[eatam] Virginem et Michaellem archangelum in sacra huius aede ad Vaticani radicem, quam S[ancti]Michaelis de Scala tunc vocabant, fundata ibi propriis sumptibus et consecratae conceptae absque ulla macula Virginis capella, per dduodecim continuos annos habitavit ubi et sepeliri voluit, iacetque sub marmore his versibus ab eodem vivo formati inciso:

Christophorus Christo moriens, de morte redemptus,
corpus humo, domino cor animumque dedit.
Hancque sepulturam sibi designavit ad aram
Christiferae implorans presbyter eius opem.
Per sacrum, pie Christe tuum, quod sacrificavit,
sperat in aeternum vivere teque frui.
Teque redemptorem, caro dum rediviva resurget
luce videre tua luminibusque suis.
Divinae sophiae studiosus ad usque senectam
et senium mniam optans multiplicare tuam,
pluscula compusuit, tibi quantulumque dicata,
scripta suis digitis pro moduloque suo.
In studiosorum fructumque usumque tuorum
condita Scripturam rite secuta Sacram.
Cui tua cara fuit lex, lux, sapientia dulcis,
gloria, crux; tua mors, vita, medela, salus.
Christophoro requiem, lucem vitamque beatam
Christiparae precibus, Christe benigne, dabis.

Omnia haecce opera, quorum hic meminit, reliquit ipse propria ut ait manu et optimo scripturae genere exarata, inter Vaticanos libros... non minus voluminibus contenta, in folio et quarto ut vocant, quorum in eorum aliquo auctor ipse catalogum videri et exstare voluit, scilicet cod. MS. 5011. hunc scilicet cum hac inscriptione, cui ego adiungam quo quique liber cod[ice] Vaticano exstat.

[Cristóbal Cabrera, maestro de sagrada teología y sacerdote de la diócesis de Palencia (como es llamado en la autorización pontificia de la edición que en seguida coloco), publicó: *Rosario para la Santísima Virgen María, según el Santo Evangelio y la Sagrada Escritura, en tres lenguas: latín, italiano y español y en factura métrica trilingüe, compuesto por el autor*. Para el sumo pontífice Gregorio XIII. Roma, en la oficina de Vincentius Accoltus, 1584. En 8°.

Estaba a punto de ofrecer también (hablo con sus mismas palabras de otra obra de mayor importancia) *si fuesen impresos, dedicados a ti, los tres corpulentos volúmenes de meditaciones y exposiciones evangélicas, ya anteriormente predicadas por mí y escritas por mi propia mano*.

Hay también de Cristóbal Cabrera en la Biblioteca Altempsiana de Roma: *Censura y refutación de una nueva opinión sobre la Eucaristía*.

Construyó en Roma junto al templo de San Pedro, en aquella parte de la ciudad que se llama Borgo [Vechio], una casa hospital para recibir mujeres, y preferentemente españolas, que son peregrinas en la ciudad, la cual todavía subsiste.

Aunque arriba mencioné lo mismo, sin embargo debo describir aquí con vivos colores sus libros dejados en la Biblioteca Vaticana, y no vistos antes, que me suministraron. Ya anoté que él por patria fue palenciano; pero en alguna parte se llama ciudadano e incluso canónigo de Medina de Río Seco. Nació, siendo su padre Cristóbal y su madre Beatriz. Tan pronto como supo, hecho mayor, que sus padres, por el deseo de tener un hijo, lo consagraron en sus promesas, si acaso naciera, a Dios, y que él fue dado a luz en la fiesta de la Concepción de la Santísima Madre de Dios, se dedicó a una vida célibe y eclesiástica; finalmente vino a Roma junto con una huérfana de su hermano, a la cual durante el viaje llamó con nombre de hermana y hasta hija de aquella, según consta por estos versos:

Con mi sobrina virgen, e hija de mi hermana, tú guiándome,

Cristo, conmigo la traje a ciudad de Roma.

Igual que Paula viuda y que púdica virgen de Eustoquio:

ambas fueron santas en unos lugares santos,

alejadas del mundo, olvidadas del pueblo y del padre
maligno, donde pueden haberte complacido.

En la ciudad santa una muerte y vida santa me tengan,
las cuales, Cristo, me dé tu gracia, ruego.

En este mismo poema, o en otro, se acuerda de su hermano Bernardino ya muerto, y de sus hermanas solteras: Ana, Leonor y Juana; y de las casadas: Inés, Catarina, Beatriz y Francisca. Asimismo nacieron un hermano y cuatro hermanas del primer matrimonio de su padre. Vivió ciertamente en Roma hasta su muerte, dedicado, más aún inmerso todo en los libros y obras de piedad, a los cuales dedicó sus estudios, su señalado conocimiento de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres de la Iglesia, y su maravillosa facilidad de componer poemas, es decir, quiso que en todos los fieles naciera una recta piedad y un buen pensamiento. Por su devoción, pues, hacia la Santísima Virgen y al arcángel Miguel en su Sagrada Basílica, al pie del Vaticano, la cual entonces llamaban de San Miguel, de la Escala, fundó con su propio dinero una capilla consagrada a la Inmaculada Concepción de la Virgen; allí habitó durante doce años continuos, y donde quiso ser sepultado y descansa bajo el mármol grabado con estos versos, compuestos por él mismo mientras vivía:

Muriendo Cristóbal, salvo fue de la muerte por Cristo:

dio al suelo su cuerpo; a Dios su corazón y su alma.

Para él, presbítero, este sepulcro escogió junto al ara
que a Cristo soporta, para implorar su ayuda.

Por tu sacrificio, que en la misa ofreció, Cristo piadoso, 5

vivir espera y de ti gozar eternamente.

Y en tu luz, mientras su carne, vuelta a la vida, resurge,

a ti, su redentor, mirarte con sus ojos.

Hasta su vejez, del divino saber fue estudioso

y, deseando, ya anciano, multiplicar tu mina, 10

compuso, numerando los pies para sus ritmos, bastantes
escritos (que a ti te dedicó muy poco),

formados, siguiendo fielmente la Sagrada Escritura,

porque tus estudiosos los usen y aprovechen.

Le fue amada tu ley, tu luz, tu dulce conocimiento; 15

gloria, tu cruz; tu muerte, vida, salud y alivio.

Por los ruegos de tu madre, a Cristóbal, descanso,

luz y vida dichosa, Cristo benigno, dale.

Todas estas obras, de las que aquí se acuerda, él mismo dejó, entre los libros del Vaticano, escritas, como dice, con su propia mano y con el mejor tipo de escritura... contenidas en muchos volúmenes como los llaman en folio y en cuarto, de los cuales en alguno de ellos el mismo autor quiso que, con tal título, éste pareciera y quedara como catálogo, es decir, el códice manuscrito 5011, para el cual, por cierto, yo agregaré: en este códice Vaticano quedan [registrados] todos sus libros.]

Puede pensarse que casi a tres cuartos de siglo después de la muerte de Cristóbal Cabrera, don Nicolás Antonio debió estar concertando esa semblanza. Ningún escritor, antes que él, se había ocupado de tratarlo, por tanto en sus noticias sobre Cabrera hay datos que son verdaderas contribuciones a la biografía de éste; en cambio hoy algunos otros, a la luz de sus obras, documentos propios o testimonios lapidarios, resultan erróneos, inciertos y no totalmente comprobables. Así que voy a presentar primeramente estos últimos y posteriormente sus contribuciones que, al ser avaladas por quienes lo han estudiado, resultan verídicas.

Datos erróneos, inciertos y no totalmente comprobables

1. Es erróneo el “de”, que don Nicolás agregó al apellido de Cristóbal (véase el texto a la nota 1).

2. Es incierto y no totalmente comprobable que haya sido maestro de teología, aunque don Nicolás afirme que “fue maestro de sagrada teología”. La pregunta es: ¿se referirá don Nicolás a si recibió el grado universitario de maestro o si sólo enseñó en algún colegio o seminario diocesano la teología? Porque así, dice don Nicolás, “es llamado en la autorización pontificia de la edición que en seguida coloco”. A este propósito Elisa Ruiz anota: “No se conserva ningún ejemplar impreso [de esta obra] en la Biblioteca Vaticana. A través de su testamento sabemos que legó quinientos ejemplares a un sobrino suyo”. En lugar diferente completa: “Otra versión bilingüe -latín y español- de idéntico

contenido [de la obra *Rosario... etc.*], precedida de un prólogo al lector y fechada en 1583 existe en el ms. *Vat. Lat.* 5039. A nuestro modo de ver esta copia es la que se ha utilizado como base de la edición romana, ya que es más completa y además tiene la autorización eclesiástica para su publicación en la última página.”³ Gracias, pues, a Elisa, conocemos que la obra que don Nicolás coloca en seguida: Rosario para la Santísima Virgen María, según el santo evangelio y la Sagrada Escritura, en tres lenguas: latín, italiano y español y en factura métrica trilingüe, preparado por el autor. Para el sumo pontífice Gregorio XIII. Roma, en la oficina de Vincentius Accoltus, 1584, llevaba un prólogo y una autorización eclesiástica, donde sin duda se le nombra “maestro de sagrada teología”. Quizá después de su regreso del Nuevo Mundo a España, pasando por Palencia y más tarde residiendo en Medina de Río Seco, donde se sabe que fue canónigo, pudiera haber obtenido por suficiencia el grado de maestro en teología. Don Nicolás anotó que “en alguna parte se le llama ciudadano e incluso canónigo de Medina de Río Seco.” Elisa Ruiz por su parte asegura que: “habitualmente utilizará el título de profesor de Teología. No sabemos dónde adquirió este grado.”⁴ (Nótese que Elisa escribe *profesor* en vez de maestro). Yo, al revisar su bibliografía, sólo encontré dos títulos de sus obras, donde aparece llamándose *presbyter theologus*, los cuales son: *De sollicitanda infidelium conversione iuxta illud evangelicum Lucae XIV: Compelle intrare, Christophori Cabrerae Presbyteri theologi tractatus ad amicum quaerentem eiusdem evangelici verbi expositionem ac sensum*. El otro: *Index opusculorum Christophori Cabrerae, presbyteri theologi quae propria manu scripta post eius obitum in Vaticana Apostolicae sedis Bibliotheca sunt reponenda*.⁵

3. Es erróneo que tenga por patria a Palencia, aunque don Nicolás diga que: “por patria fue palenciano”. Los documentos propios existentes señalan Santa Olalla de Bureba, población perteneciente a la provincia de Burgos; además el título a su *Dícolo icástico* señala *Christophorus Cabrera Burgensis*.⁶

4. Una real carencia en Nicolás Antonio fue no saber que Cabrera estuvo en Nueva España. Al respecto, Elisa Ruiz comenta: “Resulta curioso comprobar cómo en Nicolás Antonio no hay eco de esta aventura mejicana (*sic*). Este lapsus (*sic*) y algunas otras inexactitudes que hemos observado en el artículo por él elaborado en honor de Cabrera nos induce a pensar que su información sobre este escritor fue particularmente superficial

³ Ruiz, Elisa. “Cristóbal Cabrera, apóstol grafómano”, *Cuadernos de filología clásica*, 12:1977, pp. , 92-93, 104.

⁴ *Ibidem*, p. 64, nota 19.

⁵ Burrus, Ernest J. “Cristóbal Cabrera (c.1515-1598) first American Author: A chek list of his Writings in The Vatican Library”, *Manuscripta*, 4 Saint Louis, 1960, pp. 77, núm. 15, 80, y 29.

⁶ Alcina Rovira, Juan F. “Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus *Meditatiunculae ad principem Philippum*”, *Nova Tellus*, UNAM, México, 1984, p. 131, nota 1.

e indirecta. En caso contrario habría tenido noticias del viaje a Nueva España del que hay referencias en los mss. vaticanos.”⁷

Contribuciones ciertas y seguras

1. Ciertos y seguros son los nombres de sus padres: Cristóbal y Beatriz, cuyos apellidos añadió Elisa Ruiz:⁸ “doña Beatriz Álvarez y don Cristóbal Cabrera, médico de profesión”...

2. Cierto y seguro es que Cristóbal sea hijo del segundo matrimonio de su padre. Don Nicolás dice: “Asimismo nacieron un hermano y cuatro hermanas del primer matrimonio de su padre.”

3. Ciertos y seguros son también los nombres de sus hermanas. Don Nicolás anota: “se acuerda de su hermano menor Bernardino, ya muerto, y de sus hermanas solteras: Ana, Leonor y Juana; y de las casadas: Inés, Catarina, Beatriz y Francisca.” Elisa Ruiz no se ocupa de dar los nombres; pero agrega a “Elvira y, repite, a Leonor de estado religioso.”⁹

4. Cierta y segura es la promesa que sobre Cristóbal hicieron sus padres. Dice allí: “Tan pronto como supo, hecho mayor, que sus padres, por el deseo de tener un hijo lo consagraron, en sus promesas, si acaso naciera, a Dios y que él fue dado a luz en la fiesta de la Concepción de la Santísima Madre de Dios, se dedicó a una vida célibe y eclesiástica”... Esto lleva a pensar que cuando Cabrera llegó a la Ciudad de México, entre 1531 y 1534, ya venía con adelantados estudios eclesiásticos y acaso con las órdenes menores, lo que le facilitaría ser acogido por Fray Juan de Zumárraga, obispo electo de México, quien desde 1530 detentaba una casa para recibir a los clérigos que venían a Nueva España. Tocante a lo dicho arriba por don Nicolás, Elisa opina: “No sabemos de dónde arranca esta noticia. Quizás no sea otra cosa que un ejemplo más del afán tradicional en los biógrafos precientíficos de establecer conexiones significativas entre fecha y “fechos” del personaje en cuestión. Recuérdese la tópica relación cronológica entre el nacimiento de Eurípides y los acontecimientos vitales de Sófocles y Esquilo transmitida por los historiógrafos clásicos.”¹⁰

⁷ Ruiz. *Op. cit.*, p. 65.

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

5. Asimismo es cierto y seguro lo que informa, con todo pormenor y de primera mano, acerca de las construcciones que realizó en Roma: a) *Una casa de hospedaje*, que don Nicolás relata así: “Construyó en Roma, junto al templo de San Pedro, en aquella parte de la ciudad que se llama Borgo [Vechio], una casa de hospedaje para recibir mujeres, y preferentemente españolas, que peregrinan en la ciudad, la cual todavía subsiste”. b) *Una capilla para la Virgen de la Inmaculada Concepción*, que así cuenta don Nicolás: “Por su devoción, pues, hacia la Santísima Virgen y al arcángel Miguel, en su Sagrada Basílica al pie del Vaticano, la cual entonces se llamaba de San Miguel de la Escala, fundó con su propio dinero una capilla consagrada a la Inmaculada Concepción de la Virgen”...

En resumen, las aportaciones de Nicolás Antonio a la biografía de Cristóbal Cabrera son: haber dado el nombre de los padres del biografiado; el nombre de su hermano que murió y el de todas sus hermanas; haber consignado que su padre se casó dos veces, que Cristóbal fue segundo hijo del segundo matrimonio, y también que, al enterarse que sus padres lo habían consagrado a Dios, Cristóbal decidió llevar una vida eclesiástica. Finalmente que con su propio dinero, como función social, construyó una casa de hospedaje para mujeres peregrinas, y por su devoción, una capilla para la inmaculada concepción de la Virgen María.

Bibliografía

Alcina Rovira, Juan F. “Cristóbal Cabrera en Nueva España y sus *Meditatiunculae ad principem Philippum*”, *Nova Tellus*, UNAM, México, 1984.

Burrus, Ernest J. “Cristóbal Cabrera (c.1515-1598) first American Author: A chek list of his Writings in The Vatican Library”, *Manuscripta*, 4:1960.

Campos, Leopoldo. “Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, P[re]s[b]i[te]ro.”, en *Don Vasco de Quiroga y el Arzobispado de Morelia*, Morelia, 1972.

García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2ª. edición de la revisada y aumentada por Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1981, (Biblioteca Americana).

Manuscrito 1631 de la Biblioteca Nacional de México.

Quiñones Melgoza. (ed.). *Hispana seges nova (tres documentos neolatinos novohispanos del siglo XVI)*, UNAM/IIFL: CEC, Bibl. Humanística Mexicana, 18, México, 2012.

Ruiz, Elisa. “Cristóbal Cabrera, apóstol grafómano”, *Cuadernos de filología clásica*, 12:1977, núm. 3, pp.Madrid, 1977, pp. 92-93, 104.

ÉGLOGA DEL MISMO ASUNTO: EL PROGRESO EN LAS LETRAS DE LA JUVENTUD MEXICANA. SIGLO XVI

Octavio Ruiz Camacho

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

octavioruiz729@gmail.com

Cuando en el siglo pasado dieron inicio los primeros acercamientos bibliográficos y filológicos del manuscrito 1631 de la BNM, se conocía muy poco de él. Hoy se conoce no sólo un índice o catálogo del mismo, sino varios, y variadas composiciones; esto gracias a la labor de filólogos y latinistas que han trabajado a lo largo de muchos años, para que los estudios sobre dicho manuscrito, depósito de lírica neolatina novohispana, nunca hasta su total publicación, se vean interrumpidos. A partir de la oda en español, *Al glorioso padre Ignacio de Loyola*, del hermano Cosme de Flores, *Societatis Iesu*, que extrajo Alfonso Méndez Plancarte e incluyó en el primer volumen de *Poetas Novohispanos*,¹ día con día se han añadido nuevos estudios sobre los diversos textos, que éste contiene. De esta suerte, hoy doy a conocer otra composición de este manuscrito, que se halla en los folios 114v-115r, la cual lleva por título: *Ecloga de eadem re*, es decir, “Égloga del mismo asunto”; autor, Peña *Societatis Iesu*. Entiéndase por “mismo asunto”: el progreso de las Letras en la Nueva España, último cuarto del siglo XVI, así como el vaticinio de su mayor florecimiento, ya que la composición que antecede a ésta lleva por título: *Protheus Ecloga. Vaticinium de progressu in litteris mexicanae iuventutis*, es decir, “Égloga Proteo, vaticinio del progreso en las letras de la juventud mexicana”. Tanto la “Égloga Proteo” y la “Égloga del mismo asunto”, tratan pues la misma temática. De aquí se concluye lo referido por “mismo asunto”.

Ahora bien, la primera actitud que un individuo debe tomar en cuenta, en el momento de enfrentarse con un texto poco explorado o conocido, como esta pieza poética de Peña, es señalar algunas de sus características extrínsecas e intrínsecas, para que de este modo logre dicho sujeto delinear, entre otras causas, las coordenadas de espacio y tiempo sobre el objeto en cuestión.

Como características extrínsecas de la “Égloga del mismo asunto”, en primer lugar, puede decirse que el género al que este texto pertenece, égloga neolatina mexicana,

¹ Méndez Plancarte, Alfonso. *Poetas Novohispanos (Primer siglo: 1521-1621)*, UNAM, México, 1991, pp. 93-95.

imitó los modelos clásicos en cuanto a la métrica, la lengua y el asunto. Esto es debido a la influencia que la cultura letrada europea, en boga, tenía con el quehacer poético que tanto individuos como instituciones desarrollaron en Nueva España. La égloga neolatina mexicana es, por así decirlo, un extracto de la égloga clásica latina y de la égloga neolatina del renacimiento italiano. Como si de este modo, este género, en el cual se recrearon los poetas jesuitas del Nuevo Mundo, buscara una plataforma en aquéllas, para encontrar un espacio de sobrevivencia y para tomar un lugar propio frente a la incuestionable tradición. Es pertinente señalar también lo siguiente: estos poetas intentaron formar parte de aquel largo proceso de apropiación que los poetas del renacimiento italiano hicieron de la cultura clásica. Debido a esto, los primeros jesuitas en América cultivaron los géneros poéticos más representativos de la cultura Europa, ya fuera para igualar o sobrepasar o transformar o negar, esa apropiación. Y, además, dicha actividad reflejó la cultura letrada que se vivía en sus colegios en el siglo XVI en Nueva España.

Luego, como características intrínsecas de la “Égloga del mismo asunto”, puede señalarse lo siguiente: la temática de la égloga neolatina tanto de producción europea como de territorio mexicano, podía acomodarse a situaciones concretas del momento: los personajes, los lugares y la ambientación que convenían al género en época greco romana, cambiaron. Sannazaro fue quien difundió en mayor medida este cambio con sus églogas de pescadores. En general, la égloga neolatina se dividió, desde el Renacimiento italiano, en diferentes subgéneros, dependiendo en esto la temática que se trabajara. Por caso concreto nos encontramos ante una égloga laudatoria, género ya cultivado desde la antigüedad clásica, que, además, altera muchas veces las reglas prosódicas de las gramáticas clásicas latinas. A ejemplo, las metáforas utilizadas por los poetas jesuitas suelen ser de costumbre difíciles y oscuras. Tratan ellos muchas veces de utilizar vocablos poco conocidos o los en menor medida utilizados. La síncope, como en la poesía latina, es muy común, pongo por caso *norint* por *noverint* y *finiit* por *finivit*.

Comentario del texto

Se ha insinuado que la temática de esta égloga es el progreso en las Letras de la juventud mexicana. Pues bien, la Nueva España y en este caso, la Ciudad de México, en el último cuarto del siglo XVI, es la Atenas del Nuevo Mundo. Luis Peña decide hacer el elogio de esta ciudad naciente. El poeta utiliza los recursos retóricos que ofrecen las preceptivas antiguas en el ámbito del discurso epidíctico. Entre los autores de la antigüedad clásica, Menandro el retórico es quien da pauta para que pueda escribirse el elogio de las ciudades. En su Tratado *Cómo elogiar ciudades por sus actitudes*, Libro I, este

maestro de la retórica nos recuerda que las ciudades pueden ser elogiadas, en virtud de sus actitudes: de las ciencias o de las artes que ellas profesen. Atenas fue afamada por la escultura y la pintura que desarrolló; Alejandría por la gramática, la geometría y la filosofía.² El poeta jesuita, Luis Peña, en este mismo contexto decide elogiar a la Ciudad de México, por el progreso en las Letras y la gloria que a este respecto le vendrá en los siglos venideros. En su estructura externa, esta égloga deja entrever la técnica de la *imitatio veterum*. Según el sistema pedagógico de los jesuitas, *Ratio Studiorum* (Curso de los Estudios), era preceptiva retórica el hecho de que tanto alumnos como maestros utilizaran fragmentos o extractos de los diferentes autores *classici* en el momento de la composición en latín, tanto en verso como en prosa. Para esto, ellos se valían de especies de cartapacios o *codices excerptorii*, con los cuales se podía entresacar o frases o figuras de estilo o *exempla* dignos de ser imitados. Imaginemos en primer lugar el escenario de esta égloga novohispana: los personajes, Licón y Dórilas son nombres que se encuentran en las *Piscatoriae* II y V de Sannazaro. La filiación de esta égloga con aquellas *Piscatorias* es incuestionable. De hecho, los parlamentos iniciales de Licón y Dórilas nos recuerdan aquellos de Sannazaro: 1) Sannazaro: “et tibi nunc vacuae fluitant sine pondere nassae” (*Ecl.* I 29); es decir, “ahora que las redes flotan vacías sin peso”. Peña: “dum vacuae fluitant pacato in litore nassae” (*Ecl.v.1*); es decir, “mientras las redes flotan vacías en la costa apacible”. 2) Sannazaro: “captivosque trahunt ad littora pisces” (*Ecl.* II 6); es decir, “y peces cautivos arrastran a la orilla”. Peña: “captivos si quid fuerint ad litora pisces” (*Ecl.* v. 8); es decir, “peces cautivos, si algunos hubiera en las costas”. 3) Sannazaro: “Mirabar, vicina, Mycon, per littora nuper/dum vagor, expectoque leves ad pabula thynnos” (*Ecl.* I 1-2); es decir, “mientras que vago en la orilla vecina y espero veloces atunes al alimento, admiraba”. Peña: “expectans celeres ad dulcia pabula thynnos” (*Ecl.* v. 14); es decir, “esperando a veloces atunes ir al dulce alimento”. En la égloga novohispana, la temática se desarrolla en breve de este modo: Licón invita a Dórilas a descansar en la orilla tranquila. Entonces ambos rememoran *priscos annos*. Expresan su admiración por el valor y honores de la descendencia novohispana, merecedora de tantos honores por el progreso y los logros alcanzados: “mirabor mea saecla, Lycon, quantum aequore toto/ auspicio divum nostri valere nepotes/ quantaque promissae nobis stent pignora frugis” (vv.10-12);³ “nostrorum heroum tantos mirabar honores” (v. 15). Después, la imagen de los pescadores y la función pedagógica y cultural que el dios Apolo estableció en la nueva comarca se constata en los siguientes versos: “quippe sacer coluit nuper sua litora Apollo/ instituitque novas venandi ingurgite formas/ quas numquam nostris ullus piscator in oris/ vidit nec prisca potuere agnoscere nautae”

² Cf. Romero Cruz, Francisco (ed.). *Menandro: Sobre los géneros epidícticos*, Salamanca, España, 1989, pp. 48 ss.

³ N. B. La traducción de los versos latinos de esta égloga novohispana puede verse en la presentación del texto más adelante.

(vv. 16-19). En los últimos versos, el poeta Peña enumera las ciudades consagradas a los dioses en la antigüedad clásica: “Ortygiam Phoebus, Tenedon dilexit Apollo/ grata Iovi Creta est, Baccho gratissima Nyssa” (vv. 25-26). Puede constatarse otra vez aquí, el modelo de las *Piscatoriae* de Sannazaro que siguió Peña, *Piscatoria* III, en la cual los pescadores *Chromis* y *Iolas* enumeran las ciudades gratas a los dioses:

Chromis:

Est Veneri Cypros gratissima, Creta Tonanti,
Iunonique Samos, Vulcano máxima Lemnos,
Aenariae portus Hyale dum pulchra tenebit,
Nec Samos Aenariam vincet, nec maxima Lemnos.

Iolas:

Gradivus Rhodopen, et Mercurius Cyllenen
Ortygiam Phoebe, Tritonia iactat Hymetton.
Nisa colit Prochyten: Prochytes si commoda norint,
Ortygiam Phoebe, Tritonia linquet Hymetton. (III 70-77).⁴

Cromis.

“Chipre es gratísima a Venus, Creta al Tonante, Samos a Juno, la gran Lemnos a Vulcano, mientras la bella Hyale tenga el puerto de Ischia, ni Samos ni la gran Lemnos vencerán a Ischia”.

Yolas

“Marte ostenta el Ródope, Mercurio, el monte Cyllene; Febe, la isla de Ortigia; Tritonia, el monte Himeto. Nisa habita la isla de Procida: si conocieran las ventajas de Procida, Febe abandonaría Ortigia y Tritonia el Himeto”.⁵

⁴ Cf. Sannazaro, Jacobo. *Opera omnia latine scripta*, [en línea] Ex Bibliotheca Aldina Venetiis, 1570, disponible en: <<http://www.archive.org/details/iacobisannazarii00san>>

⁵ N. B. La traducción es mía.

Se constata en la composición de esta égloga el hecho ya tantas veces referido: los poetas jesuitas de la Nueva España trabajaron siempre bajo la memoria poética, es decir, ellos tuvieron siempre a la mano las obras de autores clásicos latinos o de clásicos renacentistas para la creación artística, extrayendo a veces tiradas de versos completos e incluirlos en su obra. A partir de multitud de ideas y de temas, en gran medida canonizados, desde el Renacimiento Italiano, es que estos poetas enriquecieron su propio trabajo, porque los tratados retóricos del momento así lo prescribían.

He aquí el texto, acompañado de un aparato crítico en el que las siglas Ms e IOR significan manuscrito e Ignacio Osorio Romero, respectivamente.⁶ He trabajado, además, con una copia facsimilar del manuscrito, que amablemente me proporcionó el doctor José Quiñones Melgoza en el IIFL, la copia original se encuentra en el manuscrito que conserva la Biblioteca Nacional de México en su Fondo Reservado. La traducción que presento de la égloga intenta ser rítmica, oscilando para cada verso entre 13 y 17 sílabas, sin cesura o pausa poco anterior a la mitad de cada verso, y con una cadencia final de trisílabo esdrújulo y bisílabo grave, al modo de *céfiro blando*.

ECLOGA DE EADEM RE: DORYLAS ET LYCON

(ff. 114v-115r) Peña

LYCON

Dum vacuae fluitant pacato in litore nassae⁷
 et mare caeruleum placidis involvitur undis
 desine composita lateat sub arundine cuspis
 O Doryla ac mecum scopuli pendentis in umbra
 et viridi requiesce toro, sedem alga ministrat

5

invitatque leves intexere vimine cistas
 hinc ego tuque illinc ambo vicina trahemus
 captivos si qui fuerint ad litora pisces

⁶ Ignacio Osorio publicó, con un estudio introductorio y una vacilante transcripción, esta égloga. “Doce poemas neolatinos del siglo XVI novohispano”, *Nova Tellus*, México, UNAM, 1983, pp. 171-203.

⁷ Titulus Ecloga] *Ecloga* Ms || eadem] *Eadem* Ms || Dorylas] *Dorilas* Ms IOR || 1 pacato] *pacato* Ms || 1, 13 litore] *litore* Ms || nassae] *Nassae* Ms IOR || 2 caeruleum] *caeruleum* Ms || 4 Doryla] *Dorila* Ms IOR || 8 litora] *littora* Ms

DORYLAS

Consideo et priscos dum mente remetior annos
mirabor mea saecula Lycon quantum aequore toto 10
auspicio divum nostri valere nepotes
quantaque promissae nobis stent pignora frugis

LYCON

Atque ego dum tenuem subduco in litore puppim⁸
expectans celeres ad dulcia pabula thynnos 15
nostrorum heroum tantos mirabor honores
quippe sacer coluit nuper sua litora Apollo
instituitque novas venandi in gurgite formas
quas numquam nostris ullus piscator in oris
vidit nec prisci potuere agnoscere nautae

DORYLAS

Adde quod edocuit nostri novus incola ponti 12
quomodo temporibus venientia tempora lapsis
succedant qua lege vagos agitare cachinnos
expediat remisque udos percurrere campos
ac tandem iratos pelagi componere fluctus

LYCON

Ortygiam Phoebus Tenedon dilexit Apollo 25
grata Iovi Creta est Baccho gratissima Nyssa
sed mea vidissent si litora protinus ipse
Ortygiam Phoebus Tenedon liquisset Apollo

DORYLAS

Pallada Cecropidae coluit Minoia Dianam
celsa Paphus Venerem Iunonem maxima Memphis 30

⁸ 10 saecula] *saecula* Ms IOR || 13 puppim] *pupim* Ms IOR || 14 thynnos] *tinno* Ms IOR || 15 mirabor] *mira-*
bar Ms IOR || 16, 27 litora] *littora* Ms || 21 quomodo] *quo modo* Ms IOR || 22 cachinnos] *cachinos* Ms IOR

solā est Hesperia Hesperiae si commoda norint
Paphus occiduas nec Memphis vinceret oras

ÉGLOGA DEL MISMO ASUNTO: DÓRILAS Y LICÓN

(ff. 114v-115r) Peña

LICÓN

Mientras las redes flotan vacías en la costa apacible
y cerúleo el mar se agita con plácidas olas,
deja que la punta se oculte bajo caña dispuesta,
¡Oh, Dórilas!, y en verde lecho descansa conmigo
a la sombra de roca saliente. El alga da sede 5
e invita a tejer cestillas ligeras con mimbre.
De aquí y de allí ambos, tú y yo, peces cautivos
sacaremos, si algunos hubiera en las costas vecinas.

DÓRILAS

Mientras me siento y con la mente recorro tiempos pasados,
admiraré nuestro siglo, Licón, de cuánto nuestros nietos 10
por todo el mar han sido capaces con auspicio divino
y cuánta prueba del fruto prometido nos quede.

LICÓN

Y yo, mientras llevo una barca ligera a la orilla,
esperando a veloces atunes ir al dulce alimento,
admiraba de nuestros héroes tan grandes honores, 15
pues poco ha que el sagrado Apolo habitó entre sus costas
y les enseñó nuevas formas de cazar en sus aguas,
las cuales ningún pescador vio nunca en nuestras costas,
ni los marineros antiguos conocer han podido.

⁹ 26 Nyssa] Nissus Ms IOR || 28 Ortygiam] ortygiam Ms IOR || 29 Cecropidae] Caeropidae Ms: cecropidae IOR || 31 Hesperia] Hisperia IOR: Hesperiae: Hisperiae IOR.

DÓRILAS

Agrega lo que el nuevo habitante de nuestro mar enseñó, 20
cómo los tiempos que vienen suceden a tiempos pasados,
con qué ley conviene agitar los vagos oleajes
y recorrer con los remos los húmedos campos
y, por fin, del mar ordenar el oleaje irritado.

LICÓN

Apolo amó a Tenedos, Febo a Ortigia, 25
Creta a Júpiter es grata, Nisa a Baco gratísima.
Mas de haber visto mis costas, al punto hubieran
dejado Apolo Tenedos, Febo mismo Ortigia.

DÓRILAS

Atenas honró a Palas, Creta a Diana, 30
la alta Pafos a Venus, la gran Menfis a Juno,
Hesperia está sola, de conocer sus ventajas,
ni Pafos ni Menfis vencerían de occidente las costas.

Bibliografía

Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767* (compendio histórico). Robredo, México, 1941.

Gómez Robledo, Xavier. *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. Jus, México, 1954.

Méndez Plancarte, Alfonso. *Poetas Novohispanos (Primer siglo: 1521-1621)*, UNAM, México, 1991.

Mesnard, Pierre. “La pedagogía de los jesuitas”, en E. de Champourcin (trad.), *Los grandes pedagogos*, FCE, México, 1959.

Osorio Romero, Ignacio. “Doce poemas neolatinos de fines del siglo XVI novohispano”, en Germán Viveros (dir.), *Nova Tellus*, UNAM, México, 1983, pp. 171-203.

—————. *Colegios y profesores que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. UNAM, México, 1979.

Quiñones Melgoza, José. “El manuscrito 1631 de la Biblioteca Nacional de México”, en Noé Esquivel (ed.), *Pensamiento Novohispano*, 8 , pp. 145-152.

Romero Cruz, Francisco (ed.). *Menandro: Sobre los géneros epidícticos*, Salamanca, España, 1989.

Sannazaro, Jacobo. *Opera omnia latine scripta*. [en línea] Ex Bibliotheca Aldina Venetiis, 1570. Disponible en: <<http://www.archive.org/details/iacobisannazarii00san>

LAS ESCRIBANÍAS Y LOS ESCRIBANOS DE LA NOTARÍA NO. 1 DE TOLUCA, PERIODO VIRREINAL

Hilda Lagunas Ruiz,
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de México
lagrh@hotmail.com

Introducción

El hombre ha tratado por muchos medios de dejar constancia y hueya de su quehacer cotidiano, buscando símbolos que le permitan perpetuar su memoria, y fue con el descubrimiento del papel, cuando se abre un campo casi ilimitado para poder registrar, conservar y almacenar en forma precisa su historia, y los archivos, bibliotecas, hemerotecas, mapotecas etc., son una muestra clara de este interés.

Los documentos que se encuentran resguardados en los archivos, son una veta histórica ya que permiten al estudioso y/o investigador penetrar en el quehacer y pensamiento de una sociedad o de una época. En la presente investigación se considerarán como fuente principal, aunque no la única, los documentos emanados por una institución jurídico-social: la Escribanía Colonial, que tuvo una función definida a través de los escribanos, -registrar por escrito y archivar, más allá de varias generaciones el quehacer humano cotidiano-. Documentar los sucesos desde principios de la conquista fue una necesidad, no solamente para enviar la información a la Corona española o para que quedaran como testimonio, sino para hacer uso de ellos en la vida cotidiana.

En las empresas de descubrimiento, conquista y colonización de las Indias, la presencia del escribano fue insustituible, por ello afirma Bravo Lira que “... en tales empresas hay tres personajes infaltables: un capitán, un clérigo y un escribano. Con ellos se hacen presentes por primera vez en el Nuevo Mundo tres instituciones fundamentales del Viejo Mundo: la monarquía, la iglesia y el derecho”¹.

Este es un estudio fundamentado en los protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca y en la Legislación Española, entendiendo que, las disposiciones emanadas en los

¹ Bravo Lira, Bernardino. *La institución notarial en Chile*, Valparaiso, p. 63 .

primeros surgen de la conciencia personal de los individuos, aunque ésta no deja de estar influenciada por la normatividad social, de esta manera nos introducimos en el análisis paleográfico de los protocolos, fundamentalmente los relacionados con escribanos y escribanías, para saber quiénes fueron, cómo ejercieron su cargo y de qué manera se aplicó la legislación en la práctica.

La presente investigación además de abordar a grandes rasgos la historia de las escribanías y de los escribanos de los siglos XVI al XVIII, pretende mostrar lo irregular en la práctica de la legislación, porque a pesar de estar debidamente legislado los elementos fundamentales sobre los escribanos en las leyes españolas y en las de Indias, en la práctica se cometieron varias violaciones a las mismas; por lo que se abordarán los siguientes apartados: los escribanos y su legislación; las escribanías y los escribanos; los protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca, finalmente se presenta una relación de algunos escribanos públicos del valle de Toluca de los siglos XVI al XVIII.

Los escribanos y su legislación

A pesar de que en la Nueva España surge el derecho indiano para regular las formas de vida, el derecho castellano estuvo vigente durante todo el período de dominio español y por lo menos la primera mitad del siglo XIX. Así entre otras muchas instituciones el notariado fue una réplica del existente en Castilla rigiéndose bajo las mismas normas.

Haciendo un poco de historia, diremos que en 1255 Alfonso X el Sabio, estableció, en una de sus grandes obras legislativas “El Fuero Real”, que el oficio de escribano era un cargo público y que “en las ciudades y villas mayores se pongan escribanos públicos por el Rey o por su mandado... y no de otra manera”¹.

Las Siete Partidas, también atribuidas a Alfonso X, siguen los principios consagrados en materia de escribanos por el Fuero Real, ratificando que sólo el rey u otro que tenga su poder puede crearlos y definen al escribano como el “homme sabidor de escribir” y distinguen entre ellos dos clases “los que escriben privilejos et las cartas et las actas de la casa del Rey “ y los escribanos públicos que escriben las cartas de las vendidas et de las compras et de los pleitos et de las posturas que los hommes ponen entre sí en las ciudades et en las villas”². Fue hasta 1480 con los reyes Católicos en que las Cortes, reunidas en la ciudad de Toledo, emitieron normas para la organización del notariado en Castilla. Estas Cortes siguiendo la política dictada por Alfonso X ordenaron: “Que

² *Idem.*

de aquí en adelante no se de título de Escribanía de Cámara, ni de Escribanía Pública a persona alguna: Salvo si fuere primeramente la tal persona vista, y conocida por los de Nuestro Consejo y precediendo para ello nuestro mandamiento: e si fuere por ellos examinado, y fallado que es hábile, e idóneo para exercer el tal oficio”³.

En esta ley, además de confirmarse la facultad exclusiva del rey para la designación de escribanos, se hace énfasis a la capacidad y rectitud de quienes aspiraban a obtener tales cargos. Así quien obtenía la aprobación del rey se le otorgaba el título de escribano real o de su magestad.

El escribano avala lo escrito en un documento, a este acto se le denominó función fedataria o fe pública notarial. Como se puede apreciar al escribano se le hizo cargo de esta responsabilidad, por ello lo escrito en forma solemne, ante él era verdad y se consideraba como tal ante una colectividad, así este personaje se convirtió en un sujeto histórico, jurídico y social.

Las escribanías y los escribanos

Con los escribanos surgen las llamadas escribanías, espacio físico en donde el escribano realizaba las escrituras y en donde se almacenaban dichos documentos a los cuales se les denominó protocolos. Los escribanos debían estar nombrados o autorizados por el rey, ya que éste determinaba el tipo de signo que utilizaría en las escrituras, así aunque un documento fuera firmado por el escribano, pero careciera del signo correspondiente, dicho documento no tenía valor probatorio, pues no contaba con la autorización del Estado.

Por la gran importancia jurídico-social que tuvo esta institución, Felipe IV emite una Real Cédula en 1638, estableciendo que en las Indias Occidentales se debería de emplear también el papel sellado, de la misma forma que en España lo hacían. Si no se empleara el papel sellado, las escrituras no tendrían valor y se desplazaría al responsable de su cargo, además de darles el castigo que recibe cualquier hombre que falsea la ley.

En la legislación notarial pero fundamentalmente en las Siete Partidas, se distinguen a dos clases de escribanos : “los que escriben privilegios et las cartas et las actas de la casa del Rey ... y los escribanos públicos que escriben las cartas de las vendidas et de las compras et de los pleytos et de las posturas que los hommes ponen entre sí en las cibdades et en las villas...”⁴. En este trabajo se hablará de los escribanos públicos.

³ *Los Códigos Españoles*, t. III, p. 259.

⁴ *Los Códigos Españoles*, t. I, p. 355.

¿Quiénes eran los escribanos públicos o también llamados reales, y cual su función en México?, personas del sexo masculino, españoles y/o criollos, que reuniendo los requisitos indispensables eran nombrados o autorizados por el rey de España, o en casos muy excepcionales por el virrey, gobernadores y audiencias. Las normas emitidas para el buen funcionamiento y control de las escribanías, tuvieron a lo largo del virreinato marcadas violaciones y por lo mismo cambios constantes.

Para poder obtener el cargo de escribano se debían de cubrir ciertos requisitos. Las Siete Partidas señalaban que debían ser hombres libres, cristianos y de buena forma sabedores de escribir bien y entendidos del arte de la escribanía, de manera que sepan bien tomar las razones o las posturas que los hombres pusieren entre sí, ante ellos⁵. En Espéculo libro cuarto, título XII, ley III, se señala que los escribanos deben ser hombres buenos, de buena fama y saber bien escribir y ser entendidos de razón; además deben ser vecinos de los lugares donde fuesen nombrados escribanos para que conozcan mejor a los hombres entre quienes se hiciesen las cartas. Deben ser legos porque deben de hacer cartas de pesquisas e de otros pleitos, en que cae pena de muerte o lesion, aspectos que no pertenecen a los clérigos⁶, y en la ley VI dice: “escribir bien deben los escribanos por guardar que no venga yerro ni contienda en sus escritos, para que así escriban debidamente y el que no lo hiziere bien pagare 100 maravedies...”⁷.

En un principio se exigió que entre los conocimientos fundamentales el escribano supiera escribir bien y “... no fue sino hasta el 9 de enero de 1603, en que Felipe III dispuso que los aspirantes al cargo de escribano “... traigán probada la residencia de dos años continuos en escritorios de secretarios o escribanos de Cámara de los Consejos, Cancillerías o Audiencias, ú otro cualesquier escrivano público o en casas de abogados, relatores o procuradores, sirviéndoles en el ministerio de sus oficios...”⁸”. Así se aseguraba que los escribanos tuvieran los conocimientos jurídicos indispensable que sin duda utilizarían en la práctica. El desconocimiento profesional del ramo jurídico fue una de las causas por las que se manejaban en las diferentes asuntos notariales, machotes o formularios, facilitando considerablemente la tarea del funcionario público.

Los escribanos tenían vedado ser encomenderos, no obstante si tuviesen la calidad de encomenderos podían renunciar a ella y dedicarse a la escribanía, igualmente tenían prohibido ejercer otro cargo público simultáneo al de escribano, y la sanción establecida

⁵ *Los Códigos Españoles*, t. III, p. 259.

⁶ *Idem*.

⁷ *Ibidem*, p. 262.

⁸ *Recopilacion de Leyes de indias*, p. 380.

era tener que dejar uno u otro cargo⁹. Otro requisito para optar por el cargo de escribano era el de tener una edad mayor a la de 25 años, no se admitía a los mulatos, mestizos, indios, ni personas de otras castas.

Desde un principio la Corona vió la necesidad de encargarse de hacer los nombramientos de escribanos, por la importancia de dicho cargo y no delegar tal función, “solo el Rey puede poner escribano”¹⁰. El rey estableció que ninguna persona “pueda hacer ni haga nombramientos, ni despache títulos de escribano perpetuos, ni por tiempo limitado, para ningún efecto general, ni particular, por secreto ni grave que sea”¹¹. En la Recopilación de Leyes de Indias existen varias cédulas emitidas por diferentes reyes de España, en las que se ratificaba que solamente el rey debía hacer el nombramiento de escribano y son las de: Felipe II, en 1564, en 1568 y en 1570; la de Felipe III, en 1607; las de Felipe IV en 1621, 1645, 1650, 1662, 1665 y 1666 y la de Carlos II en 1669.

En teoría el único caso en que la monarquía española concedió licencia y facultad a los virreyes, presidentes y gobernadores para que proveyesen los oficios de escribanos del Número y Consejo era cuando quedaba vacante un oficio y no había quien lo cubriera de inmediato. En este caso se hacía el nombramiento provicional, mientras la Corona proveía en propiedad el cargo.

Sin embargo no siempre se actuó bajo los cánones establecidos, ya que varios de los nombramientos de escribanos que se hicieron para la región del valle de Toluca, fueron otorgados por funcionarios menores: Alcaldes Mayores o por Tenientes de Corregidor, como se ejemplifica en las siguientes escrituras. “El capitán Gerónimo de Avellaneda Salinas, Alcalde Mayor de Metepec, nombra a Pablo Rodríguez de Reynosa, vecino de este lugar, como escribano público, por estar desterrado el anterior escribano”¹². “Juan Cortés, Teniente de Corregidor de la villa de Toluca, nombra el 29 de junio de 1612 a Florían de Salazar, vecino de la misma, para ejercer el oficio de escribano en el mencionado lugar”¹³. “Alonso de Velasco Salazar, Teniente del Capitán Gerónimo de Avellaneda Salinas, Alcalde Mayor de la villa de Ixtlahuaca, nombra a Juan Bautista Sánchez, vecino de la misma villa, escribano público, aceptando el cargo el 22 de junio de 1609”¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 153

¹⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹¹ Jorge Lujan. *Los escribanos en las Indias Occidentales*, p. 51.

¹² María Elena Bribiesca. *Catálogo de protocolos de la Notaría No.1 de Toluca*, p. 105.

¹³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴ *Ibidem*, p. 166.

Como anteriormente se mencionó, no podía ser escribano ningún funcionario público, y a pesar de la prohibición, en el valle de Toluca encontramos que esta disposición no se llevó a la práctica, ya que se encontraron algunas escrituras en las cuales se da a conocer que Alcaldes Mayores o Tenientes de Corregidor fungían como escribanos ejem: “Ante mi el Juez Mayor Agustín de Hinojosa Villavicencio, Corregidor en esta villa y su partido, compareció Melchor González... el cual pide se le haga traslado de dicho su testamento e inventario de bienes”¹⁵ Ante el presente escribano Pedro Millán, Teniente de Corregidor en esta villa...”¹⁶.

Tomás de Tosantos Corral, Alcalde Mayor de las minas de Tlalpujahuá y de las de San Agustín Ozumatlán..., nombra, el 25 de noviembre de 1612, a Pedro de Mendiola como escribano del Juzgado de estas minas y toda su jurisdicción¹⁷.

Entre otros requisitos para poder obtener el nombramiento de escribano era el de haber sido examinados y aprobados por las Reales Audiencias de sus distritos y tener licencia de ejercer¹⁸. En el libro VII, título XV, ley III de la Novísima Recopilación de las Leyes de España, se ordenaba que “se debe de dar título de escribano solo a persona vista y conocida por nuestro Consejo y siendo examinado y hallando que es bueno, hábil e idóneo para ejercer el tal oficio y que la carta de escribanía se le extienda, sea firmada por atrás por mínimo cuatro de nuestro Consejo”, esta ley fue emitida por Don Fernando e Isabel en Toledo en 1489. Sin duda el incumplimiento de las disposiciones trajo como consecuencia que Don Felipe II, en 1566, emitiera una ley en la cual ratificaba la anterior “de aquí en adelante no se dé título de escribano de Cámara, ni escribanía pública a persona alguna, salvo si fuere la tal persona vista y conocida por los de nuestro Consejo”¹⁹

Al respecto la *Recopilación de Leyes de Indias* en su título VIII, Ley III señala que todos los escribanos de cámara, públicos, reales, gobernación, minas etc. Para poder ejercer sus cargos han de ser examinados y aprobados de las Reales Audiencias de sus distritos. Y por una persona que no de su voto a favor, no se le puede extender el título de escribano²⁰.

¿Quiénes no podían ser escribanos?, desde luego quienes no cumplieran con los requisitos establecidos por la legislación notarial siendo: los siervos, los esclavos,

¹⁵ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C.1, l.3, fs. 6-15v.

¹⁶ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C.1, l.9, fs. 42-45.

¹⁷ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C.8, l.1, fs. 111-112.

¹⁸ Jorge Lujan, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

²⁰ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. II, p. 162.

todos los penitenciarios por la Santa Inquisición, así como sus descendientes, todos los que delinquían contra la religión católica o las buenas costumbres, los herejes, los excomulgados, apostatas, los moros, las mujeres, los mestizos, indios, mulatos y demás castas, los hijos ilegítimos o bastardos, los clérigos, encomenderos o los que tuviesen algún otro cargo público, los que no fueran vecinos del lugar, los menores de 25 años, los dementes, los que no realizaran y aprobaran el exámen .

¿Cuál era la función del escribano?, de acuerdo a la legislación los escribanos tenían dos tipos de funciones: las notariales y las judiciales. Respecto a las funciones notariales, autorizaban las escrituras y contratos celebrados entre particulares, tenían que extender las escrituras a los interesados, incluir en sus libros de registro todas las escrituras, dar fe y testimonio de lo que ante él pasare, guardar secreto de todas las cosas que le fueran encargadas, conservar con toda responsabilidad todos los protocolos, realizar su oficio o cargo en forma personal y no por sustituto. Tenían prohibido autorizar escrituras de personas desconocidas que no llevaran testigos, de menores de edad sin licencia de sus padres o curadores, ni tampoco podían autorizar escrituras en las que se pusieran condiciones para pagar como: pagaré al heredar, al casarme etc., ni hacer escrituras en perjuicio de terceros o del Estado, ni hacer escrituras en que los legos se sometieran a jurisdicción eclesiástica, ni podían usar su oficio ante jueces eclesiásticos, ni ser abogado de alguna de las partes o favorecerlos, ni actuar en causas de parientes.

Respecto a las funciones judiciales, el escribano podía intervenir en los actos y determinaciones de los jueces, por lo que podían intervenir en juzgados civiles y criminales; para cada juicio se designaba un escribano específico que se encargaba de la autorización de todos los aspectos de la causa: presentación de la demanda, examen de testigos, comparecencia de las partes, declaraciones, visitas, remates, embargos, nombramientos, autos, inventarios, sentencias, libramientos, apelaciones, etc. El juicio que se iniciaba ante un escribano, debía de terminar ante él mismo.

En la tercera partida, título XIX, ley IX, se menciona que los escribanos debían tener libros de registros en donde escribirían todas las cartas, considerando las indicaciones de la forma o modelo de acuerdo al asunto tratado, sin cambiar ni alterar nada del contenido.

Los escribanos tenían la obligación de documentar todas las transacciones que soliciten dos o más particulares, debían conservar, entregar copias y foliar toda la documentación. Así como llevar un libro denominado de depósitos.

En el libro V, título VIII, ley XV de la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias* de 1681, don Felipe II en Aranjuez, en 1568, ordena que “Cada uno de los Efcrivanos tenga libro de regiftros feparado, donde afsiente los depofitos, que ante él fe hizieren expecificamente, para que conftando cuyos fon, fe acuda con ellos a fus dueños, y fi alguno fe aufentare, dexé el libro al fuecfor en fu oficio, porque en todo haya buena cuenta, y razon”²¹ y en la ley XVI don Felipe II, en 1572, ordena que los Efcrivanos guarden, y tengan fiempre en fu poder regiftros de todas las efcrituras, autos e informaciones, y todos los demás infrumentos públicos, que ante ellos fe hizieren, y otorgaren, fin embargo de que digan, y confientan las partes a quien tocaren o sus Procuradores, que no quede registro, pena de un año de fufpenfión de oficio, y diez mil maravedies para nueftra Camara”²².

Obtenida la escribanía, su titular debía recibir de su antecesor, por inventario, todos los documentos, registros y papeles generados desde la creación de esta institución, y en caso de fallecimiento del antecesor, sus herederos debían de hacer la entrega. Y si la escribanía que se recibía era de nueva creación entonces se debía de cumplir con la ley anterior. Al respecto don Felipe II ordena en 1557 lo siguiente “Mandamos, que los papeles, proceffos y efcrituras de cada oficio de Efcrivano, y dependientes de ellos, paffen con el oficio al fuecfor en él, y no queden en poder de la muger del anteceffor, o fus herederos, o del que huviere fervido el oficio en interin, o de otra ninguna perfona; y los que eftuvieren fenecidos fe pongan en el Archivo...”²³.

Con el tiempo y una vez que tomó forma la estructura gubernamental en México, hubo necesidad de clasificar a los escribanos, dándoles diferentes nombres de acuerdo a la institución donde desempeñará su función: escribanos de la Real Audiencia,, de la Real Hacienda, del Número, Públicos, de Minas, de Guerra, de Cabildos etc. Estas diversas denominaciones, señalan ramas y funciones técnicas específicas, tendientes a dejar una memoria válida de las diversas y múltiples actividades de los hombres. En esta investigación hablaremos de los escribanos públicos, que eran los que se encargaban de escribir y registrar las diversas transacciones, contratos, pleitos, litigios que los hombres realizaban entre sí, en una jurisdicción determinada.

Como es bién sabido por los estudiosos de las ciencias sociales, una de las regalías más difundidas por los reyes de España fue la creación y provisión de oficios públicos entre los que se encuentra, el de escribanos, oficio de gran importancia social ya que la mayor parte

²¹ *Ibidem*, p. 164.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 165.

de la población era analfabeta, este oficio era otorgado por el rey a través de una merced, por una o dos vidas, esto es que tenían la autoridad de heredarlas a sus hijos y nietos.

Durante el gobierno de Enrique IV se otorga en forma vitalicia con la posibilidad de transmitirlos e inclusive con la facultad de hipotecarlos, arrendarlos y renunciarlos a favor de terceros, este sistema ocasionó abusos, por lo que en 1480, los Reyes Católicos en Toledo regulan la adquisición, venta y renuncia de este oficio; reglamentación que pasó a las Indias desde 1559 hasta mediados del siglo XIX.

En la Nueva España, y por ende en el valle de Toluca, los escribanos titulares no esperaban a morir para transmitir su cargo, porque en vida renunciaban al cargo a favor fundamentalmente de sus hijos, parientes cercanos o conocidos, al respecto Tomás y Valiente señala que la renuncia tenía varios pasos: La renuncia se dirigía al rey y éste la aceptaba o la rechazaba, ésta era gratuita, aunque realmente estuviera encubierta por una venta privada entre el titular y el postulante, el titular renunciante, para verse favorecido en su petición, alegaba vejez o enfermedad y hacía constar sus méritos en el cargo²⁴.

El cargo de escribano en la Nueva España inicialmente se obtuvo por merced real, pero a partir de 1569 se vendían al mejor postor y para 1581 podían ser renunciable, y por lo mismo ofrecido a algún pariente, amigo o conocido del que renunciaba, “en un principio, los nombramientos por compra eran sólo por una vida, pero en 1581, a medida que la estrechez económica comenzó a dominar a la Corona, el cargo de escribano se ofreció por dos generaciones y en 1606, todos los cargos vendibles se otorgaron a perpetuidad, con derecho de reventa o donación durante la vida del poseedor²⁵”. Para el caso de México, y en específico para el Valle de Toluca, dicho trámite se hacía ante el fiscal de la Audiencia y oficiales de la Real Hacienda, recibiendo después de tres años la confirmación del rey de España, para que pudiera tener validez.

Al respecto, Francisco Tomás y Valiente²⁶ señalaba que: en la historia de la venta de oficios públicos en Indias, hubo dos fechas especialmente destacables: una el 12 de marzo de 1558, otra, el 14 de diciembre de 1606. En la primera de ellas [...], se pusieron las bases para el comienzo del comercio de oficios públicos entre la Corona y los compradores particulares. [...] Felipe III firmó en Madrid una Real Cédula permitiendo que todos los oficios ya vendidos por la Corona o vendibles de cara al futuro pudiesen ser transmitidos

²⁴ Francisco Tomás y Valiente. *La venta de oficios en las Indias* (1492-1606), pp. 38-39

²⁵ Jorge Lujan Muñoz, *op. cit.*, p. 57.

²⁶ Francisco Tomás y Valiente, *op. cit.*, p. 15

libremente por sus titulares a través de (renuncias) libres, sucesivas e indefinidas dentro de las condiciones allí establecidas. [...] . En virtud de esta Real Cédula (1606) los oficios se vendieron en adelante por la monarquía a perpetuidad (“por juro de heredad”, como se decía entonces) y no por tiempo determinable o limitado (una o dos vidas) como hasta ese momento había sido normal.

La venta de cargos públicos trajo como consecuencia, abuso y corrupción desvirtuándose el objetivo central de los cargos públicos. Este sistema de ventas también dio como resultado la pérdida del control sobre el nivel académico-profesional y moral del escribano, encontrando casos para el valle de Toluca de escribanos que solamente sabían leer y escribir, desconociendo el área jurídica, siendo una de las causas por las que un mínimo porcentaje de escribanos tenían el grado de licenciados.

En el valle de Toluca, cuando quedaba vacante el cargo de escribano se nombraba sustituto, mientras se sacaba a la venta, ejerciendo el cargo en forma temporal el Alcaldemayor, el Corregidor, el Teniente de Alcalde Mayor, el Teniente de Corregidor o algún otro oficial menor.

Beatriz de Contreras Salazar, viuda del capitán Gaspar de Montejo Orozco, quien fue en vida escribano de minas y registros en la ciudad de la Nueva Veracruz, ... declara, en agosto 3 de 1636, haber recibido de su yerno Juan de Chavarría, 17,333 pesos, 2 tomines, 8 granos de oro común en reales por el remate del cargo de escribano²⁷. El costo total de la escribanía fue de 26,000 pesos de oro común²⁸.

También los cargos de escribano se hipotecaban como se aprecia en la siguiente escritura: Don Esteban de Gaona, vecino de la ciudad de México, hijo y heredero de Don Martín López de Gaona, quien fue escribano mayor de gobernación de Nueva España..., manifiesta que su padre hipotecó, el 16 de noviembre de 1635, su oficio al capitán Juan Gómez Tonel de Sotomayor, mediante el préstamo de 15000 pesos de oro común en reales, de los que sólo entregó 4000...²⁹.

Para renunciar al cargo de escribano se hacía el siguiente trámite: el escribano en funciones mandaba una carta al rey de España y al virrey de la Nueva España, solicitando el permiso para renunciar a su oficio en favor de una o varias personas, a quien o a quienes

²⁷ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 13, l.1. fs. 356-357.

²⁸ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 13, l.1. fs. 357-358v.

²⁹ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 13, l.1, fs. 205-207v.

presentaba como candidatos, presentando las pruebas correspondientes ante el virrey, gobernador o presidente de la Audiencia. El candidato una vez recibida la autorización, de cualquiera de estas tres autoridades, se hacía cargo del oficio, quedando sujeto a la aprobación del Consejo de Indias y del rey.

En el valle de Toluca se encontraron algunos casos en los que el escribano renunciaba a favor de su hijo, pariente, amigo u otro escribano ejem: en octubre 31 de 1614, Cristóbal Gonzalez de Alarcón, escribano público de la provincia de Ixtlahuaca y su jurisdicción, usando de la facultad que como tal escribano le está concedida de renunciar a su cargo, suplica al rey y virrey: “haga merced de este cargo a Pedro de Alarcón, su hijo o a Juan García de Mercado o a Pedro de Soto, escribano real, metiendo el tercio en la Real Caja, y si no fueren servidos de hacer merced, yo el dicho González de Alarcón continuaré en el cargo como hasta ahora lo he hecho”³⁰.

Gaspar Fernández Escribano de su Majestad y público de la provincia de Ixtlahuaca, Metepec y su jurisdicción, en junio 15 de 1644, renuncia a su cargo a favor de Diego Felipe Fajardo, Antonio de Salazar, Pedro Sánchez Quijada y Gaspar de Rueda, escribanos reales, para que el que se presentare a tiempo y en forma, enterando en la real caja la parte que por esta renunciación pertenece a su Majestad, se le admita al uso de cargo³¹.

Es importante señalar que este escribano, solicita la renuncia de su cargo en varias fechas, antes y después de la fecha arriba señalada: el 29 de abril de 1644, 16 de agosto, 25 de septiembre, 28 de octubre, 15 de diciembre de 1644, 13 de enero, 10 de febrero, 5 de abril, 28 de abril, 2 de junio, 23 de junio, 14 de julio, 11 de agosto, 18 de septiembre, 20 de octubre, 10 de noviembre, de 1645, 9 de febrero, 6 de mayo, 17 de agosto, 25 de septiembre, de 1646, 13 de enero, 18 de febrero, 22 de abril, 7 de junio, 2 de julio, 25 de septiembre, 28 de septiembre, 8 de diciembre de 1647, 2 de febrero de 1649, y los últimos oficios encontrados fueron del 2 de enero, 17 de febrero y 24 de marzo de 1662, no se encontró la respuesta.

De los 32 oficios casi todos con la misma redacción, en algunos se agrega en la parte final, como en el oficio del 23 de junio de 1645: “sea admitido al uso del cargo, mandandole despachar su título.”³² Como se puede apreciar no era tan fácil el renunciar a un cargo de escribano, por lo menos Gaspar Fernández lo intento por casi 18 años.

³⁰ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 4, L. 30, FO.1.

³¹ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 17, L.7, fs. 66-66v.

³² AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 17, l.19, fo. 55.

Juan Loria de Villegas, vecino y escribano público de la provincia de Malinalco, el 4 de octubre de 1657, declara que en conformidad a la facultad que tiene concedida, renuncia al cargo de escribano en favor de Pedro Sánchez Quijada, Don Bartolomé Villavicencio, Juan de Soria Zaldivar, escribanos reales, para que cualquiera que se presentare a tiempo y en forma, enterando en la real caja, la parte que por esta renunciación pertenece a Su Majestad, le sea conferido el oficio.³³

En relación al costo del cargo en 1606 se establece por Real Cédula, que para la primera venta del cargo se diera la mitad al rey y la otra mitad al propietario; para las subsecuentes ventas, se pagará solamente un tercio al rey, el pago debía hacerse al contado³⁴.

El cargo de escribano fue uno de los oficios más prestigiados y de mayor responsabilidad y para evitar que éstos cometieran anomalías estaban sujetos en forma anual al llamado Juicio de Residencia y de Visita. Así como eran tan prestigiados, recibían fuertes penas los que no respetaban las normas establecidas, como se aprecia en el siguiente pasaje: “el escribano de la ciudad o villa que hiciere alguna carta falsa o hiciere alguna falsedad en juicio, en los pleitos que le mandaren escribir, debenle cortar la mano conque la hizo e darle por malo de manera que no pueda ser testigo, ni darle alguno honra mientras viviere”³⁵.

También los escribanos tenían que sujetarse estrictamente al arancel vigente que establecía el precio mayor que debían cobrar por cada una de las actividades que realizaban y tenían la obligación de asentar en el reverso de la escritura los derechos cobrados. Al respecto Felipe V, en 1623, ordenaba que ningún escribano cobre más de lo que está señalado por cada escritura que hiciere, ejem: por contratos entre partes, testamentos y otras escrituras extrajudiciales, cobre por cada hoja de pliego entero, escrita en limpio, que tenga cada plana treinta renglones, y cada renglon diez partes, 15 maravedies por el registro y otro tanto por lo que diere signado³⁶.

En el presente trabajo se hace mención de las escribanías del número de ciudades o villas del valle de Toluca, también llamadas Escribanías Públicas. Los escribanos del número o públicos eran escribanos reales, que habían obtenido del rey o de quien tenía la facultad de nombrarlos, una Escribanía del Número en alguna ciudad o villa, en donde ejercían su oficio con exclusión de los demás escribanos reales³⁷. “En aquellos

³³ AGNEM, Notaría No.1 de Toluca. C. 19, l.3, fs. 97-97v.

³⁴ Jorge Lujan, *op. cit.*, p. 67.

³⁵ *Los Códigos Españoles*, t. III, p. 267.

³⁶ *Los Códigos Españoles*, t. VIII, p. 415

³⁷ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. II, p. 162.

lugares en donde existían escribanos del Número, sólo ante ellos podían ser otorgadas escrituras de actos extrajudiciales y por tanto ninguna otra clase de escribanos podían dar fe de esos actos, bajo pena de nulidad del documento”³⁸. Esto es un claro indicador de que solamente los escribanos públicos con título real podían autorizar las cartas hechas dentro de su jurisdicción.

La ley 1, título VIII, libro V, de la Recopilación de Indias, ordena que todas las escrituras públicas y actos judiciales, se otorguen “... precisamente ante los escribanos públicos y reales, que tienen o tuvieren título y notaría de los señores Reyes nuestros progenitores, o nuestro despacho por el Consejo de Indias...”³⁹.

Además de escribanos tenían los siguientes cargos, desde luego a pesar de estar prohibido, una vez, más se constata que una era la legislación escrita y otra la que se llevaba a la práctica: Corregidor y Juez Receptor; Alcalde Mayor y Juez Receptor; Justicia Mayor y Juez Receptor; Juez Receptor, Bachiller, Alcalde Mayor, Corregidor, Teniente de Alcalde Mayor, Teniente de Corregidor, Capitán, Juéz Mayor y Corregidor.

Se hicieron nombramientos de escribanos, entre otras, para las siguientes jurisdicciones: Villa de Toluca, Villa de Ixtlahuaca, provincia de Ixtlahuaca, Metepec y su jurisdicción, pueblo de Malinalco, Pueblo de Atlacomulco y pueblo de Jocotitlán.

Los protocolos de la Notaria No. 1 de Toluca

El protocolo, desde la época de Alfonso el Sabio, se definió como “el libro en el cual se ordenan cronológicamente todas las escrituras e instrumentos originales que se realizan ante un notario. En las siete partidas ya se encuentra esta institución con el nombre de Registro. Según dicen las leyes Alfonsinas, la finalidad de este registro es prever dudas por pérdidas o destrucción del testimonio”⁴⁰.

Los registros o protocolos debían ser llevados puntualmente y tenerlos cosidos como libros. Así podemos definir el protocolo como libro encuadernado, de pliego de papel entero, sellado, en que el escribano pone y guarda por su orden las escrituras o instrumentos matrices que pasan ante él; todo ello con el fin de poder sacar y dar, en cualquier momento, copias para los interesados, y también para confrontar o comprobar las que ya se hubieren dado en caso de dudarse de su contenido⁴¹

³⁸ *Ibidem*, p. 163.

³⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁰ *Los Códigos Españoles*, t. III, pp. 263-265.

⁴¹ Lujan, *op. cit.*, p.104.

En el valle de Toluca, los escribanos públicos ejercieron su función en las ciudades, villas, corregimientos, alcaldías mayores y pueblos más importantes de la región por lo que, en la Notaría No.1 de Toluca se encuentran protocolos desde el siglo XVI, con una cantidad considerable de escrituras de varios asuntos, mencionaré algunos, relativos a los siglos XVI, XVII y XVIII:

-Abasto, abigeato, abusos, acusaciones, adeudos, agresiones, alcabalas, almonedas, allanamientos, amenazas, aprehensiones, arrendamientos, asesinatos.

-Beneficio, bienes, -venta, almoneda, depósitos, devolución, donativos, embargos, inventarios, licencia, reconocimiento-, bulas.

-Capellanías, capellanes, cobros, codicilos, comisiones, concursos, constancias, cofradías, censos -cobro, entrega, pago, recibo-.

-Esclavos, -hipoteca, liberación, venta, compra, entrega, pago-; escribanos, -desempeño, obligación, renuncia; fianza-.

-Funerales, fletes, destierros, demandas. diezmos, dotes.

-Ganado, -adeudo, arrendamiento, demanda, devolución, entrega, pago, pleito, muerte, robo, venta-.

-Haciendas, herederos, herencia, -entrega, litigio, recibo, reclamación- ; hijos naturales, hospitales.

-Indios, informaciones testimoniales, información matrimonial, información criminal. Libranzas, matrimonios, mercedes reales, memorias testamentarias, media anata, pagos; mercaderías, -venta, compra, reclamo, pago, testimonio- ; minas, -cesión, negocios, finiquito-; monedas.

-Nobleza,- testimonio, legitimación-; nombramientos de funcionarios, cartas poder, cartas de obligación de pago, cartas de compras, cartas de ventas, salarios, servicios personales, soldados, -Testamentos, tierras: -amparo, arrendamiento, censo, composición, demanda, desocupación, entrega, obrajés, pleitos, posesión, prorrogas, remate, renta, repartimiento, venta, títulos etc-. trapiche, -hipoteca, pago, venta-, obras pías, pensiones, sentencias, tutorías, Reales Cédulas, Reales Provisiones, representaciones, raptos, remates, usuras.

Es importante destacar, que en cada una de las escrituras mencionadas encontramos el nombre del escribano ante el que se realizó la transacción o asunto referido. Por ello, podemos afirmar que los protocolos son una de las fuentes fundamentales para enriquecer el estudio de los escribanos y de las escribanías del periodo virreinal. A continuación se mencionan algunos nombres de escribanos públicos de la Notaría No. 1 de Toluca.

Escribanos públicos más representativos de los siglos XVI, XVII y XVIII

NOTARIOS	AÑO DE GESTION
Abalía, José Joaquín	1792, 1820, 1821
Alarcón, Cristóbal de	1612 – 1625
Aguirre Vidaurrieta, Juan de	1709-1711
Alvarez de la Fuente, Juan	1729-1785
Amador de Estrada, Juan	1736-1738
Aramburu, José de	1765-1770
Arozqueta, Agustín de	1784, 1789, 1792, 1794, 1796, 1800, 1801
Banda y Garcés, Antonio de la	1763, 1766, 1770, 1771, 1773, 1776, 1779, 1782, 1790, 1794
Barreda, Antonio de	1717, 1718, 1722-1728
Basurto, Luís de	1590
Bedolla y Vargas Machuca, Miguel de	1748-1750
Caballero, Antonio Francisco	1767, 1770, 1771, 1774
Cabeza de Baca, Joaquín	1744, 1746, 1747
Castillo, Pedro del	1753-1773
Chavero, Juan Eusebio	1737, 1741-1755, 1800
Delgado, José Victoriano	1724-1726, 1730, 1733, 1736
Díaz de Rullova, Fernando	1779-1781, 1784-1786, 1789, 1802
Escalera, Jacinto de la	1759, 1791
Escamilla, Nicolás	1775-1785
Fernández Gaspar	1632, 1633, 1638, 1645, 1650-1672, 1664, 1677
Fernández Martínez, Miguel	1755, 1756, 1762
Fernández Navarro, Andrés	1643, 1644 – 1651
Galvez, Gil de	1683-1723

Hinojosa Villavicencio, Agustín de	1585
Maldonado, José Joaquín	1791, 1801, 1803, 1804, 1805, 1807
Millán, Pedro	1585
Nuñez Morillón, Manuel José	1777, 1778, 1783, 1788, 1789, 1793, 1794, 1796, 1799
Nuñez de Villavicencio, Manuel	1714-1716, 1720
Núñez, Diego	1622
Núñez, Matías de	1669
López, Antonio	1566
Olalde, Francisco de	1635 – 1642 – 1645
Pardo, Juan Miguel	1771
Pasos, José Leandro	1706
Pasos, Pedro de	1738-1742
Pérez de Rivera, Diego	1634, 1654, 1658, 1659, 1661-1675
Pérez de Rivera Cáceres, Diego	1633 – 1637, 1652
Pérez de Rivera, Francisco	1664, 1665, 1666
Pérez de Rivera, Juan	1613 – 1638 – 1651
Ramírez, Francisco Javier	1761-1764, 1767, 1778, 1784
Ramírez, Juan	1581
Río, Tomás del	1646, 1653, 1654, 1655, 1656, 1657
Rodríguez de Nova, Pedro	1667-1705, 1709, 1710, 1715, 1717, 1772
Rodríguez de Reynosa, Pablo	1619 – 1620
Ruíz de Cáceres, Andrés	1602 – 1635
Santillán, Pedro	1633 – 1635 – 1641 - 1649 – 1651 – 1653 – 1654
Soria y Aguilera, Gaspar de	1723, 1725, 1726, 1727, 1733
Soria Zaldivar, Juan de	1635, 1640, 1641, 1648-1659, 1683
Solórzano, Silvestre de	1582
Valverde, Diego de	1581
Vargas, Jerónimo de	1610 – 1647
Vázquez, Ginés	1637
Veedor, Hernando	1664
Vega, Alonso de la	1638
Vega Celis, Francisco Antonio de la	1767-1775, 1778, 1780, 1785

Velasco, Juan Francisco de	1758-1761
Velázquez, Miguel Ignacio	1758
Vensusteren, Pedro	1772, 1773
Vera, Bernabe S. De	1656-1665, 1668, 1669
Vicente, Simón	1799
Villafaña y Alvarado, Pedro	1661
Villafuerte, Gregorio	1785
Villalobos, Antonio de	1605
Villanueva, Gaspar de	1646
Villar Gutiérrez, José del	1739
Villegas, Gabriel de	1618 –1619
Villegas, José	1793
Villegas, Luis	1630
Yañéz, Alonso	1634 – 1635
Zárate, Fernando de	1634
Zárate, Francisco de	1633
Zarazua, Juan José de	1750, 1758
Zavaleta Alcaide, Joaquín	1738- 1740
Zuñiga, Francisco Macario de	1718
Zuñiga, José Marcario	1758-1760
Zea y Mendoza, Gaspar Antonio de	1699-1701
Zepeda, Mariano	1784, 1785

Fuente: protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca de 1585 a 1802.

Por el número de escrituras que hicieron y por el número de años que tuvieron el cargo destacan los siguientes escribanos para el siglos XVII: Cristóbal de Alarcón, quien tuvo el cargo de escribano 13 años; Juan Álvarez de la Fuente con 56 años; Pedro del Castillo, 20 años; Juan Eusebio Chavero, 16 años; Gaspar Fernández quien estuvo como escribano 28 años; Diego Pérez de Rivera Cáceres; Gil de Galvez, 40 años; Juan Pérez de Rivera, 14 años; Pedro Rodríguez de Nova, 43 años; Andrés Ruiz de Cáceres, 33 años y Jerónimo de Vargas, 37 años.

Conclusiones

Los protocolos son una de las fuentes fundamentales para enriquecer el estudio de los escribanos y de las escribanías del periodo virreinal.

En el valle de Toluca, los escribanos públicos ejercieron su función en las ciudades, villas, corregimientos, alcaldías mayores y pueblos más importantes de la región por lo que, en la Notaría No.1 de Toluca se encuentran protocolos desde el siglo XVI, con una cantidad considerable de escrituras de varios asuntos.

Haciendo un análisis de los datos obtenidos de los documentos del Archivo de Notarías podemos concluir que el tiempo que fungían como escribano variaba de un año a más de 30. También se ve una clara movilidad de escribanos ya que podemos ver como hubo más de 500 escribanos para el periodo motivo de estudio. Esto es, entre otras cosas, por la venta del cargo.

Los requisitos indispensables que todo aspirante a escribano debía cubrir para poder obtener el fiat o autorización del rey eran los siguientes: ser hombres libres, cristianos, con moral, saber escribir bien, conocer el arte de la escribanía, entender las razones y las posturas de los hombres, ser vecinos del lugar de donde solicitaban la escribanía, ser legos, ser personas del sexo masculino, ser mayores de 25 años, ser españoles y criollos, no ejercer ningún otro cargo público, no ser encomendero, ser hábiles, honestos, demostrar su limpieza de sangre, sustentar y aprobar un examen de conocimientos y de aptitudes, hacer la protesta de su cargo, portar la licencia y presentarla ante la autoridades correspondientes.

Como anteriormente se mencionó, no podía ser escribano ningún funcionario público, y, a pesar de la prohibición, en el valle de Toluca encontramos que esta disposición no se llevó a la práctica, ya que se encontraron algunas escrituras en las cuales se da a conocer que Alcaldes Mayores o Tenientes de Corregidor fungían como escribanos

Fuentes:

Archivísticas

Archivo General de Notarías del Estado de México. (Notaría No. 1 de Toluca).

Bibliográficas

Bravo Lira, Bernardino. *La institución notarial en Chile*, Valparaiso, p. 63

Bribiesca Sumano, María Elena. *Catálogo de Protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca, VII volúmenes 1984-1990*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1984.

Los Códigos Españoles. Tomo primero, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1847.

Los Códigos Españoles. Tomo tercero, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1848.

Los Códigos Españoles. Tomo sexto, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1849.

Los Códigos Españoles. Tomo octavo, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1850.

Luján Muñoz, Jorge. *Los escribanos en las Indias Occidentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Serie Estudios No. 6, 1982.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681). Estudios Histórico-Jurídicos, 5 volúmenes, Porrúa (Edición facsimilar de la de 1681 por Julián de Paredes, Madrid) Porrúa, 1987.

Tomás y Valiente, Francisco. *La venta de oficios en las Indias (1492-1606)*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 1982.



IGLO
XVIII

ARGUMENTACIÓN PARADÓJICA EN LOS SERMONES BARROCOS NOVOHISPANOS. SIGLO XVIII

Hugo Ibarra Ortiz
Universidad Autónoma de Zacatecas
hueeribor@yahoo.com.mx

Exordio

La argumentación se daba para dentro de la filosofía en la Nueva España en dos ámbitos: uno en la cátedra y otro en el púlpito. En el primero se buscaba responder a las preguntas filosóficas o teológicas esgrimidas por el método escolástico. En el segundo se intentaba contestar las preguntas de un auditorio más amplio que no siempre estaba avezado en estas cuestiones. No obstante, por lo general era el mismo pensador que discutía en la barandilla de la cátedra como el que discurría en el púlpito de la iglesia. El método variaba pero no por eso se dejaba de buscar la verdad. En la cátedra se dilucidaban los primeros principios de todo o de la teología con la sola luz de la razón, se buscaba las verdades incommovibles. Mientras que en el púlpito se buscaba convencer, persuadir y deleitar a una feligresía habida de verdades de fe. En la primera se echaba mano de la lógica diríamos hoy formal, mientras que en el segundo espacio se usaba la lógica dialéctica. En la cátedra se buscaba una verdad axiomática, mientras que en el púlpito se buscaba una verdad probable. A pesar de ello, la verdad era sólo una, la forma de presentarla era la que variaba. Eso lo sabían bien los catedráticos de la Universidad o de los Colegios, los mismos que se subían al púlpito para aplicar su formación filosófica sobre el tópico a discurrir en el sermón.

La argumentación paradójica era frecuentemente usada en los sermones barrocos novohispanos. La paradoja es un poderoso estímulo para la reflexión y los rétores a menudo se servían de éstas para revelar la complejidad de la realidad y de la Sagrada Escritura. La paradoja también permitía demostrar las limitaciones de las herramientas de la mente humana. El término deriva de la forma latina *paradoxum*, que es un préstamo del griego como *paradoxon* «inesperado, increíble, singular, etimológicamente formado por la preposición para-, cuya significado es «junto a» o «a parte de», más la raíz *doxon* «opinión, buen juicio».¹ Algunas paradojas sólo parecen serlo, ya que lo que afirman

¹ Abbagnano N. *Diccionario de filosofía*, F. C. E., México, 1997, p 234

es realmente cierto o falso, otras se contradicen a sí mismas, por lo que se consideran verdaderas paradojas, mientras que otras dependen de su interpretación para ser o no paradójica. Este es el caso de los predicadores barrocos que en muchas ocasiones disuelven una paradoja a través de la interpretación alegórica de una frase de la Biblia o hasta de una palabra.

Vemos que para esta parte de la historia de la predicación barroca está entrando cierto eclecticismo, producto de la complejidad de idea que se estaban suscitando no sólo en España sino también en la Nueva España. El pensamiento moderno, tal como lo entendían los filósofos racionalistas o los empiristas, estaba haciendo mella en la conciencia del predicador barroco novohispano. Si hemos de ser francos a lo largo del XVII y la primera mitad del siglo XVIII lo que más se aliento fue una actitud de incertidumbre, sino total, bastante moderada. No había en los predicadores novohispanos una certidumbre de ciencia ni de conciencia, quizá la única piedra que les permitía esa certeza era su fe en la palabra de Dios. Como bien lo muestra Carlos Herrejón, particularmente para la segunda mitad del siglo XVIII, los sermones pasaron del barroco al neoclásico.² En lo que sigue analizaremos tres ejemplos de sermones³ que echaban mano de la paradoja no sólo como estimulante para el entendimiento, sino también para la admiración en san José, una beata o Cristo mismo. Sermones que ya tenían ciertos tintes modernos.

La paradoja de san José

Los panegíricos eran el tipo de sermón más utilizado en la Nueva España. La palabra panegírico viene del latín *panegyricus*, y éste del griego *panegyrikos*. Perteneciente o relativo a la oración o discurso de loa; laudatorio, encomiástico. Este tipo de sermón es un discurso que se pronuncia en loor o alabanza de alguien. La palabra griega *panegyrikos* está formada de *pan* (todo) y *gyrikos*, que proviene de *gyris* (pueblo), o sea «todo el pueblo» y se refería a un discurso apto para toda la gente.

Es el caso del sermón dicho por el rétor Nicolás de Monterde y Antillón en el convento de las religiosas de San José.⁴ Plantea el predicador desde un principio una paradoja

² Herrejón Peredo Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Michoacán, 2003.

³ Ya en otro espacio he definido lo que se entendía por sermón en la Nueva España: Ibarra Ortiz Hugo. *El paradigma sermocinal en la Nueva España, Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México, 2013.

⁴ Monterde y Antillón, Nicolás. *La Mayor santidad de Joseph, pensar dejar a su soberana esposa*. Panegyrico que a sus anuales cultos en su Convento de Señoras Religiosas de San Joseph de Gracia en su propio día. Imprenta de Doña María de Rivera, México 1736. Se ha actualizado la ortografía sin demérito del original.

sumamente espinosa: la mayor santidad de san José fue pensar dejar a su esposa. Esto quiere decir que san José se hizo santo pensando en dejar a María. Veamos cómo sale de este problema el predicador. En el exordio el predicador comienza estableciendo la dificultad de su empresa. No es tarea fácil la que se ha echado a cuestras. La primera proposición es que el Evangelio de Mateo presenta a san José pensativo: “Pensando Señor San Joseph. Luego con mucha razón habrá de dar mucho que pensar su sagrado Panegírico”⁵ Pero qué es lo que piensa san José, pues en dejar a su esposa, la Virgen María: “Que la mayor santidad de estuvo solo en pensarlo”. Esta es la hipótesis que debe comprobar con su argumentación.

En primer lugar usa el argumento de autoridad, pues el predicador asegura que en el mismo Evangelio está su interpretación. El Evangelio establece a María como fidelísima esposa de san José. ¿Y qué quiere decirnos el Evangelio? “Quiere decirnos: Que antes de que se hubiese celebrado el matrimonio entre MARÍA santísima y señor san José, halló señor san José en Cinta a MARÍA santísima... Que esa es la significación y la inteligencia del *cum esset desponsata*. (en opinión probable, que refiere el gran expositor Cornelio) Esposa de futuro de señor san José.”⁶ En efecto, en un futuro posible María será esposa de san José. Dentro de todas las posibilidades, el predicador plantea que esa será la más probable y la que se actualizará, mientras en el relato mismo del Evangelio, el momento mismo que se narra, san José todavía no es esposo de María.

La otra razón aducida: “porque no dice en el Evangelio *Cum esset nupta Mater Iesu*, sino: *cum esset desponsata*. Porque aun todavía por palabras del presente, no era de señor san Joseph esposa MARÍA santísima.”⁷ Esto es, en acto aún no era esposa, lo era en potencia o en un futuro condicionado más no lo era en ese preciso momento. Todo el sermón va a plantearse no sólo como algo probable sino como algo posible basado en la *scientia condicionata*. Lo que va a tratar de exponer no es si es verdad de fe su interpretación o no, sino, si es probable, posible y verosímil, y en ese sentido no se le puede criticar por lo atrevido de su sermón.

“Miren si no ira acertado el pensamiento de san José, si por este pensamiento merece darle la mano MARÍA. ¿Por este pensamiento? Si: como que el pensamiento de dejarla, fue en señor san José el mérito de conseguirla”⁸ Pero, ¿cómo es posible esto? Gracias a los futuros condicionados. Si san José no hubiera pensado en dejarla no hubiera

⁵ *Ibidem*, s/p.

⁶ *Ibidem*, s/p.

⁷ *Ibidem*, s/p.

⁸ *Ibidem*, s/p.

sido esposo de María y por tanto no hubiera compartido la santidad con ella. En la perícopa que escoge el predicador aún no es esposa María de José, pero lo será gracias al pensamiento de José.

A continuación hace el predicador una distinción entre mujer y esposa, donde dice que mujer es el término de esposa más modesto: “Pero en esta circunstancia, se precisa valerme del término mujer, para distinguir a MARÍA, de cuando fue esposa de José, por palabras de futuro y de cuando lo fue por palabras del presente.”⁹ En el presente del evangelio que está interpretando el predicador, María aún no es esposa de José, pero en un futuro posible lo será. Este futuro está condicionado por los pensamientos de San José.

“Pero de donde le vino a José el pensamiento de dejar a MARÍA, si aún todavía entre los dos no se había celebrado matrimonio?”¹⁰ Pues simplemente porque la encontró encinta. Para los tiempos en que vivieron estos personajes de la Biblia el que una mujer estuviera encinta sin tener marido oficial era considerada una adúltera y había que lapidarla.

Y si no hubiera sido de José por palabra de futuro, *cum esset desposata*, ¿hubiera pensado alguna vez señor san José dejarla? Jamás lo hubiera pensado, porque para dejarla, era necesario, que de algún modo fuera de José MARÍA. Luego el pensamiento de dejarla, resultó en José de que fuera suya por palabras de futuro?... Como de que el pensamiento de dejarla, resultó darle la mano a MARÍA.¹¹

Dentro de la semántica de los mundos posibles se puede decir que algo es verdadero o al menos verosímil si se da al menos en un mundo posible. José pensó dejar a María porque ella estaba encinta, al menos en un mundo posible lo pensó. Más esto lo condicionó para que le diera la mano a María. Si José no hubiera pensado dejar a María porque ella estaba encinta su santidad no la hubiera ganado.

¿Para qué se le aparece el ángel a san José cuando está tan dubitativo? Para decirle: *Ioseph filii David noli timere accipere a MARIAM conjugem tuam*. Más el predicador llama la atención en el *conjugem*. Se pregunta porque le llama el ángel a María *conjugem* y no *sponsa*? “Que misterio es éste de que quiere significarle a Joseph esa inteligencia de los Cielos, con decirle que reciba por Mujer, a la que aun todavía no lo era por palabras de presente?”¹² Efectivamente, en el futuro posible María será esposa de José, más en acto

⁹ *Ibidem*, s/p.

¹⁰ *Ibidem*, s/p.

¹¹ *Ibidem*, s/p.

¹² *Ibidem*, s/p.

aún no lo es. Quizá sea en potencia en cuanto ya estaba comprometida, más aún no lo era en acto. ¿Qué fue que lo que estaba en potencia se hiciera en acto? La duda de José.

“Porque cuando piensa Joseph dejar a MARÍA, entonces, y no antes se la ha de dar por mujer el ángel del Evangelio? ¿Porque cuando lo piensa y no cuando no le pasa ni aún en la imaginación a José?”¹³ Pregunta nada sencilla de responder, pues se trata de evidenciar, sin muchos datos a la mano, el porqué de esta decisión del ángel que es la decisión de Dios. Sin embargo, esta pregunta se la hace el orador al mismo Evangelio. La respuesta que da el Evangelio, según la interpretación del orador, por santo, justo y porque la pensaba dejar: “Que vale tanto como decir: que fue tan santo el pensamiento de Joseph de querer dejar a MARÍA, que por su santidad la mereció por mujer, cuando imaginó dejarla”.¹⁴ He aquí la paradoja: por pensar en dejarla por eso se la dan como esposa y además se vuelve santo.

Más veamos porque se convirtió en santo: “Dos cosas hubo en este Divino Patriarca: una, el no querer entregar a MARÍA, habiendo visto en ella las desigualdades del vientre, otra, el querer dejarla ocultamente por eso.”¹⁵ En efecto, en eso reside su santidad pues san José, como ya esgrimíamos más arriba, guardo silencio siempre. No sólo no delató a María, sino que la aceptó. Aunque vemos en este sermón que al menos sí dudó. “Luego, ¿toda la santidad de José estuvo sólo en pensar dejar a MARÍA santísima? Está claro, porque su justicia está sólo en pensarlo”.¹⁶ No en actuarlo, complementaríamos nosotros. Hay una gran diferencia entre el pensar y el actuar. De lo que se piensa a lo que se actúa hay una serie finita de mundos posibles o futuros contingentes.

No obstante, el predicador insiste en que aún no está satisfecho con la profundización que ha realizado del *cum esset Iustus*. José le dio más crédito a la pureza del vientre de María que a las apariencias físicas del mismo. Pues era evidente que María estaba encinta, más lo evidente no siempre es lo verdadero. Es lo que trata de decirnos con su argumentación el orador: “Veía el vientre de MARÍA, pero al verle, o santidad admirable de Joseph! Más posible le parecía poder concebir su obra de varón su Esposa, que no que pudiese pecar MARÍA santísima.”¹⁷

¹³ *Ibidem*, s/p.

¹⁴ *Ibidem*, s/p.

¹⁵ *Ibidem*, s/p.

¹⁶ *Ibidem*, s/p.

¹⁷ *Ibidem*, s/p.

Más la santidad de José estriba en que no sabiendo el misterio del vientre de María aceptaba la santidad de ésta a pesar de lo evidente. “Por no caer en una mala sospecha, viendo el vientre elevado de su esposa, por ésta y no por otra razón quiso dejarla.”¹⁸ Por no tener malos pensamientos sobre ella, por eso quiso dejar san José a María.

¿Acaso no tenía motivo san José para sospechar de María? Pues lo evidente era que el vientre de María estaba abultado. Ante la evidencia y la no comprensión de las cosas, ¿qué es lo que le queda al hombre justa hacer? “Y para el que es santo, aun cuando tiene motivos, suspende el juicio el que es Justo.”¹⁹ Aquí tenemos algo muy importante. Para el predicador cuando una persona no entienda algo, aun y cuando tiene la evidencia ante sus ojos, debe suspender todo juicio. A la suspensión de juicio se le llama *epojé*. La *epojé*, del griego *ποχή* «*suspensión*» traducido a veces también como *epojé*, es un concepto originado en la filosofía griega, utilizando principalmente por la corriente escéptica. No es que el predicador prefiera un escepticismo a una postura menos radical, pero es el caso que, desde un principio él planteo las cosas como probabilidad, y esta suspensión de juicio al que se refiere, le parece una virtud de un justo quien sólo es encomiable, sino recomendable.

“Porque aun teniendo motivo para sospechar, no se contentó con suspender el juicio como justo, sino que paso a determinar, creyendo lo contrario de lo que veían sus ojos. Miraba el vientre y no daba sino a la castidad de su esposa todo el crédito.”²⁰ Para Monterde Antillón la evidencia empírica no es suficiente, pues los designios de Dios son más profundos y más verdaderos que lo que pueden percibir los sentidos: “no me basta el vientre que miro para borrar el juicio de que es Virgen.”

Después, el rétor compara este pensamiento de san José con otro de María: *Et cogitabat quomodo fiet istud quoniam virus non cognosco*. En qué pensaba María, cómo iba a ser madre si no conocía a varón alguno, es decir, si era virgen. Luego se pregunta el orador en qué se asemejan ambos pensamientos. “No advierten que uno y otro pensamiento de los dos, es un solo motivo? José pensaba: porque era virgen su esposa; y sólo MARÍA pensaba: porque sabía que era virgen.”²¹

Ambos consideraban lo mismo pero desde puntos de vista diferentes: “MARÍA pensaba de sí, cómo siendo virgen habían de concebir sus entrañas... Y señor san Joseph no

¹⁸ *Ibidem*, s/p.

¹⁹ *Ibidem*, s/p.

²⁰ *Ibidem*, s/p.

²¹ *Ibidem*, s/p

pensaba otra cosa que lo mismo: como siendo virgen aparecía gravada en su presencia MARÍA.”²² Ambos pensamientos coinciden en que María es virgen y cómo ha de concebir y como tal parecería algo imposible. La pregunta que está a la base del pensamiento de ambos, según el predicador, es ¿cómo va a ser posible lo imposible?

Citando a Silveyra dice Monterde Antillón de María: “Mas quiero dejar de ser madre, aunque sea del mismo Dios, que dejar de ser un instante virgen. Y por qué? Por no quebrantar su voto, por no faltarle a Dios un momento lo que toda su vida le prometió guardar desde la edad de tres años.”²³ Así como María piensa en dejar de lado la dignidad de ser madre del Redentor por no perder la virginidad; así José piensa en dejar de ser el esposo de María por no perder su justeza: “Miren si uno y otro pensamiento tienen el mismo motivo: MARÍA por no dejar de ser virgen; José por no dejar de ser justo, es lo mismo que decir, que uno y otro, José y MARÍA por no dejar su virtud.”²⁴ Precisamente por el cuidado de sí que tuvieron, por el cuidado de sus virtudes, ambos recibieron, una ser la madre de Cristo y el otro ser el esposo de la Virgen.

Termina su sermón Monterde Antillón asegurado que así como ambos tuvieron el mismo pensamiento, recibieron la misma respuesta: La Virgen iba a recibir al Espíritu Santo en su vientre y con esto estaba salvada su virginidad y a san José se le dijo que del mismo Espíritu iba a nacer el hijo de María. El predicador no sólo logra resolver la paradoja que se había planteado, pues desentraña la aparente contradicción, sino que lleva más allá sus conclusiones y lo compara a un pensamiento de la Virgen María. Es cierto que gracias a que su tesis era probable pudo conseguir el asentimiento de su feligresía. Además, echa mano de la ciencia media o de los futuros condicionados. Si Dios tiene una *scientia condicionata* y si el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, entonces el hombre puede especular sobre lo posible y lo imposible, analizando la potencia y el acto de los hechos futuros.

Omnium minima et omnium maxima

Así se titula el sermón que el presbítero Pedro Cesati S. J. dijo en la Profesión de Sor Petronila de San Jacinto, religiosa de velo blanco del Convento de la Encarnación de la ciudad de Chiapas en 1732.²⁵ Fue dedicado a don Jacinto de Oliveira, obispo de

²² *Ibidem*, s/p

²³ *Ibidem*, s/p

²⁴ *Ibidem*, s/p

²⁵ Cesati, Pedro Joseph. *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.

Chiapas, por su hermano, el bachiller Ignacio Francisco de Oliveira. El jesuita Pedro Cesati era originario de Tlaltenango, Zacatecas. Nació el 20 de mayo de 1695 y entró a la Compañía de Jesús en 1711. Aparte del sermón que vamos a analizar, Cesati escribió un *Tractatus de providentia Dei et praedestinatione Sanctorum*, encontrado en los manuscritos de la Biblioteca Nacional. Como bien lo afirma Kuri Camacho, dicho tratado es una exposición minuciosa de cómo se comprendía y explicaba la ciencia media de Francisco Suárez y de Luis Molina.²⁶ Como hemos estado viendo, tanto la ciencia media como el probabilismo influyeron de cierta manera en la forma de predicar. Lo que estaba a la base del problema era el libre albedrío del cristiano.

Los predicadores son hombres de su tiempo y sus composiciones, llenas de una gran riqueza literaria, hacen eco de los acontecimientos en que se encuentran inmersos. Si a esto se añade el carácter catequético-doctrinal en el que la predicación se enmarca, se deduce su relevancia para conocer no tanto los sucesos que acaecen en sí mismos, sino el modo como influyen en las gentes de su época, así como la asimilación interpretativa que de ellos se forman. En el período que nos interesa, siglo XVIII, el punto de partida común de los oradores sagrados es la conciencia de crear una identidad propia.

Al orador podemos definirle como *vir bonus, dicendi peritus* y ello porque la personalidad es inseparable de una obra que viene caracterizada por la comparecencia ante el público, por estar situado en la tribuna, expuesto a la contemplación y a la mirada de muchos, y esta compenetración sin tapujos exige, para que el comercio espiritual se establezca entre las almas cuanto antes y sin cortapisas, que la bondad y la virtud, la honradez y la entrega generosa del que habla se presuponga y se trasluzca. Sin ella no será posible la unión de los corazones, el nexo sutil entre el que habla y aquellos que le escuchan, en que, en definitiva, la elocuencia consiste.

Cada año, el calendario litúrgico repite, en efecto, la misma sucesión de festividades. Para cada una de esas festividades el misal suministra para la liturgia un conjunto de textos obligatorios, unos cortos, como el introito, el ofertorio, la secreta, la comunión y la postcomunión, otros más largos como la epístola y un pasaje de uno de los cuatro evangelios. Al subir al pulpito, el predicador tiene presente en la memoria esos textos y su contexto y, en general, los aprovecha para su sermón.

²⁶ Kuri Camacho, Ramón. *El barroco jesuita novohispano: La forja de un México posible*, Universidad de Veracruz, Veracruz, 2008, p. 239 y ss.

En opinión de Juan José de Eguiara y Eguren: “La criatura *Omnium Maxima*, ha sido hasta ahora en los campos filosóficos, un tesoro imaginado, según unos, y según otros, al menos escondido; más rico entre todas las criaturas, que la piedra maravilla entre las piedras preciosas. Por encontrarla no han dejado ninguna por mover, los sabios maestros que han escudriñado lo profundo de la física, y aun los más anchurosos y retirados senos de la metafísica; y después de tan ingeniosas diligencias, se ha quedado este tesoro o en las minerías de la posibilidad o en las ficciones de la imaginación.”²⁷ Era lugar común, pues, el investigar acerca de la criatura que hubiera sido la más perfecta y la más bella de entre todas las criaturas, la cual no la sobrepasase nada ni nadie. Pero, era como una mera posibilidad, como un ente de razón que no tenía un referente concreto. Pues, para toda criatura hay otra mejor.

Lo que llama poderosamente la atención en la aprobación de Eguiara es que echa mano de términos que se podrían llamar modernos. Compara al sermón de Cesati con un microscopio poderosísimo el cual permite ver lo máximo en lo mínimo. O como un antejo exquisito que hace ver claro los enigmas, de cómo lo máximo se puede esconder en lo menor, en lo pequeño.

Desde el mismo título de este sermón se presenta la característica primordial del contraste y el contrapunto. Se da aquí el juego de oposiciones, La *Omnium maxima* y la *omnium minima*. ¿Acaso lo máximo y lo mínimo pueden estar en el mismo punto? Tanto el principio de identidad como de tercer excluido se deja de lado en este sermón barroco, pues, según los lectores el predicador logra encontrar en lo mínimo lo máximo. En su unidad discursiva el jesuita Cesati trata de entretejer el evangelio del día con la consagración de la religiosa y con su tema. Digamos que el tema funciona como bisagra entre los dos asuntos: el evangelio y la Profesión de Sor Petronila de San Jacinto.²⁸

Plantea una pregunta para captar la benevolencia de su feligresía: ¿Qué pretendían los apóstoles al quererse sentar uno a la derecha y el otro a la izquierda de Cristo? Seguramente con esta cuestión el predicador no sólo captó la atención del público sino que les picó su curiosidad. Pues como sabemos esta proposición que le hicieron los apóstoles a Cristo no está del todo clara. Pero, además se pregunta por la pretensión de la religiosa que esta ante el altar.

²⁷ Cesati, Pedro Joseph, *op. cit.*

²⁸ *Ibidem.*

Expone su primera premisa: para el amor no hay imposibles. Después, el término medio: “Imposible es, dicen los filósofos, criatura *omnium maxima*; esto es, criatura que, excediéndolas a todas, de ninguna sea excedida.”²⁹ Esto parece imposible, pero lo que va a demostrar el predicador es este imposible, es decir, hacer posible lo imposible. He aquí la paradoja, ésta figura de pensamiento altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas en apariencia irreconciliables, manifiestan un absurdo si se les toma al pie de la letra, pero que contiene una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado.³⁰ Sentido que los predicadores barrocos novohispanos utilizaron fervientemente en la construcción de sus unidades discursivas.

“La razón de esta tan clara filosofía -dice el predicador- es porque como Dios es infinitamente participable y la perfección divina dista infinito de toda criatura, si la primera participa de Dios, como diez, la segunda puede participar como veinte”³¹ y así sucesivamente. De los que se colige, como ya habíamos dicho, que para toda criatura siempre hay otra más perfecta, siendo una mera quimera encontrar la *omnium maxima*. Parece que el predicador se ha metido en un callejón sin salida, no puede demostrar la *omnium maxima*. Sin embargo, recurre a su premisa primera: para el amor no hay imposibles, el amor todo lo vence.

Después se refiere a la joven que estaba a punto de profesar. Le recuerda lo arduo y dificultoso que puede ser la vida en un convento y a todo lo que debe renunciar para desposarse con Cristo: “Quiere decir, niña, que apenas tienes quince años, y ya tienes deseos de ser monja; podrás bebiendo el cáliz de Cristo encerrarte en una perpetua cárcel, vivir contenta con una pobre comida y un vestido pobre?”³² Le pinta la vida religiosa a la futura monja como un trago muy amargo y una forma de vida bastante difícil, de tal suerte que reflexione lo suficiente antes de tomar bien la decisión.

Pero, ¿qué tiene que ver la profesión de la religiosa con comprobar lo imposible como posible? El asunto lo plantea como sigue. El *Cantar de los cantares* dice que sólo es una la favorita, una vale por sesenta o por ochenta. Los votos de la religiosa son números, números redondos, y si son redondos son ceros, pues todos los votos son negaciones, es decir, son nada, asegura el jesuita. Pero entre más nada, más ceros se van sumando a ese uno que es la futura profesa. Ergo, entre más negaciones del mundo externo tenga la religiosa más ceros se le van sumando al uno que representa ella. De lo que se saca que

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2002, p. 387.

³¹ Cesati, Pedro Joseph, *op. cit.*

³² *Ibidem*.

al final ella ya no vale uno, pues de los cuatro votos que son negaciones, que son nada representados por el cero ahora vale diez mil. Eso se llama tener ingenio.

De eso infiere el predicador que lo más grande se oculta en lo más pequeño. Es decir, las religiosas que se niegan a sí mismas se hacen pequeñas, pero en su misma pequeñez se esconde lo grande. Como el grano de mostaza que es muy pequeño, pero encierra en él un árbol muy grande. Así la *omniun maxima* está en la *omniu minima*. He ahí resuelta la paradoja y todo, según el predicador, gracias al amor.

Así vemos que su argumentación y las citas que usaba el orador se acomodaron al contexto en el cual iba a ser dicho el sermón. De tal suerte que no sólo enseñó algo sino que los persuadió que su solución a lo que planteaban los filósofos era, al menos, probable y verosímil. Pues la perfección para el predicador no está en lo externo, sino en lo espiritual y en esa capacidad que debe tener el cristiano de abnegarse a sí mismo. Nuestra vida se “concierta de desconciertos”, dice el jesuita español Baltasar Gracián. Aquí encontramos una argumentación paradójica porque el jesuita opone dos términos distintos que con la ayuda de su pensamiento, la dialéctica y la retórica logra reconciliar.

Los contrasentidos de Cristo

La dificultad y lo complicado eran parte de la estética propia del barroco. Las formas rebuscadas de las columnas de los templos construidos en ese tiempo estaban a tono con la sutileza tanto en los tratados teológicos como en los sermones. Era una lid que se estableció entre los predicadores, sino expresa, al menos de manera tácita. Como se glosaban unos a otros, un orador dominico sabía lo que había escrito un franciscano y éste lo que había desarrollado un jesuita. El hecho de que hubiera censores, y que los mismos examinadores fueran en muchas veces también rétores, trajo como consecuencia que los sermones fueran cada vez más elaborados y su acercamiento a la Sagrada Escritura fuera inédito.

Este es el caso del sermón del franciscano Cosme Borrueel, predicador del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas. El sermón fue dicho en el primer domingo de cuaresma y último día del novenario que hizo la ciudad de Zacatecas al prodigioso Señor Crucificado venerado en la parroquia principal.³³

³³ Borrueel, Cosme. *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734

¿Cuáles fueron los adjetivos con que calificó Juan José de Eguiara y Eguren el sermón del franciscano Borruel? Ingeniosísimo, doctísimo “y tan versado en desde entonces en los más dificultosos ápices de la Teología Escolástica”. Con respecto al orador asegura:

En él solo se deja ver su Ingenio grande, su estudio del tamaño de su ingenio y su Espíritu no menor que su ingenio y que su estudio. Objeto verdaderamente admirable, en donde se miran amigablemente unidas tan resplandecientes prendas! A la verdad, que esta Oración, que sabe convertir en pan de plata las duras piedras, puede llamarse la Piedra Pandia: por ser el más rico pan y la más preciosa piedra. En la superficie de esta admira Cassiodoro la diversidad en la unión. Ella inmóvil y varios sus resplandores. Monte, por tanto, de una Oración acertada, que brillando en sus diferentes discursos, todos los mueve hacia el centro del Asunto, sin que bambanee el Argumento, por tener muchos profundos pensamientos.³⁴

Llama la atención en este juicio de Eguiara y Eguren su envidia al asegurar que el sermón de Cosme Borruel logra la unidad en la diversidad. Tema bastante caro a la filosofía continental. Este problema tuvo en vilo a varios pensadores, desde Aristóteles hasta Kant. Precisamente esa era uno de los retos de los predicadores barrocos, respetar la diversidad sin dejar de lado la aspiración a construir un discurso que diera cuenta de la complejidad del pensamiento y de la realidad.

No es poca cosa lo que plantea aquí el Dr. Eguiara, pues en este paso de un pensamiento basado en las circunstancias específicas y en la diversidad, a un pensamiento totalitario y unívoco de la modernidad, se perdió tanto la racionalidad simbólica como la capacidad analógica del sentido de las palabras. También se perdió la sutileza y las distinciones y subdistinciones que permitían estar más apegados a lo real. El lenguaje estaba considerado como un instrumento el cual podía ser utilizado para la finalidad que el rétor planteaba.

Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant, este es el epígrafe que le da qué pensar, reflexionar y predicar al franciscano Cosme Borruel. ¿Por qué escoger una perícopa tan difícil? Precisamente las palabras que, según la tradición, se le atribuyen al mismísimo satanás. Según algunos biógrafos de Gracián, el jesuita en una de sus homilias comenzó diciendo que le había llegado una carta del infierno, muy probablemente el mismo efecto quería producir Borruel con su sermón: asombro y temor.

³⁴ Eguiara y Eguren, Juan José. “Aprobación”, en Borruel Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad. Sermón de rogativa*, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hoyal, 1734.

Aunque el subtítulo diga sermón de rogativa, el discurso está más encaminado a demostrar una serie de opiniones que el predicador tenía respecto a la providencia divina. Esta opinión, que era una suposición probable, el franciscano la apunala con el uso de la retórica y la dialéctica. El versículo escogido por el orador está planteado como una condicional: si eres hijo de Dios dile a estas piedras que se conviertan en pan. Tres cuartas partes del sermón está basado en esta condicional y la continúa a través de la semejanza y la analogía.

En el exordio el franciscano inmediatamente demuestra la elección de tal antífona para exponer su prédica. Las palabras tienen el sentido que les quiere dar uno y no hay una semántica metafísica, es la justificación principal: “entendiéndolo (se refiere a la cita) en sentido muy diverso, diciéndolo con fin muy distinto y acomodándolo a mi intento.”³⁵ El sentido acomodaticio de la exégesis está aquí presente. Éste permitía que el intérprete adecuara el significado de las palabras a la finalidad específica que su discurso reclamaba. Nos encontramos aquí con un deslizamiento de sentido, donde es el sujeto pensante quién aporta el significado y no tanto la comunidad comunicativa histórica, es decir la feligresía.

Este es un problema de pragmática, porque lo que nos está diciendo el predicador es que aquí, en su discurso, las palabras no van a tener el significado que corrientemente se les ha dado, sino las que él, en el contexto de su oración emplea. Esta aclaración la pone como premisa de todo lo que vendrá después. Y nos permite entenderle mejor. Pero definitivamente Borrueel no predica y no escribe para el pueblo, sino para la elite intelectual de la cual forma parte.

Citando a Cornelio a Lapide esgrime su segunda justificación:

el más insigne triunfo es el que se consigue con las armas del enemigo... paréceme, que podremos cantar como cabal el triunfo, si de las mismas armas, con que quiso la incredulidad, y soberbia del demonio tentar a Cristo, hoy se vale nuestra fe y humildad, para conseguir de su Divina Majestad la concesión de nuestro ruego. Esto será romperle con sus propias armas al demonio la cabeza; porque verá que las mismas palabras, que en su boca fueron desatendidas, son atendidas en la nuestra.³⁶

³⁵ Borrueel, Cosme. *Crhisto dando acredita su deydad. Sermón de rogativa*, Impreso en México con las licencias necesarias, Por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

³⁶ Borrueel, Cosme, *op. cit.*

El propósito del filósofo-orador es conmover a Dios para que las minas de Zacatecas den la plata suficiente para satisfacer los problemas económicos de la ciudad y sus vecinos. Como cualquier mineral novohispano, la ciudad de Zacatecas tenía sus altas y bajas. Dependier económicamente de una mina tenía sus asegunes, pues en un tiempo había abundancia, en otro podría haber escasez. El novenario llevado a cabo por dos prominentes hombres de la sociedad zacatecana, mineros, que tenían sus intereses puestos en los yacimientos nos habla de la importancia que tenía el sermón para esa sociedad *rezandera y pecadora*.

Con la ayuda de Cornelio a Lapide, otra vez, Borrueel hace una lectura alegórica de la cita tan problemática. Asegurando que, simbólicamente, el diablo dijo una verdad de la Iglesia católica, a saber, que Cristo tenía el poder de convertir las piedras en pan: “que quitando de tan indigna boca, una confesión tan católica y verdadera, la ponga en las bocas de tantos pobres miserable, enfermos y desvalidos como hoy están padeciendo.”

Más adelante aclara el Lector de Teología del Colegio Apostólico de Guadalupe, que la proposición *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*, se puede entender, al menos, en dos sentidos. Como duda de que Cristo sea hijo de Dios y como confesión, pues ambas significaciones las permite la Sagrada Escritura. Obviamente, él no duda, confiesa. En ese sentido parece que suena a una oración imperativa de lo cual no da cuenta predicador.

La petición formal del franciscano Borrueel para Cristo es “acreditéis vuestro Amor, vuestro Poder, vuestra Deidad para con esta Ciudad”. La pregunta es ¿caso Dios tiene obligación de dar credenciales de su poder y su amor para con los hombres? Aquí el problema es la manifestación de la providencia divina. Una típica definición de ésta es la de Juan Damasceno: «La Providencia consiste en la curación ejercitada De Dios en las comparaciones de eso que existe. Representa, por otra parte, Divina Gracia De Esa Voluntad a los cuales cada cosa es recta de un justo Mandamiento». ³⁷ Esto tiene que ver con un problema de teología de las cualidades *ad extra* y *ad intra* de Dios. Las operaciones *ad extra*, son aquellas en donde Dios se manifiesta a las creaturas. Lo que le está pidiendo Borrueel es que haga efectiva esta operación.

La siguiente proposición de Borrueel es como sigue: “no parece buen medio para evitar culpas, ponernos en miserias tantas”. ¿Cómo lo demuestra? Escribe Borrueel: si Cristo siendo señor cuando estuvo necesitado lo tentó el demonio, ¿qué se puede esperar de los hombres cuando están en la misma circunstancia? Por eso, concluye Borrueel que no

³⁷ Vilanova E. *Historia de la teología cristiana*, Herder, Barcelona, 1997, Tomo I, p 372

parece buen medio para evitar los pecados tener a los hombres en tanta miseria. Más el rétor no asegura vehementemente que de la pobreza se siga necesariamente el pecado. Lo que sí escribe es que ésta es una condición de posibilidad para pecar.

Durante el sermón Borrueel se retracta de lo que está discutiendo. La primera ocasión es cuando afirma que Dios mismo no está obligado a quitarles el momento de pecado y las necesidades específicas que la provocan, y que él no está en el púlpito para hacerlo cargo de sus obligaciones e inmediatamente invalida lo antes dicho: “Me retracto. Digo, que venimos a hacer cargo de vuestras obligaciones. ¿De vuestras obligaciones? Si señor.”³⁸ Más que convencer a la feligresía de su punto de vista, parece que Borrueel quiere convencer a Dios mismo. El diálogo no es con los creyentes, sino con Cristo.

Después, los argumentos que presenta son *ad intra* de la operaciones de Dios: “Dejareis de ser Dios, cuando dejarais de dar, dice el docto Philon: porque el dar es vuestro ser.”³⁹ Ciertamente este argumento es de un peso incontestable, pues si en la esencia de Dios está el dar, entonces necesariamente debe dar. Este es un tópico de definición tal como lo entendió Aristóteles y fray Alonso de la Veracruz. Este tipo de tópico es usado como un argumento de mucha fuerza, pues dice lo que las cosas son. Así, si está en la esencia de Dios dar no es posible que contravenga su misma esencia.

La siguiente proposición que desea demostrar Borrueel es la siguiente: “si queréis ser Dios para nosotros nos habéis de conceder lo que os rogamos.”⁴⁰ Parte el franciscano del ya conocido pasaje del capítulo 28 del Génesis donde Jacob asegura: si Dios me da lo necesario para el sustento será Dios para mí. Tanto Jacob como el mismo Borrueel no le niegan a Dios su divinidad, sino que “Es verdad, dice Jacob, que siempre el Señor será Dios, que me dé, o no me dé; más si no me da, será un Dios solo para sí, o para otros, a quienes de, pero no para mí.” Tanto la cita del Génesis como los teólogos que cita Borrueel, como el docto Hays, no son modernos, lo que sí es moderno es las consecuencias que saca el predicador: Dios será Dios para mí si se manifiesta a mi conciencia y ¿cómo se va a mostrar a mi conciencia?, con la satisfacción de mis necesidades. El problema de la modernidad es que las cosas sólo son o existen en cuanto se manifiestan a mi conciencia. Lo que aquí plantea Borrueel no es tan radical, Dios existe independientemente a mi conciencia, pero sólo será Dios para mí si se manifiesta a mi conciencia, a mi necesidad.

³⁸ Borrueel, *op. cit.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

La duda metódica también está presente en este sermón de Borruel: “Ha de ser Dios para que nos dé; y no ha de ser Dios para que nuestra voluntad le sirva, nuestro corazón le ame?”⁴¹ ¿Cómo responde Borruel a esta duda? En primer lugar asegura que los corazones de los hombres se han vuelto piedras y en segundo lugar, la omnipotencia divina es tal que debe hacer el milagro completo, es decir, es menester transformar los corazones de los hombres y las piedras de la minas en plata: “Pues todas vuestras obras, como Divinas, deben ser perfectas, según nos lo decís en el Deuteronomio”. Está arguyendo Borruel a Cristo lo siguiente: si sus obras son perfectas está obligado a cambiar los corazones de los hombres y las piedras de las minas de Zacatecas.

Narra la conocida cita evangélica de la multiplicación de los panes y pescados, más hace una interpretación distinta a la de los comentaristas anteriores a él. Según el evangelio de San Juan, en el capítulo 6, después de ver la multitud que seguía a Cristo, éste levantó los ojos al cielo e hizo el milagro. Y se pregunta Borruel, ¿por qué levantó los ojos al cielo y no hacía la muchedumbre? Contesta que fue para verse a sí mismo: “Haced pues, con nosotros lo propio. Si nosotros por nuestras culpas desmerecemos vuestros favores, no nos miréis a nosotros, miraos a vos mismo acordaos de que sois Hijo de Dios, infinitamente bueno, piadoso, liberal; y de este modo acreditaréis de lo que sois para nosotros; y para conseguir el remedio que esperamos, no serán estorbo nuestros pecados y vicios”.⁴²

Parece ser, afirma el filósofo-orador, que si los humanos son pecadores Dios como padre tiene la posibilidad no sólo de desheredarlos, sino también de no proveerlos de lo necesario. Más esta consecuencia no se la concede Borruel a Dios: “Mas Señor, sin agraviar Vuestro Divino Ser y vuestra Piedad Divina, no puede concederos esta consecuencia. Y es la razón? Porque eso es solo una libertad que el derecho concede al Padre, no es obligación que le impone. Dice que puede, no que debe.”⁴³ Borruel pone como su oponente en la discusión al mismo Dios, este sermón más que ser un ruego es una disputa, donde el predicador le va demostrando a Cristo con argumentos que es necesario que acredite su deidad para con los mineros de Zacatecas.

Después le espeta que él está obligado a dar el pan a los humanos. Lo prueba Borruel de la siguiente forma. Según el derecho, el padre sólo podrá negarles el pan a los hijos cuando estos tienen manera de sustentarse por sí mismos, de lo contrario el padre no

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

podrá negarles el alimento. Como los fieles zacatecanos de ese momento no tenían manera de auto sustentarse por lo tanto el padre, por derecho natural, estaba obligado a dárselos. Y las leyes civiles no pueden contravenir al derecho natural, *ergo*: “estáis obligado a dar en su necesidades los alimentos necesarios, a vuestras criaturas, aunque estas por sus culpas estén desheredadas.”⁴⁴ Poco a poco Borrueel le va ganando terreno a Cristo en la discusión y los parroquianos van quedando convencidos de que, efectivamente, Dios está obligado a proveer.

Narra el capítulo 15 de Mateo donde se da cuenta de cómo la cananea le pide a Cristo que sane a su hija y lo que éste, duramente, le responde y cómo se defiende la mujer diciendo que también los perrillos se alimentan de las sobras de los señores. A lo que Cristo contesta: *O mulier, magna es fide tua, fiat tibi, sicut vis*. De aquí va tomar su siguiente argumento Borrueel, “a esta Mujer le valió la fe no la razón.” Explica Borrueel la cita: pedía la mujer un milagro, no migajas, sino algo muy especial, Cristo haciendo caso omiso a su razonamiento cede en favor de la cananea. A lo que concluye el predicador, “donde es fuerte la necesidad, qué importa que sea flaca la razón”.

Aquí hay un cambio en el ritmo del discurso y en la fuerza argumentativa que el franciscano muy bien acentúa para que lo noten los parroquianos. Aquí se encuentra la segunda anulación del orador: “Digo, pues, que retracto todo lo dicho...Lo que os pido es, que otras piedras se conviertan en pan. ¿Qué piedras? Los pecadores. Solo pido ya el pan espiritual de vuestra gracia y gloria.”⁴⁵ Esta segunda rescisión tiene como finalidad descalificar todo lo que había dicho anteriormente. Este contrapunto establecido aquí por el predicador es para subrayar lo que viene después: tantos argumentos tan bien hilados estaban a punto de darle jaque mate a Cristo, cuando se retrae y despotrica contra lo que había pronunciado. Esto habrá causado un efecto tremendo a los concurrentes. Pasa de una actitud de soberbia a una de humildad, he ahí el por qué los censores no vetaron este sermón.

Aquí se encuentra lo paradójico de este sermón. Por un lado estaba esgrimiendo los argumentos necesarios para convencer a la feligresía de que Cristo debía acreditar su deidad convirtiendo las piedras en pan; después, en un acto de contrición, se retracta y menciona que todo lo dicho con anterioridad no es más que un *flatus vocis*, mera palabrería.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Borrueel, *op. cit.*

“No oremos por lo temporal; porque esta suplica no la oye Dios; sólo oye cuando se le pide lo que es digno y propio de su Divina Majestad; y lo propio y digno de su Divina Majestad es darnos lo espiritual y eterno; no lo temporal y caduco.”⁴⁶ Aquí usa el rétor el tópico de lo propio. Lo propio es un predicado que no es esencial pero sí es coextensivo. Ya había usado Borrueel la definición para decir cuál era la esencia de Dios o al menos uno de sus atributos, ahora usa un predicado propio para asegurar que Cristo sí puede dar el pan espiritual. Este sermón de Borrueel es netamente dialéctico, porque con quien está discutiendo es con Cristo y los oyentes están como espectadores. Pero no abandona su primera proposición, sino que le da un sentido distinto gracias a la argumentación paradójica: “De esta manera queda mi Oración corregida y el Novenario perfecto.”

Echa mano Borrueel de los tópicos de definición y de lo propio para construir su unidad de discurso. La definición es más metafísica, pero lo propio no necesariamente apunta hacia allá. Hay aquí una ponderación de lo que no es sustancial entre los entes. En el sermón de Borrueel esto viene a embonar bien en su argumentación. Lo propio es lo adecuado, lo conveniente, pero no necesariamente lo sustancial.

A guisa de conclusión

La argumentación, piedra clave en la filosofía y la retórica, era bastante usada por los pensadores barrocos novohispanos. Si en la barandilla de la cátedra no podían recurrir a la paradoja, en los sermones esgrimidos en el púlpito sí. De hecho la argumentación paradójica era bastante utilizada con la finalidad de mover los ánimos de los parroquianos. No sólo para conmover su espíritu, sino también su razón y entendimiento. La paradoja agujonea la inteligencia y la mueve a tratar de resolver el conflicto de las interpretaciones. El filósofo-orador les plantea la paradoja a sus oyentes y discurre con ellos, y logra resolver el problema aparente.

Tanto Monterde Antillón como Borrueel o Cesati saben perfectamente el uso de la argumentación paradójica con la finalidad de estimular el pensamiento y el ánimo. Los tres fueron no sólo predicadores, sino también maestros de lógica o retórica en sus respectivos colegios. Por su parte las unidades discursivas eran leídas y apreciadas por otros filósofos y otros profesores de dialéctica que veían el ingenio y erudición de los autores y la recomendaban para su publicación.

⁴⁶ *Ibidem*.

Así la paradoja no era en ningún sentido algo sin un uso específico, sino que era bastante empleada en estos espacios. Lo que muestra la paradoja es que la realidad no es unívoca o monolítica, estática o extática, sino que el pensador siempre se enfrenta a una serie de problemas e interpretaciones bastante oblicuos que es necesario explicitar y para ello es necesario echar mano de todo lo que se conoce y de todos los argumentos establecidos en los elencos lógicos.

Por otro lado, la paradoja es el núcleo ontológico del barroco. El barroco es la subsunción de los contrarios en una unidad, se prefería la antinomia y el movimiento a lo definido y claro. El barroco es contradicción y contrasentido, más ese choque de contrarios es resumido, en este caso, en las unidades discursivas de los predicadores novohispanos. Aún y cuando ciertas ideas modernas ya empiezan a campear entre las letras novohispanas, el ideal barroco perdura gracias a manifestaciones intelectuales como estos y otros sermones.

La diferencia entre la argumentación que se daba en la barandilla de la cátedra y la del púlpito es que la primera se queda sólo en unos cuantos oyentes, entre los discípulos del catedrático. Mientras la argumentación del púlpito hería los oídos de un gran número de oyentes que se iban mascullando en su interior los argumentos a favor o en contra que había expuesto el rétor. Así, de esta manera, el púlpito funcionaba como una gran cátedra popular en la cual los simples feligreses domingo tras domingo acudían a una clase de filosofía o de lógica. Si bien filosofía aplicada, había ciertos sermones que esgrimían altos puntos teológicos o especulativos que lograban comunicar al auditorio. De esta forma notamos que la retórica, acompañada de la dialéctica educaba al pueblo llano de la Nueva España.

Bibliografía

Abbagnano, N. *Diccionario de filosofía*, F. C. E., México, 1997.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2002.

Borrueal, Cosme. *Crhisto dando acredita su deydad. Sermón de rogativa*, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

Cesati Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima* sermón, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732

Herrejón Peredo Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Michoacán, 2003

Ibarra Ortiz Hugo, *El paradigma sermocinal en la Nueva España, Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México, 2013

Kuri Camacho Ramón, *El barroco jesuita novohispano: La forja de un México posible*, Universidad de Veracruz, Veracruz, 2008

Monterde y Antillón, Nicolás, *La Mayor santidad de Joseph, pensar dejar a su soberana esposa. Panegyrico que a sus anuales cultos en su Convento de Señoras Religiosas de San Joseph de Gracia en su proprio día*. Imprenta de Doña María de Rivera, México 1736

Vilanova E, *Historia de la teología cristiana*. Herder, Barcelona, 1997

LOS VÍNCULOS DEL PATRIOTISMO MONÁRQUICO ESPAÑOL: REY, PATRIA Y RELIGIÓN

Virginia Trejo Pinedo
Universidad de Guanajuato
virginiatrejopinedo@yahoo.com.mx

Introducción

En un estudio más amplio de tesis doctoral planté que el patriotismo monárquico español fue un lazo que mantuvo unidos a los diferentes reinos que conformaban la monarquía hispana, centré el análisis en la Nueva España y encontré que el sentimiento de pertenencia a la monarquía española se exacerbaba en tiempo de crisis, apareciendo como elementos de cohesión el rey, la patria y la religión. Estos vínculos no siempre se manifestaban en ese orden, pero siempre estaban ligados, como una tríada inseparable que otorgaba unidad. Algunos estudiosos del periodo novohispano han destacado un fuerte sentimiento de identidad, diferenciado de lo español, tal es el caso de David Brading, que en su texto clásico *Los orígenes del nacionalismo mexicano* señaló la presencia del patriotismo criollo, caracterizado por la exaltación de símbolos locales que dieron coherencia, como la Virgen de Guadalupe o la defensa de los criollos de sus habilidades para ocupar los puestos en la administración de Nueva España sobre los españoles peninsulares. Aunque coincido con Brading en su propuesta, creo que también hay evidencias de que los criollos novohispanos, principalmente los letrados, tenían un profundo arraigo hacia la monarquía española, pues había elementos comunes que no podían relegar por más que quisieran y que fueron parte de su esencia. La pertenencia a una de las monarquías europeas más importantes de la época les dio cierto sentimiento de orgullo, además muchas de las tradiciones que poseían las habían heredado de ella.

El patriotismo monárquico español se fue conformando a lo largo de los lustros y décadas. Fue resultado del sincretismo, del tesón de los letrados por propagar la unidad, de los predicadores por enseñar el ideal de una monarquía católica, defensora de la verdadera fe, por lo que no sorprende que los novohispanos se sintieran partícipes de una *monarquía dichosa*, como la llamó Joseph Gallegos en uno de sus sermones.¹

¹ Gallegos, Joseph. *La monarquía dichosa. Oración panegírica que en la santa iglesia catedral de México*. Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1770.

En el trinomio rey, patria, religión, los elementos se complementaban entre sí, se peleaba por proteger la legitimidad del rey, o el rey iba a la guerra en salvaguardia de la religión y de la patria. La triada conformaba una unidad, y si se me permite la comparación, era una especie de Trinidad, donde cada elemento era importante como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero que cada uno por separado tenía sus propias prerrogativas. Por ello, invariablemente, encontramos el lema asociado a los momentos coyunturales de la historia de la monarquía española.

El patriotismo monárquico ante el cambio de dinastía

En los primeros años del siglo XVIII fueron impresas en España dos obras con motivo de la Guerra de Sucesión española: *Crisol de la española lealtad. Por la religión, por la ley, por el rey y por la patria* de Tomás de Puga y Rojas² y *Celo Católico y español, por el rey y por la patria*, de Juan Melo y Girón.³

Los textos fueron escritos para defender el derecho de Felipe V al trono español. El primero aborda cada aspecto del título por separado, agregando el elemento de la ley, al cual recurrió Puga y Rojas aduciendo que el duque de Anjou era sobrino nieto de Carlos II, sacó todo el árbol genealógico para demostrarlo. Asimismo, el sacerdote valenciano, Juan Melo y Girón también acudió al argumento del derecho de sangre del duque y escribió varias proposiciones dedicadas a condenar la infidelidad de los españoles que apoyaban al archiduque Carlos, incluso en la proposición III aseguró: “peca gravemente el que negare la obediencia al Rey nuestro Señor, Felipe V, legítimo sucesor y poseedor de esta Corona”.⁴

Tanto para el coronel Tomás de Puga como para el sacerdote Juan Melo, la justificación de la legitimidad de la sucesión a la corona española por parte de Felipe V estaba asociada a la conservación de la religión católica, pues el archiduque Carlos, el otro pretendiente al trono español era apoyado por Inglaterra y Holanda, quienes eran protestantes. En ambas obras la religión fue considerada elemento esencial de la identidad española. Aunque en los títulos el orden de los vínculos no fue el mismo, es evidente que los textos fueron escritos para preservar el *statu quo* de la monarquía hispana, que si bien, había cambiado de dinastía, no así de religión.

² Puga y Rojas, Tomás de. *Crisol de la española lealtad. Por la religión, por la ley, por el rey y por la patria*

³ Melo y Girón, Juan. *Celo católico y español, por la religión y por la patria, que para luz de la ignorancia, desengaño del error, y enmienda de la malicia.*

⁴ *Ibidem*, p. 58.

En la metrópoli como en otras partes de la monarquía española se dieron fuertes muestras de lealtad hacia Felipe V. En el caso de la Nueva España se escribieron varios sermones con dicho motivo y pese a que en sus títulos no hay referencia a los lazos, su contenido es una defensa de la identidad hispana, como el caso del sermón de Castorena y Ursúa donde manifestó su preocupación por el posible triunfo de las tropas aliadas

¿Cómo estarían hoy violadas nuestras leyes? ¿Cómo ajadas nuestras repúblicas? ¿Cómo despreciadas nuestras sagradas religiones? ¿Cómo profanados vuestros templos? ¿Cómo estaría esta Universidad leyéndose en estas Cátedras las doctrinas de Lutero? ¿Predicándose en los púlpitos los dogmas de Calvino? ¿Dónde estaría la adoración de las imágenes? ¿Dónde el respeto a los santos Sacramentos? ¿Dónde la devoción a María Santísima? ¿Dónde estaría la imagen de nuestra reina de GUADALUPE, porque los luteranos borran, queman, destruyen todas las imágenes.⁵

Reafirmar los vínculos

Años más tarde, en la Guerra de la Convención, entre 1793 y 1795, cuando la Francia revolucionaria invadió a España, la frase religión y patria apareció en repetidas ocasiones, como el símbolo de resguardo y unión frente al ataque de los franceses ateos y regicidas. Los españoles no querían la anarquía en que vivían sus vecinos, por ello en regiones como Cataluña se organizaron juntas de promotores en defensa de la religión, la patria y del rey. De esta época data la carta instructiva *El soldado católico en guerra de religión* de fray Diego Joseph de Cádiz⁶, escrita para su sobrino don Antonio Jiménez y Caamaño, soldado distinguido, voluntario del ilustre y antiguo regimiento de infantería de Saboya. En la carta hay una invitación reiterada para que el soldado español defendiera su religión.

La espada con que como soldado estás ceñido, no tanto es tuya en la propiedad y su manejo, cuanto lo es de tu Monarca: si este te manda, como en la actual guerra sucede, que desenvainándola santifiques tus manos, con la muerte de los enemigos de la religión santa, que intentan su destrucción y su ruina, debes hacerlo así como fiel vasallo y como buen católico, que mira y obedece a Dios, en la persona de su vicario el rey.⁷

⁵ Castorena y Ursúa, Juan Ignacio de. *Parabién de las letras a las armas*, p. 15.

⁶ Cádiz, Diego Joseph de. *El soldado católico en guerra de religión. Carta instructiva, ascético-histórica-política, en que se propone a un soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer y con que debe prepararse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel y sediciosa y regicida Asamblea de la Francia*.

⁷ *Ibidem*, “Segunda instrucción, La obligación y la justicia obligan al soldado católico a salir a la presente guerra y a pelear en ella con esfuerzo”, p. 17.

También en la ciudad de Barcelona se pidió a Dios por medio de la intercesión de la Virgen de la Merced, los triunfos de las armas españolas contra los vecinos invasores. “Nuestro amable monarca, haciendo alarde del glorioso timbre católico, va a vengar en los franceses, el ultraje y abandono de Dios y la religión, el desprecio de su mediación y soberanía, el regicidio de Luis XVI su primo, el insulto del Real Pabellón, y las hostilidades y piraterías hechas contra los españoles antes de la declaración de la guerra. . .”⁸

En el sermón *La esperanza de España*, que predicó Pedro Pont, en ocasión de la fiesta y rogativa pública de la ciudad de Barcelona, el predicador exhortó a los catalanes para que acudieran en auxilio de la religión, del rey y de la patria.

Alentados pues con esta dulce como sólida esperanza, tomad las armas todos aquellos que no tenéis causa alguna que os dispense esta obligación. Digo obligación, porque realmente es un deber que exige de vosotros el amor de la *Religión, del Rey y de la Patria*. Esta obligación es de todos los individuos de las diferentes Provincias del Reino, pero en particular lo es vuestra, valerosos catalanes, no sólo porque como fronterizos sois los primeros que habéis de hacer frente a esos enemigos de Dios, sino también porque así lo pide el valor que tenéis acreditado desde hace muchos siglos.⁹

En Nueva España con motivo de la Guerra de la Convención, José Mariano de Beristáin predicó un elogio fúnebre en la catedral metropolitana de México, en presencia del virrey marqués de Branciforte y en honor de los soldados caídos en defensa de la monarquía. En su discurso exaltó el valor de los militares españoles y consideró que tanto los soldados que enfrentaban a los franceses, como los receptores del elogio, eran parte de una patria, hijos de una misma madre: España. Beristáin conminó en varias ocasiones a su auditorio a ser partícipe de la defensa. “... La madre común, España, cual otra Raquel¹⁰ hermosa y desgraciada, después de levantar los sollozos hasta el Cielo, no admite consuelo alguno en su quebranto, porque en ninguna parte hacia donde vuelve los ojos encuentra los caros bultos de sus amados hijos”.¹¹

⁸ *Festivos cultos*, dedicados a María Santísima, bajo el título de nuestra señora de la Merced, en la iglesia de los padres trinitarios calzados, redención de cautivos de la ciudad de Barcelona.

⁹ Pont, Pedro. “La esperanza de España, afianzada en el patrocinio de la Virgen Santísima de la Merced” (Sermón) en *Festivos Cultos...* p. 31. Las cursivas son mías.

¹⁰ Raquel dentro de la historia del pueblo judío desempeñó un papel importante. Fue la esposa predilecta de Jacob, madre de José y Benjamín.

¹¹ Beristáin, José Mariano. *Elogio de los militares españoles difuntos en la guerra del Rosellón*, p. 15.

Lloremos también nosotros, Señores, la pérdida de nuestros hermanos, de unos hermanos que para que nosotros comiésemos en nuestras casas el pan dulce y sabroso, se ausentaron ellos de las suyas, y no probaron sino pan amargo ablandado ya con el sudor de sus fatigados rostros, ya con las lágrimas de sus ojos insomnes, ya con la sangre de sus heridas frescas y mortales. De unos hermanos que durmieron continuamente al campo raso, mojados las más veces, y cubiertos de nieve, y siempre desvelados y cuidadosos, porque nosotros durmiésemos cómodos y tranquilos en nuestros hogares. De unos hermanos que después de sacrificar sus bienes y su sosiego, han hecho el último y más perfecto sacrificio de la caridad, dando sus vidas por nuestra defensa.¹²

La apoteosis del patriotismo monárquico

Sólo pasaron pocos años de la Guerra de la Convención, luego España se convirtió en aliada de Francia por medio de la Paz de Basilea en 1795, pero en 1808 Napoleón invadió la monarquía española. Ante estos acontecimientos se volvió necesario reafirmar los lazos de identidad y otra vez reaparecieron los nexos que venimos señalando. Si bien, en principio de esta crisis se exaltó con mayor énfasis la figura de Fernando VII, por el hecho de haber sido preso de Napoleón y estar en el exilio, luego se defendió la religión, pero quien finalmente salió fortalecida fue la patria, que con el nombre de nación española, se erigió como el nuevo sujeto político.

La invasión francesa despertó los sentimientos patrióticos entre los españoles y a falta de un soberano que se encontraba cautivo, los peninsulares buscaron la unidad en los fundamentos legales y en la religión. Proclamas a favor del monarca ausente, pero sobre todo, la defensa del triduo de rey, patria y religión, cobraron en ese momento una importancia capital.

Las demostraciones de lealtad a Fernando VII surgieron a lo largo y ancho de la monarquía hispana, en varias provincias de Nueva España hubo ceremonias para exhibir la fidelidad al rey. Algunos testimonios como las notas del *Diario de México*, recuperadas por Hernández y Dávalos, dan cuenta de ello. Entre las manifestaciones destacó el paseo del retrato de Fernando VII por las calles, así como la aclamación del soberano en los edificios principales como el palacio del virrey y el arzobispado en la ciudad de México. En esos rituales también se acostumbraba pronunciar discursos, arrojar monedas al pueblo, repicar las campanas de los templos y hacer disparos de salvas con cañones. De

¹² *Ibidem*, p. 16.

igual manera, el pueblo agitaba sus pañuelos o portaba en los sombreros escarapelas con frases como: “vasallos de Fernando, dispuestos a morir por la Religión, por la Patria, y por su Rey”.¹³

Además de los actos públicos también se efectuaron ceremonias en espacios privados como los templos, en donde se celebraron misas para pedir por el bienestar del soberano e implorar por su regreso, aquí el sermón desempeñó un papel destacado ya que en medio del ritual de exaltación, la palabra íntimamente unida a la imagen quedó para la posteridad. “VIVA FERNANDO VII. Muera el emperador de los franceses: esta es la expresión del patriotismo, éste el desahogo de la tierna lealtad mexicana, y éste el objeto de su anhelo, reuniendo sus votos al Señor Dios de los ejércitos, que inflama nuestra fidelidad”.¹⁴

En 1814, en la ciudad de Querétaro, José Mariano Beristáin pronunció un elogio fúnebre por los españoles muertos el 2 de mayo de 1808. El elogio es una clara muestra del sentimiento de unidad que existía aún entre algunos eclesiásticos como Beristáin, pese a la serie de acontecimientos que afectaban a la metrópoli y a Nueva España. Es significativo el título: *La triple fidelidad coronada*. A lo largo del panegírico el orador habló de nación, de patria. En el exordio enunció su objetivo: “Para alabar y engrandecer a los que fieles a Dios, al rey y a la patria, murieron mártires de la religión, de la lealtad y del patriotismo, en las sangrientas y viles manos de los franceses. . .”¹⁵

Además de ponderar el valor de los españoles muertos el 2 de mayo en manos del ejército de Napoleón, el discurso de Beristáin fue un homenaje de respeto y de fraternidad del pueblo queretano. Como en muchos de los sermones de esta época, donde encontramos reclamos y duras críticas hacia las acciones de Napoleón, el de Beristáin no se quedó atrás y llamó al Corso: “usurpador de la diadema de los Luises”, “vil gusano de Córcega”, “fraudulento embaucador de la Europa”.¹⁶

Para refrendar la fidelidad entre los vasallos de la monarquía española aparecieron varios catecismos, entre los que destaca el catecismo civil, en donde se recordaba a los

¹³ “Documentos relativos a la proclamación de Fernando VII como rey de España”, en Hernández y Dávalos, Juan, *Historia de la guerra de independencia de México*, T.I., p. 497.

¹⁴ *Ibidem*, p. 595.

¹⁵ Beristáin, José Mariano, “La Triple fidelidad coronada. Elogio fúnebre de los españoles muertos por los franceses el día 2 de mayo de 1808. Lo pronunció en la ciudad de Querétaro de Nueva España en el solemne aniversario del año 1814”, p. 105. Las cursivas son mías.

¹⁶ *Ibidem*, p. 109.

españoles sus obligaciones, el texto es muy conocido porque estaba dirigido a la niñez en forma de diálogo, el capítulo primero comenzaba:

P. ¿Decidme niño, cómo os llamáis?

R. Español

P. ¿Qué quiere decir español?

R. Hombre de bien

P. ¿Cuántas y cuáles son sus obligaciones?

R. Tres. Ser cristiano, católico, apostólico, romano, defender su *religión*, su *patria* y su *ley*, y morir antes que ser vencido¹⁷

Como se aprecia en la respuesta no aparece rey, sino ley, pero sigue siendo la triada que sustentaba la identidad hispana. En ese mismo catecismo, en el capítulo II se le preguntaba al niño sobre la composición de la patria:

P. ¿Quién es nuestra patria?

R. El conjunto o congregación de muchos pueblos regidos por el rey, y gobernados por unas mismas leyes.

P. ¿Y son nuestros los intereses de todos estos pueblos?

R. Sí señor, por la obligación natural que tienen todos de ampararse, ayudarse y defenderse recíprocamente.¹⁸

En Sevilla apareció un catecismo similar, pero presentaba algunas variantes, como en la pregunta que aborda la obligación de los españoles de contribuir con las necesidades de la guerra

P. ¿Quién [sic] son los traidores?

R. Los que venden y abandonan a su Rey y a su Patria.

P. ¿Los que no van a la guerra qué obligación tienen?

R. Contribuir y ofrecer generosamente para la defensa de la Patria los bienes que de ella han recibido.

P. ¿Y el que no tenga bienes que ha de hacer?

¹⁷ *Catecismo civil y breve compendio de las obligaciones del español, conocimiento práctico de su libertad, y explicación de su enemigo, muy útil en las actuales circunstancias, puesto en forma de diálogo*, p. 1. Las cursivas son mías.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 3 y 4.

R. Trabajar cada uno en su oficio y rogar a Dios por la felicidad de España.

P. ¿Y cuál es la felicidad de España?

R. La seguridad de nuestra santa Religión, de nuestra Monarquía, de nuestras leyes, de nuestros bienes, y de nuestros derechos.¹⁹

Jean René Aymes²⁰ señala que las fórmulas trinitarias de rey, patria y religión, fueron muy comunes en la época de la invasión napoleónica, el orden podía variar, pero casi siempre contenían los mismos elementos, además, tampoco eran novedosas, pues como ya se apuntó había indicios desde principios del siglo XVIII. El uso de esta triada en España y en algunos de sus reinos se dio en momentos coyunturales, cuando la monarquía se vio amenazada y en peligro de perder su hegemonía.²¹ No es raro, pues, que estas manifestaciones se dieran con mayor intensidad cuando existió el riesgo de perder la identidad, como en la Guerra de Sucesión española, en la Guerra de Convención y en la invasión Napoleónica, durante esos acontecimientos los vínculos rey, patria y religión sirvieron para cohesionar y hacer frente a las intenciones de otras potencias de apoderarse del territorio de la monarquía española.

También es importante destacar que estas expresiones no fueron espontáneas, sino que formaron parte de un largo proceso, donde cada uno de los lazos se fue desarrollando y fortaleciendo, destacando en algunos momentos históricos uno por encima de otro, pero siempre unidos, conformando el patriotismo monárquico.

Si bien este tipo de patriotismo se expresó con mayor nitidez en tiempos de crisis, de conflictos sociales o políticos, también apareció de manera abundante en épocas de paz. Prueba de ello fueron las innumerables ceremonias que se efectuaron a lo largo y ancho de los reinos pertenecientes a la monarquía española. Procesiones, juramentos de fidelidad, recibimiento de autoridades (el caso de los virreyes), celebraciones por el nacimiento, por el matrimonio de un miembro de la familia real, o para dar muestras de dolor por la pérdida de una autoridad. Asimismo, hubo evidencias en la arquitectura, obeliscos, estatuas ecuestres y numerosos discursos y sermones para alabar al rey, a la patria y a la religión.

¹⁹ *Catecismo civil de España en preguntas y respuestas mandado imprimir de orden de la Junta Suprema*, pp. 12 y 13. Las cursivas son mías.

²⁰ Aymes, Jean René, *La guerra de la independencia (1808-1814): calas y ensayos*, p. 324.

²¹ Uno de los casos donde apareció otra vez el lema fue el periódico de la Coruña *Los guerrilleros por la religión, la patria y el rey o Diario político de la Coruña*, que surgió en 1813 a raíz de la invasión francesa.

La tríada que venimos mencionando con una de sus variantes Dios, patria, rey, volvió a ser empleada en tiempo de crisis, pues al morir Fernando VII y dejar como sucesora del trono a su hija Isabel II, el hermano de Fernando, el infante don Carlos María Isidro, apeló a la ley sálica, impuesta por Felipe V, donde las mujeres quedaban excluidas para acceder al trono. Este acontecimiento llevó a España a una lucha fratricida donde los seguidores del infante se denominaron carlistas y los de la hija de Fernando, cristinos, debido a la madre de la heredera. De la batalla de Oriamendi de 1837 surgió el Himno carlista, el cual recupera en su letra el lema *Por Dios, por la patria y el rey*²², pero además hace énfasis en la defensa de la tradición y de los fueros. Aunque la temporalidad del himno escapa a la etapa que analizo, pues México ya era independiente de España, advertimos, que los elementos de la tríada siguieron siendo ejes aglutinadores.

El orden rey, patria y religión fue el más utilizado a partir de la invasión napoleónica a España y representó la más alta expresión de fidelidad de Nueva España para con la monarquía. Antes hubo signos de lealtad, pero fue, sin duda, entre 1808 y 1814 cuando el patriotismo monárquico llegó a su clímax, después, debido a diferentes circunstancias que marcaron nuevos derroteros, vino el declive, y sólo los lazos de la religión y la patria lograron sobrevivir.

El patriotismo monárquico sirvió para cohesionar a la monarquía con sus reinos, en este caso la Nueva España. Los elementos rey, patria y religión, de carácter ideológico, sirvieron para edificar la identidad hispana y sobre todo, en tiempos de crisis, para dar coherencia y unidad a la monarquía española frente a los ataques de otras potencias europeas.

Los religiosos fueron los principales artífices y portavoces del patriotismo monárquico, esto fue hasta que las políticas reales atacaron los privilegios del clero y las relaciones trono-altar comenzaron a fracturarse, con ello el patriotismo monárquico comenzó a deteriorarse hasta culminar con la separación de la Nueva España de la metrópoli. El argumento de peso para justificar la escisión también lo dieron los clérigos, aduciendo que España estaba contaminada por ideas reaccionarias en contra de la religión, pero en realidad lo que defendían eran sus privilegios, que sistemáticamente les habían sido arrebatados.

Consideraciones finales

²² *Por Dios, por la patria y le rey, lucharon nuestros padres. Por Dios, por la patria y el rey, lucharemos nosotros también.* Estribillo del Himno Carlista, 1837.

Existía una estrecha relación entre rey, patria y religión, pues al hacer la exaltación de alguno de ellos, por lo general aparecían los otros como parte de su esencia. Como cuando se describían las obligaciones del rey, la defensa de la religión siempre era una de las primordiales.

En la construcción del patriotismo monárquico español hubo periodos álgidos, pero también etapas donde presentó quiebres importantes que fueron signo de su decadencia. ¿Cuándo comenzó la disolución? Enunciar una fecha creo que no es acertado, me inclino a proponer que fueron hechos los que marcaron el declive. Quizá el germen de la disolución del patriotismo monárquico fue la llegada de los Borbones al trono español, puesto que en esa etapa de la historia de la monarquía española la figura del rey atrajo para sí muchos privilegios en detrimento de la patria y la religión. El desequilibrio entre estos componentes llevó poco a poco a la ruptura.

Los acontecimientos externos incidieron de manera notable en la manifestación del patriotismo monárquico, como las guerras que enfrentó España con Inglaterra y Francia, pero sin duda lo que provocó cambios dramáticos en su composición fue la invasión napoleónica en 1808, donde el rey hispano fue aclamado y considerado como un víctima del Corso, luego en la insurrección de Nueva España comenzada en 1810 se habló de proteger el reino para Fernando VII. Sin embargo, en 1812, sólo dos años más tarde, desde el propio seno de la monarquía surgió la Constitución gaditana que afectó la unidad del patriotismo monárquico, pues ella marcó cambios sustanciales, principalmente porque la figura del rey fue relegada, mientras que la nación adquirió un papel preponderante. Cuando el monarca español fue considerado ciudadano, el patriotismo monárquico comenzó a fracturarse, pues en adelante y pese a que Fernando VII regresó al trono español y derogó la constitución, los vínculos no volvieron a funcionar de la misma forma.

Los esfuerzos de Fernando VII por restituir su imagen no tuvieron éxito, de ser un rey deseado pasó a ser considerado felón. En Nueva España en algunos documentos redactados por los insurgentes, el monarca ya no aparece como un referente de unidad, como en la misiva enviada por Ignacio López Rayón a José María Morelos “... Nuestros planes en efecto, son de independencia; pero creemos que no han de dañar el nombre de Fernando, que en suma viene a ser *un ente de razón*”.²³ Para 1812 el nombre del rey representaba para los insurgentes un ente vacío, una noción abstracta. No podía haber

²³ *Gaceta del Gobierno de México*, del sábado 9 de mayo de 1812, T. III. No. 225, p. 489. Firman el licenciado Ignacio López Rayón, el doctor Josef Sixto Verduzco y el licenciado José María Liceaga. Las cursivas son mías.

una monarquía sin monarca, ni un reino sin rey, y por tanto, el patriotismo monárquico se desgastaba.

En 1813 Fermín de Reygadas, en el *Nuevo Aristarco*²⁴, replicó la opinión de Rayón y lo acusó de ultrajar la imagen del rey y de tratarlo como a esclavo.²⁵ Esta fue una de las últimas defensas, en adelante el rey como vínculo se diluyó con mucha rapidez, tanto en la metrópoli como en las colonias americanas. En contraparte, la patria y la religión adquirieron más fuerza, como en Nueva España, que a pesar de no haberse concretado aún la independencia, se promulgó la Constitución de Apatzingán, redactada por los letrados insurgentes e inspirada en la Constitución gaditana. En ella se estipuló en el primer capítulo que: “La religión católica, apostólica, romana, es la única que se debe profesar en el Estado”,²⁶ a semejanza de lo que propuso la constitución gaditana en 1812, pero en un artículo distinto. Esto indica que la religión seguía siendo un referente importante de identidad que los insurgentes no querían perder.

Al consumarse la independencia de México en 1821, el patriotismo monárquico se disolvió, pues la figura del rey no logró sobrevivir a los acontecimientos, pero la idea del patriotismo sí continuó y se reconfiguró, patria y religión fueron consideradas como un binomio fundamental para que México se distinguiera entre las naciones, especialmente con algunas europeas, que habían olvidado el sagrado vínculo de la religión católica. En adelante había que marcar la diferencia con España. En esa búsqueda incesante se exaltaron las raíces indígenas, pero sobre todo, se manifestó un odio excesivo a lo que en ese momento representaba España, olvidando que muchas de las tradiciones, venían de ella.

Bibliografía

Aymes, Jean René. *La guerra de la independencia (1808-1814): calas y ensayos*, CSIC, Doce Calles, Madrid, 2009.

Beristáin, José Mariano. “Elogio de los militares españoles difuntos en la guerra del Rosellón, pronunciada en la metropolitana de México, en el mes de noviembre de 1794 en presencia del virrey marqués de Branciforte”, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados, o el valor, la gloria, la*

²⁴ Aristarco (310 a.C.- 230 a.C.) fue un astrónomo y matemático griego, que al parecer fue el primero que propuso el modelo heliocéntrico.

²⁵ “El Nuevo Aristarco”, Número 4, en Hernández y Dávalos, Juan, *Historia de la guerra de la Independencia de México...*, T. II, documento no. 260, p. 822.

²⁶ *Decreto constitucional para la libertad de la América española, sancionado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814*, p. 4.

virtud y la religión de los militares españoles demostradas en siete oraciones fúnebres que en sus solemnes exequias... María Fernández de Jáuregui, México, 1815.

———. “La Triple fidelidad coronada. Elogio fúnebre de los españoles muertos por los franceses el día 2 de mayo de 1808. Lo pronunció en la ciudad de Querétaro de Nueva España en el solemne aniversario del año 1814”, en Beristáin, José Mariano, *La felicidad de las armas de España vinculada en la piedad de sus reyes generales y soldados...* María Fernández de Jáuregui, México, 1815.

Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Ediciones Era, México, 1980.

Catecismo civil de España en preguntas y respuestas mandado imprimir de orden de la Junta Suprema, por la viuda de Hidalgo y Sobrino, Sevilla, s.a.

Catecismo civil y breve compendio de las obligaciones del español, conocimiento práctico de su libertad, y explicación de su enemigo, muy útil en las actuales circunstancias, puesto en forma de diálogo, s.l., entre 1808 y 1814.

De Cádiz, Diego Joseph. *El soldado católico en guerra de religión. Carta instructiva, ascético-histórica-política, en que se propone a un soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer y con que debe prepararse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel y sediciosa y regicida Asamblea de la Francia*, por Benito Daza, Écija, 1794.

De Castorena y Ursúa, Juan Ignacio. *Parabién de las letras a las armas*, por los herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, México, 1712.

De Puga y Rojas, Tomás. *Crisol de la española lealtad. Por la religión, por la ley, por el rey y por la patria*, Imprenta Real de Francisco de Ochoa, impresor de la Real Cancillería y del Santo Oficio de la Inquisición, Granada, 1708.

Decreto constitucional para la libertad de la América española, sancionado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814, reimpresso en la imprenta de don Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1821.

El Nuevo Aristarco, Número 4, en Hernández y Dávalos, Juan, *Historia de la guerra de la Independencia de México*, t. II, documento no. 260, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1985, edición facsimilar de 1877.

Festivos cultos, dedicados a María Santísima, bajo el título de nuestra señora de la Merced, en la iglesia de los padres trinitarios calzados, redención de cautivos de la ciudad de Barcelona, en el día 5 de mayo de 1793, para alcanzar del Todopoderoso por su intercesión los aciertos del rey nuestro señor don Carlos IV (que Dios guarde) y los gloriosos triunfos de las armas españolas en la actual guerra contra los franceses, con inclusión del sermón que predicó en ellos, a expensas de un devoto de la virgen, afecto a su religión, a su rey y a su patria, en la oficina de Carlos Gibert y Tutó, Barcelona, 1793.

Gaceta del Gobierno de México de 9 de mayo de 1812, t. III, núm. 225.

Gallegos, Joseph. *La monarquía dichosa. Oración panegírica que en la santa iglesia catedral de México*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1770.

Hernández y Dávalos, Juan. *Historia de la guerra de independencia de México*, t.I., Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1985, edición facsimilar de 1877.

Melo y Girón, Juan. *Celo católico y español, por la religión y por la patria, que para luz de la ignorancia, desengaño del error, y enmienda de la malicia, sobre el fundamento incontrastable de la justicia y derecho del rey nuestro señor Felipe V (que Dios guarde), propone las indispensables obligaciones de todos los vasallos para con su majestad, en diez proposiciones ciertas, fundadas en la más sólida teología*, Antonio Bordazar, Valencia, 1708. Reimpresión por mandato de los Señores de la Real Cancillería de Granada en la imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1710.

Pont, Pedro. “La esperanza de España, afianzada en el patrocinio de la Virgen Santísima de la Merced” en *Festivos Cultos* dedicados a María Santísima, bajo el título de nuestra señora de la Merced..., en la oficina de Carlos Gibert y Tutó, Barcelona, 1793.

REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA MORAL EN LA OBRA *ELEMENTOS DE FILOSOFÍA MODERNA* DE JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA

Es, en verdad, medicina del alma la filosofía, cuyo remedio no debe buscarse fuera, como en las enfermedades del cuerpo, y debe elaborarse con todos nuestros medios y fuerzas, para que podamos curarnos a nosotros mismos. (Cicerón, *Tusculanas*, III, IV)¹

Noé Héctor Esquivel Estrada
Instituto de Estudios Sobre la Universidad
Universidad Autónoma del Estado de México
noehectoresquivel49@gmail.com

Introducción

El propósito de este ensayo ha sido acercarnos al pensamiento de Gamarra sobre el tema de la moral y la ética, aspectos que se vinculan con su visión teológica y religiosa, en su obra: *Elementos de filosofía moderna*.

Para el año de 1766 Gamarra presentó dos denuncias ante la Inquisición: una, contra las obras canónicas de Van Espen; la otra, contra el verdadero método de estudiar, propuesto por Luis Antonio Verney, el Barbadiño.² Situación comprensible, en su momento, por la formación teológica tradicional que recibió en el Oratorio, Colegio de San Francisco de Sales. Así lo documenta Herrejón: “En estas denuncias aparece Gamarra con un celo por la ortodoxia tan ingenuo como conservador.”³ Actitud que claramente se refleja en su postura teológica y en su filosofía moral. Para ese momento todavía no se percibe su interés por las ideas modernas. Su visión cambiará radicalmente a su regreso de Europa, lo mismo que su admiración por el Barbadiño.

¹ Díaz de Gamarra, Juan Benito. *Elementos de filosofía moderna*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, p. 171.

² Ver AGN, *Inquisición*, vol. 1064, fs. 155-160.

³ Herrejón Peredo, Carlos. “Formación del zamorano Gamarra”, *Rev. Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. XIII: 1992, núm. 52, El Colegio de Michoacán, p. 147.

En los *Elementos de filosofía moderna* insiste en la necesidad de dar el ‘vuelco’ a la filosofía, que consiste en el rechazo tanto de los contenidos aristotélicos como de su método, por considerarlos tradicionales y añejos; es decir, es necesario voltear la mirada hacia la filosofía moderna, conocida y difundida en Europa, pero ausente en la Nueva España. Transformarla es hacer de ella algo práctico y útil para la vida, que incite el ingenio de la mente joven y supere los obstáculos de las especulaciones y discusiones estériles. Bernabé Navarro, al referirse a este cambio de perspectiva de la filosofía, comenta al respecto: “...: es una filosofía nueva y útil para la vida, no disputadora y estéril, seleccionada de los mejores autores, en método claro y fácil.”⁴

El interés del autor por la modernidad y su difusión se manifiesta abiertamente en las cuestiones de la física; así lo evidencia en la segunda parte (volumen segundo) de los *Elementos*. Cosa que no sucede con los asuntos éticos donde se percibe una postura más conservadora; sin embargo, dice Victoria Junco: “...de todos modos, según los datos que poseemos, fue Gamarra el primero en América que aceptó públicamente la hipótesis copernicana, lo cual en cierta forma implicaba un rechazo a la autoridad de la Iglesia.”⁵ Pues no se trataba simplemente de la aceptación de un sistema u otro (Tolomeo, Tycho, Copérnico), sino de una actitud ideológica vinculada con el método y con una visión moderna; el sistema tolemáico-geocéntrico basado en la autoridad de las Escrituras, en las observaciones de los sentidos y en el sentido común; en cambio, el copernicano se alejaba de esa visión tradicional, aun cuando en la interpretación de las Sagradas Escrituras Gamarra se resguarda tanto en la postura de Muratori, que sostenía que no se podían tomar las expresiones bíblicas en sentido estrictamente literal, como en Serry que afirmaba que si se toman literalmente las expresiones bíblicas, entonces también las de Tolomeo estarían en contra de sus propias hipótesis.

En este juego de opción entre la escolástica y la recepción-difusión de la modernidad, Beuchot juzga que Gamarra fue “...en parte moderno y en parte escolástico tradicional.”⁶ En respaldo a esta segunda actitud encontramos todos los incisos de la obra *Elementos* en los que se muestra conservador. Y, respecto a su filosofía moral, dice: “resulta conservador en toda la ética; en la mayor parte de la teología natural; en la psicología, por lo que toca a la espiritualidad e inmortalidad del alma;”⁷

⁴ Navarro, Bernabé. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p. 138.

⁵ Junco de Meyer, Victoria. *Gamarra o el eclecticismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 142.

⁶ Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1997, p. 249.

⁷ *Idem*.

Carlos Herrejón reconoce que bien merecida es la atención que se le ha dado a Gamarra por su amplia y fecunda difusión de la modernidad en México, en diversos campos del saber: "...la educación, la ciencia, las matemáticas, la oratoria, el arte, la espiritualidad, y desde luego, la filosofía."⁸ Comenta también que posiblemente Gamarra ya había manifestado cierta inclinación, interés y simpatía por los conocimientos modernos en razón de su cercanía con los jesuitas que en ese tiempo enseñaban en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Diego José Abad, paisano de Gamarra, fue maestro de Artes en 1754 y 1755. "Ronan, al comentar brevemente el tratado filosófico que dejó Clavijero hacia 1765, mismo que considera a filósofos y científicos modernos, estima que una de las fuentes de Clavijero fue la obra de Abad, quien por otra parte escribió un libro de matemáticas y otro de álgebra. Es, pues, significativo que en las mismas aulas donde estudio Gamarra la filosofía ya hubiera pasado apenas dos años antes la docencia de Abad."⁹ Gamarra terminó sus estudios de filosofía en 1760, cuando apenas contaba con 15 años de edad; recibió así el grado de Bachiller en artes o filosofía por parte de la Universidad Pontificia de México.

Un dato que me parece importante registrar, por estar directamente relacionado con su formación, fue el estudio del Derecho Canónico que realizó en la misma Universidad de 1760 a 1764 obteniendo también el grado de Bachiller en Cánones, lo que "...conllevó para Gamarra una visión del hombre y de la vida fundamentada sobre el orden."¹⁰ De lo cual, posiblemente, se puede deducir que el *deber* fuese un constitutivo importante de su filosofía moral.

Junco, haciendo un recuento de la visión que los historiadores han tenido de la intervención de Gamarra en el escenario de la recepción de la modernidad, señala, refiriéndose específicamente a cuestiones éticas, que Don Manuel Quixano Zavala descubre el interés y preocupación de Gamarra por los jóvenes a quienes "...introduce en la ética, haciéndoles ver los oficios que deben a Dios y a sí mismos, a los otros y a la república, instruyéndolos en la esencia de la virtud, en los medios de adquirirla, y en los frutos que de ella redundan."¹¹

Otro historiador más que también reconoce y exalta la labor del zamorano Gamarra, tanto en orden a la difusión de la ciencia moderna como en elevar la conciencia moral, fue Nicolás Rangel quien afirma lo siguiente: "...y con la publicación de su notabilísima

⁸ Herrejón Peredo. *Formación del zamorano Gamarra*, p. 135.

⁹ *Ibidem*, p. 139.

¹⁰ *Ibidem*, p. 142.

¹¹ Junco de Meyer, Victoria, *op. cit.*, p. 196.

obra, *Errores del entendimiento humano*, combatió los vicios y las preocupaciones sociales de aquel entonces... En esta obra de preparación y de transformación social, imposible es olvidar a los jesuitas criollos, Clavijero, Abad, Alegre, Guevara y otros tantos, que en los colegios de la Compañía esparcían las nuevas ideas para disponer el advenimiento de la independencia».¹²

Entre los pensadores mexicanos de renombre que se ocuparon de leer y comentar la obra de Gamarra se encuentran Antonio Caso y Samuel Ramos, entre otros, cada uno con su propia visión e interpretación de las preocupaciones del zamorano. En atención al tema de la filosofía moral, retomaré dos párrafos del pensamiento de Ramos, citados por Victoria Junco, sobre los *Errores del entendimiento humano*, en el que sostiene:

«...es el libro de un filósofo que no desdeña la faz material de la vida y sus problemas reales, que son objeto de reflexión y crítica para corregir los vicios de una sociedad ignorante y atrasada en normas de higiene y de comodidad. Es el libro de un educador que siente la limitación e insuficiencia de la cátedra y quiere hacerse oír de un público más amplio, porque le preocupa la felicidad y bienestar social. ... En todo el libro Gamarra hace gala de su cultura humanística, de su familiaridad con las letras clásicas y modernas. ... Los *Errores del entendimiento humano* es el primer balbuceo mexicano de aplicar la filosofía a la interpretación y al servicio de nuestra circunstancia. Es el primer intento, muy imperfecto aún, de ver ciertos hechos sociales y morales de México con la conciencia crítica de un filósofo».¹³

Pero, también conviene señalar que el Dr. Emeterio Valverde Téllez, que leyó los dos textos más importantes de Gamarra –*Elementos* y *Errores*–, adoptó una postura eminentemente crítica de la orientación del pensamiento del zamorano, sobre todo por su rechazo a la filosofía escolástica y su simpatía por la modernidad.¹⁴

La filosofía moral a través de su obra *Elementos de filosofía moderna*

Gamarra reconoce las aportaciones que han hecho tanto los filósofos antiguos como los modernos respecto a la ciencia de las costumbres; sin embargo, en su obra *Elementos* justifica la brevedad con que aborda este tema apelando a la estructura misma de la obra. Razón por la que procederá a hacer una selección de los más ‘nobles preceptos morales’,

¹² *Ibidem*, p. 199. Cf. Rangel, Nicolás. *Los precursores ideológicos de la guerra de Independencia*, Prólogo, p. 62.

¹³ *Ibidem*, pp. 201-202. Cf. Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, pp. 82ss. y 86.

¹⁴ Cf. Valverde Téllez, Emeterio. *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hermanos, México, 1986. Además, *Crítica filosófica*, México, 1904.

expuestos de manera clara. Sus razones justificadoras, sobre la brevedad de este asunto, parecen poco convincentes. Por una parte, dice que, como se trata de unos *Elementos*, la mayoría de los lectores podrían pensar que es demasiado extensa esta parte; y por otra, que los mismos *Elementos* no soportarían mayor extensión que las otras partes (Lógica y Metafísica). En el fondo, parece, más bien, que Gamarra quiere terminar estos asuntos para ocuparse de aquellos que son de su verdadero interés: las cuestiones de la Física. Paradójicamente el apartado de Ética concluye con unas palabras que resultan opuestas al interés manifiesto del autor: “A nosotros nos pareció conveniente dedicar este esfuerzo a tan hermosa disciplina, descuidada hasta ahora en las escuelas de nuestra América no sé por qué, con grandísimo perjuicio de la juventud y detrimento de la filosofía. Más útiles son estas cosas que disputar acremente sobre el *ente de razón*, sobre la conexión de Dios con la posibilidad o imposibilidad de los posibles, y sobre otros seiscientos temas.”¹⁵ Si éste es el peso e interés que él manifiesta por esta disciplina, ¿por qué no dedicarle más tiempo y profundidad a los asuntos de la ética?

En el comentario que Junco dedica a la obra *Elementos* incluye un capítulo titulado: “Gamarra y sus fuentes” en el que hace un seguimiento detallado sobre las fuentes que sirvieron de estudio, apoyo e inspiración al propio Gamarra para escribir esta obra. Juzgo relevante este señalamiento por la puntualidad con la que la autora recorre la obra y hace observaciones importantes. En relación al tema de la ética comenta: “El capítulo primero de la Ética tiene como fuente evidente la obra de Valsechi *De las fuentes de la impiedad*. Esta extensa obra estudia en detalle los autores citados por Gamarra como corifeos de la impiedad y suministra a nuestro autor el cuerpo de las ideas críticas que constituyen el contenido de la parte más interesante del capítulo.”¹⁶ Pero, no es una copia literal, por razones de su extensión. Las ideas del segundo capítulo han sido retomadas fundamentalmente del autor italiano Genovesi. La autora señala puntos específicos al respecto. Sobre Ética, por ejemplo, cita a Hobbes como un representante de las doctrinas de la impiedad moderna, integrado al *corpus* de doctrinas condenadas, a las que se vinculan autores como Spinoza, Helvecio, Voltaire y Rousseau.

En esta obra podemos observar que Gamarra frecuentemente cita a filósofos modernos, atendiendo a sus propios intereses, dentro de los cuales está el rechazar o condenar las doctrinas opuestas o peligrosas, principalmente, para la vida moral.

¹⁵ Junco de Meyer, Victoria, *op. cit.*, pp. 116-117. Ver Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, p. 192, § 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 164.

Díaz de Gamarra da entrada al apartado de Ética o Filosofía moral con el epígrafe mencionado al inicio de este trabajo. La tercera parte, correspondiente a los *Elementos*, la integran un prefacio y dos grandes capítulos; uno dedicado a los *deberes* y el otro a la *virtud*, sus causas y signos.¹⁷

Prefacio

Inicio con una cita, un tanto amplia, donde el autor claramente manifiesta cuál es su concepción de la Ética, su objetivo y finalidad:

*Que la ética o filosofía moral fue instituida para dirigir y perfeccionar las costumbres, de modo que por el amor a la virtud y la huida de los vicios consigamos la verdadera felicidad y bienaventuranza, no hay nadie que lo ignore. De ahí que suele ser llamada con razón arte de vivir bien, medicina del alma, indagadora de la virtud y expulsadora de los vicios, arte de la vida, maestra de las costumbres. Puede definirse perfectamente: conocimiento del bien, o ciencia que enseña la forma de llegar al sumo bien y a su gozo.*¹⁸

Continúa su comentario afirmando que es tarea nuestra, irrenunciable, proponer a los jóvenes esta manera de vivir para no ser reprendidos por los sabios. Pero, ¿cuáles son los más nobles preceptos morales? El autor sostiene que el fin último de la vida moral es el gozo y la bienaventuranza del bien supremo, cosa que no se logra sin el cumplimiento del deber y la práctica de la virtud.

La fuente de toda la vida moral la constituye la práctica de la virtud, que es la que proporciona felicidad al hombre. Solamente el hombre virtuoso es feliz. Marcelino Cuesta en su trabajo sobre “El pensamiento educativo de Juan Benito Díaz de Gamarra...”¹⁹ comenta que, según el autor, el ser humano ha recibido la capacidad de razonar y con su esfuerzo al ejercitarla puede enjuiciar rectamente, o sea ejercer el sano juicio, con la ayuda de la virtud de la prudencia. Sin el sano juicio el hombre comete o provoca errores que dañan la vida social, pública y privada. El uso adecuado del entendimiento previene de errores sociales y morales. De donde su exhortación a vivir en la virtud.

¹⁷ Intentaré apegarme a la estructura de los *Elementos de filosofía moderna por ser el lugar específico donde Gamarra desarrolla sus ideas sobre la ética; pero, al mismo tiempo iré incluyendo pensamientos, reflexiones, preocupaciones y críticas que el autor expone en otras de sus obras.*

¹⁸ Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 173.

¹⁹ Cuesta Alonso, Marcelino, “El pensamiento educativo de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos” en Cuesta Alonso, Marcelino; Terán Elizondo, Ma. Isabel, *et al.*, *Discursos pedagógicos del siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2008, pp. 51ss.

De los distintos deberes de los hombres hacia Dios, hacia sí mismos, hacia los otros y hacia la república

Este apartado inicia con una cita de Cicerón²⁰ en la que resalta la prioridad que los filósofos han concedido al *deber* por estar presente en todos los ámbitos de la vida humana; por eso el ser congruentes con su cumplimiento hace al hombre honesto; en cambio, su descuido indica torpeza. “Y rectamente en verdad: pues como el hombre no existe sin ley, conviene que siga ciertos deberes, para que responda de la mejor manera a su propio fin.”²¹

Los deberes provienen de la razón y de la revelación; la segunda, ayuda a la razón y la fortalece en su buen uso. Los deberes que el hombre debe cumplir para con Dios son los prescritos por la religión; para consigo mismo son los que provienen de la vigilancia de sí mismo; para con los demás son los que miran a la vida social; y los deberes para con la república son los propios del ciudadano.

“En cuanto concierne a Dios, es cierto, en primer lugar, que debe ser adorado no sólo en culto interno y espiritual, sino también con el externo y sensible de la religión. Bajo el nombre de religión entendemos el culto de amor, obediencia y servidumbre, que debe prestarse a quien es debido.”²² Gamarra reconoce que la religión única y verdadera es la católica; de ella se debe apartar la *impiedad* y la *superstición* pues ambas generan una idea distorsionada de Dios. Toda práctica cultural que se aparte de esta orientación debe ser proscrita por la Iglesia católica. De donde se desprende la obligación de seguir la única y verdadera religión revelada, la católica. Ante los ataques de que ha sido objeto por los hombres perniciosos, su permanencia es la muestra de que es obra de Dios.

De entre los que se propusieron destruirla destacan: Hobbes, Spinoza, Toland, Bayle, Collin, Wolston, Marchio Argensis, Voltaire, Rousseau, Helvecio y muchos más.²³

“En verdad no me atrevería a juzgar (uso de las palabras del ilustrísimo Valsechi) qué sentimiento más bien debiera excitarse en el hombre sabio que contempla esa turba, si de indignación o desprecio, o al contrario de misericordia.”²⁴ Continúa con su defensa

²⁰ *De officiis*, libro I, capítulo 1. Las referencias a estas obras han sido tomadas de las notas que se encuentran al final de la obra de Díaz de Gamarra. Cf. nota 157, p. 199.

²¹ Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 174.

²² *Idem*.

²³ Cf. La nota núm. 158 de *los Elementos...* en ella se despliega una amplia información de los autores y obras que se empeñaron en atentar contra la verdadera religión.

²⁴ Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 175.

de la religión en contra de estos infames autores que con sus argucias, fábulas y sofismas pretenden derribarla. Es suficiente con leer a Hobbes o a Spinoza,²⁵ dice, para percatarse de la contradicción latente al interior de sus mismas obras. “Niega el *ateo* que Dios existe; el *deísta* dice que existe, pero que no se ocupa de las cosas humanas. El *naturalista* lucha contra ambos y defiende con sumo esfuerzo la Providencia y a Dios. Mas como éste no quiere reconocer en Dios sino lo que él mismo puede captar con su ingenio tan obtuso, se ofrece para ser traspasado por los dardos tanto del ateo, como del deísta.”²⁶

Es curioso notar que la crítica de Gamarra sobre este tema (deberes para con Dios: religión) se dirija fundamentalmente contra los filósofos modernos (antes mencionados) por considerar su pensamiento no sólo contrario a la fe católica y, por tanto, pernicioso, sino también carente de la argumentación dialéctica. Razón por la que acude al eximio doctor angélico, santo Tomás de Aquino, para refutar aquellos puntos de vista. En este sentido, podemos decir, Gamarra se muestra conservador y escolástico. Además, se vale del recurso a las Sagradas Escrituras para sustentar sus razones en favor del culto a Dios. Sin embargo, hemos de notar que los pasajes que menciona para este propósito carecen de la referencia bíblica. Habla, también, del temor de Dios, *filial* y *servil*. El primero nace del amor; el segundo del temor al castigo.

Respecto a los deberes para consigo mismo son los que atañen al cuidado y perfeccionamiento tanto del cuerpo como del alma, concediéndole prioridad al alma. “Ahora bien, el cuidado del alma se realiza mediante la corrección del entendimiento y de la voluntad.”²⁷ Para una buena orientación del entendimiento se requiere de las disciplinas; para la voluntad se necesita de la práctica de las virtudes. “Mas nada se puede dar y concebir como más apto para procurar el perfeccionamiento del alma, que la moderación atenta y vigilante de nuestras afecciones, sirviéndonos de nuestros auxilios.”²⁸

Las virtudes y vicios nacen de las afecciones, tales como: el amor, odio, deseo, alegría, esperanza, tristeza, desconfianza, audacia, desesperación, placer, ambición, avaricia, ira, vergüenza, tedio, envidia, burla, celos, inmoderado amor de sí mismo, emulación, etc. “Mas respecto al cuerpo, como nadie es señor de la propia vida -diga Voltaire las

²⁵ Cf. La nota núm 160 de los Elementos... en la que se hace una amplia exposición y explicación del concepto de sustancia en el que, según el autor, Spinoza cae en abierta contradicción y quiere sustentar todo su sistema filosófico.

²⁶ Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 176.

²⁷ *Ibidem*, p. 180.

²⁸ *Ibidem*, pp. 180-181.

necesidades que quiera-, no puede ejercer tampoco sobre él ningún dominio absoluto.”²⁹ Es necesario cuidar de él para no destruirlo o debilitarlo. Es contrario tanto al derecho natural como a las leyes cristianas atentar contra la propia vida, pues Dios es el único dueño de la misma.

En relación a los deberes para con los demás hombres, éstos se desprenden del fin propio de la naturaleza humana que es la conformación de una gran sociedad, en contra de lo que opina el propio Rousseau con su fábula de los hombres. “Luego estamos unidos por un mutuo vínculo de amistad y benevolencia.”³⁰ De esta integración social nace el principio de ‘hacer el bien y evitar el mal’. La ley natural prescribe: ‘lo que no quieres para ti, no lo hagas a otro’.

Es curioso observar cómo defiende los bienes privados resguardándolos, de alguna forma, en la idea del *derecho natural*; dice: “Pues aunque ningún bien sea por naturaleza privado, sin embargo se hace tal por una antigua ocupación, por victoria, por guerra, por pacto, por condición, por suerte.”³¹

Considera que el fundamento de la vida social está en la práctica de la justicia que, a su vez, se funda en la virtud de la lealtad; sin la práctica de esta virtud se destruye toda justicia y sociabilidad.

Finalmente concluye este apartado señalando algunos deberes para con la república. En primer término el amor a la patria y la obediencia a sus autoridades, leyes y mandatos; posteriormente, recomienda vigilar el cuidado de todo lo que conforma la república: la familia, la religión, la educación de los hijos, etcétera, reglas que se oponen a “*las hediondas fuentes del laxismo*.”³²

De la virtud en general, y de sus causas y signos

Inicia este apartado sobre la *virtud* con un reconocimiento a Tulio³³, quien afirma que toda la filosofía se ha dado a la tarea de buscar cómo vivir bien y felizmente. Continúa con una cita del ilustre Genovesi³⁴ que define la virtud y el vicio. Virtud es todo lo que

²⁹ *Ibidem*, p. 181.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Ibidem*, p. 182.

³² *Ibidem*, p. 183.

³³ *De finibus*, 2. Cf. nota 165, p. 200.

³⁴ En su *Dissertatio de virtute*. Cf. nota 166, p. 200.

perfecciona a la naturaleza y le ayuda a lograr su fin; vicio lo que la entorpece y le impide alcanzar su fin.

Divide las virtudes en tres tipos: a) las *teológicas* son las que perfeccionan a los hombres en orden a la vida futura; b) las *civiles* perfeccionan a los hombres en orden a conservar la sociedad; y c) las *monásticas y éticas* perfeccionan al hombre en su vida individual.

Se pregunta si la virtud ¿proviene por naturaleza o se adquiere? Hace una amplia explicación de las doctrinas que sostienen que la virtud depende de la naturaleza, es decir, de los temperamentos. A quienes sostienen estas doctrinas les responde que si bien los temperamentos influyen en el comportamiento moral de los seres humanos, de ningún modo anulan la libertad o determinan a la voluntad.

De igual modo responde a Montesquieu³⁵, quien se empeña en sostener que el clima determina el comportamiento moral. Para explicar esta situación recurre a ejemplos que, precisamente, demuestran lo contrario: en un mismo clima se practican diversas religiones.

Si la virtud no tiene su procedencia de la naturaleza, entonces ¿de dónde proviene o cuáles son sus causas eficientes? Menciona cinco: “Dios, la índole o temperamento, la educación, el ejercicio y los preceptos.”³⁶ Sin embargo, reconoce que verdaderamente la virtud proviene de Dios, hacedor de la misma naturaleza. “...nadie, fuera de Dios, puede conocer tan perfectamente los fines de las naturalezas racionales, los medios para los fines, la proporción de los medios con el fin y las fuerzas para ello necesarias. Luego sólo Dios puede ser el primer dador de la verdadera y perfecta virtud.”³⁷

A continuación explica las otras causas de donde proviene la virtud; reconoce que la naturaleza y el temperamento proporcionan dos cosas que favorecen a la virtud moral, a saber: “Primero, la facultad o aptitud para recibir la virtud, pues de otra manera nunca la alcanzaríamos. Segundo, un movimiento o inclinación hacia la virtud, que es una cierta perfección de aquella virtud natural.”³⁸ Otras causas son la educación y el ejercicio que la naturaleza requiere mediante la creación de hábitos virtuosos. El seguimiento de los preceptos también contribuye a la adquisición de la virtud; los preceptos pueden ser especiales y generales. En este momento sólo mencionaremos los generales que son 13:

³⁵ *L'esprit des loix*, libro XXIV, capítulo 24. Cf. nota 168, p. 200.

³⁶ Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 186.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibidem*, p. 187.

1. Implorar el auxilio divino para cultivar la virtud; 2. Reconocimiento del valor de la virtud y sus frutos; 3. No seguir las cosas mediocres o fáciles, sino las heroicas; 4. Tener horror a los vicios; 5. Alejarnos del vicio al que mayor inclinación tenemos; 6. Alejarnos de los vicios propios de la edad; 7. Huir del ocio; 8. Escoger amigos virtuosos, honestos y sinceros; 9. Examinar nuestro ser y obrar; 10. Huir de las ocasiones de los vicios; 11. No considerar nada pequeño o despreciable; 12. Examinar diariamente los hechos, dichos o pensamientos; 13. Opinar modestamente de nosotros.

Para concluir el tema de la virtud, enumera nueve argumentos o signos que nos permiten reconocer si hemos adelantado o no en el crecimiento de la virtud: 1. El amor a la virtud misma. “En efecto, sepa que ha avanzado en la virtud aquel que ama con ardor la virtud.”³⁹ El amor a la virtud debe expresarse a través del deseo, del ejercicio, del horror a los vicios, etcétera. 2. Perseverancia en la virtud ante las adversidades para no perturbar su ánimo. 3. “desagradar a los malos es un gran argumento de la bondad.”⁴⁰ 4. Escuchar con alegría las amonestaciones y reprensiones. 5. “si no sedemos tímidamente ante las dificultades que la virtud nos ofrece en perspectiva, y más bien al contrario avanzamos con audacia.”⁴¹ 6. “...si soportamos con ánimo tranquilo la adversidad...”⁴² 7. Si el virtuoso desprecia los alicientes del vicio, de otra manera poco ha avanzado. 8. “...si los que se aplican a las letras sacan ávidamente de todos sus estudios elementos que sean útiles para sí y para la comunidad...”⁴³ y no ocuparse de cosas inútiles (discusiones). 9. “El último signo por el cual puede alguien conocer que ha hecho un gran avance en la virtud, lo considero éste: si, en efecto, se siente con ánimo tan calmado y está tan seguro de la Divina Providencia, que, contento con la virtud, no pregunta ansioso ni demasiado solícito qué sucederá mañana, ni se turba mucho con la preocupación del tiempo venidero.”⁴⁴ Hoy cultiva la virtud.

Según Victoria Junco la brevedad con la que Gamarra aborda esta temática se debe a los propios intereses que se dirigen fundamentalmente al estudio de la *Física*; y, los demás temas de la filosofía quedan supeditados a ese estudio. Retoma un párrafo del Prefacio, de la obra del autor, que le permite encontrar la justificación de los dos apartados que integran la propuesta ética de Gamarra: los deberes y la virtud. Dice al respecto: “...«nadie puede llegar al sumo bien, es decir, a Dios y a su gozo, si no observa los

³⁹ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 191.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁴ *Idem*.

deberes para con Dios, para consigo mismo, para con los otros; si no cultiva la virtud y detesta los vicios: de aquí que toda la Ética puede perfectamente reducirse a dos como supremos capítulos».²⁴⁵

Gamarra cita a varios autores, como ya se mencionó anteriormente, que se propusieron eliminar la religión de la tierra, pero que no fueron capaces de grabar sus nombres en los “pestíferos libelos” de su autoría.⁴⁶ “Mas a la razón del anonimato aducida por Gamarra, no podemos menos en la actualidad de añadir otra. Los estudios hechos sobre los papeles de la Inquisición prueban sobradamente que tal anonimato servía a la introducción fraudulenta de los libros en los países donde actuaba el Santo Oficio.”⁴⁷

Lo más importante de este capítulo, según Victoria Junco, puede reducirse a las tres razones por las que Gamarra refuta a los “libertinos”. La primera, está en la discrepancia radical que se observa entre los autores, por ejemplo, Helvecio concede al hombre un alma igual que la de los animales y privada de la libertad; en cambio, Rousseau le concede un alma espiritual y libre; pero la condición primitiva del hombre es la misma que la de los animales. Comenta Junco que a pesar de que los filósofos modernos discrepan en otros puntos, no contrarios a la religión, ello no es razón para que Gamarra los rechace, “...antes bien, profesa por ellos el entusiasmo a que se debe su obra; hay que conjeturar, pues, que el celo por la religión le hace inconsecuente con el sentido histórico que en general apunta en él.”⁴⁸ La segunda razón se encuentra sustentada en las contradicciones que se detectan al interior de los mismos autores, tal fue el caso, por ejemplo, de Hobbes y Spinoza. En la cita donde se refiere a Spinoza, en síntesis, se menciona la confusión que el pensador judío tuvo acerca de los dos sentidos asignados a la sustancia.

La tercera razón es la erudición que debe a su superficialidad y falta de crítica precisamente la abigarrada variedad que vuela de Atenas a Esparta y de Jerusalén a Roma, (...). La erudición con que principalmente se impresionaría a los jóvenes, haciéndoles pensar que la religión católica es una ficción, el Evangelio

⁴⁵ Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 117. Cf. “Elementos de Ética” Prefacio. en Gamarra, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, p. 173.

⁴⁶ Considero importante transcribir la nota 118, a pie de página, donde la autora nombra esos trabajos y a sus autores. “Estos libelos son: Marchiio Argensis, *La philosophie du bon sens*; Montesquieu, *Épîtres persanes. Lettres sur la religion. Code de la nature, ou le varitable esprit de ses loix. Le christianisme aussi ancien que le monde. Les moeurs. Tolerance des leligions. Epîtres turces Epîtres chinoises. Epîtres cabalistes. Epîtres peruvienes. L’Esprit. Dictionaire philosophique. Dictionnaire encyclopedique.* También menciona *L’Emille ou traité d’education de Rousseau y a Voltaire en us varios opúsculos.* Sólo cuatro autores aparecen por su nombre.” p. 118.

⁴⁷ Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 119.

un cuento, sus mártires unos locos, los Santos Padres unos ignorantes y los verdaderos católicos un rebaño de gentes estúpidas, inútiles y hasta perjudiciales a la sociedad y a la república.⁴⁹

Comenta la autora que el celo de Gamarra por la religión lo llevó a tomar posturas injustas contra el historicismo. Este apartado lo concluye Gamarra exhortando a los jóvenes a apartarse de la lectura perniciosa de estos autores. Menciona, además, algunas alusiones a Voltaire y Rousseau que vale la pena analizar; «...nadie es señor de la propia vida -diga Voltaire las necesidades que quiera...» «Pero no podemos prescindir ni aun de la invocación misma de Dios y de las oraciones, quiera o no quiera Rousseau...» «Es cosa sabida entre todos que el género humano es engendrado para una mutua sociedad -opine lo que opine en contrario el aún vivo Rousseau».⁵⁰ Se refiere también a la educación pedagógica de los niños y al laxismo moral (famoso por su controversia con él en las *Cartas Provinciales*).

El capítulo II es una breve síntesis de una obra de Genovesi en donde se expone una definición de virtud, de vicio, la clasificación de las virtudes (teológicas, civiles, monásticas y éticas); la referencia a Montesquieu acerca de cómo influye el clima en la virtud, o si más bien se adquiere. Las virtudes no nacen en nosotros sino tienen las cinco causas antes mencionadas: Dios, la índole o temperamento, la educación, el ejercicio y los preceptos morales. Explica cada una de estas causas. Termina el capítulo con una exposición de los nueve signos que acompañan el progreso en la virtud: «...el amor de la virtud, la perseverancia en ella a pesar de la irrisión ajena, el desagradar a los malos como argumento de la bondad, el escuchar con ánimo alegre las censuras y amonestaciones, el hacer frente a las dificultades, el sufrir con ecuanimidad las adversidades, el desprecio de los dicentes de vicio, el sacar preferentemente de los estudios lo útil para sí y para la sociedad, y la tranquilidad del alma.»⁵¹ Claramente se percibe su interés pedagógico y exhortativo para la consecución y práctica de la virtud. Con lo cual se reafirma la orientación eminentemente práctica de su obra.

El juicio evaluativo que Junco hace del capítulo II, dedicado a la virtud y a los vicios, dice, es carente de profundidad; se limita a una exposición esquemática orientada hacia la prescripción o la exhortación. Lo que revela su preocupación moralizante.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 121.

A modo de conclusión

Samuel Ramos, en el Tomo II de sus *Obras Completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*, dedica un apartado a Benito Díaz de Gamarra al que brinda reconocimiento por su labor reformadora de la filosofía. Comenta que el autor se reconoce abiertamente ecléctico. Sobre tal asunto Ramos recupera un pensamiento de Antonio Caso que afirma: “«Quien con el nombre de filósofo se gloríe, quien con ánimo ardiente se consagre a la investigación de la Verdad, no confesará ninguna secta; ni la peripatética, ni la platónica, ni la leibniziana, ni la newtoniana; seguirá la verdad, sin jurar por la palabra del maestro».”⁵²

El juicio emitido por Antonio Caso respecto a la originalidad y congruencia de Gamarra, a quien le reconoce inteligencia clara y amplitud de criterio, no son suficientes, dice, para ubicarlo dentro de las altas inteligencias que cumplen con todos esos cometidos. Ramos no comparte ese juicio que, juzga, es demasiado severo e injusto por no tomar en cuenta las demás aportaciones hechas por Gamarra. Sin embargo, sí debemos reconocerle, comenta, el valor que le concede a la autonomía de la razón, en contra de todo dogmatismo, y su contribución a la filosofía hispanoamericana.

Es contrastante descubrir que una de las preocupaciones de Gamarra, en su labor educadora, la expresara, por una parte, en la reforma de la filosofía, que consistía en el abandono de la filosofía escolástica y en la aceptación de las ideas modernas; pero, por otra parte, queriendo justificar su labor religiosa, se manifiesta demasiado tradicional. Comenta Navarro: “...que él mismo fundamenta en motivos morales y religiosos, a los cuales atiende por traer entre manos la formación de la juventud. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que toda la Ética, casi toda la *Teología natural*, los temas de espiritualidad e inmortalidad del alma en la *Psicología* y hasta algunas partes de la *Lógica*, ofrecen esa característica. En todas esas partes deja casi la sensación más bien de un religioso moralizador, preocupado sólo o más por la salvación eterna de sus discípulos, que de un filósofo que, dentro de una disposición ecléctica, ha abrazado muy importantes principios de la modernidad.”⁵³ Pero, sabemos que su postura tradicional, relativos a esos temas, encuentran su razón de ser en la fundamentación de las verdades de fe. Con lo cual el autor no propicia una separación u oposición entre la fe y la razón; cosa que sí sucedió con los ilustrados europeos.

⁵² Cf. Ramos, Samuel. *Obras Completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, p. 165.

⁵³ Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 139.

Sin embargo, no hay que dejar de reconocerle su labor en la reestructuración de las disciplinas filosóficas: historia de la filosofía, lógica, metafísica (ontología, psicología y teología natural) y ética. Y de manera especial la introducción de la historia de la filosofía y de la ética en el período colonial.

Bibliografía

Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito. *Elementos de filosofía moderna*. Tomo I. *Presentación, traducción y notas de* Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

———. *Elementos de filosofía moderna*. Edición y Prólogo de José Gaos (selección de textos), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía y Ciencia en el México Dieciochesco*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

———. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1997.

———. *La recepción de la filosofía moderna en América Latina*. Separata de Cuadernos Salmantinos de Filosofía-XXI, Salamanca, 1994.

———. *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, Introducción, Selección y Notas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

Caso, Antonio. “Don Juan Benito Díaz de Gamarra, Un filósofo mexicano discípulo de Descartes” en *Revista de Literatura Mexicana*, octubre-diciembre, México, 1940.

Cuesta Alonso, Marcelino; Terán Elisondo María Isabel, *et al. Discursos Pedagógicos del siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2008.

Flores Ramos, Alicia. *Precursores del Ensayo en la Nueva España. Historia y Antología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Gaos, José. *Obras Completas VIII. Filosofía mexicana en nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

Herrejón Peredo, Carlos. “Benito Díaz de Gamarra. Crítica sobre su física” en *Humanistas novohispanos de Michoacán*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982. (Biblioteca de Nicolaítas Notables, 15), pp. 103-157.

———. “Benito Díaz de Gamarra a través de su biblioteca. Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seg. época, N° 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 149-189.

———. “Formación del zamorano Gamarra”, *Rev. Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XIII: 1992, núm. 52. El Colegio de Michoacán, pp. 135-166.

Junco de Meyer, Victoria. *Gamarra o el eclecticismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Moreno, Rafael. *Estudios de historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.

Navarro, Bernabé. *Filosofía y Cultura Novohispanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

———. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

———. *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.

Ramos, Samuel. *Obras Completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

———. *México y la Cultura*, Secretaría de Educación Pública, México, 1946.

Revista *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. XIII: 1992, núm. 52, El Colegio de Michoacán, pp. 135-166.

Rovira, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Rovira, Carmen y Ponce Carolina (compiladoras). *Fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Elementos de Filosofía Moderna. Vol. II (Antología)*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998.

Trabulse, Elías. “Díaz de Gamarra y sus *Academias filosóficas*”, *Anuario de Humanidades*, Universidad Iberoamericana, México, I: 1973, pp. 235-249 más 32 p.s.n.

Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hermanos, México, 1896.

—————. *Crítica filosófica*, México, 1904.

—————. *Bibliografía filosófica mexicana*, tomo I, León, 1913.

RETROSPECCIÓN Y PROSPECCIÓN: “...COMPROMISO CON LOS SIGLOS OLVIDADOS Y CON LOS SIGLOS POR VENIR”

(Carlos Fuentes)

Adolfo Díaz Ávila
Facultad de Humanidades,
Universidad Autónoma del Estado de México

Desde un posicionamiento realista del estado de crisis que afecta al ejercicio del pensar en la actualidad, parece oportuno rastrear alternativas que favorezcan salvar atolladeros en lo que corresponde al campo de las ciencias humanas, comprometido con el estudio e interpretación del pasado, así como de su proyección al futuro, de manera particular, sobre etapas histórico-culturales de pueblos sometidos a sistemas de coloniaje, como lo fuera el caso ejemplar de América Latina.

Guías de pensamiento para el estudio de la tradición e historia.

Crisis del pensamiento actual

El primer paso para tal efecto, percatarse de la crisis del pensamiento actual. José María Mardones¹ califica como incertidumbre el estado nebuloso e inseguro en que hoy nos movemos; sufrimos una dramática crisis de confianza como lo asegura G. Steiner en su libro *Nostalgia del absoluto*². Incertidumbre y desconfianza que se extiende por doquier en lo socio-cultural y se constata en lo epistemológico e histórico según lo sintetiza Ch. S. Pierce: “No podemos estar absolutamente ciertos de nada”;³ por tanto, también incertidumbre en la historia. Todo queda sujeto a interpretación, a reconstrucción de los hechos.

Al repasar el devenir socio-cultural, Mardones se apoya en lo que ya Max Weber había detectado, la pérdida de la unidad cosmovisional y el inicio de una fragmentación del sentido, que desembocaron en la pluralización de formas de vida, al tiempo en que “se dispara el predominio de la racionalidad funcional a través del triunfo socio-económico

¹ Mardones, José María. *La vida del símbolo*, Sal terrae, Santander, 2003.

² Steiner, G. *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2001.

³ *Ibidem*, Cita No. 7, p. 233.

de la tecno-ciencia y de la economía de mercado”⁴. ¿Cuáles han sido sus efectos? –La “diferenciación funcional del sistema social” (N. Luhmann), ahora se sostiene apenas con alfileres del consumismo; -la “destradicionalización del mundo de la vida” (A. Giddens, U. Beck) y en cuanto a la racionalidad, una “conformación de diversas dimensiones de la razón, cada una con criterios de validez y lógica propios” (J. Habermas).

Esa racionalidad funcional o cognitivo instrumental se ha impuesto como triunfadora y, en consecuencia, ha relegado otras dimensiones de la razón y de la vida; se ha convertido, dice Mardones, en “el verdadero cáncer de la modernidad”⁵, empequeñeciendo al ser humano en su totalidad. De ese modo, el predominio de la funcionalidad reguladora ha permeado en la política, el mercado, la economía, la tecno-ciencia y hasta en el sistema jurídico. El ámbito en que menos ha repercutido ha sido la dimensión estético expresiva.

La incertidumbre epistemológica ha derivado de las crisis ocurridas en la filosofía, así la crisis de las filosofías del sujeto o de la conciencia proveniente del llamado giro cartesiano apuntalado por Locke y Kant, que pretendían un conocimiento especular sin manchas, tras una visión clara y distinta, posición calificada de “mentalista”, solipsista, sin cabida a la alteridad, a la que se opusieron y desenmascararon los autores de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. En otras palabras, se trata de la crisis del pensamiento metafísico frustrado y desmentido por el mismo proceso histórico con sus dolorosas experiencias, que echó por tierra esas creencias ingenuas en que se refugiaban los últimos restos de una teología sustituta: “la crisis del pensamiento metafísico, nos dice, es la crisis de una razón sustantiva totalizante, una racionalidad que no capta las esencias, sino los procedimientos...se establece así el paso de una razón sustantiva a una razón procedimental”⁶.

Los intentos por salir de dicha crisis se han canalizado a través de varios giros: a) el lingüístico, b) el pragmático, c) el estético, y se deja ver uno más, (d) el giro hacia lo simbólico.

La recuperación de un pensamiento simbólico persigue corregir desvíos de la razón moderna, pero sin abandonar los logros de la misma, esto es, se busca superar la razón unilateral, al tomar en cuenta e integrar mito, lenguaje, arte, historia y ciencia, entendidas como “formas simbólicas... como modos de comprender e interpretar, de articular y

⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁵ Mardones, *op. cit.*, p. 236.

⁶ *Ibidem*, p. 242.

organizar, de sintetizar y universalizar su experiencia”,⁷ aunque sin descuidar la vigilancia crítica del rigor conceptual.

Con base en el pensamiento de G. Durand habrá que “insistir en la necesidad de una recuperación de lo imaginario para sanar la cultura occidental... insistir en lo que une, en lo simbólico que arraiga en la imaginación, en la intuición, en los trasfondos del sexto sentido”⁸.

Así pues, con miras al propósito de potenciar o fortalecer el estudio e interpretación del pasado, esa mirada retrospectiva, se puede hacer extensiva la tarea que solicita la función de la historia: “El relato, que narra historias no para saciar nuestra curiosidad, sino para reavivar en el tiempo presente unas experiencias o vivencias de conflictividad, fragilidad y liberación, proyecta una nueva luz desde ese pasado hacia la situación actual y abre perspectivas de futuro”⁹.

Para superar la superficialidad del modelo actual, de una vida sometida a la camisa de fuerza del objetivismo de la imagen, del mercantilismo y de la búsqueda de la sensación momentánea e inmediata, se propone otro tipo de vida alimentada por la reviviscencia del símbolo, porque sin él, “la cultura no existe... y el hombre no sobrepasa el umbral animal”¹⁰.

Ahora bien, para su cultivo y difusión tienen que intervenir espíritus creativos, poéticos, que den cuerpo expresivo con la metáfora, el relato, la danza, etc., al anhelo de trascendencia que constituye al ser humano en cuanto tal, porque el hombre está hecho de sueños, es un creador de símbolos, como lo expresara Rilke, “somos abejas de lo invisible”.

Esperanza vs. Necesidad

Periodo de crisis y de conflicto, sí, pero que a pesar de su cariz negativo, ofrece también ventajas, como lo juzga María Zambrano, puesto que es el “momento más propicio para el conocimiento de sí que el hombre necesita y persigue”. ¿Por dónde obtenerlo?; ella responde: “Conocerse a sí mismo o a otro, conocer a una persona, es saber qué espera de verdad. El hombre es una criatura impar, cuyo ser verdadero está ligado al futuro,

⁷ *Ibidem*, p. 251.

⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁹ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰ Zambrano, M. *Filosofía y Educación*, p.123.

en vía de hacerse. Existe un trabajo aún más inexorable que el de ‘ganarse el pan’. Es el trabajo de ganarse el ser a través de la vida, de la historia”¹¹. En términos más ramplones, para saber quiénes somos tenemos que responder a la pregunta de ¿qué esperamos?

Además de indagar de dónde y por dónde, debemos indagar hacia dónde. A eso viene el contraponer dos posibles actitudes frente al vivir-existir, una, la de apostar por la esperanza, otra, apostar por la satisfacción de la necesidad; una diferenciación de actitudes que arroja mucha luz sobre lo que en nuestros días acontece. Zambrano nos describe como seres atados a dos fuerzas: sí, por un lado, en tanto proyecto se halla el hombre en vías de hacerse, se liga a la esperanza, pero, por el otro, en lo que tiene de real, el hombre está sujeto a la necesidad.

De acuerdo a los avatares de cada cultura, habrá momentos o tiempos en los que alguna de estas dos fuerzas domine a la otra o, acaso, consigan cierta armonía. El posicionamiento ante ambas permite distinguir a grupos humanos: en los extremos, situados y pertrechados de esperanza los que conforman un grupo de “élite” y, en el lado opuesto, los hombres atenidos únicamente a satisfacer la necesidad correspondiente a las “masas”. Los primeros son quienes por el impulso de la esperanza se liberan del dominio de la necesidad, y, capaces de renunciar a todo, alcanzan un grado de moral heroica. Como en todo, deberían evitarse los excesos. Así los de la “élite” cuidar de no desatender a la necesidad porque se pueden alejar de tal manera de los demás que su pensamiento se volverá incomunicable y hasta infecundo.

Además de estos dos grupos, Zambrano distingue un tercero que considera como el más reacio al cultivo de la esperanza. Se trata de quienes la han desechado por completo y han cedido, sin más, a la ciega necesidad, son quienes ya no padecen por la necesidad ante el hambre sino por “la hartura que teme ante un peligro real o imaginario“. En ellos, el temor de lo ya obtenido, se convierte en sombra de la esperanza, o bien, se instalan sobre una esperanza negativa que “mueve a la necesidad satisfecha que no quiere dejar de estarlo y crea así una esperanza al revés, una fortificación ciega de la necesidad... clamor que no nace de esperanza alguna sino del pánico de una necesidad satisfecha... Necesidad, esperanza y ciega satisfacción andan ensombreciendo la una a la otra”¹².

¿Cómo salvar esos riesgos? Zambrano aporta como solución el dar a cada uno lo que les corresponde. Si “la necesidad es siempre inmediata urgente e inexorable, también

¹¹ *Ibidem*, p. 125.

¹² *Loc. cit.*

es efímera: cuando ha sido satisfecha, deja un lugar, lujo de tiempo y de atención del ánimo que puede y debe vacar a otra cosa”¹³. En la esencia de la esperanza está el ser trascendente y, por ello, puede alejarse de lo inmediato. “Sólo así, alejándose, da aliento a la vida toda, infunde confianza y hasta en su agonía desata el ímpetu creador, como si el ser humano no aguardase a que la esperanza se cumpliera y él mismo se decidiera a crear algo que la alimente”¹⁴.

Estas aportaciones de Zambrano resultan aleccionadoras, tanto en lo que concierne al reconocimiento de la crisis epocal en que nos encontramos, como en la urgencia de atender al fomento de la esperanza, para remontarla. A tal empresa dirige la propuesta de una “razón poética” en el ejercicio del mismo pensar filosófico que pone en movimiento también lo imaginario y lo simbólico.

El símbolo en Freud y en Jung

La recuperación del símbolo puede ser respaldada por la diferencia que Mario Trevi encuentra en *Metáforas del símbolo*¹⁵, en su tratamiento por parte de estos dos pensadores. El primero carga las tintas sobre el papel del símbolo en el pasado del ser humano y el segundo insiste en su propensión e impulso hacia el futuro. Para distinguirlos, denomina al símbolo freudiano como “sinicético”, derivado de *Synizein*, volver al estado precedente, y al de Jung como “metapoyético”, de *metapoiein*, transformar. Si el de Freud cultiva una antropología de lo reprimido, Jung por su parte, instaura otra sobre el entendido de que “el hombre es el animal que tiende continuamente hacia un estadio diverso y ulterior o... el ente que constantemente se trasciende”¹⁶; entendidos de esa manera, son esbozos de proyección, formas que anticipan lo todavía no vivido; en sus propias palabras: “La obra de un gran escultor o de un gran músico, la visión profética de un místico o de un poeta, anticipan universos que la humanidad debe todavía vivir, destapan posibilidades hacia las que el hombre tiende... representan proyectos de existencia que orientan inconscientemente la vida de una civilización”¹⁷. Por eso es que las obras de los grandes creadores no pueden ser agotadas mediante el solo abordaje de su “historicidad” en cualesquiera de las vías de acceso a su estudio, ya que “son proyectos del sentimiento o del *ethos* futuro, destapan universos que el hombre

¹³ *Ibidem*, 126.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Trevi, M. *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *Loc. cit.*

debe todavía recorrer, anticipan el futuro y lo enlazan enérgicamente al presente”¹⁸, en tanto símbolos metapoéticos expresan y representan la vitalidad de una cultura. Esto no desentona con lo que María Zambrano nos hacía reconocer en la diferencia entre el reclamo de la necesidad inmediata, y, por lo mismo, muy corta o chata y la prometedora vía de la esperanza como utopía, anhelo o sueño de trascendencia, que desde la exigencia de domeñar el exacerbado individualismo que nos somete como camisa de fuerza, habría que asumirlo a manera de tarea colectiva, la conformación de una manera de ser como pueblo y, acaso también, como “humanidad”.

El símbolo ofrece, según Trevi, la única vía para sacudirse la mortificante presión de la adaptación -aquello del dominio hegemónico de necesidad- y, por esa vía, impulsar un “auténtico rehacerse” para seguir el ejemplo del poeta y del profeta fortaleciendo e incrementando la “utopía liberadora de la masa”.

El símbolo en la neohermenéutica

De la mano de Luis Garagalza, en un primer momento¹⁹, podemos remontarnos a las aportaciones de la escuela de Éranos en la línea de G. Durand. Garagalza recuerda la pretensión de Kant de instaurar una filosofía como “país de la verdad” con la consigna de erradicar el reino de la ilusión, la superstición y la ignorancia, que trajo consigo la exclusión del símbolo y puso entre paréntesis el sentimiento y la imaginación. En su momento, H. G. Gadamer reaccionará en contra de ello al sostener que: “...es una tarea propiamente filosófica... hacer justicia a la dimensión de lo mítico... La tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica”²⁰. Porque el símbolo es inabordable desde la conciencia, ni desde ahí es posible interpretarlo, mucho menos agotarlo, pues el símbolo abarca también lo inconsciente; mientras permanezca “vivo” no puede ser vertido totalmente en palabras; en caso de que ocurriera, dejaría de ser símbolo, a la manera de la catacresis que ha dejado de ser metáfora.

Por cierto, muy afín a este modo de pensar, María Zambrano coincide con esa línea, si se recuerda que al escudriñar los sueños y el tiempo, perfilaba la propuesta de una razón poética, delineando su campo de acción y cometido: “... pues que el símbolo es ya razón: sólo cuando una imagen cargada de significado entra en la razón adquiere plenitud

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁹ Garagalza, L. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2002.

²⁰ Gadamer, H. G. *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.

de su carácter simbólico. Porque solamente entonces su significación está plenamente aceptada por la conciencia y se ha extendido a todas las regiones del alma...” Y más adelante, sobre el modo de interpretar el material simbólico: “Descifrar una imagen onírica, una historia soñada, no puede ser por tanto analizarla. Analizarla es someterla a la conciencia despierta que se defiende de ella; enfrentar dos mundos separados de antemano. Descifrarla, por el contrario, es conducirla a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándola desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yace. Lo que sólo puede suceder si la claridad, proviene de una razón que la acepta porque tiene lugar para albergarla: razón poética que es, a la par, metafísica y religiosa”²¹.

Paul Ricoeur: Estudio del tiempo

Un pensamiento mediador al rescate de las ciencias humanas, de cuya aportación pueden extraerse luces sobre la dialéctica tiempo pasado—tiempo futuro.

Desde el inicio de su obra, ante la dificultad de responder a preguntas sobre la voluntad, el mal y la culpa con los pertrechos de la fenomenología, se ve impelido a ensayar otros caminos mediante la exploración de lenguajes indirectos, como vía de acceso a dimensiones de lo humano, inasible por otros medios; así lo confirma el título de las segunda parte de su obra *Finitud y culpabilidad*, abocada al tratamiento de la “Simbólica del mal”, obra en la cual símbolos y mitos recuperan el lugar prominente que han tenido en la transmisión cultural y forja de los pueblos.

El interés por completar el papel que juegan los símbolos le conduce al estudio de Freud, depurando con ello la función que ejercen, no sólo esclarecedora sino también ocultadora. La indagatoria a través de esos lenguajes indirectos continúa en el estudio de la metáfora y de la narración tanto en la historia como en la ficción literaria, siempre con la intención de demostrar su fuerza heurística en torno a lo humano.

Gran parte de los frutos obtenidos cobran relieve en el libro, compendio de antropología filosófica, de ética y moral, así como esbozo de una ontología, intitulado *Sí mismo como otro*.

Para el propósito de este trabajo en orden a destacar la correlación dialéctica entre tiempo pasado y tiempo futuro, viene a modo observar el tratamiento del decir simbólico que Ricoeur amplía, después de lo expuesto en “La simbólica del mal”, en el estudio dedicado a Freud, donde explícitamente anuncia como temática una parte del capítulo III bajo el

²¹ Zambrano, M. *El sueño creador*, pp. 76-77.

subtítulo “Dialéctica: Arqueología y Teleología”. Su propósito persigue evidencia que a pesar de la insistencia en la arqueología, en el pasado, dado el interés por parte de Freud de apuntalar su teoría sobre la sexualidad, se contiene también una teleología implícita. En favor de esta apreciación, propone como prueba, el caso de Edipo Rey desde el punto de vista ético-moral (y ontológico). Ricoeur pone énfasis en que el tratamiento poético de la tragedia, muestra que para juzgar adecuadamente la conducta o el accionar de Edipo, no sólo debe atenderse a su pasado en el que infringiera las normas establecidas con el parricidio y el incesto perpetrados, sino también a la conducta de Edipo como rey, incapaz de aceptarse como culpable de la peste que asolaba a la ciudad bajo su mando. La tesis que de ahí resulta da por sentado que el accionar de los humanos debe abarcar esas dimensiones del pasado y futuro, desde una posición en el presente, de por sí efímero.

La correlación de las fases del tiempo en la obra de Ricoeur parece ser un tema recurrente que cobra vida en los estudios dedicados a las ciencias humanas, eso sí, desde su preocupación filosófica, anclado en su línea reflexivo- hermenéutica; trátase ya de historia, antropología, ética, filosofía política y de la cultura, etc.

Si en los trabajos mencionados anteriormente se había topado con la dialéctica que nos ocupa, no es de extrañar que se hubiese sentido espoleado a incursionar en las configuraciones textuales en las que el tiempo juega papel decisivo. A ese propósito responde un trabajo correspondiente a la etapa intermedia de su obra intitulado *Historia y verdad* y , posteriormente, pero en continuidad, los tres tomos de *Tiempo y narración*, en donde se destaca la solución que ofrece a las aporías del tiempo, un tema relacionado con la dialéctica proyección-retrospección. Así, para mediar distancias extremas en la oposición entre tiempo medido o cronológico y tiempo vivido o subjetivo, descubre un tercer tiempo, el “tiempo contado o narrado”; en éste, el tiempo mismo es “puesto en intriga” por la manera en que las acciones se entrelazan en la ficción literaria y en la historia también, por la atracción que ejercen el pasado y el futuro en los avatares y vaivenes a que se ven sometidos los personajes desde su mismo actuar en donde se pone en juego el grado o nivel de su realización existencial.

Paul Ricoeur: La propuesta de una “justa memoria”

En la etapa de trabajo de revisión y complementación de su obra, Ricoeur, después de su libro *Sí mismo como otro*, a finales del siglo XX, si bien, incorpora algunos reajustes y rellena vacíos, a la vez, saca partido de anteriores pesquisas. De la atención prestada a la memoria, la historia y el olvido, derivan luces que aclaran en buena medida, el cometido

al que deben abocarse los seres humanos en caso de asumir plenamente el compromiso, en tanto miembros y actores de la historia, de cumplir con el pasado y con el futuro.

Una idea cimentadora parece ser la de concebir el pasado como un recurso potencial, como *energeia*, para construir, desde ahí, como de una fuente y, también como *dynamis*, un futuro; no estaría fuera de lugar, interpretar tales palabras en un sentido ontológico, como proceso de realización con expectativas de mejoramiento o superación; pero es más, en el entrelazamiento del pasado con el presente se puede reconocer un carácter liberador, terapéutico, pues de su puesta en práctica, se obtendrían beneficios de curación para remediar posiciones derrotistas como las del escepticismo y del fatalismo. En la misma línea, hace notar este filósofo, encaja la importancia del papel que juega en lo psíquico, el proceso de translaboración descubierto por Freud, como trabajo de memoria, en el cual hechos del pasado cobran significación; tal podría ocurrir por medio de la recuperación del pasado histórico.

Por el lado de la hermenéutica se refuerza el postulado de la conexión indispensable entre pasado y futuro, pues al ejercerse la hermenéutica de la conciencia histórica, cada acontecimiento es puesto en tensión interna entre dos categorías metahistóricas señaladas por Reinhart Koselleck, las de, “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”.²²

Esto apunta a reconvenir que la función de la historia, no termina en la llana rememorización de los acontecimientos, en el listado de hechos, sino que hace falta recuperar sus sentidos, retomar sus ideales y estimular, en consecuencia, el llevar a cabo el cumplimiento de lo inconcluso de aquellas épocas.

La lectura de Ricoeur sobre el binomio de Koselleck, reza de la siguiente manera, ese “espacio de experiencia consiste en el conjunto de herencias del pasado cuyas huellas sedimentadas constituyen en cierto modo el suelo en el que descansan los deseos, los miedos, las prevenciones, los proyectos y, en resumen, todas las anticipaciones que nos proyectan hacia el futuro, situados en el presente vivo de una cultura”.²³

Ricoeur alude también a las aportaciones de Todorov en lo concerniente al papel que juega la memoria en la conformación de la identidad de los pueblos, en especial, a raíz

²² Cf. Dosse, François, en Delacroix *et al.*, *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 22.

²³ Ricoeur, Paul. *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 22.

de las violencias ejercidas sobre ellos. Bien conocido e ilustrativo, su libro sobre *La conquista de América. La cuestión del otro*.

El problema en torno a la identidad de los pueblos adquiere diversos matices, el primero cifrado en la dificultad de la permanencia de uno mismo a través del tiempo, el segundo derivado de las competiciones con otros pueblos, reales o imaginarias, como heridas simbólicas, a ellas se añade “una tercera fuente de vulnerabilidad, a saber, el lugar de la violencia en la fundación de las identidades primordialmente colectivas”.²⁴

Así que, continúa: “...no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podamos comparar sin titubeos con la guerra. Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos, legitimados posteriormente por un Estado precario... De este modo, se acumula en los archivos de la memoria colectiva un conjunto de heridas que no siempre son simbólicas”.²⁵ En su momento Rabindranath Tagore había advertido que todas las grandes naciones de Europa tienen sus víctimas en otras partes del mundo. Tales aseveraciones nos llevarían a poder distinguir actitudes diferentes en el ejercicio de la memoria:

1) La que resulta de la conminación a no olvidar, ejemplificada en el *Zakhor* de la Torah, aplicada a la reiterada victimización del pueblo judío, bajo la consigna de “prohibido olvidar”, para, de ese modo, continuar honrando a las víctimas de la violencia. No lejos de esta experiencia nefanda, el trauma causado por la conquista y explotación de los indígenas de América durante la colonia, que Todorov no duda en calificar de genocidio y cuya herida, a pesar del tiempo, continúa abierta.

2) En inciso bajo el título “Lo que la memoria enseña a la historia”, Ricoeur inaugura un nuevo camino hacia la toma de posición frente al pasado que da lugar a otra actitud en el ejercicio de la memoria.

A partir de la dupla “espacio de experiencia” y “horizonte de espera” propuesta por Koselleck, vinculados entre sí y en movimiento alterno, aparece otra función especial de la memoria respecto de la historia. Aunque, según se reconoce, el pasado ya no puede ser cambiado y, por otro lado, el futuro resulta incierto e indeterminado, sin embargo, a pesar de que no se puede deshacer lo ya hecho, “...el sentido de lo que

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, p.32.

pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas”²⁶, pues, en primer lugar, aquellos acontecimientos, pueden ser interpretados de otra manera, esto es, alcanzar nuevos sentidos, además de los ya sanjados y, desde otra perspectiva: “... la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre perspectivas de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado”²⁷. Ocurre en este caso una “acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado”. Eso es lo que aporta la memoria al conocimiento histórico; la mirada retroactiva al pasado puede o debe ser cumplimentada con la mirada prospectiva hacia el futuro. Mediante tal recurso se distiende la dialéctica entre pasado y futuro, originando otra actitud en el ejercicio de la memoria. Cuando nos empeñamos en la recuperación histórica del pasado, debemos obligarnos a reconocer que “Los hombres del pasado fueron como nosotros, sujetos con iniciativas que realizaban retrospectiones y prospectiones. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son importantes. Saber que los hombres del pasado tenían expectativas – previsiones, miedos y proyectos- trae consigo la quiebra del determinismo histórico”²⁸. Este, un pensamiento a cual más fructífero, ya que por un lado representa la puerta de salida a una visión enclaustrada en la fatalidad, al posibilitar que los hechos del pasado hubiesen tomado otras direcciones, y, por otro lado, avizorar espacios o ámbitos más anchurosos para la libertad humana, al menos en la etapa previa a las decisiones tomadas.

Así que, “a parte post” de los hechos consumados, podría concederse algún margen de determinismo, pero no “a parte ante” de los mismos, puesto que en tal situación y circunstancias el espectro de opciones tuvo que ser más abierto, a partir del sí o del no, o, de este o de otro modo, por aquí o por allá, etc. No obstante, quizás, habría que ser uno cauto al respecto, si se toma en cuenta el vínculo entre contingencia y necesidad que Ricoeur extrae del libro de Raymond Aron, sobre el sentido de estos términos²⁹ *Introducción a la filosofía de la historia*: “Entendemos aquí por contingencia la posibilidad de concebir el acontecimiento de otra manera, a la vez, la imposibilidad de deducir dicho acontecimiento del conjunto de la situación anterior”. Se juega en ello el tipo de causalidad que se libra en la historia.

²⁶ *Ibidem*, p.49.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibidem*, pp. 49-50.

²⁹ Raymond Aron, “Introducción a la filosofía de la historia”, en Paul Ricoeur, *op. cit.*, p.50.

Si bien, Ricoeur, roza de pasada, este punto sobre la epistemología de la historia, lo que más le interesa es, en una primera fase, destacar la crítica a la ilusión retrospectiva de la fatalidad, mediante enjuiciamientos del pasado menos rigoristas y después esfuerzase en el ejercicio de la explicación-comprensión que conduzca a descubrimientos de otros sentidos de los hechos y a una “aplicación”, entendida como el compromiso de recuperar proyectos inacabados de nuestros antepasados, bajo la consigna y compromiso de continuar su obra en lo que de viable y positivo contengan, sin descuidar el poner en operación los recursos terapéuticos que la tramitación del duelo suele traer consigo.

En esa dirección corre la veta histórica que desde el pasado nos interpela; puesto que el decurso histórico encadena a las series sucesivas de las generaciones, quienes constituimos a las del presente, querámoslo o no, quedamos atados a las que nos dieron origen, como también a las que después, por el ejercicio obligado de la crítica, nos juzgarán y, a la mejor, salvarán lo mejor de nuestro recorrido por la existencia. *¡Dum tempus habemus, operemur bona!*

Para perfilar un poco más este esbozo del pensamiento de Ricoeur sobre el tema, debemos atender a las precisiones que incorpora; una de ellas, sobre la responsabilidad que cae a los herederos del pasado; aunque conviene en que a los historiadores en cuanto tales no se les puede exigir que traten de rescatar y llevar a cabo las promesas incumplidas de los antepasados, una tarea, dice él, más propia de los educadores públicos, a los que tendrían que pertenecer los políticos encargados de despertar y reanimar dichas promesas. Si se nos permite, pudiera insertarse al respecto una salvedad. Esta tarea, ciertamente, no le corresponde “ex officio” al historiador, pero, por el lado de la función educadora (todos somos educadores) parece difícil exonerar de tal compromiso a cualquier ser humano y, mucho menos, a quienes por el tratamiento de asuntos humanos, “tienen vela en el entierro”, no se diga académicos y docentes en general y con mayor razón a implicados en el campo de las humanidades y ciencias humanas.

La amonestación o invitación de este pensador a la práctica de una “memoria justa”, según hemos escuchado, persigue el aprovechar su función terapéutica, así en el caso de “las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos después de la guerra fría” (amenaza persistente); así mismo, atenuar el peso de lo ominoso y trágico, para remontarlo. “... hay que aprender, mediante la presión de la crítica histórica a desdoblarse el fenómeno de la tradición, como hemos aprendido a desdoblarse la memoria en una <<memoria-repetición>> y una <<memoria-reconstrucción>>”³⁰. Por tanto, ya no la

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

compulsión traumática a la repetición en la reiterada práctica del rumiar los trances difíciles del pasado, sino, “...acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones [...] alimentarse de los contenidos ricos en expectativas que relanzan la conciencia histórica hacia el futuro”³¹.

La “Historia efectual” de H. G. Gadamer y el compromiso ante la historia y la tradición

Una de las aportaciones de este reconocido conformador de la hermenéutica contemporánea en lo que toca al trabajo de recuperación de la historia y de la tradición, se condensa en la formulación del concepto de “historia efectual”, estrechamente concatenado con otros componentes de su propuesta. A mi modo de ver, puede ayudar al estudio e interpretación del pasado, para entender mejor el presente, y desde ambos, proyectar el futuro.

Parece ser consecuencia obligada de la diferenciación en el proceder de las ciencias; las humanas y el arte se atienen a pautas distintas respecto de las ejercidas en las ciencias naturales, las primeras no tienen por qué ceñirse bajo la pretendida, que no justificada, hegemonía de las segundas; prueba de ello se deja ver en el estudio y quehacer de la historia al que somos convocados en lo tocante al periodo novohispano.

Gadamer rechaza la posibilidad de alcanzar objetividad al estilo y modo de las ciencias llamadas duras en el trabajo historiográfico; de sus expresiones al respecto se colige que dicha pretensión es cándida e ilusoria. La actuación objetivadora del científico que, desde fuera y a distancia, observa, describe y somete a experimentación, etcétera, a su objeto de estudio, se contrapone a la visión del historiador, quien reconoce que no realiza exclusivamente la función de un “sujeto cognoscente” interesado en rescatar y reseñar el objeto de su estudio, esto es, el hecho histórico, sino que, a la vez, debería tomar conciencia de que él mismo está implicado en ese objeto de estudio; esta es la razón por la cual no puede ser del todo objetivo el su quehacer historiográfico; querría esto decir, *mutatis mutandis*, que se podría aplicar de manera análoga aquel principio de la práctica legal, según el cual, no se puede ser a la vez juez y parte del caso a dirimir.

Desde su filosofía hermenéutica recomienda a quienes se dedican a estas labores tomar conciencia de la “situación hermenéutica”, un postulado básico que convendría ser asumido por todo ser humano en su recorrido existencial, y, no se diga en lo concerniente

³¹ *Loc. cit.*

al estudio de las ciencias humanas en las cuales, debe aceptarse el peso y realidad de lo que domina “historia efectual”. ¿Qué entiende por tal? Desde una actitud crítica nos va llevando de la mano a descubrir su presencia.

Gadamer empieza por eliminar actitudes en buena medida engañosas pues asevera que el trabajo historiográfico no puede contentarse con la reseña o listado de los hechos, sino que: “tiene como temática el efecto de los mismos en la historia”³²; se refiere a una fase de trabajo de carácter hermenéutico pues se requiere poner en práctica la interpretación de esos hechos en su antes y en su después, en otras palabras, ejercer una conciencia histórica por parte de quien los somete a estudio: “cuando intentamos, dice, comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual”,³³ advertencia oportuna dado el riesgo de caer en ese engañoso objetivismo en el cual el historiador “se remite a su propio método crítico y oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica.”³⁴ Dicho en otros términos, puesto que nos encontramos inmersos en esa historia efectual y bajo su influencia no podemos alcanzar un saber objetivo (u objetivante) sobre ella, pues equivaldría a intentar salir del ambiente bañado de luz en el medio día en el que nos encontraríamos totalmente bañados para intentar emitir un juicio objetivo supuestamente desde fuera de esa misma luz.

La insistencia de este filósofo en dicha historia efectual no persigue imponer una disciplina auxiliar a las ciencias del espíritu sino aconseja “que éstas aprendan a comprenderse a sí mismas y reconozcas que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello.”³⁵

Ya se deja ver el trasfondo medular de esa historia efectual en el tramado conceptual de la hermenéutica gadameriana desde que la concibe como ingrediente del concepto base de dicha hermenéutica, el de la interpretación-comprensión, todas ellas partes constitutivas de la situación hermenéutica, bien lo atestiguan sus palabras: “...la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión...que opera ya en la obtención de la pregunta correcta”³⁶, con todo y las dificultades que la envuelven porque al encontrarse dentro y no frente a esta situación no se puede alcanzar

³² Gadamer, H. G. *Verdad y método*, p. 371.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibidem*, p. 372

un domino objetivo sobre ella; así que resulta indispensable, asumirla ya frente a la historia, ya frente a la tradición que intentamos comprender.

Necesario, también atender al papel que en todo ello juega el “horizonte de comprensión”, que en su misma noción conlleva la presencia de los límites que lo configuran, pero que, no obstante, pueden ser objeto de ampliación o extensión. Tal horizonte delimita lo que uno puede abarcar desde la posición en que se encuentra, pero se puede y debe ganar horizontes más amplios que a su vez den cabida a espacios de sentido más abiertos; de no ser así se puede caer en el engaño de quien se cierra, en sus puntos de vista o en esquemas de discursos prestablecidos, cuando no amañados, de modo que no juzgan o emiten puntos de vista más allá del cristal interpuesto por aquellos, condición lamentable de la mayoría de los seres humanos, incluidos los que detentan o ejercen funciones de poder, maniatados por formalismos y procedimentalismos del burocratismo prevaleciente. Al respecto, Gadamer, se muestra sentencioso cuando a voz en cuello afirma: “el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca”³⁷, lo que el lenguaje coloquial se formula como el no ver más allá de las propias narices; así pues, tener y ganar horizonte exige poder ver por encima y más de lo que está cerca, dicha miopía, resultado de la experiencia y formación intelectual o cultural de cada quien.

A los anteriores habrá que añadir otro elemento o concepto hermenéutico de igual importancia, íntimamente ligado a los recién expuestos, se trata del concepto de aplicación como momento necesario de todo el proceso, es decir, la interpretación-comprensión, el horizonte de comprensión, la conciencia histórico-efectual, serán demostrados al arribar a la aplicación, a manera de testimonio de su acción y de la puesta en obra de todos ellos. Sirva de soporte o prueba el concepto ya mencionado del horizonte de comprensión, el horizonte del presente no se forma al margen del pasado y del futuro.

La aplicación en su ejercicio y exigencia abarca tanto a quienes realizan labores de recuperación de la historia y de la tradición como a su propia condición de seres históricos; les sucede lo mismo que al verdadero lector: “en toda lectura tiene lugar una aplicación y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. El mismo pertenece al texto que entiende”³⁸, en la misma medida el historiador y, acaso en mayor medida, pues “...para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida

³⁷ *Ibidem*, p. 373.

³⁸ *Ibidem*, p. 414.

si es que quiere comprender; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro”³⁹. Tanto así como una ganancia en la ampliación del horizonte de comprensión que al extender la mirada hacia el pasado y hacia el futuro, posibilita el cumplimiento o respuesta consciente, al llamado de la condición o naturaleza temporo-existencial que como seres históricos nos corresponde: si venimos o somos desde antes, en primer lugar nos toca reconocer esa ligazón o dependencia y, después, una vez asimilado el caudal recibido quedamos obligados a hacerlo fructificar en el presente, para de ese modo, contribuir a que continúe su curso de efectualidad, para así poder seguir siendo o existiendo en nuestros sucesores, como abertura a la trascendencia a la cual aspiramos ya de uno o de otro modo.

Este concepto de la aplicación además de contener un sentido pasivo en razón de que los seres humanos somos obra o resultado del “hacer” de la historia por encontrarnos subsumidos o implicados en ella, contiene un sesgo de sentido de índole activa, de tanto o mayor peso, heredado de la hermenéutica bíblica o jurídica, por cuanto el proceso de interpretación-compresión exigen a quien lo lleva a cabo, traducir o comprobar en su accionar el fruto y efecto de aquellas operaciones. Este concepto ocupa un lugar prominente en la obra cumbre de Gadamer, *Verdad y Método*, dentro del parágrafo X, cuyo título no deja lugar a dudas sobre su importancia, “Recuperación del problema hermenéutico fundamental”, que inicia explícitamente con el tema 1, “el problema hermenéutico de la aplicación”. Rescata ahí: ⁴⁰ los elementos de dicho problema hermenéutico que las etapas anteriores al auge del cientificismo se concentraba en el empeño o esfuerzo por alcanzar el nivel de sutileza (diríase hoy “excelencia”) mediante la *subtilitas intelligendi*, correspondiente a la compresión como de la *subtilitas explicandi*, esto es, de la interpretación, que en etapa posterior fueran complementadas con la *subtilitas applicandi*, el concerniente al de la aplicación, pero los tres realizados a nivel de sutileza, como ideal al que debe aspirarse no por exigencia metodológica sino como prueba de haber alcanzado “finura de espíritu”, aquello que insinúa la expresión de “hilar muy delgado” en el accionar de las facultades superiores.

El sentido activo de dicha aplicación, creemos no desentona con el pensamiento gadameriano, pues en varios pasajes de su obra se deja ver así, en lo tocante a la hermenéutica bíblica que solicita una respuesta al *kérigma*, proclamación de la palabra, tanto en la aceptación y adherencia cognitivo-afectiva de quienes la escuchan, como en la consecuente exigencia de traducir en obras las respuesta a esa proclama. De

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 378.

manera análoga al referirse a la tragedia desde la recuperación de su definición por parte de Aristóteles, insiste en que dentro de la esencia de lo trágico se incluye el *efecto sobre el espectador*⁴¹, de donde colige que ahí se demuestra la pertenencia del espectador al juego de la tragedia, en el sentido que atribuye al mismo, donde el jugador es puesto en juego, al ser embarcado por la desolación, *eleos* y el escalofrío, *phobos*, fase de la abrumación experimentada, que da lugar a la vez a un alivio y solución de modo que ahí se entremezclan el dolor y el placer; pero ese cúmulo de experiencias representan una vuelta a sí mismo; por ese camino puede manifestarse el asomo del sentido de lo que denomina “historia efectual”, en cuanto que el espectador, al menos a nivel inconsciente encuentra eco en sí mismo de lo que ocurre en la acción trágica, o de otro modo, nada le diría. Opera ahí, dice Gadamer, un autoconocimiento, por la continuidad de sentido resultado de la comunión con lo que en ella se representa, por tanto una continuidad consigo mismo, “porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo...”⁴²

Y bien, ¿por dónde asomaría el sesgo de un sentido activo de tales efectualidades?, sospecho que en el caso del arte literario, aquí representada por la tragedia, se esperaría que como consecuencia de aquellas experiencias estéticas, se debería alcanzar una ganancia en el ser, dado que debemos ser más o de otra manera en respuesta al autoreconocimiento y, a partir del cual, sería de esperar igualmente que nuestro accionar en la vida se condujera de otra o de mejor manera, porque, quizás, sea ese el cometido final de la catarsis, en caso de no reducirla a exclamaciones como simples válvulas de escape que las disolverían en un puro fluir sonoro; llegar a ser más y mejor sólo se comprobaría en el accionar mismo.

En el caso de la recepción de la narración histórica habría de esperarse que ocurriese de manera similar, aunque guardadas las diferencias en dependencia de los recursos de los que la historiografía hecha mano.

Francisco Javier Clavijero a la luz de estas guías de pensamiento

Con el fin de ceñir este ejercicio a la índole que le corresponde desde la tarea de interpretar la obra de los humanistas mexicanos del siglo XVIII, intentaré poner a prueba las enseñanzas contenidas en los incisos anteriores, en particular, por exigencias de espacio y brevedad, a las *Disertaciones* II, V y VI con las que Francisco Javier Clavijero remata y corona la *Historia Antigua de México*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 175

⁴² *Ibidem*, p. 179.

Ya desde la misma dedicatoria se destaca el propósito de toda la obra: "...compuesta para desterrar los errores publicados en Europa contra la América"⁴³y, "...para confirmar la verdad de muchas cosas contenidas en ella"⁴⁴, es decir, antes que nada, cultivo y fidelidad a la verdad, como se podrá corroborar en este repaso somero de puntos de encuentro con los lineamiento teóricos precedentes.

-En el polo opuesto al fenómeno de la actual destradicionalización, esta obra de Clavijero demuestra la importancia del papel que cumple la tradición en la conformación de los pueblos; asateado por preguntas que en lo personal se habrá planteado dada su condición de hijo de padres españoles, por un lado y, por otro, de miembro de un país en ciernes con el que se siente ligado y comprometido, buscará respuestas que satisfagan esa inquietud y le permitan ubicarse en la trayectoria histórico-existencial, personal y comunitaria, cuyos logros alcanzarán a muchos otros, incluidos sus descendientes culturales, entre lo cuales nos sentimos incluidos. Todo este proceso resultado y obra de la tradición, puesto que nadie puede empezar de cero. Clavijero vuelve la mirada al pasado, se esfuerza por asimilar para entender su presente –ese siglo XVIII cruzado por vertientes discordantes de pensamiento- y transmite al futuro esos legados para que continúen generando luces y frutos; en el intento de entenderse junto a los hombres de su generación transmitió, entregó a la posteridad caminos y pautas para que a su vez con sus obras cumplan y hagan lo propio.

Todo lector de su obra dotado de un mínimo de perspicacia y sensibilidad puede captar la fuerza de espíritu que le ata al reclamo y cumplimiento con la tradición que él mismo pone en movimiento.

-Un campo a cual más fértil, para cosechar frutos del cultivo y cuidado de la producción de símbolos, como remedio o cura contra la enfermedad de un pensamiento puramente tecno-instrumentalista por ahora en boga con todo el peso de los medios de toda índole que lo imponen por doquier, según lo dicho líneas arriba, es el de la cultura bien entendida, último recurso disponible.

Del simple listado de los temas que Clavijero dedica a este rubro, se demuestra con claridad la importancia y tiempo en ello empleado, tanto en los *libros de la historia*, como en el índice mismo de las *Disertaciones*. En la primera, todos los libros que dan cuenta de las

⁴³ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, reimpresión, 1978, con base en la edición de la imprenta de Juan Navarro, México, 1853.

⁴⁴ *Ibidem*, 305.

fases de esta etapa antigua como narración histórica cae en la labor de rescate del proceso cultural que le acompaña, pero, de manera particular y específica ocupan el interés de Clavijero, los libros VI y VII, donde se explaya en torno a la religión, organización político-militar y economía de los mexicanos, con todo, el dispositivo jurídico que le proporcionaba consistencia, incluidas las muestras y expresiones culturales, como los juegos, lengua, poesía, música y danzas, obras históricas, pintura, escultura, arquitectura y demás artes. De igual manera en las nueve disertaciones aparecen por aquí y por allá testimonios sobre el nivel cultural alcanzado por los mexicanos que ofrecen muestras de las ventajas de hacer caso y eco al reclamo del anteriormente mencionado “giro simbólico”.

Si recordamos aquellas zonas de emergencia del símbolo propuestas por Paul Ricoeur, las podremos descubrir sin mayor dificultad en varios pasajes de estas disertaciones; así desde la I, al recurrir al criterio de comparación para juzgar del nivel cultural entre los pueblos, Clavijero retoma como parámetro el ejemplo de los egipcios, en su propia época muy de moda, y en la discusión con los autores europeos obstinados en rebajar a los mexicanos, a propósito de las pirámides egipcias, nos dice: “los templos de los mexicanos y de las otras naciones de Anáhuac eran de una especie tan rara, que no se que se hayan usado en ninguna otra nación del mundo; y así deben considerarse como una invención original de los toltecas o de otros pobladores más antiguos que ellos”⁴⁵, al igual que en otras manifestaciones culturales, encuentra pruebas para demostrar la capacidad creativa y original de los pueblos mesoamericanos.

En el párrafo 2 de la V disertación el tema tan discutido durante el siglo XVI, sobre la racionalidad de los indígenas, al pronunciarse sobre sus almas, con base en las capacidades por ellos demostradas en el terreno de sus producciones simbólico-culturales, proporciona pruebas testimoniales de personajes reconocidos que intervinieron directamente en aquellas discusiones al respecto y que ejercieron actividades y trato directo e inmediato con aquellas generaciones de indígenas de los primeros siglos de la colonia; del primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga extrae su manera de juzgarlos, “son castos y muy ingeniosos, principalmente para el arte de la pintura. Les han tocado en suerte almas buenas. Alabado sea por todos el Señor”⁴⁶. A quienes lo dudan, bien representados por Paw, les echa en cara “...lo que escribe de los americanos el ilustrísimo don Fray Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas, el cual los conocía muy bien, como que tuvo de ellos una gran experiencia por tantos años de estancia en diversos países de

⁴⁵ *Ibidem*, p. 311.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 376.

la América. Este, pues, en su memorial presentado a Felipe II habla así: “son también [los americanos] de claros y vivos ingenios, muy dóciles y capaces de toda buena doctrina [...] tienen, sigue diciendo, los indios la mente tan buena y el ingenio tan agudo y tanta docilidad para las ciencias morales y especulativas, y son por la mayor parte tan racionales en su gobierno político como se ve en muchas de sus leyes justísimas...”⁴⁷. Aduce otros dos testimonios de personajes reconocidos por su probidad e importancia en esa etapa, el primero, otro primer obispo Fray Julián Garcés, reconocido y alabado por el mismo Antonio de Nebrija y el segundo, quien fuera obispo de Puebla, cuya fama alcanza todavía nuestra época; de Fray Julián Garcés incorpora a pie de página una parte de la carta enviada al Papa Paulo III, en la que, amparado en los diez años de trato con los indígenas dice “...pude observar sus costumbres, regirse por su ingenio... testificando frente a ti, Beatísimo Padre lo que vi, lo que oí y nuestras manos comprobaron...por las funciones de mi ministerio...hay que referir de todo ello,...son de una optima razón, íntegros de sentido y de mente,...se muestran sobresalientes en todo lo que hay que hacer y entender...” remite finalmente al testimonio de Luis de Palafox contenido en un texto ampliamente difundido sobre “las virtudes del indio, o naturaleza, costumbres de la Nueva España. Por su parte, él mismo testifica la capacidad comprobada para el estudio, ofreciendo como prueba su misma labor docente para con los indios, así en contra de Paw y gente de la misma calaña, asevera: “yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos, viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción...tuve después algunos indios entre mis discípulos...observé atentamente a su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, su religión, su gobierno, sus leyes y costumbres”⁴⁸. No sólo pues, rebata la infundada y tendenciosa apreciación de Paw y congéneres, sino que aporta pruebas contundentes extraídas de su propia experiencia y contacto inmediato con los indios.

Pero, es mas, como si no hubiese logrado el objetivo de convencer sobre la capacidad de los indios en los libros de la *Historia Antigua de México*, concentra su diatriba en la VI Disertación, por cierto, una de las más extensas, en la cual desde su título anuncia uno de los temas o motivos más recurrentes de toda la obra, “Sobre la cultura de los mexicano”, reza su título. Sólo con esta disertación bastaría y sobraría para desmentir discursos y maneras de pensar aquejadas de sobrado tinte de supuesta superioridad de razas y culturas por encima de otras ajenas a su cerrazón ególatra de puntos de vista sobre el nivel intelectual y cultural de los americanos.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 381.

Incorpora ahí prácticas y actividades ya específicamente culturales, como también las que a veces son consideradas como pertenecientes a las civilizaciones; ambas le dan pie a defender con pruebas, el alto desarrollo de los pueblos de América, puesto que en cierta manera no van del todo desligadas; por eso Clavijero ofrecen muestras fehacientes de una y otra; antepone las referidas a la industria y se demora en las culturales, ámbito de especial interés para nuestro comentario.

Que si la falta de moneda representaría atraso en la civilización, sería cuestión de discutir, porque nos recuerda que los griegos y los romanos realizaban el intercambio comercial con bueyes y ovejas de donde provino el término *pecunia* (*pecus-oris*, ganado, rebaño); por su parte, los mexicanos recurrían al cacao y metales como estaño y cobre: “Yo pues sospecho, sin embargo lo que he dicho de aquel lugar de la *Historia*, que había también moneda acuñada, y que tanto aquellos pedazos sutiles de estaño de que hace mención el mismo Cortés, cuanto las de cobre hechas en figura de T de que habla Torquemada”⁴⁹; tal su modo de pensar. Y queda abierta una pregunta sobre si el intercambio comercial basado en el trueque, practicado por estos pueblos, no resulta más justo y equitativo, que los hoy vigentes según parece registrarse en el caso de los movimientos de la bolsa dan impredecibles y manipulados.

En respuesta a la objeción cifrada en la falta de hierro, Clavijero de manera tajante nos dice: “que si no supieron el arte comunísimo de trabajar el hierro, poseían el singularísimo de templar el cobre como el acero, que no han podido restaurar los físicos del siglo iluminado”⁵⁰. Un texto digno de ser atendido, en primer término, como argumentación tipo *ad hominem*, o bien ejercicio del *retorqueo argumentum*, donde se mostraría que a Paw les saldría el tiro por la culata; pero, que también, representa una crítica a esos pensadores del XVIII que se autoelogiaban como iluminados. Un resquicio, pues, por donde asoma su posicionamiento ante las corrientes observadas en ese entrecruce de la racionalidad; él, abierto a la innovación científica, pero también con reservas a una hegemonía ya en ciernes por parte del cientificismo.

Culmina su argumentación dejando entrever que con todo ello, se puede constatar la capacidad inventiva de los americanos, ya que por medios descubiertos por ellos mismos resolvieron necesidades de manera original e independiente a diferencia de los europeos que aprendieran de los asiáticos.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 388.

⁵⁰ *Loc. cit.*

Adentrándose en el corazón de la cultura, el parágrafo IV está dedicado a rebatir la supuesta falta de letras en los pueblos indios, por letras se refiere a las diversas maneras de expresarse de las que se valen los seres humanos. De entre los detractores incluye, quien lo dijera, al mismo Kircher, pues si los jeroglíficos son también vehículos expresivos como lo reconoce éste, pro cierto, gran estudioso, en las prácticas de los egipcios, no habría por qué escatimarlos a los americanos, es más, Clavijero advierte la contradicción en que cae ese miembro de su propia orden religiosa en lo que toca a los mexicanos: "... cuando confronta la religión de los mexicanos con la de los egipcios, confiesa claramente que las partes de que se componía la imagen del Dios Huitzilopochtli tenían muchos arcanos y misteriosas significaciones, puntos de vista externados en su *Edipus Aegyptiacus*.

Otra razón para desdeñar esa disquisición de falta de letras se ampara en la forma tan avanzada con la que a partir de las observaciones astronómicas, consiguieron medir el transcurrir del tiempo con aquellas "ruedas mexicanas del siglo, del año y del mes", así que, con marcado énfasis, nos dice sobre esta muestra de significar o expresar la experiencia temporal: "Con que si los mexicanos tuvieron efectivamente aquel modo de regular el tiempo no deberían decirse bárbaros y salvajes, sino mas bien cultos y cultísimos, porque no puede ser sino una nación cultísima la que tiene una larga serie de observaciones y conocimiento precisos de astronomía"⁵¹.

Inserta aquí otra crítica a Paw, quien juzga como ruda a la lengua mexicana, sólo porque algunos españoles, todavía en su época no habían podido pronunciarla; una mentira como una catedral como bien se demuestra con casos más que probados, a partir de los primeros misioneros que aprendieron el náhuatl y otras lenguas indígenas aun más difíciles, del mismo modo que muchos indígenas (ahora todos nosotros) consiguieron dominio de la lengua española; mas bien, comprueba la pereza e ineptitud de los occidentales para abrirse a otras maneras de ser.

Y ¿qué decir de la manera de expresarse, de narrar los hechos más importantes y de resolver litigios con base en esas expresiones del lenguaje contenidas en los códices?

Clavijero dedica amplio espacio al papel e importancia de estos vehículos expresivos, aportando un sinnúmero de pruebas basadas en el estudio por parte de personajes destacados del mismo siglo XVI y subsiguientes. Bástenos la conclusión a la que llega: "sepa, pues, Paw, que en las pinturas mexicanas algunas eran meras imágenes de los objetos; había también caracteres, no que componían palabras como los nuestros,

⁵¹ *Ibidem*, p. 392.

sino significativos de cosas (como nuestros términos cuando cumplen como signo o significantes) como los de los astrónomos y algebristas. Algunas pinturas eran destinadas a explicar precisamente las cosas o los conceptos, y por decirlo así, a escribir, [...] Por lo demás, yo quisiera que Paw me mostrase algún pueblo grosero o medio culto del antiguo continente, que haya puesto tanta industria y diligencia como los mexicanos para eternizar la memoria de sus acontecimientos”⁵². Al respecto, ¿estaría de sobra recordar que él mismo para su *Historia* se valió también de diversas colecciones de códices prehispánicos?

El párrafo V de esta disertación anuncia el tema de las artes de los mexicanos. Incluye como tal, la arquitectura, agricultura, crianza de toda suerte de animales. Así que, construcción de templos, palacios, casas-habitación, puentes, acueductos, chinampas, son pruebas evidentes del grado encumbrado de cultura al que arribaron esos pueblos prehispánicos. Resultaría en vano retomar la batería de pruebas con que Clavijero responde a las invectivas de Paw y gentes afines a su posición eurocentrista, puesto que, a pesar de todas las formas de destrucción ocurridas en detrimento de los monumentos prehispánicos y a pesar del escaso cuidado y esmero que sobre ello llevamos a cabo, resultado también del desconocimiento que la gran mayoría de los herederos de esa cultura, mostramos tan campantes, actitud evidente ante quien quisiera comprobarlo con sus propios ojos.

Considérese al respecto una de las motivaciones que en la actualidad atraen al turismo extranjero quizás en mayor medida que las mismas atracciones de tipo natural como los paisajes, playas, clima que la mayor parte del país ofrece; lo que más impresiona a dichos visitantes son los vestigios, tesoros y monumentos prehispánicos (y junto a ellos, los correspondientes al periodo de la colonia).

Y ¿qué mejor testimonio de la cultura de un pueblo que el de su lengua, dado que en ella se deposita y manifiesta todo el cúmulo de su pensamiento, experiencia y visión de mundo? Clavijero conocedor de la lengua mexicana, proporciona pruebas de su calidad y prestancia en respuesta a las infundadas, casi ridículas críticas enarboladas por Paw: que no disponía de numerales para contar más allá del número tres, Clavijero le comprueba buen número de cifras con las cuales, basadas en su sistema vigesimal, se puede llegar hasta donde se quiera; que no disponía de términos abstractos como los de la metafísica occidental, él le presenta una larga lista de términos de la lengua mexicana

⁵² *Ibidem*, p. 394.

que bien los expresa, y hasta términos capaces de exponer los más altos misterios de la religión cristiana.

Rubro de especial interés para Clavijero como testimonio del avance cultural del pueblo indígena mexicano, se concentra en la disposición de leyes bajo las cuales se regía la vida socio-política de los mexicanos, que, por sí sola anularía cualquier objeción en contra de su nivel cultural.

En oposición a la manera de pensar de Paw y Gemelli, quienes suponían anarquía en su gobierno y escasez de leyes, sustenta dos aclaraciones, una sobre la forma de su transmisión y apoyos para su conservación y, otra, un testimonio más que valido por parte de un descendiente directo de Nezahualcōyotl, considerado como uno de los más destacados hombre cultos del pueblo indígena mexicano, gobernante y legislador eximio; la primera, en palabras de Clavijero: “estas leyes no estaban escritas, pero se perpetuaban en la memoria de los hombres, así por la tradición como por las pinturas. No había súbdito que no las supiera, porque los padres de familia no cesaban de instruir en ellas a sus hijos [...] las copias de las pinturas de las leyes...aunque fueron tan furiosamente perseguidas por los españoles, sin embargo he visto muchas”⁵³. Texto valioso por cuanto resalta las prácticas de la tradición oral, y, también por la crítica valiente contra la destrucción de códices prehispánicos, “furiosamente” perpetradas por los españoles. En cuanto a testimonios aporta él de “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (que escribió en lengua española las 80 leyes publicadas antes por su famoso terabuelo el rey Nezahualcōyotl)”⁵⁴. Para abundar en testimonio, ofrece el de un español, jurista e historiador del mismo siglo XVI, Alfonso Zurita quien decididamente encomia esas leyes, “dignas muchas de ellas, de nuestra admiración y según las cuales debían gobernarse aquellos pueblos aún en su cristianismo”⁵⁵.

Y ¿cómo no atender a la conseja del propio Clavijero instándonos a aprender de ellos?; con toda honestidad y sinceridad plantea: “la forma judicial de los mexicanos y texcocanos nos suministran algunas lecciones útiles de política”⁵⁶; sobre todo, por lo que en estos inicios del siglo XXI nos tiene sobrecogidos por el temor y la angustia al verificar que nos encontramos muy lejos de aquellas etapas de nuestra historia en las cuales el entorno social y ambiente moral eran mucho menos violentos y agresivos y, la administración de la justicia mucho más expedita y efectiva.

⁵³ *Ibidem*, p. 404.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 405

Así pues, Clavijero coloca muy en alto la vida cultural de los mexicanos prehispánicos al grado de rematar su perorata bien fundamentada en los siguientes términos: “si a más de lo dicho hasta aquí se quiere cotejar el sistema de educación que había entre los mexicanos con el de los griegos, se reconocerá que no era tan grande la instrucción de los griegos en las artes y ciencias como la que tenían los niños y jóvenes mexicanos en las costumbres de sus padres. Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón”⁵⁷. En resumidas cuentas a manera de conclusión y en forma detallada enfatiza: “mas los mexicanos enseñaban a sus hijos juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores”⁵⁸.

Para el propósito de mostrar la correlación entre las partes de este trabajo, podría ayudar el repaso sucinto de los puntos centrales de una y otra que permitan visualizarla.

Para conseguirlo puede ayudar volver la mirada a los puntos centrales, más el señalamiento explícito de sus contactos; ello nos permitirá determinar si la obra de Clavijero satisfizo y cumplió con lo parámetros y criterios de las guías de pensamiento expuestas y, si su ejemplo significaría compromiso de secundarlo por parte de quienes somos sus descendientes y depositarios, en orden a contribuir al proceso histórico-cultural.

En el polo opuesto a la destradicionalización que por ahora tiene lugar, Clavijero, fuertemente pertrechado de tradiciones a partir de las culturas grecolatina, judeocristiana hasta su época de la ilustración, en coherencia con su formación humanística se vio obligado a estudiar e investigar y transmitir la veta histórico-cultural del México antiguo; de ese modo, colaboró en la gran gesta de poner en movimiento el curso de la tradición como corriente cultural forjadora del pueblo mexicano.

Como muestra de la conveniencia y necesidad de efectuar el “giro simbólico” para rencauzar los caminos del pensamiento en la época actual, la obra histórica de Clavijero ocupa lugar prominente. En el intento de escudriñar los ingredientes conformadores del pueblo antiguo de México, no hay mejor camino que identificar las semillas y nutrientes de su cultura, todos ellos un tejido abigarrado de símbolos: historia político-social, religión, artes en sus diversas manifestaciones, industria peculiar, astronomía, etcétera, una secuencia milenaria en la que así como avatares, luchas, problemas, también deseos, proyectos e ideales que se abrieron paso a pesar de todo. Sin duda, por todo ello, Clavijero

⁵⁷ *Ibidem*, p. 408.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 409.

acertó en poner de relieve ese eje vertebral del pueblo antiguo de México, puesto que ahí se concentra la esencia, eso es o constituye su auténtico o verdadero modo de ser.

En ello estriba la salida al problema epistemológico, dejarse decir por los mitos y los símbolos, descifrarlos, para extraer su sentido, y así contar con un suelo más firme para arrostrar los retos del futuro.

El sentir de Clavijero frente a su tarea histórica sobre este pueblo se mueve hacia distintas trayectorias, pero parecen sobresalir las que apuntan hacia la añoranza de los momentos cumbres a los que arribó en el pasado y hacia el polo del futuro como esperanza por la recuperación de lo perdido o inacabado, un proyecto a manera de melancolía vertida al futuro. Un ideal digno de proseguir, en todo lo que de valioso contiene, un sueño, una utopía por alcanzar; en otros términos, memoria y profecía en acción, y, como fruto de ambas camino a la trascendencia de un pueblo mestizo encargado de revitalizar los multiformes ingredientes que le han conformado y así, dar ejemplo de apertura al “otro”, a la interculturalidad, hoy, otra demanda por atender. La *Historia* de Clavijero con su propio estilo, una empresa al rescate de sueños truncados, arsenal de sentidos en espera de ser puestos en movimiento para que se extienda su acción liberadora, en especial, hacia las masas ayunas de esperanzas consistentes, más allá de los reclamos inmediatos de la necesidad material. Recordemos que sólo por esa senda se posibilitará forjar el *ethos* del futuro.

Nuestro historiador inmerso en sus circunstancias, sabedor de la contingencia de los seres humanos, apresó y supo explotar el valor de cada instante de su vida aglutinando todo el espesor del pasado y potenciando al futuro, en esa tensión dialéctica donde retrospección y prospección se retroalimentan e iluminan, una lección ejemplar en espera de ser aprendida por quienes reducimos el espectro de nuestra mirada a lo que tenemos frente a los ojos. Sí Clavijero creía firmemente en la eternidad, anclado como estaba en una fe impertérrita, no por eso, descuidaba la oportunidad que el tiempo, en su corta vida le brindaba para cumplir la misión que él mismo se impusiera, volcada a plasmar su obra histórica con alcances de obra de arte que, según expresión de Gadamer, “se sostiene por sí misma”.

Ni que dudar sobre el caso de Clavijero como ejemplo de historiador que comprueba la historia efectual al asumirse efecto de la historia, y al proveer a su propio quehacer histórico de un poder efectual que continua su propio hacer, en el entrecruce cultural

de lo español y lo indígena y en el medio movedizo de las corrientes de pensamiento de su época; quizás un contexto que estimuló decididamente la obra que llevó a cabo.

Para cerrar este recorrido no habría mejor conclusión que, mediante el ejercicio de la interpretación-comprensión, invitar a todo lector de la obra de los humanistas del periodo colonial de América a culminar el proceso hermenéutico con la fase impostergable de la aplicación, como compromiso de continuar su obra culturizadora, en el intento de explotar la *energeía* de las etapas anteriores de nuestra historia, para entendernos mejor en el presente, y así cumplir el compromiso de ser-existir, para dar cabida a que continúe el proceso en vías de forjar un futuro menos pobre de sentidos, como plataforma necesaria para las siguientes generaciones.

De las voces del pasado y del futuro, parece escucharse, a manera de aullido, la orden imperiosa de ¡manos a la obra!, por lo mismo, dejar atrás el prurito de ansiar una erudición, tan jactanciosa como estéril.

Si fuera el caso de que lográramos avances en el cumplimiento de estos compromisos, demostraríamos que la enseñanza que nos deja la historia y, por ende, objetivo de su enseñanza, según lo expresa Lavissee, sería la de hacer efectivo que un “vínculo nos une a quienes han vivido y a quienes vivirán en (nuestras) tierras; que nuestros ancestros son nosotros en el pasado, que nuestros descendientes serán nosotros en el futuro”.⁵⁹

En pocas palabras, tendríamos que acatar la consigna que en lo tocante a estas lides nos deja María Zambrano: “La persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético”.⁶⁰

Bibliografía

Aron, Raymond. “Introducción a la filosofía de la historia”, en Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999.

Delacroix *et al.* *Les Courants historiques en France*, Arnaud Colin, París, 1999.

Dosse, François, en Delacroix *et al.* *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

⁵⁹ Citado en Delacroix *et al.*, *Les Courants historiques en France*, París, Arnaud Colin, 1999.

⁶⁰ Zambrano, M. *Persona y Democracia. La historia sacrificial*. Barcelona, Anthopos, 1988, p. 25.

Francisco Javier Clavijero. *Historia Antigua de México*, reimpresión, 1978, con base en la edición de la imprenta de Juan Navarro, México, 1853.

Gadamer, Hans Georg. *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

———. *Verdad y método*.

Garagalza, L. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Mardones, José María. *La vida del símbolo*, Sal terrae, Santander, 2003.

Ricoeur, Paul. *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

Steiner, G. *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2001.

Trevi, Mario. *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Zambrano, María. *El sueño creador*.

———. *Filosofía y Educación*. Manuscritos, Málaga, 2007.

———. *Persona y Democracia. La historia sacrificial*. Barcelona, Antrhopos, 1988.

MEMORIA DE LOS VENCIDOS EN LA OBRA DE FRANCISCO XAVIER ALEGRE

Gerardo Pérez Silva
Universidad Autónoma del Estado de México
bloy01@gmail.com

Introducción

En un trabajo sobre el jesuita Francisco Xavier Alegre, Elsa Cecilia Frost señala que fue el “menos combativo”¹ respecto a la defensa de los pueblos indígenas, si lo comparamos con otro humanista de su generación: Francisco Javier Clavijero. Aunque es aceptable esta apreciación, sin embargo, podemos decir que Alegre, sin ser combativo, no fue el menos sensible ante la historia, situación socio-cultural y política de los pueblos indígenas.

Hay trazos de su obra donde podemos encontrar “la otra historia”, en el sentido, de que en sus páginas aparece irremediamente el otro, la alteridad, en este caso el indio situado no sólo como objeto de la evangelización realizada por parte de la Compañía, sino como el sujeto personal y colectivo con humanidad, cultura, historia, creencias y tradiciones. Además, en muchos de estos trazos hace memoria del dolor, muerte y sufrimiento que causó la conquista y dominio español a los pueblos indígenas.

En las siguientes páginas desarrollaremos dos temáticas en torno a la obra histórica de Alegre: 1) su óptica ante el mundo indígena y 2) la memoria que hace de los vencidos en el contexto de la conquista española. Con base en estas dos temáticas realizaremos un ejercicio de reflexión para destacar que la memoria, en tanto instancia crítica, fue un elemento importante para nuestro jesuita novohispano.

¹ Frost, Elsa Cecilia. “Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)”, p. 1267.

Alegre historiador

Aunque a Alegre se le ha considerado el teólogo por excelencia² de la generación de jesuitas expulsos, así como el gran latinista,³ su obra se extiende a muchos campos del saber. Uno de ellos es el histórico. Dos son sus obras importantes: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*⁴ y *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*.⁵

La primera es la más completa historia de la Compañía que se escribió durante el periodo novohispano.⁶ El periodo va desde 1566, año en que llegan los primeros jesuitas a Florida, hasta 1766, un año antes de la expulsión jesuita. Por esta obra, según Antonio Rubial, se le puede considerar a Alegre como “uno de los pocos representantes de la historiografía moderna en Nueva España”.⁷

La segunda obra fue escrita durante el exilio en Bolonia, hacia 1777. Se trata de una reconstrucción o reelaboración de la *Historia*, sólo que, como señala Manuel Fabri, fue redactada “sin ninguna otra ayuda que [la] estupenda memoria”⁸ de Alegre y en medio de las peripecias causadas por el exilio. Esta obra es mucho más breve que la *Historia*, sin embargo, resulta significativa, especialmente porque nuestro jesuita integra una pormenorizada crónica de la expulsión de la Compañía de tierras novohispanas, de la cual fue testigo directo.

También se habla que Alegre, en una obra manuscrita en seis tomos, titulada *Biblioteca Crítica*, había incluido un apartado sobre historia.⁹ Esta obra se encuentra extraviada, lo que nos priva de saber la visión que pudo tener nuestro jesuita sobre este campo del saber.

² Cf. Méndez Plancarte, Gabriel. “Un gran teólogo mexicano –Francisco Xavier Alegre- (1729-1788)”, pp. 3-17.

³ Frost, Elsa Cecilia, *op. cit.*, Ver también: Ignacio Osorio Romero, “Latín y neolatín en México”, pp. 44-45. Acaba de aparecer una edición de la traducción que hace Alegre sobre *Arte poética* de Boileau, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁴ En adelante se identificará esta obra como: *Historia* (y en cita a pie de página, con el tomo correspondiente y número de página).

⁵ En adelante se identificará esta obra como: *Memorias* (con el número de página correspondiente).

⁶ Le anteceden otras también de importancia y de las que Alegre sustrajo mucha información, como las elaboradas por los padres jesuitas: Francisco de Florencia, Andrés Pérez de Rivas y Juan Sánchez Baquero.

⁷ Cf. Rubial García, Antonio. *El paraíso de los elegidos*. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804), p. 368.

⁸ Juan Luis Mancero – Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 231.

⁹ Cf. Flores Ramos, Alicia. *Precursores del ensayo en la Nueva España. Historia y antología*, p. 94.

Aunque no está en los propósitos de este trabajo analizar a detalle las obras mencionadas de Alegre, sí vale la pena señalar que, en tanto historiador, nuestro jesuita elaboró toda una obra erudita, por el gran repertorio de fuentes que utilizó y por la basta información que nos ofrece de la obra misionera de la Compañía, de sus grandes evangelizadores y obras, así como de un panorama amplio del contexto socio-político de la Nueva España. Pero hay algo que hay que destacar: su actitud humanista para saber que la historia no sólo está conformada por la acumulación de informaciones, sino también por el conjunto de voces, no sólo la de los vencedores, sino de quienes comúnmente no aparecen en las obras convencionales: los vencidos, esa parte de la humanidad que al hacer memoria de los hechos, pide justicia y lucha contra el olvido.

Su óptica ante el mundo indígena

Mucho se ha hablado del rescate del pasado prehispánico y de su admiración por parte de los jesuitas expulsos del siglo XVIII, especialmente si mencionamos a Francisco Javier Clavijero que intentó en su *Historia antigua de México*, reconstruir el pasado indígena y mostrar la dignidad de sus habitantes ante las críticas de algunos ilustrados europeos. También cabe mencionar a Pedro José Márquez con su obra *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana, Tajín y Xochicalco*. En ella muestra a Europa la calidad arquitectónica de algunas edificaciones prehispánicas, las cuales, en modo alguno, podrían considerarse inferiores a las que habían edificado los egipcios, los griegos y los romanos. Asimismo, otro jesuita, Andrés Cavo en su obra *Historia civil y política de México* inicia su historia a partir de la conquista española, no sin dejar de mencionar la nobleza de los reyes mexicas y la riqueza cultural de sus pueblos.

A los ojos de estos jesuitas, la historia prehispánica, los códices y monumentos antiguos, eran manifestaciones de una cultura que merecía ser valorada, pues finalmente era el pasado del territorio que ellos mismos comenzaban a reconocer como suyo, y al mismo tiempo significaba expresión de orgullo e identidad. Recordemos, además, que muchos jesuitas de esta generación no se identificaban ya como españoles, sino como mexicanos. Junto a esto, no podemos olvidar que, pese la exaltación del pasado prehispánico, durante el siglo XVIII pervivía la pobreza y marginación de los indios de carne y hueso.

Con todo lo anterior, surge la pregunta: ¿cuál pudo ser la óptica de Alegre ante el mundo indígena? Pese a que no realizó, hasta donde conocemos, un trabajo explícito de la historia de los naturales de estas tierras, como sí lo hicieron sus compañeros que hemos mencionado, sin embargo, hay en algunas páginas de su obra, sobre todo en

las ya referidas, testimonios que pueden darnos luces para tratar de responder a dicha interrogante. Son testimonios que abarcan una buena parte del siglo XVI hasta principios del XVII, situados en el tiempo de la evangelización. Veamos algunos.

Al hablar de la misión que los padres jesuitas establecieron, hacia mediados del siglo XVI, en el partido de Teotlaco, perteneciente al obispado de Puebla, Alegre ofrece el siguiente testimonio que resulta interesante, pues ilustra un poco su óptica ante la realidad indígena:

El sumo desamparo en que vivían estos infelices, junto con las memorias aún recientes de su gentilidad, en las cumbres y en las quebradas de sus montes, los había precipitado de nuevo en todos los desórdenes, haciendo un monstruo de religión, en que juntaban con el Dios verdadero, la adoración a las más viles criaturas. Algunos adoraban el fuego; otros a ciertos genios que imaginaban presidir a la caza, a las semillas, o a los árboles. Aun aquellos en quienes no había pasado la corrupción hasta el espíritu, pasaban una vida entregada en la embriaguez, en la deshonestidad, en el homicidio y en el hurto.¹⁰

Con este testimonio podemos notar que la visión de Alegre ante los indios se enfoca directamente a mostrar su idolatría, sus supersticiones y vicios, éstos últimos –señalano provenían tanto “de la obstinación de los ánimos, [sino] de la falta de instrucción”.¹¹ Pero sigamos con el relato. Cuando los misioneros jesuitas llegaron a estas tierras, los pobladores los recibieron “coronados de flores, con mucha música, *aunque grosera*, extremadamente agradable a los ministros de Dios, que de aquella benevolencia, se prometían copiosos frutos para el cielo”.¹² Los dichos misioneros, sigue diciendo:

...ministros de nuestra fe, corregían los vicios, y condenaban los abusos... Era el ardor con que venían a confesarse, después del sermón, sin dejar a los misioneros otro descanso, que el sólido consuelo de sus sinceras conversiones. Acabada la confesión, traían a la presencia de los Padres los ídolos de varias materias, los quebraban y los pisaban, burlándose del demonio que, bajo monstruosas figuras, los había tenido engañados.¹³

A diferencia del relato anterior, en el siguiente testimonio Alegre se muestra admirado por algunas obras de los naturales, como la que aquí se menciona, ubicada en una de las tantas regiones de Michoacán:

¹⁰ Alegre, *Historia*, t. I, p. 305.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*. (las cursivas son mías).

¹³ *Idem*.

Cerca de la laguna de Cuitzeo se ven algunas magníficas ruinas de un antiguo palacio o casa de recreación de los reyes del país. Como a dos leguas del pueblo de Tzacapú se dice haber una alberca de agua muy cristalina y deleitosa al gusto, cuyo vaso, cavado en un monte pequeño y perfectamente redondo, tiene desde el borde hasta el agua un talud tan unido e igual, que no parece sino obra hecha a mano; y hubiera lugar de creerlo así, por la magnificencia que se admira en otras obras de los indios, si no lo desmintiera la profundidad hasta ahora insondable.¹⁴

En varios pasajes, principalmente de su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Alegre se detiene a describir las características de las lenguas de algunos pueblos indígenas. Por ejemplo, de la lengua tarasca dice que es un idioma parecido al griego en la copia, en la armonía y en la frecuente composición de unas voces con otras. En cambio, del otomí señala que es un lenguaje bárbaro, cuasi enteramente gutural, y que apenas cede al estudio y a la más seria aplicación.¹⁵ Reconoce, por otra parte, algunos oficios de los naturales como el bello arte plumario que se realizaba en la región de Michoacán, con tanta gracia y propiedad, “que han sido algunas obras admiradas de la Europa, y presentes dignos de la augusta persona de nuestros reyes”.¹⁶

En el desarrollo de la obra en mención, también suele utilizar algunos vocablos de procedencia indígena, junto a éstos de vez en cuando agrega alguna explicación sobre su significado. Por ejemplo, al hablar del pulque, dice que así llaman los naturales “a una especie de vino o licor fuerte, que extraen del maguey”.¹⁷ Lo mismo hace cuando menciona la palabra milpa: “nombre que dan [los indios] a las sementeras del maíz”.¹⁸

Igualmente encontramos las descripciones geográficas de algunas regiones que integraban Nueva España. En éstas no se limita a describir las características del espacio y extensión geográfica, también integra la descripción de algunas costumbres y tradiciones de quienes las habitaban. Por ejemplo, cuando presenta la región de Sonora que abarcaba hasta el territorio de Nuevo México, donde se encontraban etnias como los tepehuanes, pimas, ópatas, apaches, seris, entre otros, Alegre inicia su exposición describiendo la fauna, luego presenta un interesante inventario de yerbas y raíces medicinales características de esta región, incluso se declara admirado por los conocimientos medicinales de estos naturales, no sin declarar que en “ninguna de estas naciones, se han hallado letras, ni otra alguna invención, que pudiese instruir a la posteridad de los sucesos pasados, como

¹⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 159-160.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 200.

¹⁸ *Ibidem*, p. 199.

los jeroglíficos egipcios y mexicanos”.¹⁹ En cuanto a supersticiones y augurios propios de estos pueblos, Alegre igualmente expone toda una lista pormenorizada. Algunas de estas creencias las compara con aquellas que también realizaban los antiguos gentiles tanto en Grecia como en Roma. Un caso concreto era considerar las langostas como oráculos ya que, según se decía, predecían la llegada de los enemigos. También señala que “a la manera de las estatuas de Mercurio que los griegos y romanos ponían en los caminos, se sabe que, en Sonora, formaban también sus montes de piedras, de palos, de huesos de animales”²⁰. Un aspecto final es describir las costumbres que tenían para integrar a los nuevos guerreros, así como sus cantos y danzas con las cuales celebraban sus victorias. Con todo esto vemos que la intención de Alegre no sólo fue mostrar, ciertamente, la actitud de los pobladores ante la inminente evangelización, también su intención fue aportar datos suficientes que le resultaban interesantes y con los cuales se pudieran conocer las costumbres y tradiciones de dichos pueblos.

Y si de muchos pueblos llegó a admirarse, también no ocultó su asombro por la tierra donde brilló la gran Tenochtitlan. Eh aquí sus palabras:

Esta ciudad, la más bella, la más grande y la más opulenta de la América, es la ordinaria residencia del virrey, gobernador y capitán general de toda la Nueva España, como lo fue antes de los emperadores mexicanos, los mayores del mundo en la riqueza y en la extensión de su imperio, sólo inferiores a los antiguos romanos.²¹

Por último, vale la pena hablar de la educación que impartían los jesuitas a los indios, en colegios como el de San Martín en Tepotzotlán, que había sido fundado en 1584. Alegre describe el contenido de la enseñanza que se impartía a los hijos de los caciques, así como la habilidad de los instructores jesuitas para comunicarles los conocimientos ya sea en lengua náhuatl o en otomí, sin descuidar el cultivo de la lengua castellana. Y una vez dicho esto, expresa las siguientes palabras:

El grande esmero y aplicación con que se cultivaban los genios de los indios, enfureció a aquellos que querían se mantuviesen en su antigua rusticidad, para tenerlos siempre expuestos a sus violencias.²²

¹⁹ Alegre, *Historia*, t. II, p. 461.

²⁰ *Ibidem*, p. 462.

²¹ Alegre, *Historia*, t. I, p. 93.

²² *Ibidem*, p. 298.

Pudiéramos transcribir más testimonios que se encuentran en la obra de Alegre, sin embargo, basten los anteriores para darnos una idea de la óptica que tenía sobre el mundo indígena. ¿Y cuál sería el contenido de esta mirada? Por una parte, Alegre reconoce la vida, historia y cultura de los pueblos indígenas, por otra, indica su nivel cultural y atraso civilizatorio. Es decir, no hay menosprecio de la cultura indígena, pero tampoco exaltación de ella. Lo que encontramos en Alegre es una mirada equilibrada, propia de un humanista que reconoce el lugar que ocupa el otro en la historia, no como un ente marginal, como pudiera pensarse, sino como un sujeto importante en el desarrollo histórico de Nueva España.

Este otro, el indígena, también aparece en la obra de Alegre como víctima de la conquista y dominio español. Muchos fragmentos de su obra, dan testimonio de ello.

Memoria de las víctimas

Leamos un primer fragmento sacado de sus *Memorias*:

El terror de las armas... , aun cuando fuese allí practicable, no hace más que una impresión muy pasajera y muy odiosa para que pueda durar largo tiempo. Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia y las máximas de una vida civil, política y cristiana que se pretende introducir en los salvajes, no se aprenden bien con ejemplos de tiranía. ¿Y de qué sirve al Rey que salgan los capitanes a caza de indios, como de fieras; que maten muchos en el campo, y que por este temor traigan en collera a otros muchos a vivir en los pueblos? ¿Pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes sólo la prisión y la cadena tiene corporalmente en poder del soberano? ¿Qué les falta sino la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en jaula? Tal vez algún conquistador bien intencionado procurará persuadirles con dulces palabras el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia del rey; pero ¿concordarán bien estas palabras con la embriaguez, con la lascivia, con la codicia y con la crueldad de sus soldados? ¿O están los salvajes en estado de creer que sean reprobables entre nosotros unos desórdenes cometidos con tanta frecuencia e impunidad? ¡Cuántos gastos se ahorrarían al real erario si en vez de capitanes y soldados se enviasen varones apostólicos que los sujetasen primero al evangelio con la luz de la doctrina y con el ejemplo de la vida! Costearía el rey su manutención y la de uno u otro presidio para su defensa y amparo; pero en poco tiempo darían a S.M. unos vasallos dóciles, voluntarios, fieles, útiles, así por sus personas como por sus tierras y trabajos.²³

²³ Cit. en Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanistas del siglo XVIII*, pp. 67-68.

En otro pasaje, ahora de su *Historia*, después de explicar el motivo por el cual vino la Compañía de Jesús a Nueva España, y describir lo que ya antes habían realizado las demás órdenes mendicantes, expresa lo siguiente:

Estaba muy fresca aún la memoria, y se llora hasta hoy, de cuánto estorbo fueron para la conversión de los indios la codicia y los desórdenes de algunos pocos europeos y lo mucho que, aun en lo temporal, perjudicaron a la tranquilidad y provecho de estas conquistas.²⁴

En otro pasaje de sus *Memorias*, Alegre expresa su indignación ante la trágica muerte del último rey de Michoacán, Caltzontzin, ante la codicia de uno de los conquistadores, Nuño de Guzmán, quien mandó quemarlo vivo no sin antes obligar a que el rey purépecha diera cuenta del lugar donde se hallaban las arcas de su tesoro. Esta situación, expresa Alegre, oscurecida por negros intereses, refleja la segazón de los conquistadores por el oro en la Indias, cerrando

...el paso hasta el trono a las voces de la justicia, cosa muy frecuente en aquellos tiempos, ello es que no se sabe que se le diese castigo alguno [a Nuño de Guzmán por esta cruel acción], y *la sangre del miserable príncipe quedó sin otra venganza que la de dar voces al cielo, como la de tantos otros millones de indios que, a pesar de las piadosísimas leyes y sabias precauciones tomadas a su favor por los reyes de Castilla, fueron víctimas de la codicia y de la crueldad de los conquistadores.*²⁵

En el siguiente relato, ocurrido a principios del siglo XVII cuando los jesuitas evangelizaban a los tepehuanes y tarahumaras, además de preponderar su admiración por el ejercicio virtuoso de los recién neófitos, también Alegre da testimonio de la imprecación que un indio hizo ante la conducta de algunos soldados españoles:

Entre los antiguos cristianos tepehuanes se veían grandes ejemplos de fidelidad. Acompañaban, en grande número, a los misioneros de sus penosísimos caminos. Y, diciéndoles el Padre Fonte, en ocasión que pasaba a un pueblo cercano, que con un muchacho le bastaba; esto lo hacemos, respondió un cacique, para que los españoles y los demás indios vean cuánto estimamos tu persona, y cuán contentos vivimos contigo.

Habiendo un español, por no sé qué motivo, permitido que saliese otro de su casa en ocasión de estar muy enfermo, los indios de Papasquiario lo acogieron, lo limpiaron y acomodáronle una choza, y una cama. No tenían de qué hacerle

²⁴ Alegre, *Historia*, t. I, p. 239.

²⁵ Cit. en Méndez Plancarte, *Humanistas...*, p. 63 (las cursivas son del antologador).

colchón, y pidieron al Padre Juan del Valle, les diese alguno, o lana de que formar. El apostólico varón aun para sí no lo tenía; y hubieron de recoger, entre las indias, alguna lana para dar al enfermo español algún alivio. Continuaron, así, por algún tiempo, en su cuidado y asistencia, con asombro, y confusión de los españoles, hasta que pasó a mejor vida.

Los más pequeños defectos en la asistencia a la doctrina y semejantes piadosos ejercicios, venían avisarlo a su ministro; y viendo, en cierta ocasión, a unos soldados con poca decencia en la iglesia, ¿Y qué, vino un indio catecúmeno a decir al Padre: éstos no son cristianos? ¿No tienen respeto a la casa de Dios, que vienen a comer y hablar en el templo?²⁶

Sobre la población negra también Alegre rememora algunos acontecimientos como el siguiente, cuando los jesuitas estaban retenidos en la Habana, un año antes de llegar a tierras novohispanas, y mientras realizaban su labor misionera:

Fuera del continuo ejercicio de sermones y confesiones, que siempre se hacían con nuevo fruto, tuvieron en este año bastante en ejercitar su caridad y su paciencia, en la instrucción de muchos negros que se compraron de la costa de Guinea para el servicio de las obras públicas. Sensibles a la dulzura y caridad con que los trataban, recibieron con tanto gusto la doctrina, y echó en sus corazones tan hondas raíces la semilla evangélica, que fueron dentro de poco tiempo un ejemplar de edificación. Bautizados *sub conditione*, con parecer del illmo. don Juan del Castillo, no se ocupaban jamás del trabajo, sino rezando a voces el rosario de María Santísima que traían todos al cuello. Preguntados sobre esto de algunos religiosos que burlaban de su piedad, como de una supersticiosa ceremonia, recibieron respuestas que les hicieron conocer, no sin confusión, que *no está la virtud vinculada al color, ni es la gracia aceptadora de personas.*²⁷

Las últimas palabras de este párrafo son el aporte de Alegre sobre el hecho narrado, y por las cuales enfatiza que toda persona es digna sin importar el color, pues la gracia divina está dispuesta para todo el género humano sin excluir a nadie.

También podemos identificar una actitud antiesclavista en la obra de Alegre. En su *Instituciones Teológicas* esto se pone de manifiesto al hablar del comercio de esclavos negros:

...¿Qué debemos decir de la multitud de innumerable de esclavos etíopes que durante estos doscientos años han sido llevados a las colonias españolas, lusita-

²⁶ Alegre, *Historia*, t. II, p. 220.

²⁷ Alegre, *Historia*, t. I, p. 146 (las cursivas son mías).

nas y otras de América, y que todavía siguen siendo llevados?... hubo algunos que aconsejaron al rey [Felipe II] que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras [de América]. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud.²⁸

La aparición de la memoria

Con lo dicho hasta aquí, abrimos una pregunta: ¿podía Alegre pensar y escribir su obra, de espaldas al otro, es decir, al indígena, ante sus luces y sombras, en términos civilizatorios, al sufrimiento y muerte que causó la conquista, así como el peso que significó a la población novohispana²⁹ el dominio español?

Para responder a esta pregunta, tenemos que poner en escena una palabra: memoria.

Una palabra al alza, como categoría filosófica, en el discurso actual con historiadores y pensadores como Miguel León-Portilla y Reyes Mate, agregando a los teólogos Johann Baptist Metz³⁰ y Juan José Tamayo, entre otros. Mucho de lo que reflexionan los tres últimos tiene como base el pensamiento judío moderno, donde encontramos a un autor peculiar: Walter Benjamin.

Y es Benjamin quien dice que “la memoria abre expedientes que la ciencia da por archivados”.³¹ Es indudable que la obra de Alegre, especialmente la histórica, tuvo propósitos específicos, como exaltar la obra misionera de la Compañía, así como el trabajo de sus grandes apóstoles, tanto en el terreno de la evangelización como en el educativo. La intención era registrar lo sucedido para hacer memoria de lo logrado, para edificar y dejar constancia a la posteridad de la obra jesuita en tierra novohispanas. Y sin embargo, en todo este discurso irrumpe el otro, el indígena, la víctima. Su aparición representa una puesta entre paréntesis, donde habla el otro desde su condición de víctima. Al hacer memoria de los hechos, podemos decir que Alegre recupera la voz del otro, a manera de micro-relatos incrustados en el macro-relato. Y desde estos micro-relatos no habla la voz del conquistador o del misionero, Alegre pone el acento en la voz de los vencidos. En aquellos momentos que pudieran parecer insignificantes, si nos situamos

²⁸ Cit. en Méndez Plancarte, *Humanistas...*, pp. 55-56.

²⁹ Donde, además de indígenas, hubo mestizos, criollos, mulatos, negros o afrodescendientes, que también fueron víctimas del dominio español.

³⁰ Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*.

³¹ Cit. en Reyes Mate, *La herencia del olvido*, p. 159.

desde la óptica del historiador-conquistador y del historiador-ilustrado que, por lo general, tienen a la historia como el registro del progreso civilizatorio o de las grandes proezas civilizatorias, con la intención directa de obnubilar los costes humanos de dicho progreso, considerados como un mal menor y necesario.

¿En los momentos donde aparece el otro, el indígena, desde qué óptica se sitúa Alegre? ¿Es que quiso desvelar el lado oculto y despreciado de la realidad novohispana, es decir, mirar la realidad con los ojos de los vencidos?

Si el otro, el indígena, aparece irremediabilmente en el discurso de Alegre, no es un asunto marginal. Para un humanista e historiador como nuestro jesuita, es una misión dejar constancia de aquello que tuvo lugar, en este caso, de lo que ocurrió en el periodo novohispano. Y una verdad es difícil esconder: el sufrimiento y muerte que causó la conquista y dominio español a la población indígena y a los demás grupos marginales. La memoria de Alegre es una memoria que no olvida, y gracias a ella las víctimas se tornaron visibles.

Para Reyes Mate hay tres usos de la memoria, como categoría filosófica: 1) La memoria “es ante todo un asunto hermenéutico que consiste en ver lo hasta ahora considerado in-significante altamente significativo. No es tanto conocimiento del pasado (aunque no lo descarta) cuanto empeño en hacer visible lo que la historia o el logos han invisibilizado porque lo consideran un detalle menor”,³² 2) definir la memoria como justicia o, mejor, como respuesta a la injusticia y 3) el sufrimiento es la condición de toda verdad, ya que “toda realidad aparente tiene una historia oculta –que es casi siempre *historia passionis*– que forma parte de la realidad”.³³ Pues la realidad no sólo es facticidad, también forma parte la posibilidad, es decir: lo que pudo ser y fue frustrado.

Como ya hiciera ver Habermas, no hay conocimiento sin interés. Es decir, todo conocimiento tiene una intencionalidad. Aquí sería interesante preguntarnos por la intencionalidad que tuvo Alegre para hacer visible la memoria del otro, del indígena. Sería difícil dar con una respuesta cabal, lo que importa –por el momento– es decir que una memoria histórica como la de nuestro jesuita, en tanto humanista y religioso, necesariamente tenía que ser una memoria que no olvida. Ya que lo que pareciera como insignificante, para una historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, donde había muchos asuntos que tratar, irrumpe un discurso significativo: la voz del otro, de los

³² Reyes Mate, “¿Existe una responsabilidad histórica?”, pp. 36-37.

³³ *Idem*.

indígenas que “fueron víctimas de la codicia y de la crueldad de los conquistadores”. Con ello se hace visible una realidad difícil de ignorar, y más cuando se trata del sufrimiento del otro. En tanto humanista y formado en la fe cristiana, para Alegre el sufrimiento del otro se trata al mismo tiempo de una interpelación ética y de un llamado a la justicia que clama al cielo, pues sin memoria no puede haber justicia.

Con una memoria de este calado, como de la que venimos hablando, que en palabras de Johann Baptist Metz, se trataría de una razón anamnética, ahora lo que se trata es de “entender la historia no a partir de sus éxitos, siempre efímeros y beneficiosos para los triunfadores sino de sus costes humanos; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, que imponen su ley, sino de las derrotas cosechadas por los perdedores que se convierten en botín de los vencedores; no a partir de la ley de la evolución lineal, que permite progresar a los ‘mejores’ y deja en la cuneta a los ‘peores’, sino a partir de la ley de la involución”.³⁴ Esta razón anamnética “desestabiliza el presente, cuestiona los cánones de las evidencias dominantes, se muestra incompatible con la realidad ‘dada’, piensa en el futuro y defiende la causa perdida de los vencidos, cuyas esperanzas se vieron truncadas por el poder”.³⁵

El acto humanista de Alegre por poner en escena la voz del otro, del indígena, lo coloca en la línea de esta visión de la memoria. Frente a los discursos del conquistador y del ilustrado por invisibilidad la voz de las víctimas, por querer aminorar el asunto al decir que el indígena no era sujeto de derecho o incapaz de cualquier desarrollo civilizatorio, el discurso humanista de Alegre por visibilizar la voz de las víctimas viene a ser una lucha contra el olvido y a favor de la justicia.

Bibliografía

Alegre, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 2 tomos, nueva edición por Ernest J. Burrus S.J. y Félix Zubillaga S.J., Institutum Historicum S.J., Roma, 1956.

Alegre, Francisco Javier y Nicolas Boileau-Despréaux. *Arte poética (edición bilingüe)*, modernización del texto e introducciones de Felipe Reyes Palacios y José Quiñones Melgoza, prólogo y edición de la traducción española por Joaquín García Icazbalceta, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

³⁴ Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, p. 156.

³⁵ *Ibidem*, p. 157.

Flores Ramos, Alicia. *Precursores del ensayo en la Nueva España. Historia y antología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Frost, Elsa Cecilia. “Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)”, en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), *La creación de una imagen propia de la tradición española* (vol. II, tomo 2: Historiografía Eclesiástica), Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 1266-1282.

Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri. *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro B., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.

Mate, Reyes. *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid, 2009.

———. “¿Existe una responsabilidad histórica?”, en *Claves de razón práctica*, no. 168, pp. 34-39.

Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanistas del siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962.

———. “Un gran teólogo mexicano –Francisco Xavier Alegre– (1729-1788)”, *Ábside. Revista de Cultura Mexicana*, IV: 1940, núm. 4, México, 1940, pp. 3-17.

Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007.

Osorio Romero, Ignacio. “Latín y neolatín en México”, en VV. AA., *La tradición clásica en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Rubial García, Antonio. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004.



HOMENAJES

DRA. ELSA CECILIA FROST (1928–2005)
IN MEMORIAM: FILOSOFÍA DE LA CULTURA NOVOHISPANA

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillo@uaz.edu.mx

La importancia de recordar a quienes nos antecedieron en la investigación sobre el Pensamiento Novohispano es fundamental si atendemos al desconocimiento generalizado, cuando no desprestigio, de gran parte de lo acontecido durante los tres siglos de nuestro periodo colonial y la importancia de su estudio. El rescate de lo novohispano ha sido necesario y a ello se han dedicado nuestros bibliófilos desde el siglo XIX; sin embargo, todavía hay mucho por estudiar, comprender y difundir sobre el pensamiento y la cultura de la época colonial. En eso estamos todos aquí, pero los más debemos nuestra dedicación y logros a quienes hace años, con mayores dificultades que nosotros, se atrevieron a adentrarse en este universo contra las modas académicas y a veces, incluso, contra las políticas institucionales. Entre ellos podemos recordar a personajes como Ignacio Osorio, Bernabé Navarro, Ernesto de la Torre Villar, Carmen Rovira, Arturo Ramírez, José Quiñones y por supuesto a nuestros queridos Roberto Heredia y Mauricio Beuchot, a quienes ya se les ha hecho un más que merecido homenaje en otras ediciones de este nuestro Encuentro de Pensamiento Novohispano.

Para esta ocasión me atreví a proponer un homenaje para la Dra. Elsa Cecilia Frost del Valle, destacada académica difícil de clasificar, pues además de haber sido traductora, historiadora y filósofa, fue editora, maestra y asesora de muchos que tuvimos la fortuna de ser dirigidos por ella en nuestros trabajos de tesis.

Comienzo este homenaje con algunos datos biográficos: Elsa Cecilia Frost realizó su maestría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, bajo la asesoría del doctor José Gaos en el Seminario sobre *Historia del Pensamiento en los Países de Lengua Española*. Fue parte de los seminarios de investigación de *Historiografía Mexicana del siglo XVI*, dirigido por Edmundo O’Gorman, y de *Cultura Náhuatl*, conducido por Miguel León-

Portilla; este último culminó entonces con la edición de los siete tomos de la *Monarquía Indiana* por la UNAM.

La doctora Elsa Cecilia dedicó parte importante de su actividad académica a la traducción de textos filosóficos, religiosos e históricos, provenientes del inglés, francés y alemán, para las editoriales Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI entre otros. A ella debemos la traducción de autores como Hartmann, Chomsky, Hegel, Copleston, Foucault (*Las palabras y las cosas*), Wittgenstein (*Aforismos*), S. B. Liebman (*Los judíos en México, América Central, Fe, llamas, inquisición*), Werner Jaeger (*Cristianismo primitivo y paideia griega*), E. R. Pike (de quien tradujo y adaptó el *Diccionario de Religiones*), H. Favre (*Cambio y continuidad entre los mayas de México*), J. Lafaye (*Los conquistadores*), K. B. Heller (*Viajes por México en los años 1845–1848*), K. Ratz (*Correspondencia inédita entre Maximiliano y Carlota*), etc.

En nuestra Universidad Nacional laboró en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, en el Instituto de Investigaciones Históricas y en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Más de 25 años ocupó la cátedra de *Historiografía Mexicana, siglo XVI* en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras.

Elsa Cecilia Frost recibió el premio Alfonso X a la traducción literaria, promovido por el INBA en 1988, y el premio Edmundo O’Gorman de Teoría de la Historia, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1999. En el año 2003, obtuvo el Premio al Mérito Universitario Juana Ramírez de Asbaje y el 11 de noviembre de 2004 ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua.

Quienes tuvimos trato directo con ella pudimos atestiguar que fue siempre muy seria en el trabajo, toda una dama en el trato y muy cuidadosa en la revisión tanto de publicaciones como de los avances de investigación de sus alumnos con quienes frecuentemente, cuando era necesario, asumía un sabio carácter maternal. Tenía una gran sensibilidad como académica, como traductora y como maestra. Todavía recuerdo que en una de nuestras primeras entrevistas de trabajo me dijo “Tú estudiaste filosofía ¿verdad?” y a mi asentimiento respondió: “Entonces debo tener cuidado con tu manejo de la historia, porque los filósofos suelen tener poco cuidado con las fechas y cometer anacronismos o mezclar acontecimientos. Con los historiadores, por el contrario, debo cuidar su manejo de los conceptos ¿creerás que es difícil todavía hacer entender a algunos historiadores la diferencia entre utopía y el milenarismo?”... y yo puedo contar que todavía hace un par de meses, una historiadora de renombre me comentaba que no veía por dónde el trabajo de Elsa Cecilia Frost podía desmontar la propuesta de Phelan. Por mi parte,

como alumna de la doctora Frost y lectora de sus trabajos, comprendí las relaciones y diferencias entre *utopía*, *milenario*, *apocalíptico*, *providencialismo* y otras, cada una con sus respectivas referencias filosóficas y teológicas que las hacían pertinentes, o no, para ser aplicadas al caso novohispano. También puedo dar constancia de algunos conflictos con otros académicos que surgieron a partir de ésta su acertada distinción o de que a pesar de sus trabajos sobre estos temas todavía hay quien tiende a hablar indistintamente de *utopía*, *milenario* y *providencialismo*; cosa que ella misma reconoció haber hecho en un viejo trabajo muy conocido “El milenario franciscano en México y el profeta Daniel”.

En fin, a este tipo de conversaciones seguían, las más de las veces, divertidas y educativas anécdotas sobre sus hallazgos como historiadora o traductora, sobre su familia —en ese tiempo acababa de nacer su primer nieto— y de su firme aversión por el papeleo y los trámites burocráticos. La recordé de veras en medio de las gestiones para titularme y ya sin su compañía, cuando su sonrisa producida por la alegría de ver prácticamente terminado mi trabajo se desdibujaba para decirme “pobrecita, vas a empezar con todos los trámites”. Y de verdad que sufrí. Fue entonces cuando se me ocurrió preguntarle al doctor Beuchot si conocía a algún santo especializado en ayudar a quienes estaban en trámites para titularse y me dijo muy serio: “Por supuesto sí: récele a Santa Elsa Cecilia Frost”. Y así lo hice, sin olvidar que algún día, indignada ante una reglamentación que pretendía excluir a los asesores del sínodo de sus asesorados, la doctora Elsa Cecilia me dijo con indignación: “¿Cómo ves que se quiere a excluir a los asesores de los exámenes de grado! ¿Tú crees que yo no estaría en tu examen? Yo debo estar en tu examen y ahí estaré”. Y seguro que así fue.

Particularmente solíamos platicar sobre cuestiones del lenguaje. Frecuentemente a floraba su rotunda negación a aceptar que la única filosofía era la vertiente analítica anglosajona. Creo que su más marcada inclinación iba por el lado de la filosofía de la cultura, pues aunque no rechazaba la filosofía del lenguaje, ella sabía que detrás del significado de las palabras siempre estaban la in-formación de una cultura, de una historia y la pragmática de cada idioma o incluso de las marañas mentales de quien se expresaba. Con gran contento me contó un día sobre un pasaje que parecía indescifrable, además de intraducible, en las cartas de Carlota a Maximiliano: aunque escritas en alemán descubrió que la emperatriz estaba pensando en francés, por lo que algún verbo irreconocible en lengua germana pertenecía en realidad a la lengua francesa. Sus análisis del lenguaje, particularmente de los idiomas que traducía, era muy fino; tanto que aseguraba que los textos anglosajones que emprendían el análisis del lenguaje, baluarte del denominado giro lingüístico, eran intraducibles al español. Lo mejor que se podría hacer, aseveraba, era emprender un

análisis de la lengua española, con ejemplos pertinentes en ella y no, como sucede, una versión española del inglés que, para hacerse comprensible, debe conservar en su lengua original los ejemplos analizados y los usos de la lengua inglesa.

Estas charlas me acercaron a la situación en las academias de filosofía de nuestras universidades, que no creía yo que fuera tan compleja hasta que, antes de alguna presentación pública de avances de investigación, me advirtió que no se me ocurriera mencionar que parte de mi trabajo de tesis estaba inspirado por la hermenéutica gadameriana, pero que podía hablar ampliamente de lo que había retomado de W. O. Quine. “Ese autor si les gusta”, decía, “y no te preocupes: yo estaré en tu presentación”. Eso me hizo entender que su trabajo, como el de algunos otros, iba a contracorriente.

Sus intereses académicos se ubicaban en los campos de la historia de las ideas, filosofía de la cultura y filosofía de la historia, particularmente sobre la Nueva España. Editó algunos libros: uno donde recopiló el trabajo de varios estudiosos, Francisco Morales y Ernesto de la Torre entre ellos, que lleva el título de *Franciscanos y mundo religioso en México*, otro donde reunió unos relatos de viaje de los jesuitas exiliados en 1767, publicados con el título de *Testimonios del exilio. Francisco Javier Alegre, Rafael Zelis, López de Priego S.I.* y unas obras bajo el título de *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*.

Si bien también se ocupó de temas aparentemente ajenos al mundo novohispano, como en los libros *La educación y la ilustración en Europa* y *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, considero pertinente detenerme a comentar los libros que están más relacionados con la filosofía de la cultura y la Nueva España.

El primer libro de la doctora Elsa Cecilia fue producto de su tesis de maestría, dirigida por José Gaos, y lleva por título *Las categorías de la cultura mexicana*, el cual cuenta con varias ediciones. Este trabajo pone en el centro la pregunta por el ser de la cultura mexicana, inspirado en las inquietudes filosóficas que durante la primera mitad del siglo XX motivaron a pensadores como Ezequiel A. Chávez, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y otros muchos. Debo resaltar que aquí la doctora Frost se vio obligada a construir, porque no había, un concepto de Filosofía de la Cultura a partir de autores como Oswald Spengler, Max Scheler, Ernst Cassirer y José Ortega y Gasset; con lo cual pudo perfilar una Filosofía de la Cultura Mexicana al identificar y definir las categorías que a nuestra cultura se le habían aplicado y podían aún aplicársele: occidental, cristiana, hispanoamericana, latinoamericana, indoamericana, criolla, sucursal, heredada, heterónoma, colonial, matizada, fusionada, de síntesis, mestiza, superpuesta. Aunque

este libro se orienta hacia el análisis de las obras de la Revolución Mexicana (planes, novelas, corridos y pintura mural), la autora debió considerar los orígenes de nuestro país en el siglo XVI ¿y qué mejor forma de estudiar lo novohispano, tan ajeno a las especializaciones que pretenden separar la literatura, la historia, la filosofía, la teología o el arte, que una perspectiva que nos permitiera considerar a varias de ellas en sus interrelaciones? En esta obra están las bases de sus trabajos posteriores.

La obra titulada *Este Nuevo Orbe* consiste en una compilación de artículos escritos por ella entre 1978 y 1993, donde además de ocuparse de la labor novohispana de los franciscanos, trata de otros personajes como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casas y Gregorio García. Mitigando su recuerdo de haber estudiado Filosofía en México “como la cosa más aburrida que se pudieran imaginar”¹, debemos destacar que en este libro aborda algunos de los prejuicios sobre la época colonial –arraigados en nosotros en parte a causa de la historia llamada *oficial*– para emprender un análisis y comprensión de nuestro pasado que tiene, lejos de los estereotipos, mucho que decir acerca de los problemas actuales: ¿cómo lograron los misioneros imponer el cristianismo a los indígenas si ni siquiera hablaban el mismo idioma? ¿De verdad se dudó la humanidad de los indígenas? ¿Qué idea del indígena, y del hombre, se tenía entonces? ¿Cuáles eran las características de los misioneros franciscanos como para aplicarles indistintamente conceptos tan disímiles: milenaristas, utópicos, apocalípticos? ¿Por qué pesa tanto la guerra de conquista en nuestra consciencia mexicana? ¿Cuáles fueron las repercusiones del descubrimiento de América en la historia universal, principalmente en cuanto a la filosofía de la cultura y de la historia se refiere?

Esta última cuestión ocupa sobre todo su libro *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. En este texto, producto de su tesis doctoral, explora la primera grieta que, antes del terremoto de Lisboa (como aseveró alguna vez Voltaire), motivara el declive del providencialismo como explicación de la historia. Esta primera grieta no era sino el ingreso de América y los americanos a la historia universal, con todas las repercusiones que para la cultura de la época y el nacimiento de la modernidad implicó tal acontecimiento. Vemos en este libro la necesidad que surgió entonces de realizar una reinterpretación de las sagradas escrituras, así como la no menos urgente la salvaguarda de la unidad del género humano y su historia, ante el hallazgo de tierras y seres humanos desconocidos por la tradición europea. Este libro muestra a nuestros

¹ Charla de la Dra. Elsa Cecilia Frost incluida en Sandra Anchondo Pavón (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, Novahispania, 2007.

franciscanos inmiscuidos en una teología de la historia que los cuestionaba tanto por la presencia de América como por su propio lugar y misión en ella.

A partir de estos trabajos sobre la Nueva España y su labor docente, mi maestra Elsa Cecilia abrió varias líneas de investigación que todavía se enfrentan a algunos prejuicios arraigados. Quienes fuimos sus alumnos procuramos seguir alguna de las muchas pistas que ella dejó en su obra. Yo personalmente tengo dos encargos suyos pendientes: una vez me contaba de la lógica impecable de un padre de la Iglesia, quien afirmaba que la tierra no podía ser redonda porque en el evangelio se dice que en el fin de los tiempos todos podrían contemplar a Dios y si la tierra fuera redonda, pues los que estuvieran al otro lado de donde éste se mostrara no podrían observarlo. Ella había perdido el dato, no recordaba quién era este padre de la Iglesia, por lo que me encargó que si alguna vez me topaba con él se lo dijera. Si alguien lo sabe, puede ayudarme con eso. El otro encargo consistía en que escribiera algo sobre la polémica imagen oficial del indígena Juan Diego, tomando como punto de partida la obra del dominico Gregorio García, quien en su *Origen de los indios del Nuevo Mundo* de 1607 argumentaba que los indígenas contaban entre sus ascendientes a los cartagineses, alemanes, ingleses y franceses... A lo mejor un día de estos me doy tiempo para cumplir con este encargo, aunque la euforia por la beatificación del santo indígena ya se haya apagado.

Sólo me resta agradecer que se me haya permitido recordar aquí a la doctora Elsa Cecilia Frost, pues aunque es difícil retratar en estas pocas páginas su labor académica, la elegancia de su persona, la melodía de su voz y sobre todo su compromiso con la filosofía, con nuestro país y con la Nueva España, considero importante no olvidar su aporte a nuestros estudios novohispanos. Muchas gracias.

Noviembre de 2014

Obra de Elsa Cecilia Frost

Las categorías de la cultura mexicana, CCyDEL, UNAM, México, 1972. [Ediciones posteriores: UNAM 1973 y 1990, FCE 2004 y 2009.]

La educación y la ilustración en Europa, SEP, México, 1986.

Testimonios del exilio. Francisco Javier Alegre, Rafael Zelis, López de Priego S.I., JUS, México, 1990. [Reedición: 2000].

Teatro profesional jesuita del siglo XVII, CONACULTA, México, 1992.

El arte de la traición o los problemas de la traducción, UNAM, México, 1992.

Franciscanos y mundo religioso en México, UNAM, México, 1993.

Este Nuevo Orbe, Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México 1996.

La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo, Tusquets, México 2002.

LA PERSPECTIVA DE LAS VÍCTIMAS: PRINCIPIO BÁSICO DE LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

TEXTO EN HOMENAJE AL DR. JESÚS ANTONIO DE LA TORRE RANGEL

Alejandro Rosillo Martínez
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
alejandro.rosillo@uaslp.mx

Introducción

Una de las aportaciones más importantes a los estudios novohispánicos que ha realizado Jesús Antonio de la Torre Rangel, ha sido la recuperación de la tradición iberoamericana de derechos humanos (TIDH). Si bien es cierto que esta noción la toma del jesuita José Aldunate¹, las investigaciones del profesor aguascalentense han hecho posible que esta tradición no sea recuperada como una mera contraparte a la tradición ilustrada, como si se tratara de una recuperación acrítica del iusnaturalismo medieval o una apología de lo “premoderno”, sino como parte de la construcción de una historiografía latinoamericana de la liberación.

La TIDH es, entonces, una manera de comprender, de forma localizada, la evolución de derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación. Es una perspectiva historiográfica de las ideas que aborda un acontecimiento y unos personajes históricos concretos con el fin de realizar una hermenéutica de su teoría y praxis,

¹ Cf. De la Torre Rangel, Jesús Antonio. “Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, (Escuela Libre de Derecho, México) 2003, núm. 27, pp. 537-579. El mismo autor señala: “...resulta oportuno tados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el grupo de primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos a partir de los pobres” (De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1998, pp. 91-92). Véase también Aldunate, José. “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena” en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992, pp. 123-129. De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí–Comisión Estatal de Derechos Humanos–CENEJUS–CRT, San Luis Potosí, 2006.

buscando mostrar que en el territorio americano la lucha por la dignidad humana tiene ciertas características que la vinculan con una tradición que, por sus circunstancias, se diferencia de las tradiciones eurocéntricas de derechos humanos.

En las investigaciones de Jesús Antonio de la Torre Rangel encontramos un esfuerzo por contextualizar el proceso que siguen las ideas sobre justicia y derecho. De esta voluntad por relacionar la producción filosófica (principalmente iusfilosóficas en este caso) con las situaciones en las que se produce, logra realizar una historiografía que es ya hacer en sí mismo filosofía y, en especial, una filosofía latinoamericana que ayuda a recuperar y no negar nuestro propio pasado. En este sentido, coincide con la tarea que Horacio Cerutti y Mario Magallón señalan: “Los estudios de la historia de las ideas constituyeron y constituyen una vía para reconocernos en un pasado rico en conceptos, categorías, imágenes y proyectos que han permitido pensar nuestra realidad nacional y regional, así como orientar nuestras acciones a futuro. La historia de las ideas, como lo sostuvo José Gaos, ha contribuido a evitar la negación de nuestro pasado para rehacernos según un presente extraño.”²

El acontecimiento que principalmente ha trabajado de la Torre Rangel es la conquista y colonización españolas sobre la población y el territorio “americano” durante el siglo XVI, y en especial personajes como fray Bartolomé de Las Casas³, fray Alonso de la Veracruz⁴ y Vasco de Quiroga.⁵ Estos trabajos son los que corresponden a sus aportaciones a los estudios novohispánicos, pero cabe señalar que también ha investigado la presencia de la TIDH tanto en el siglo XIX como en el XX.⁶

Ahora bien, la importancia de la TIDH para el pensamiento latinoamericano de la liberación se sustenta en diversas razones. En primer lugar, significa ubicar el tema de derechos humanos en aquellas teorías y praxis que el pensamiento de la liberación—sobre todo la filosofía y la teología— han asumido como sus antecedentes, es decir, como el primer encuentro con la alteridad de la víctima y la lucha por su liberación. Además,

² Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario. *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos, México, 2003, p. 11.

³ De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de las Casas*.

⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Alonso de la Veracruz, amparo de los indios*.

⁵ De la Torre Rangel, Jesús Antonio. “Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios”.

⁶ Cf. De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Tradición iberoamericana de derechos humanos*, Porrúa, México, 2014. En los últimos capítulos analiza a Miguel Hidalgo y José María Morelos y Pavón, y a Ponciano Arriaga. Además, también ha analizado la obra de José Vasconcelos: De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Vasconcelos, precursor del pensamiento de la liberación*, UASLP-ECICH-CENEJUS, Aguascalientes, 2012.

significa colaborar con la recuperación de la historia de las ideas filosóficas que existe en las distintas regiones de América Latina y El Caribe. A partir de la particular situación sociohistórica, se ha buscado una interpretación del pasado, que se piense desde las luchas del presente, con clara intencionalidad de delinear un futuro construible y compartible colectivamente.

En segundo lugar, las características de esta tradición son más acordes con la liberación de los pobres en las propias circunstancias de América Latina dentro del sistema mundo, que de tradiciones hegemónicas ajenas a su historia. En efecto, a través de esta tradición las luchas de liberación latinoamericanas pueden hablar de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. Desde las propias circunstancias sociohistóricas de América Latina, la lucha por la dignidad humana ha adquirido un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular; a partir de estas características, los derechos se han pensado desde los sectores sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y la falsea. En este sentido, es importante tomar en cuenta que

[l]as primeras víctimas [de la modernidad] no fueron los trabajadores de las fábricas europeas del siglo XIX, ni tampoco los inadaptados franceses encerrados en cárceles y hospitales de los que nos habla Foucault, sino las poblaciones nativas en América, África y Asia, utilizadas como ‘instrumentos’ (*Gestell*) a favor de la libertad y del progreso. De hecho, el fabuloso despliegue de la racionalidad científico-técnica en Europa no hubiera sido posible sin los recursos materiales y los ‘ejemplos prácticos’ que provenían de las colonias.⁷

Una última razón consiste en que esta tradición recupera experiencias que han sido invisibilizadas y, por lo tanto, desperdiciadas por la visión monocultural del saber jurídico que sólo reconoce las tradiciones nordatlánticas (inglesa, francesa y norteamericana) como las únicas que pueden considerarse defensoras y promotoras de derechos humanos. No se trata de negar la riqueza que estas tres tradiciones tienen en sí mismas, sino que se busca combatir la función ideologizada que se ejerce cuando se consideran como las únicas existentes y válidas.

⁷ Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. “Introducción” en Santiago Castro-Gómez *et al.* (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 18.

Desde esta hermenéutica, la filosofía, el pensamiento jurídico y las ideas jurídicas se asumen como *actitudes humanas*.⁸ Esto marca una diferencia importante y trascendente en la manera de acercarse a la realidad y a la historia; por lo menos, se debe buscar no caer en una concepción esencialista del conocimiento que frecuentemente destaca características como la inmutabilidad y la permanencia. En este sentido, una historia de las ideas iusfilosóficas debe asumir los problemas de la dispersión y de la variación; es decir, en la recuperación del pasado no se deben despreciar las ideas generadas por encontrarse dispersas y ausentes de una gran sistematización, y tampoco por la variación en cuanto a su evolución. Por consiguiente, se busca algo propio y diferente, lo que de ningún modo puede ser considerado como no-iusfilosófico, aunque no tenga la unidad orgánica y modélica del sistema.

Es así como la recuperación de la TIDH no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirven a los seres humanos para analizar, enfrentar y hacerse cargo de los problemas y retos de su realidad específica. Se entiende así a cada filosofía jurídica como un conjunto de ideas concebidas, verdaderas o que tienen validez en tanto brindan solución a las dificultades que ellas mismas han abierto en su enfrentamiento con la realidad; se examina la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos.

Es decir, la historia de las ideas iusfilosóficas relacionadas con derechos humanos que nos propone la obra de Jesús Antonio de la Torre, no parte de un concepto y unas estructuras *a priori*, producidas desde contextos históricos y culturales ajenos, sino comprende dichas ideas desde su lugar y su función en la dinámica social, en la defensa de la dignidad humana, en la satisfacción de las necesidades y en el control de los diversos poderes.

Aclarado lo anterior, en las siguientes páginas delinearemos brevemente lo que consideramos el principio básico de la TIDH: la perspectiva de las víctimas. Como señala Jesús Antonio de la Torre, “[l]os fundadores de la teoría de los derechos humanos iberoamericana no solo descubren la exterioridad, la alteridad, el ámbito del *otro*, sino que colocan de plano, de manera radical, su teoría y su práctica jurídica de defensa de los derechos humanos en el *inequívocamente otro*, es decir en aquellos que provocan a la justicia, precisamente, porque padecen la injusticia, porque históricamente les son negados sus derechos”.⁹

⁸ Cf. Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario, *op. cit.*, p. 21.

⁹ De La Torre Rangel, Jesús Antonio. *Tradición iberoamericana de derechos humanos*, *op. cit.*, p. 9.

La perspectiva de la víctima

El principio básico de la TIDH consiste en el lugar social desde el que se piensa: la perspectiva de las víctimas. De la Torre Rangel nos hace caer en la cuenta de que tanto Las Casas, Veracruz y Quiroga, como otros más¹⁰, a pesar de ser europeos, cristianos, clérigos o funcionarios de la Corona española, tuvieron la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la dominante. Si bien no dejaron de ser occidentales, pues en sus discursos no utilizaron categorías del pensamiento de los pueblos indígenas sino que se valieron de la filosofía europea, es importante señalar que parte de su novedad y su importancia para el pensamiento de la liberación se encuentran en que utilizaron las herramientas teóricas de que disponían desde *la perspectiva de las víctimas*. Y es aquí donde se fundamenta la construcción de un pensamiento crítico, pues fueron capaces de asumir en el desarrollo de su doctrina, aquello que hoy día Boaventura de Sousa Santos señala como principio básico para la construcción de la teoría crítica: orientarse a “maximizar la objetividad y a minimizar la neutralidad”.¹¹ Es decir, las diferentes formaciones académicas que recibieron, les dieron la posibilidad de sustentar sus argumentos desde las principales corrientes doctrinales de la época, pero a partir de la creatividad que les posibilitaba el momento histórico en que vivían y, sobre todo, por minimizar su “neutralidad” a favor de la protección de la vida y la libertad de los indios.

Las Casas, Veracruz y Quiroga defendieron los derechos de los pueblos indígenas en un contexto concreto y buscaron las respuestas que consideraban más convenientes y congruentes con sus posturas. Varios de sus proyectos políticos de convivencia con los indios tuvieron éxito por un largo o corto tiempo y otros fracasaron, y por eso se le han acusado de utópicos. Pero utópicos o no, siempre se plantearon desde una realidad concreta, una realidad que significaba una novedad para todos, tanto para los europeos como para los indígenas. Era el nacimiento de un nuevo sistema-mundo y el inicio de la nueva realidad que, a semejanza de una moneda, sus inseparables caras han sido la modernidad y la colonialidad.

Para muchos europeos contemporáneos a estos fundadores de la TIDH, la manera de enfrentar al nuevo otro que se les había “aparecido”, era negándolo como ser humano

¹⁰ De la Torre también ha estudiado, desde este horizonte, a Fray Julián Garcés, Fray Bernardino Maya, Alonso de Zorita, la opinión de las órdenes monásticas con relación a la Guerra Chichimeca, el Estado jesuita guaraní, entre otros (Cf. De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Tradición iberoamericana de derechos humanos*, op. cit.).

¹¹ Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 33.

y reduciéndolo a “bárbaro”, y por lo tanto el único trato correcto era hacerle la guerra para así lograr “civilizarlo” (cristianizarlo). Y no sólo hablamos del imperio español, sino de todos los demás imperios occidentales que fueron surgiendo con el transcurso de los años. La mayoría de los pensadores modernos han sido eurocéntricos, y siempre han pensado desde la metrópoli. En cambio, lo “moderno” de estos personajes no sólo estuvo en utilizar ciertas categorías filosóficas, sino en ubicarse en la perspectiva de las primeras víctimas de la Modernidad/Colonialidad y realizar desde ahí la primera crítica.

Esta ubicación les permitió realizar una filosofía y una teología “geopolíticamente” ubicada en la naciente periferia colonial; en efecto, fueron capaces de pensar la realidad desde la dialéctica periferia-centro / colonia-metrópoli, la cual sólo puede ser pensada integralmente *desde las víctimas*, pues desde los dominadores se invisibiliza o se soslayan – en el mejor de los casos– las consecuencias efectuadas en el centro debido a la explotación de la periferia, o se realiza una filosofía que termina siendo ideológicamente funcional para justificar el sistema colonial. Este último fue el caso de uno de los personajes más combatientes contra Las Casas, Ginés de Sepúlveda. Uno de los humanistas más importantes de la época –sin duda, filosóficamente *más moderno* que Bartolomé–, quien no desconocía la realidad colonial, pero al estar ubicado geopolíticamente en el centro/metrópoli su pensamiento justificó la guerra contra los pueblos indios y la esclavitud.

En la disputa entre Las Casas y Sepúlveda podemos encontrar que aquel partía del principio de solidaridad con los indios, mientras que a éste le preocupaba expandir la matriz reguladora y colonial de la Modernidad temprana. Como señala Santos, “[e]l colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto”¹², y se constituye en una premisa del conocimiento. En cambio, si se realiza un conocimiento desde el principio de solidaridad, entonces se ha de reconocer al otro como sujeto, es decir, se debe entrar en un proceso de elevar al otro del estatus de mero objeto al estatus de sujeto. Esto fue lo que hizo Las Casas al colocarse en la *perspectiva de la víctima*:

Dicha perspectiva se basa en su conocimiento de la realidad indiana. En efecto, lo que da fuerza profética –y perspicacia teológica– a la tarea misionera y al pensamiento de Las Casas es que habla por experiencia. Su teoría viene de la práctica, su discurso sobre la fe se arraiga en su propia acción evangelizadora, su amor a Dios se traduce en la solidaridad con los despojados de sus derechos, por eso los dos aspectos no se separan en su obra.¹³

¹² Santos, Boaventura de Sousa. “Sobre el posmodernismo de oposición” en *El Milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, p. 106.

¹³ Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme,

Este conocimiento de la realidad indiana no era “neutral”, sino que era solidario con los pueblos indios, al considerar que los conquistadores actuaron con injusticia teniendo como fin último la acumulación de oro y riquezas. Como señala Jesús Antonio de la Torre Rangel, existe en Las Casas “una muestra de un pensar la realidad desde la periferia, desde los oprimidos; no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico y militar”¹⁴. Como ejemplo de este pensar la realidad tenemos el siguiente texto de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resulten o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas. La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último¹⁵ el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insacible codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles de sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas.¹⁶

Si bien Las Casas conoció directamente la situación de los indígenas (“hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo”¹⁷), y en diversos textos expresa tener la experiencia de los hechos con el fin de dar fuerza a sus argumentos¹⁸, lo que le otorgó mayor novedad

Salamanca, 1993, p. 131.

¹⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2007, p. 144.

¹⁵ El “fin último” en sentido aristotélico, es decir, como una de las cuatro causas: la causa final, que es lo primero en la intención de quien ejecuta una acción y que se consume en último lugar.

¹⁶ Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de José Miguel Martínez Torrejón, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2006, pp. 111-112.

¹⁷ *Ibidem*, p. 111.

¹⁸ Por ejemplo, en una carta al Consejo de Indias (1531) dice que habla de “las cosas en crueldad señaladas

a sus palabras fue, insistimos, que supo ubicarse desde la perspectiva de los indios. En su refutación al teólogo John Maior, sostiene que éste vería la situación distinta si se pusiese desde la visión del oprimido: “Yo pienso que de ninguna manera el propio John Maior toleraría una situación tan impía y grosera, aunque él fuese indio”¹⁹. Y continúa contra el teólogo escocés:

Supongamos el caso de que los húngaros o los bohemios le atacasen, pueblos éstos cuya lengua él ignoraba, y supongamos que tales pueblos se movían exclusivamente por el bien de aquél, pero, apenas entrar en su país, le privaban de su dignidad y a él personalmente, si fuera rey, le arrebataban su reino, sembraban por doquier el alboroto y levantaban las provincias con bélico tumulto; en este supuesto, ¿acaso Juan Maior recibiría un tal bien con gusto y alegría y pagaría de grado los gastos ocasionados por los servicios que se le prestaban, incluso si hubiera pasado ya el tiempo necesario para que todos pudieran ya hablar y entenderse entre sí? Opino que no.²⁰

Como puede observarse, en estos textos Las Casas confronta su visión desde la periferia con la visión de quien piensa desde el centro. Su argumento busca que el lector caiga en la cuenta de la importancia del lugar donde se ubica para realizar el juicio; intenta hipotéticamente que quienes piensan como Maior se coloquen como *víctimas* de los actos realizados por otros supuestos conquistadores. En efecto, el fundamento de la crítica de Las Casas es evidente: sólo poniéndose en el lugar de los indios es como se comprenderán las auténticas dimensiones de las injusticias cometidas. De lo contrario, desde el centro, siempre se encontrarán argumentos viables para justificar las guerras, la destrucción y la explotación. En un sentido semejante, encontramos el siguiente párrafo de “Entre remedios”: “¿Quién se hubiera salvado de nuestros antiguos padres ni hobiera de nosotros vivo hombre, si antes que les predicaran la fe hobieran sido por la idolatría y otros pecados hechos en la infidelidad punidos?”²¹

Otro texto que tiene un sentido cercano al anterior lo encontramos en la penúltima obra escrita por Las Casas. Haciendo referencia al derecho a comerciar, se pregunta:

se refriesen, pero son ciertos y muy verdaderos, no leído en historias fingidas ni contados por lenguas parleras, sino vistos por nuestros propios ojos, presentes a ellos nuestras personas” (Las Casas, Bartolomé de, “Carta al Consejo de Indias, 20.1.1531” en *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII, Ed. Paulino Castañeda *et al.*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 72); en la *Carta a un personaje* confiesa ser “testigo de vista” de lo sucedido en las Indias (“Carta a un personaje de la Corte” en *Ibidem*, p. 87-98).

¹⁹ Las Casas, Bartolomé de. *Apología*, Trad. Ángel Losada, Editorial Nacional, Madrid, 1975, 229, p. 365.

²⁰ *Idem*.

²¹ Las Casas, Bartolomé de. “Entre remedios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997, p. 695.

¿Acaso nuestro serenísimo Rey Felipe y el reino de Castilla tolerarían pacientemente que el Rey de Francia o los franceses de su reino viniesen al nuestro y sin la autoridad de nuestro Rey penetrasen hasta las minas de plata de Guadalcanal u otros lugares y de allí recogiesen plata, oro y demás objetos preciosos? Y si de hecho entrasen utilizando métodos violentos, ¿una tal acción no constituiría un hurto o un robo? Además, ¿no injuriarían y perturbarían al reino de España? Finalmente, ¿el Rey de España dormiría en tal caso, mano sobre mano? Sin duda, crees que no.²²

Hay autores que han encontrado similitud entre los escritos de Las Casas y la manera en que algunos textos indígenas describen su experiencia ante la conquista y destrucción de su cultura.²³ Esta similitud confirma lo que queremos destacar: que Bartolomé fue capaz de colocarse en la perspectiva de las víctimas. Pudo asumir íntimamente la visión indígena, como si él hubiera sufrido en carne propia los agravios recibidos; es decir, su praxis no sólo fue en una perspectiva de la clásica caridad cristiana, basada en un mandamiento abstracto de amor al prójimo, sino que la realizó como “si fuese indio”, luchando por los derechos del prójimo concreto, amando a quien era víctima del sistema.

En Alonso de la Veracruz también podemos dar cuenta de esta perspectiva. Si bien sus escritos son menos apasionados que los de Las Casas, la situación privilegiada de la que, hasta cierto punto, Veracruz gozó —como hombre de Estado y de Iglesia—, no provocó que fuera un religioso y académico insensible a las diversas situaciones de opresión y de pobreza que se vivían en la nueva estructura sociopolítica novohispánica. Es decir, fue un académico importante, un pensador que era tomado en cuenta para las cuestiones de Estado, y un miembro influyente de su orden religiosa. Sus diversas actividades lo colocaban en una postura que fácilmente lo hubiera hecho justificar del dominio español, total y sin restricciones, sobre los indígenas, sumándose a diversos intelectuales como el paradigmático Ginés de Sepúlveda.

²² Las Casas, Bartolomé de. “De thesauris” en *Obras completas*, Tomo XI.1, Trad. Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 409.

²³ Cf. Saint Lu, A., *Las Casas indigenista. Etudes sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens*, L'Harmattan, París, 1982, pp. 45-54; León Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 2008; León Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 2005; Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, *op. cit.*, pp. 134-135; Medina, Miguel Ángel, “La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007, pp. 79-116; Esponera Cerdán, Alfonso, “Los ‘Cristos de nuevo azotados’ en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica” Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica*, *op. cit.*, pp. 117-125.

El pensar la realidad desde la perspectiva de las víctimas es lo que coloca a Veracruz como uno de los primeros representantes de la TIDH. La influencia de su pensamiento tiene que verse en su lucha por hacer más justas y equitativas las instituciones de Nueva España. En este sentido, de la Torre Rangel señala que “[e]l aporte del agustino, con su teoría y praxis jurídica, a la vigencia de la justicia y de respeto a los derechos humanos es incidiendo en las estructuras e instituciones novohispánicas”.²⁴ Así, por ejemplo, Joseph Höffner afirma en su clásica obra *La ética colonial española del Siglo de Oro*²⁵, que los teólogos españoles del siglo XVI sólo se habían enfocado a tratar los problemas éticos relacionados con la conquista de las tierras recién descubiertas, pero habían pasado por alto pensar las prácticas de gobierno y administración coloniales. Esto es cierto si no tomamos en cuenta la obra de Alonso de la Veracruz.

Como sabemos, la postura de Las Casas, quien vive de cerca los procesos de colonización de los principales pueblos indígenas, es de rechazo total a la encomienda y finalmente a la conquista, y exige la restauración de los reinos indígenas. En cambio, Veracruz llega a Nueva España cuando la conquista es un hecho consumado y se da inicio a la maduración de una nueva sociedad conformada por distintas culturas. El reto de Veracruz era, a diferencia que Las Casas, pensar una “ética pública” –por usar una categoría actual– capaz de asumir y comprender el nuevo reto de una sociedad donde pudieran convivir “naturales” y españoles; se trataba de dar las bases éticas y de gobierno de una “república intercultural”. De hecho, Cerezo de Diego considera al escrito alonsiano *De dominio infidelium et iusto bello* como “un tratado fundamentalmente completo de ética colonial española respecto de los territorios descubiertos y conquistados en ultramar”.²⁶

Para poder hacer una lectura de las ideas de Veracruz, desde la perspectiva de la liberación, debemos considerar que gran parte de su teoría jurídica se realiza después de las fuertes controversias –gran parte de ellas encabezadas por Las Casas– sobre la encomienda, las Leyes Nuevas y sus consecuencias. Además, cuando dicta su primera relección (1553-1554) la famosa Controversia de Valladolid ya había sucedido. El citado Cerezo de Diego valora de la siguiente forma el tratado *De dominio*:

Una simple lectura de las *dudas* del *De dominio infidelium* nos permite distinguir dos partes en el tratado: una de carácter teórico, *Dudas VII-XI* (a excepción de la VIII que tiene una aplicación predominantemente práctica), en la que Veracruz

²⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Fray Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, op. cit., p. 122.

²⁵ Cf. Höffner, Joseph. *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Trad. Francisco de Asís Caballero, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957, p. 457.

²⁶ Cerezo de Diego, Prometeo. *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Porrúa, México, 1985, p. 71.

reproduce los problemas tradicionales tratados por sus colegas salmantianos, y otra eminentemente práctica, *Dudas I-VI*, en la que se muestra plenamente original al tratar una serie de problemas reales que se planteaban en la sociedad del Nuevo Mundo, tales como: los derechos que retenían los indios después de la llegada de los españoles, los poderes y obligaciones del virrey y de los oidores, la tributación justa, la concesión de encomiendas y los derechos y deberes de los encomenderos con los pueblos encomendados, los servicios de carácter personal, las limitaciones impuestos a unos y otros por las exigencias del ‘bien común’, el intercambio de bienes y servicios con la metrópoli, los métodos más adecuados en la evangelización cristiana de los indios, etc. Estas cuestiones planteadas en conformidad con los principios de la teología moral cristiana, integran prácticamente el elenco de los principales problemas de un programa tanto de administración política y económica, como de evangelización y organización religiosa, es decir, de un tratado completo de ética colonial cristiana.²⁷

Creemos que dicha apreciación sobre el tratado alonsiano es correcta y nos ayuda a abordar su obra desde nuestra perspectiva. Las secciones teóricas del tratado están estrechamente relacionadas con el pensamiento de la Escuela de Salamanca, en especial siguen el pensamiento de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto. No obstante, el tratamiento teórico en Veracruz es menos original que sus planteamientos prácticos. Y esto confirma una de las cuestiones básicas que Jesús Antonio de la Torre nos ha hecho ver sobre la originalidad de la TIDH: los planteamientos teóricos de la Escuela de Salamanca y del humanismo del siglo XVI se ven radicalizados desde la situación indiana, y es desde este encuentro con la realidad periférica, colonial y de opresión, como se puede abordar una perspectiva de lo jurídico y, en concreto, de derechos humanos. Por ejemplo, si se compara el tratado *De dominio infidelium* de Veracruz con el tratado *De dominio* de Domingo de Soto sobresale una importante diferencia: mientras la obra del profesor de Salamanca se ubica siempre en un plano teórico, analizando los diversos conceptos clásicos sobre el tema, el escrito alonsiano busca resolver problemas concretos que se presentaban en la conformación de la “nueva república”. Cabe recordar que cuando Alonso de la Veracruz escribe dicho tratado, lleva más de veinte años viviendo en Nueva España. Para entonces, ha fundado colegios donde se imparte educación a los indígenas, donde convive con ellos —especialmente tarascos y nahuas— y aprende su lengua.

La perspectiva de las víctimas está presente en el pensamiento de Veracruz como consecuencia de su experiencia personal en las Indias. Constantemente encontramos afirmaciones donde él mismo se afirma como testigo de lo que denuncia: “Hablo por

²⁷ *Ibidem*, p. 72.

experiencia: he visto cuán injustamente se hacen estas cosas”²⁸; “...nosotros decimos lo que sabemos, y atestiguamos lo que hemos visto...”²⁹; “hablo porque conozco estas cosas por experiencia”.³⁰ En este contexto, su testimonio es una constante denuncia a la opresión que padecen las víctimas: “Pero, ¡oh, dolor!, en el Nuevo Mundo contemplamos un abuso: los ministros mercenarios no hacen otra cosa que llenar su bolsa, dejando sin nada al culto divino y a los pobres”³¹.

Esta perspectiva desde las víctimas, permite a Veracruz valorar la cultura de los que han sido vencidos y conquistados. Por esto, para él, la construcción de una nueva sociedad tenía que reconocer no sólo los derechos de los vencedores sino sobre todo proteger la dignidad de los vencidos; de ahí que interpreta el iusnaturalismo que recibió de sus profesores de Salamanca desde una perspectiva pluricultural que le permite defender la dignidad de los indígenas.

La perspectiva desde las víctimas de Veracruz se hace presente en su pensamiento jurídico. Como resalta de la Torre Rangel³², las obras jurídicas del agustino versan sobre cuestiones concretas, buscando dar luz, guiar, debatir y dar soluciones a conflictos y problemas reales de relaciones humanas en el mismo momento en que se dan; situaciones que se generan en función de la construcción de una nueva sociedad, y por eso aborda la institución de la encomienda, exige respetar las tierras de los pueblos indios, analiza la cuestión del diezmo de los indios, etc. En efecto, al realizar un pensamiento jurídico desde la víctima, y desde su doctrina iusnaturalista, Veracruz coloca el énfasis del derecho en su contenido y no en la forma:

La solución de Veracruz reafirma que para él la esencia de lo jurídico está en su contenido, en su materia, y no en la forma. La forma prescrita por la ley tiene una razón de ser, que implica la protección de la materia jurídica misma; si cesa esa razón de ser que tiene la forma, no tiene por qué obligar ésta, si se deja a salvo el contenido del derecho. Y es que la justicia no se da en las formas, sino en la

²⁸ Veracruz, Alonso de. *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, trad. Roberto Heredia *et al.*, UNAM, México, 2004, IV.213, p. 183.

²⁹ *Ibidem*, IV.215, p. 184.

³⁰ *Ibidem*, II.103, p. 149.

³¹ Veracruz, Alonso de la. *Sobre los diezmos*, Organización de Agustinos de Latinoamérica, México, 1994, 626, p. 195.

³² Cf. De la Torre Rangel. “La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz”, en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007, p. 104.

materia, pues lo constituye la cosa o conducta debida a otro que es, en contrapartida, su derecho.³³

Dentro de esta perspectiva de una justicia material, que intenta ir más allá del “formalismo jurídico” —por utilizar un término contemporáneo—, Veracruz realiza muchas de sus reflexiones en defensa de los pueblos indios. A manera de ejemplo podemos mencionar su perspectiva respecto a la función del juez:

Sin embargo, nosotros negamos que en este caso el juez deba juzgar de acuerdo con lo alegado y probado, eliminando siempre el escándalo, más bien creemos que en este caso cesa la obligación de la ley. Y se prueba porque, dado que la prueba de los testigos se aduce para encontrar la verdad, si consta ya la verdad, no obliga la ley de juzgar, contra la justicia, puesto que los juicios son instituidos a favor de la caridad y la justicia, no deben funcionar contra la caridad y la justicia. En este caso, ni el juez, si puede hacerlo sin escándalo, debería admitir la prueba de los testigos, cuando a él le conste con certeza la inocencia del reo, ni es necesario que se exhiban otras pruebas, sino que, de acuerdo con lo que le consta, debe absolver al reo en conciencia.³⁴

En esta insistencia de que los juicios deben estar a favor de la caridad y la justicia, aun sobre los formalismos jurídicos, se observa la perspectiva de las víctimas que tiene Veracruz y que, además, lo conduce a retomar el sentido del derecho en la tradición bíblica, es decir, el sentido del *mispát*.³⁵ De ahí que, párrafos más adelante de su obra *Sobre los diezmos*, y en relación con lo arriba transcrito, cita el texto del Éxodo 23, 1-9, y recuerda el mandato ahí establecido: “no matarás al justo y al inocente”.³⁶

Por otra parte, ubicarse desde el lugar del oprimido y excluido fue el fundamento de la praxis de Vasco de Quiroga. Sus denuncias y sus proyectos partieron de su experiencia, y de haber presenciado las situaciones de injusticia que padecían los indios. La importancia de esta calidad de testigo la expresa en diversas partes de su *Información en derecho*; por ejemplo:

Y porque quería cumplir lo que prometí, y se comiencen ya a describir algunos de los muchos malos engaños que de esta cosa de esta tierra la buena fe de quien

³³ *Ibidem*, p. 129.

³⁴ Veracruz, Alonso de, *Sobre los diezmos, op. cit.*, 382, p. 130 (negrillas mías).

³⁵ También ha sido Jesús Antonio de la Torre Rangel quien ha insistido en la raigambre bíblica de los derechos humanos que se encuentra en los inicios de la TIDH (Cf. De la Torre Rangel, *La tradición iberoamericana de derechos humanos, op. cit.*, pp. 11 y ss.).

³⁶ Cf. Veracruz, Alonso de, *Sobre los diezmos, op.cit.*, 385, p. 131.

en ausencia y aun en presencia le gobierna recibe, como testigo de vista y experiencia cierta, diré lo que siento.³⁷ [...] porque a estos también digo lo que otras muchas veces tengo visto y experimentado, y, si necesario es, lo afirmo, porque cierto pienso que no me engaño por muchas experiencias que he habido y tenido de ello”.³⁸

Este valor que el propio Quiroga otorgaba a su experiencia nos da una premisa hermenéutica sobre su praxis: la realidad que vivió tiene preferencia sobre sus ideas. Pero, además, el propio Vasco defendía epistemológicamente tal camino gracias, en parte, a las influencias nominalistas con que contaba. En efecto, el pensamiento de Juan Gerson buscaba relacionar el pensamiento teológico con las cuestiones éticas reales, las nacidas de la experiencia y la práctica, superando la casuística que dominaba en los ámbitos teóricos. Utilizaba un método de origen aristotélico-tomista con influencia del nominalismo; en él, se daba mayor importancia a la experiencia y a la observación, y a partir de ellas a la realización de los principios generales. Para Quiroga, éste sería el camino epistemológico adecuado para abordar los problemas de las Indias, y cita en extenso un texto de Gerson.³⁹

Quiroga desarrolló un pensamiento que buscaba solucionar los problemas concretos que enfrentaba. Ruiz Sotelo destaca que “[b]ien puede afirmarse que su reflexión parte desde la situación de injusticia en la que los indios estaban sujetos a partir de la conquista y que el objetivo central de su pensamiento consistía en revertir tal circunstancia”.⁴⁰ Por tanto, no era un *utopista* que deseará imponer un modelo ideal a la realidad, sino que buscó en los referentes ideológicos de su época, respuestas viables para promover la vida de los pobres.

Su función como oidor es un ejemplo de su praxis desde las víctimas y los pobres. En un primer momento, Quiroga comenzó a sensibilizarse de la situación indígena a través de las quejas que recibió por parte de la nobleza india tarasca; en su *Información en derecho* narra esta audiencia que le abre los ojos a la realidad de esa provincia.⁴¹ En agosto de 1532, los caciques y la nobleza de Michoacán acudieron personalmente a la ciudad de México para quejarse ante la Audiencia de la situación en que vivían; iban con ellos los dos hijos

³⁷ Quiroga, Vasco de. “Información en derecho” en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002, p. 72.

³⁸ *Ibidem*, p. 230.

³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 77-78. La cita realizada por Quiroga corresponde a Gerson, Juan, *Opusculum de sollicitudine ecclesiasticorum*. *Opera omnia*, partícula XVI.

⁴⁰ Ruiz Sotelo, Mario. “Vasco de Quiroga”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009, p. 709.

⁴¹ Cf. Quiroga, Vasco de. “Información en derecho”, *op. cit.*, pp. 79-83.

del Cazonci Tangáxoan y un hijo de don Pedro Cuínierágarí. Señala que los españoles habían levantado diversas demandas contra los indios nobles y los habían tenido presos, por lo que corrieron “asaz peligro de sus personas, y tanto que fue maravilla ser vivos y no ahorcados sin culpa alguna”. Esta comitiva de nobles se comunicó a través de “un *naguato* de la lengua de México y de Michoacán”. Quiroga se admiró de la elocuencia del *naguato* y comparó esta situación, como lo comentamos líneas arriba, con la narración del villano del Danubio: “[Q]ue las lástimas y buenas razones que dijo y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara vuestra merced tanto aquí de las oír, y tuviera tanta razón después de las alabar, como el razonamiento del villano del Danubio (...) porque, en la verdad, parecía mucho a él, iba casi por aquellos términos, y (...) no había por ventura menos causa ni razón”.⁴²

La visita de la nobleza michoacana conmovió profundamente al oidor Quiroga, quien por orden de la Audiencia había comenzado a realizar una serie de informaciones sobre la situación de los indios, particularmente de los esclavos. De esta experiencia se afianzó en su mente la necesidad de visitar la provincia de Michoacán para intentar ordenarla, hacer justicia y pacificarla, siguiendo los métodos que había venido pensando desde su estancia en Granada hasta su estancia en las Indias.

Quiroga dio cuenta de la necesidad de dar voz, de escuchar, a las víctimas; tarea que hará efectivamente como oidor. Presenta su *Información en derecho* como portador de la voz de los indígenas; si por un lado, la elocuencia del *naguato* le recuerda el relato del Villano del Danubio⁴³, por otro, él se constituye en un villano que hace llegar a la Corona lo que realmente sucede en las Indias, por encima de las falsedades de los conquistadores y encomenderos. En este sentido, Serrano observa que don Vasco “plantea un informe como si, privados los indios de su voz, sólo atendida en sus quejas ante los tribunales, él, como su representante, se erigiera en un nuevo villano colectivo que esperara del emperador la misma deferencia y respeto que Marco Aurelio manifestaba ante el bárbaro germano”.⁴⁴

Su acercamiento a la realidad de opresión que padecían los indios, también repercutió en el uso que del derecho hacía Quiroga. Comprendió que la justicia para los indios dependía en gran medida de “una adecuación del derecho castellano a la compleja

⁴² *Ibidem*, p. 82.

⁴³ Se refiere a un episodio ubicado en los capítulos tres a cinco del libro tercero del *Relox de príncipes* de fray Antonio de Guevara, que Vasco de Quiroga refiere en su “Información en derecho”.

⁴⁴ Serrano Gasset, Paz. *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, FCE-UNED, México-Madrid, 2001, p. 160.

realidad indígena”, y por eso “abrevió el procedimiento en los juicios civiles relativos a los pleitos entre indios y españoles y, sobre todo, en las peticiones que se referían a libertades de esclavos”.⁴⁵ En efecto, en su *Información en derecho* hace ver que la aplicación de la provisión esclavista es un derecho que se aplica lejos de la realidad de los indígenas: “...y la manera y comodidad de su vivienda derramada, y la manera de los españoles y como a esta causa semejantes justificaciones y remedios al hecho ni a estos naturales no se pueden aplicar, queda que habemos de decir que las tales justificaciones sirvan solamente de bien parecer, y no a los hechos, sino a las palabras, y que por esto tal se pueda decir que *la ley ha sido aplicada a las palabras y no a la realidad*”.⁴⁶

Esta opción por los pobres llevó a Quiroga a valorar de manera muy positiva la manera en que los macegales comenzaban a presentarse ante la Audiencia para pedir justicia y exigir el respeto de sus libertades. Esto lo describe de la siguiente forma:

Lo cual todo, con el auxilio y favor divino, iba ya cesando y la cosa se entendiendo y se desentirizando, y la **gente maceoal se animando y esforzando, y pidiendo su justicia y libertades (por sus libelos de pinturas)**, por tan buena manera y con tanto silencio (que es el culto de la justicia), que esto es cosa increíble a quien no lo ve, y tanta consolación y gozo del ánima para quien en ello entiende, que no se siente el trabajo del cuerpo que se recibe ni el quedar defraudado en las horas del comer y reposo, porque sus intenciones, simplecillas y buenas, no queden defraudadas **en sus libertades**; y en la notoria justicia y derecho que en ello, a mi ver, tienen, pretenden y piden, con tan buenos modos y maneras y medios, reposo y razonamientos que tienen en lo pedir, que cierto es, a mi ver, gran vergüenza y confusión para la soberbia nuestra.⁴⁷

Las pinturas a que se refiere Quiroga son los códices, que constituyen testimonios documentales relativos a diversos temas de los pueblos indígenas. Son manuscritos con pictografías con carácter ideográfico; eran hechos por las *tlacuilo*⁴⁸, quienes eran expertos en el arte de la escritura. En el siglo XVI, los indígenas usaron la escritura pictográfica como prueba legal frente a los tribunales españoles. Estos fueron utilizados como pruebas en contra de encomenderos, colonos y funcionarios reales por diversos abusos. Esto era parte de lo que los indios demandaban ante la Audiencia, y de lo que Vasco hace

⁴⁵ Ruiz Medrano, Ethelia. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1991, p. 41.

⁴⁶ Quiroga, Vasco de. “Información en derecho”, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 74-75 (las negritas son mías).

⁴⁸ Valle, Perla. “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999, p. 9.

referencia en su *Información en derecho*; los códigos eran aceptados “como documentos probatorios de diversos asuntos”.⁴⁹ En efecto, señala que a través de estos documentos los indios defienden sus derechos: “[T]an bien dicho y alegado por sus pinturas como lo supieron hacer Bartulo y Baldo en sus tiempos por escrito”.⁵⁰ Ésta es tan sólo una muestra de cómo Quiroga fue adaptando el derecho castellano a las realidades indígenas, buscando proteger sus libertades y hacer justicia.

Como podemos observar, a través de estos ejemplos, asumir la perspectiva de los indios fue uno de los más importantes esfuerzos de los fundadores de la TIDH, y el detonante de la originalidad de sus pensamientos y sus praxis. Nos encontramos ante sensibilidades que fueron capaces de impresionarse profundamente de la opresión de los indígenas, desde encontrar en ellos no sólo a seres que cumplieran con las características predicadas al ser humano sino al prójimo concreto que debía ser amado y reivindicado en sus derechos. Así, por ejemplo, encontramos diversos textos en las obras de Las Casas donde se expresa esta manera de aprehender el dolor de los indígenas, pues para él lo que sucedía en las Indias era algo que “apenas puede contarse sin lágrimas”⁵¹, y respecto a lo sucedido con los indios lucayos señalaba: “¿Quién podía sufrir, que tuviese corazón de carne y entrañas de hombre, haber tan inhumana crueldad? ¿Qué memoria debía entonces de haber de aquel precepto de caridad, ‘amarás tu prójimo como a ti mismo’ en aquellos que tan olvidados de ser cristianos y aun de ser hombres, así trataban en aquellos hombres la humanidad?”⁵². Y afirma en su *Apología* que “Los indios son nuestros hermanos, por los cuales Cristo dio su vida. ¿Por qué los perseguimos sin que hayan merecido tal cosa, con inhumana crueldad?”⁵³.

Palabras finales

Durante el siglo XVI, según la obra de Jesús Antonio de la Torre Rangel, se configura una tradición de derechos humanos que tenía como finalidades la protección de las primeras víctimas de la Modernidad (los indígenas) y el establecimiento al poder político tanto de límites a su quehacer como de obligaciones para vigilar la actuación de los particulares que conquistaban y colonizaban a los pueblos de las Indias. Es decir, se trata de una tradición que lucha no sólo por el establecimiento de límites al poder político,

⁴⁹ Ruiz Medrano, Ethelia. “Códices y justicia: los caminos de la dominación” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999, p. 48.

⁵⁰ Quiroga, Vasco de, “Información de derecho”, *op. cit.*, p. 189.

⁵¹ Las Casas, Bartolomé de. *Apología*, *op. cit.*, 237, p. 375.

⁵² Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, t. II, FCE, México, 1981, II.XLIII, p. 349.

⁵³ Las Casas, Bartolomé de. *Apología*, *op. cit.*, 252v, p. 393.

sino también asume que la producción y desarrollo de vida –como momento material que permite el goce de derechos– requiere de la acción en positivo del gobernante para influir en la instauración de las condiciones necesarias para tal efecto.

Los principales instrumentales teóricos de los fundadores de la TIDH fueron el iusnaturalismo clásico, el nominalismo, el humanismo de la época, el derecho castellano y el derecho romano. Pero estos aparatos teóricos no son lo destacable de la TIDH sino el uso que se dio de ellos. La adaptación de esas herramientas teóricas a la realidad del nascente sistema-mundo, posibilitó a Las Casas, Veracruz y Quiroga, entre otros más, realizar un encuentro con *el Otro* víctima y oprimido de las nuevas estructuras coloniales. Posibilitaron el diálogo intercultural y la lucha por la igualdad a través de un iusnaturalismo abierto, que comprendía a los indígenas como concreciones del concepto universal de ser humano. Así, defendieron la humanidad total del indio, contra las posturas de la servidumbre natural, fundamentándose no sólo en ideas a priori, sino en juicios a posteriori, basados en la materialidad de la vida y de la dinámica de la realidad que observaban.

La TIDH parte de la experiencia desde el lugar social de la víctima y del oprimido, lo que posibilita un acercamiento materialista a la realidad, y rechaza las aproximaciones idealistas a ella. Las Casas, Veracruz y Quiroga insistían en que su palabra se basaba en la experiencia, en el escuchar y conocer a los pueblos indígenas, y criticaban a quienes daban un análisis equivocado de la realidad, ya sea por falsearlo en función de sus intereses económicos y políticos o por su interpretación basada en ideas a priori. Por eso, pedían constantemente que para comprender la situación que se vivía en las Indias, y que obligaba al poder político a tomar medidas para proteger la vida y las libertades, era necesario *vivirla y sentirla*, es decir, ser testigo de ella.

El uso del iusnaturalismo clásico, del nominalismo y del humanismo posibilitó que Las Casas, Veracruz y Quiroga se valieran de las dimensiones objetiva y subjetiva del derecho para defender la vida, la libertad y la igualdad de los pueblos indígenas. A la par, mostraron en su discurso y su praxis el sentido más radical del derecho en la tradición cristiana y bíblica: el *mispát*, como liberación del oprimido y sanación de la víctima.

La TIDH, insistimos, posibilita que los movimientos sociales latinoamericanos utilicen el discurso de derechos humanos sin asumir forzosamente sus matrices eurocéntrica, monocultural, individualista y burguesa. En efecto, como nos muestran los estudios realizados por Jesús Antonio de la Torre Rangel, desde sus inicios, la lucha por la dignidad

humana en América Latina ha adquirido un sentido pluricultural y comunitario. A partir de esto, como hemos insistido, los derechos se han pensado desde los grupos sociales más desfavorecidos y siempre teniendo presente al sujeto concreto, necesitado y corporal.

Bibliografía

Aldunate, José, “Los Derechos Humanos y la Iglesia Chilena” en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992, pp. 123-129.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, “Introducción” en Santiago Castro-Gómez *et al.* (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco-Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

Cerezo De Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Porrúa, México, 1985.

Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos, México, 2003.

De la Torre Rangel, “La filosofía del derecho de Alonso de la Veracruz” en *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, UNAM, México, 2007.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Tradición hispanoamericana de los derechos humanos. Dos jueces y un litigante defendiendo los derechos de los indios” en *Revista de Investigaciones Jurídicas* No. 27, Escuela Libre de Derecho, México, 2003, pp. 537-579.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios. Su teoría y práctica jurídica*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1998.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2007.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí – Comisión Estatal de Derechos Humanos – CENEJUS – CRT, San Luis Potosí, 2006.

De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Vasconcelos, precursor del pensamiento de la liberación*, UASLP-ECICH-CENEJUS, Aguascalientes, 2012.

Esponera Cerdán, Alfonso, “Los ‘Cristos de nuevo azotados’ en América Latina contemporánea, según la mirada de la primera generación dominica” Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona, 2007.

Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1993.

Höffner, Joshep, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Trad. Francisco de Asís Caballero, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1957.

Las Casas, Bartolomé de, “De thesauris” en *Obras completas*, Tomo XI.1, Trad. Ángel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Las Casas, Bartolomé de, “Entre remedios” en *Tratados*, Tomo II, FCE, México, 1997.

Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición de José Miguel Martínez Torrejón, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2006.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, Tomo II, FCE, México, 1981

Las Casas, Bartolomé de, *Obras completas: Cartas y memoriales*, Tomo XIII, Ed. Paulino Castañeda *et al.*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Las Casas, Bartolomé, *Apología*, Trad. Ángel Losada, Editorial Nacional, Madrid, 1975.

León Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 2005.

León Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 2008

Medina, Miguel Ángel, “La visión de los dominicos: entre vencidos y vencedores” en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona, 2007.

Quiroga, Vasco de, “Información en derecho”, en *La utopía en América*, Dastin, Madrid, 2002.

Ruiz Medrano, Ethelia, “Códices y justicia: los caminos de la dominación” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999.

Ruiz Medrano, Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1991.

Ruiz Sotelo, Mario, “Vasco de Quiroga” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2009.

Saint Lu, A., *Las Casas indigéniste. Etudes sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens*, L'Harmattan, París, 1982.

Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

Santos, Boaventura de Sousa, *El Milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.

Serrano Gasset, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, FCE-UNED, México-Madrid, 2001.

Valle, Perla, “Códices coloniales. Memorias en imágenes de los pueblos indios” en *Arqueología Mexicana*, no. 38, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, julio-agosto de 1999.

Veracruz, Alonso de la, *Sobre los diezmos*, Organización de Agustinos de Latinoamérica, México, 1994.

Veracruz, Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Trad. Roberto Heredia et al., UNAM, México, 2004.

EL MUNDO NOVOHISPANO EN LAS TESIS DE LICENCIATURA Y GRADO DEL COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM¹

María Alejandra Valdés García

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

malva.00@gmail.com

El proyecto de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM “Página Electrónica de Estudios Novohispanos” (PIFFyL 2015 004)², cuenta con seis bases de datos, de las cuales la denominada “Tesis UNAM” es la más amplia e interesante de ellas debido a su diversidad, pues incluye los trabajos de titulación de temática novohispana presentados en el total de facultades de la UNAM.

Debido a la dimensión que posee esta base de datos, en este artículo se presentan sólo los trabajos que han sido elaborados dentro del ámbito de las Letras Clásicas en sus distintos grados: licenciatura, maestría y doctorado, los cuales son en total 46: 31 tesis de licenciatura, 9 de maestría y 6 de doctorado.

La primera tesis sobre la temática de nuestro interés data del año 1947 y se intitula *La Rusticatio mexicana de Rafael Landívar. Ensayo de interpretación humanística*, y es de la autoría de Ignacio Gil Alonso, quien la defendió para obtener el título de maestro en Lenguas Clásicas. Este trabajo comenta cada una de las partes de la *Rusticatio* basándose en las traducciones al castellano de Ignacio Lurdea (1782), Rafael Dávalos Mora (1914) y Federico Escobedo (1942), elabora además un cuidadoso estudio sobre su forma atendiendo a aspectos como la estética, la descripción, el dramatismo, el espíritu clásico, las comparaciones, los epítetos y otros aspectos menores.

La siguiente de que tenemos conocimiento es de Vicente Gaos González Pola, hermano de José Gaos, quien tradujo *Cuatro diálogos latinos* de Francisco Cervantes de Salazar en 1949, en estos cuatro diálogos del siglo XVI se describen los juegos en la Nueva España:

¹ Comunicación presentada en el XXIV Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, llevado a cabo en la Universidad de Guadalajara, del 3 al 5 de noviembre de 2011, y en el III Coloquio de Investigación en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 25 y 26 de mayo de 2015.

² Consultable en www.ii filologicas.unam.mx/pnovohispano [21 de mayo, 2015].

el primer diálogo describe el salto; el segundo, el juego de bola a través de un aro; el tercero, el juego de bolos o birlos, y el cuarto, el juego de pelota a mano. La tesis no se halla físicamente en los acervos de la UNAM; por fortuna este trabajo está publicado en la obra *México en 1554 y Tímulo imperial*, en la Colección “Sepan cuantos...” (1963), cuya edición estuvo a cargo de Edmundo O’Gorman.

Entre este año de 1949 hasta el siguiente en que existe registro fiable de una tesis de tema novohispano, 1977, hay nada menos que un lapso de veintiocho años, y se trata de la tesis de maestría de Ignacio Osorio Romero, titulada *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, en ella nos informa de los numerosos escritos que se encuentran en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México sobre el arte de la lengua latina. Este estudio, de muy recomendable lectura, fue publicado en 1997 por la UNAM en su colección “Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos”.

A partir del año 1979 se encuentra un registro regular de tesis, pero, desafortunadamente, de los primeros trabajos de este género no encontramos ni siquiera su mención, de ahí la importancia de recuperarlos y darlos a conocer a través de la base de datos de tesis en la página de *Estudios del Pensamiento Novohispano*. Nuestro interés obedece también a que sólo una minoría de las tesis aquí mencionadas –el 31 %– se encuentra publicada o consultable en línea –aproximadamente el 50 %–³.

Entre las tesis del año 1979 se encuentra la del dr. José Quiñones Melgoza, quien tradujo el *Dialogus in adventu inquisitorum... y otros poemas inéditos de Bernardino de Llanos*⁴. También a partir de este año encontramos varios trabajos dirigidos por el dr. Ignacio Osorio Romero: el de Silvia Josefina Vargas Alquicira, *Aprilis dialogus* de Vicente López, publicado por el Instituto de Investigaciones Filológicas en su colección *Bibliotheca Humanistica Mexicana* en 1987; el de Paula López Cruz, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Duda XI: Sobre las justas causas de la conquista de América*, del año 1989⁵; del mismo año, de Ana María Álvarez Gallardo y María Edith Castillo Gómez-Crespo, *Dubia I-VI de la Relectio de dominio de fray Alonso de la Vera Cruz: Introducción, traducción y notas*, y el de María Elvia Buelna Serrano, *La Alexandriada o La toma de Tiro por Alejandro de Macedonia de Francisco Xavier Alegre*, del año 1990.

³ El sitio web “Estudios del Pensamiento novohispano” enlaza directamente con la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM (www.dgb.unam.mx) para la consulta a texto completo de las tesis en línea a partir del año 1999 a la fecha.

⁴ Publicado por la UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 15), México, 1982.

⁵ Apareció en: Heredia Correa, Roberto. *Fray Alonso de la Vera Cruz. Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, UNAM-FFyL (Relecciones 1), México, 2004, pp. 337-392.

Otras obras de Francisco Xavier Alegre también han sido objeto de interés; además del trabajo ya mencionado de la *Alexandriada*, encontramos la traducción de la *Proposición X del libro VII de las Instituciones teológicas*, traducida por María Leticia López Serratos en el año 1996, y dos estudios, uno de licenciatura en 2002 y el segundo de maestría en 2010 sobre *La batrachomyomachia*, siendo este último una edición crítica de la obra.

Hemos de mencionar a uno de los autores más conocidos que, atendiendo al porcentaje –16 % del total–, es el personaje que mayor atención capta entre los egresados de Letras Clásicas: Fray Alonso de la Vera Cruz. Sobre su figura se han producido siete tesis, las dos anteriormente nombradas sobre su texto *De dominio infidelium*; tres sobre su obra *Speculum coniugiorum*, cuya primera traducción parcial es objeto de una tesis conjunta de licenciatura del año 1983, en la que Saraí Castro Corona y Anna María Garza Caligaris tradujeron únicamente los artículos relativos a la poligamia; las otras dos han sido sendos trabajos de maestría en 2007 y de doctorado en 2010 del dr. Luciano Barp Fontana, quien nos proporciona la versión castellana completa de esta magnífica obra, ambos trabajos fueron dirigidos por el dr. Roberto Heredia Correa y publicados en coedición por la UNAM y la Universidad La Salle, donde el autor es investigador⁶. Otra obra de fray Alonso que se ha visto estudiada bajo dos aspectos es la *Dialectica resolutio*. En el año 2009, fue presentada una tesis de licenciatura sobre *El problema de los universales en el libro I de la Dialectica resolutio de fray Alonso de la Veracruz*, y en 2010, Perla Alejandra Soto Gutiérrez, realizó la traducción y comentario de los capítulos I y II de los *Analíticos posteriores* incluidos en la *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*.

Del año 1983 a la fecha, hallamos básicamente traducciones de textos de autores novohispanos en prosa. Entre ellos la VI parte de la *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés por Ignacio Marroquín Castañeda; los *Textos latinos de la Información en Derecho de don Vasco de Quiroga. Traducción y comentario* por Aurelia Vargas Valencia (1985); la *Dissertatio lúdicro-seria de Diego José Abad*, por María de la Luz Elena Jiménez Lara, en 1986, y dos partes de las *Selectae dissertationes mexicanæ* de Juan José de Eguiara y Eguren que fueron objeto de sendas tesis; una de ellas, la dedicatoria de la obra en cuestión, fue el trabajo con el que el dr. Roberto Heredia Correa obtuvo su doctorado en 1989 bajo el título de *Loa de la universidad*, publicada dos años después por la UNAM⁷, y la traducción y estudio del texto aprobatorio que precede a la obra de Eguiara, escrito por el oratoriano Julián

⁶ Vera Cruz, Fray Alonso de la. *Espejo de matrimonios*, vol. 1: Matrimonio y familia, UNAM-La Salle, México, 2009; los vols. 2 y 3 han aparecido en 2013 por la editorial La Salle.

⁷ *Loa de la Universidad: El prólogo a las Selectae dissertationes mexicanæ* de Juan José de Eguiara y Eguren, UNAM-IIFL (Bibliotheca Humanistica Mexicana), México, 1991.

Gutiérrez Dávila, que fue titulado *En defensa de la cultura novohispana* por Olga Valdés García para la obtención del grado de licenciatura en 1990⁸.

Siguiendo con las obras en prosa, mencionemos a fray Bernardino de Sahagún y su *Vocabulario trilingüe* atribuido, tesis de licenciatura defendida en 2004 por Heréndira Téllez Nieto, premiada por el INAH y publicada por la misma institución dentro de su “Colección Premios” en 2010⁹; el texto de Andrés de Guevara y Bazoazábal, *De philosophiae vicissitudinibus brevis narratio*, traducido por Janet Roxana Hernández Hernández en 2006, quien dio a su trabajo el sugerente subtítulo de *Una historia de la filosofía para la juventud mexicana*. Incluso temas menos nobles como el contenido en la obra anónima *Oratio pro crepitu ventris*, traducida en 2009 por Roberto Berdeja García, han suscitado comentarios a sus fuentes clásicas.

También hallamos ediciones y traducciones de manuscritos como el de Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*: manuscrito azteca de 1552 en su versión latina del original náhuatl que elaborara Juan Badiano, cuya traducción fue llevada a cabo por María Eduarda Pineda Ramírez en 1991 para su tesis de maestría, o la obra anónima titulada *La obediencia*, sobre *el inicio de la evangelización novohispana*, tesis de licenciatura de Julio Alfonso Pérez Luna, del año 1997, publicada posteriormente por el INAH¹⁰.

Las tesis más recientes de maestría sobre textos en prosa son de la autoría de Joaquín Rodríguez Beltrán, *La agudeza del ingenio vista por un humanista novohispano: estudio, edición y traducción de la Oratio pro instauratione studiorum de Baltasar López*, defendida en 2012 y El discurso político de don Guillén Lombardo de Guzmán, primer rey de México, a través de los himnos de su Regium psalterium. Edición crítica y traducción de Olivia Isidro Vázquez, 2014.

Todos los trabajos anteriormente señalados están acompañados de estudio introductorio, texto latino, traducción y notas.

Hasta ahora hemos mencionado sólo prosa, pero la poesía no está ausente. Del año 1979 data la tesis de licenciatura de Luz María Velázquez Herrera, *Poema anónimo en honor de*

⁸ El texto de la disertación fue publicado en Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicanae*, vol. V, UNAM-Coordinación de Humanidades, México, 1989, pp. 600-609.

⁹ *Vocabulario trilingüe español-latín-náhuatl atribuido a fray Bernardino de Sahagún*, CONACULTA-INAH (Colección Premios INAH), México, 2010.

¹⁰ *El inicio de la evangelización novohispana. Edición, traducción y estudio introductorio del manuscrito La obediencia*, INAH, México, 2001.

san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. En 1989 obtendría el grado de doctor Ignacio Osorio con el estudio de algunos poemas de José Antonio de Villerías y Roelas, hermosamente titulado: *El sueño criollo*, publicado posteriormente por la UNAM¹¹. Hay trabajos de índole monográfica como el titulado *Poesía mexicana neolatina dedicada a la madre del Lumen*, del año 1994, el cual incluye un estudio de las marcas de agua del manuscrito en cuestión, debido al afán por conocer su fecha aproximada de composición; otro trabajo del año 2010, de Yésica Ramírez Pérez, *Elogios latinos en tesis novohispanas: 1704-1722*, incluye facsímiles de algunos de los elogios traducidos, o la más reciente, del año 2014: *Epitafios a la muerte de Felipe II*. Estudio, traducción, edición y notas de Laura Denise Montes de Oca.

Otras tesis sobre obras poéticas son *Josephina Sacro Poética de fray José de san Benito*, realizada por Ana Sofía y María Eugenia García Gómez (2001); el *Poema épico De Beata Virgine in caelos assumpta*, traducido por Arlahé Buenrostro Nava (2006), o de Octavio Ruíz Camacho, *Égloga de Cronis del siglo XVI novohispano. Lícidas, Silvano, Eco*, del año 2007, *Himnos novohispanos del siglo XVII: Regivm psalterivm Gvillielmi Lombardi*, traducidos por Olivia Isidro Vázquez (2011) y *Bucolismo en la literatura neolatina novohispana del siglo XVI*, de Leonor Hernández Oñate (2013).

La mayoría de las tesis constan de una traducción, puesto que ésa es la aportación más importante que puede hacer el estudioso de las Letras Clásicas, pero también hay trabajos de otro tipo, como el estudio sobre *Las Instituciones de Justiniano en Nueva España* de la dra. Aurelia Vargas Valencia (1999)¹², a través del cual sabemos cómo fue la recepción novohispana de la tradición jurídica europea y el uso de las *Instituciones* justinianas como instrumento didáctico y en la práctica jurídica. Otro trabajo de sesgo jurídico es el de María Fernanda González Gallardo sobre *Las tesis de licenciados y doctores en leyes de la Real Universidad de México en el siglo XVII: código*, del año 2014, cuyos asesores fueron los drs. Aurelia Vargas Valencia y Jorge Adame Goddard.

También hay investigaciones que tienen a los jesuitas como parte central, tal es el caso de *Clío novohispana: Miembros de la Compañía de Jesús en México (1572-1602)*, de María Elena Solís Rebolledo del año 2004; dos tesis sobre cartas anuas: Ixchel Tatiana Caldera Chapul, *Introducción, traducción y notas de la Carta anua del 1o. de enero de 1577 de la Compañía de Jesús desde la Nueva España al general de la orden*, Everardo Mercurian, del año 2007, y Lucero Itzel Esquivel Moreno, *El Colegio de San Ildefonso de Puebla en dos cartas anuas de 1724*, de 2015;

¹¹ *El sueño criollo*. José de Villerías y Roelas (1695-1728), UNAM-IIFL, México, 1991, 414 p.

¹² Publicado por el IIFL (Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas 25), México, 2001.

además de la última tesis de doctorado de que tengo noticia, defendida en 2012 por Hilda Julieta Valdés García, dirigida por el dr. Roberto Heredia Correa, *Vitruvio en la obra arqueológica inédita del jesuita mexicano Pedro José Márquez (1741-1820). Un estudio de fuentes*, la cual contiene facsímil de los textos manuscritos de José Márquez, quien es considerado el primer arqueólogo mexicano.

Por otra parte, las nuevas modalidades de titulación han suscitado últimamente trabajos diferentes relacionados con el mundo novohispano, tal es el caso del informe de María de los Ángeles Martínez, cuya experiencia laboral le facilitó la elaboración de la *Catalogación y descripción del libro antiguo* en el año 2004, el informe académico de José Arnulfo López Rincón, *Objetivos, contenidos y métodos para la literatura mexicana en bachillerato*, del año 2006, que, como es de esperarse, incluye algunos capítulos dedicados a la historia de la Literatura novohispana o el informe académico de servicio social de Itzel García Gómez, *Catálogo de tesis de maestría de temática novohispana, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (1940-2014)*, defendido en 2015.

De acuerdo con la información hasta el momento recopilada, de 1947 (año de la primera tesis de tema novohispano en la licenciatura en Letras Clásicas) hasta nuestros días, han transcurrido 68 años, durante los cuales no se ha realizado en promedio ni siquiera una tesis por año en el área de Letras Clásicas, lo cual resulta poco alentador; sin embargo, gracias a esta recopilación vemos con agrado que el interés de los egresados de Clásicas por la cultura de la Nueva España ha ido en aumento especialmente durante las dos últimas décadas.

En esta comunicación se ha repasado únicamente el elenco de trabajos de tesis sobre esta temática llevadas a cabo en el Colegio de Letras Clásicas, pero existen trabajos interesantísimos en otros Colegios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; los Colegios de Historia y de Lengua y Literaturas Hispánicas tienen en su haber la producción más nutrida. La base de datos “Tesis UNAM” de la página de *Estudios del Pensamiento Novohispano* nació con el objetivo de proporcionar un panorama de los asuntos que han interesado a los tesisistas a lo largo de los años; sin duda, más de uno se llevará alguna sorpresa, como ha sucedido a los compiladores, al hallar temas que ni siquiera imaginábamos que ya habían sido trabajados.

Bibliografía

Menéndez Menéndez, Libertad, *Escuela Nacional de Altos Estudios y Facultad de Filosofía y Letras. Planes de estudio, títulos y grados. 1910-1994*, 3 vols., Tesis de doctorado en Pedagogía, FFyL-UNAM, México, edición de la autora, 1996.

Cibergrafía

<http://www.dgb.unam.mx/index.php/catalogos> [15 de enero 2015].

<http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano> [22 de octubre 2014].

<http://www.inah.gob.mx/index.php/libros> [15 de octubre de 2013].

<http://www.librosdehumanidades.unam.mx/index.php> [12 de octubre de 2012].

CRITERIOS EDITORIALES

La serie *Pensamiento novohispano* tiene como propósito difundir los trabajos de investigación sobre el periodo novohispano. El Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, pone a su disposición este medio que promueve e impulsa el pensamiento y la investigación sobre las raíces culturales de la época colonial.

Las colaboraciones deberán cumplir con los siguientes requisitos:

1. Título del artículo
2. Nombre del autor
3. Institución donde labora o estudia
4. Correo electrónico
5. Extensión de ocho a 20 páginas tamaño carta, con un interlineado de 1.5, en tipografía *Times New Roman* a 12 puntos. El documento debe presentarse en su versión final y completa. No se aceptarán versiones distintas una vez iniciado el proceso de edición.
6. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.
7. Todas las notas se colocarán a pie de página y en el caso de referencia deberán incluir solamente el nombre del autor o autores, título de la obra y, cuando se trate de citas textuales, el número de página de donde se extrajo la información.
8. La bibliografía deberá ordenarse alfabéticamente e incluir los datos completos de las publicaciones o documentos, referencias según el orden de los siguientes ejemplos (sin sangría y con mayúscula y minúscula):

Libros:

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Heder, Barcelona, 1997. (El número de la edición y el nombre de la colección deberán incluirse después de la editorial).

Revistas o capítulos de libros:

Muñoz García, Ángel, “Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial” en Benjamín Valdivia (ed.), *XI Encuentro de investigación del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000, pp. 21-40.

Si alguna de las fuentes omite alguno de los datos solicitados, se indicará expresamente.

Ejemplo: s.a. (sin año), s.p.i. (sin pie de imprenta), s.l. (sin lugar), etcétera.

Recursos electrónicos:

Deben referenciarse siguiendo los criterios básicos para los libros, pero añadiendo datos para ubicar la fuente electrónica, como: tipo de soporte (en línea, correo electrónico, CD-rom, disquete, disco, CD de música, DVD y programa de páginas web, en cuyo caso se deberá escribir la dirección exacta).

Ayala, María de la Luz (2002), “La historia natural en el siglo XVI: Oviedo, Acosta y Hernández”, Universidad de Guadalajara. <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperord/esthom/estuhom20/19-37.pdf> [18 de Septiembre de 2008]

9. Las citas, cuando son cortas (menos de cinco líneas), van dentro del párrafo y se delimitan con comillas (no se escriben con cursivas a menos que así se encuentre en el documento original); en tanto que las largas (mayores a cinco líneas) se presentarán en párrafo separado, sangría inicial en todas las líneas y fuente en un punto menor que el texto; asimismo, se deberá incluir la referencia correspondiente. Las omisiones o modificaciones de quien se hace la reproducción se marcarán mediante corchetes. Los paréntesis corresponderán siempre al texto original, excepto cuando se trate de la referencia bibliográfica.
10. En esta publicación se utilizarán las siguientes locuciones latinas con la forma, significado y función que a continuación se señalan:

Ibidem: allí mismo (para indicar mismo texto que el anterior o señalado, pero página diferente).

Idem: lo mismo (mismo texto y misma página).

Op. cit.: obra citada

Cfr.: *confer* o confrontar.

11. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo electrónico, en proceso *Word*, a la dirección: nhesquivele@uaemex.mx

Pensamiento Novohispano. Número 16, compilado por Noé Héctor Esquivel Estrada, se terminó de imprimir en Noviembre de 2015, en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V., Vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, ex. Hacienda La Magdalena C.P. 50010, Toluca, México. El tiraje consta de 300 ejemplares.

Patricia Vega Villavicencio

Coordinación editorial

César López Ruíz Esparza

Tómas Fuentes Estrada

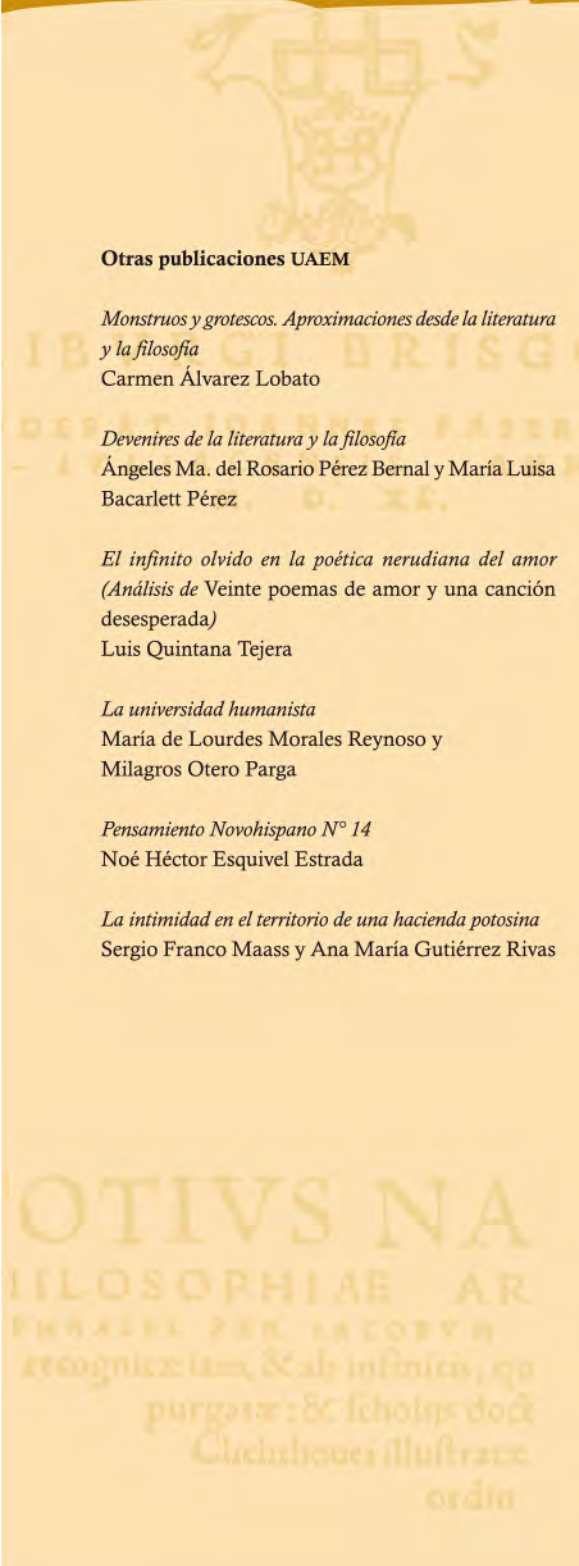
Corrección de estilo

Cristina Mireles Arriaga

Stefani Huerta Chávez

Nancy Huerta Vázquez

Formación



Otras publicaciones UAEM

Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía

Carmen Álvarez Lobato

Devenires de la literatura y la filosofía

Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez

El infinito olvido en la poética nerudiana del amor (Análisis de Veinte poemas de amor y una canción desesperada)

Luis Quintana Tejera

La universidad humanista

María de Lourdes Morales Reynoso y Milagros Otero Parga

Pensamiento Novohispano N° 14

Noé Héctor Esquivel Estrada

La intimidad en el territorio de una hacienda potosina

Sergio Franco Maass y Ana María Gutiérrez Rivas

El legado cultural que hemos recibido a través de los años sigue siendo objeto de estudio e interpretación para investigadores y lectores interesados en recuperar y difundir nuestro pasado histórico. Hay quienes reconocen el valor de esta tradición cercana a nuestra vida y costumbres; los hay también quienes asumen una postura crítica y, en ocasiones, adversa por la forma violenta como se llevó a cabo esta conquista; para otros más es intrascendente o irrelevante.

Para el que realiza esta presentación y compilación es una oportunidad el facilitar medios o espacios donde se puedan externar puntos de vista diversos y aún divergentes. Los trabajos de investigación aquí compilados son plurales y revelan la perspectiva propia de quienes los realizan. Están a disposición de los estudiosos y del público en general; razón por la que, en cada uno de ellos, incluimos el correo electrónico de su autor con la finalidad de abrir caminos de diálogo.



ISBN: 978-607-422-644-7

