



Perspectivas históricas y filosóficas del
DISCURSO
NOVOHISPANO

María Isabel Terán Elizondo
Alberto Ortiz
Víctor Manuel Chávez Ríos
María del Carmen Fernández Galán Montemayor
coordinadores

Perspectivas históricas y filosóficas del discurso novohispano

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO

ALBERTO ORTIZ

VÍCTOR MANUEL CHÁVEZ RÍOS

MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ GALÁN MONTEMAYOR

coordinadores

Perspectivas históricas y filosóficas del discurso novohispano
Segunda edición, Texere Editores, Zacatecas, 2015

© Contenido

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO

ALBERTO ORTIZ

VÍCTOR MANUEL CHÁVEZ RÍOS

MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ GALÁN MONTEMAYOR

© Características gráficas

TEXERE EDITORES

Responsables de la edición

JUDITH NAVARRO SALAZAR

MAGDALENA OKHUYSEN CASAL

Diseño de forros

MÓNICA PAULINA BORREGO LOMAS

Comunicación y lectura

MARTHA ALEJANDRA RAMÍREZ ALVA

Vinculación

MIGUEL ÁNGEL VIRGILIO AGUILAR DORADO

ISBN: 978 607 8028 78 8

Contenido

Religiosidad y evangelización

Las apariciones del apóstol Santiago en la guerra del Miztón
O de cómo el apóstol combatió a caballo
a favor de los encomenderos neogallegos
ENRIQUETA M. OLGUÍN 15

Las diferencias entre el alabado franciscano y el agustino
RENÉ CARLOS PACHECHO JIMÉNEZ 29

La discreción de los espíritus en la mística novohispana. Siglo xvii
DORIS BIEÑKO DE PERALTA 53

Miguel Sánchez, el ecléctico inconsciente
OMAR MEJÍA VERGARA 65

Fervor mariano en el imaginario colectivo novohispano.
Zacatecas, siglo xviii
LAURA GEMMA FLORES GARCÍA
LIDIA MEDINA LOZANO 75

Arte, arquitectura y urbanismo

Urbanismo hispanoamericano. La fundación de México y Puebla
ANABELL ROMO GONZÁLEZ 93

Los presidios de San Sabá, Adais y San Antonio,
provincia de Texas
PERLA ISABEL YÁÑEZ HERNÁNDEZ 107

Id al fuego eterno. Representaciones del infierno
en la colección de la Pinacoteca de la Profesa
ALEJANDRO HERNÁNDEZ GARCÍA 117

Dimensión política y su expresión en la composición iconográfica:
Perseguidor de franciscanos y La muerte del Obispo en pecado,
de Ignacio Berben Montano
MARICELA VALVERDE RAMÍREZ 135

La buena fama y las virtudes del rey:
un tablado barroco para la jura de Carlos IV en el Real de Catorce
ARMANDO HERNÁNDEZ SOUBERVIELLE 147

Historia de las mujeres y los niños

La protección jurídica laboral del menor de edad en la
ciudad de México. Siglos XVI Y XVII. El caso de la población mulata
GUILLERMINA ANTONIO GARCÍA 165

Migración femenina a la Nueva España durante el siglo XVI
MARÍA JOSÉ ENCONTRA Y VILALTA 177

Las palabras como transgresión en mujeres africanas. Siglo XVII
CITLALI YISEL ANGUIANO HERNÁNDEZ 193

La operación cesárea. Antecedentes en el siglo XVIII en la Nueva España
JOSÉ LUIS RAYGOZA QUIÑONEZ 205

Filosofía, humanismo y ciencia

Bartolomé de las Casas y su relación con la otra cultura.
El diálogo interreligioso
MAURICIO BEUCHOT PUENTE 215

La obra filosófica del padre Andrés de Valencia
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ ROJO 223

Análisis de la controversia novohispana sobre el cometa de
1680–1681. Una aproximación histórica desde el campo científico
HÉCTOR RAFAEL APARICIO Y ERNESTO PRIANI SAISÓ 237

La ¿polémica? entre Carlos de Sigüenza y Góngora y
Josef Escobar Salmerón y Castro sobre los cometas
RAMIRO X. COTARELO LIRA 267

Diego de Rodríguez y Carlos de Sigüenza y Góngora.
Un pretexto para la comprensión musical de la teoría de Kepler
OSCAR ANDRÉS CORTÉS CISNEROS 277

Identidad y nacionalismo,
conceptos que crearon un pueblo, una patria y una nación
RICARDO MARTÍNEZ ROMO 291

Presentación

En 1987, un grupo de profesores de El Colegio de Michoacán, de los institutos de Investigaciones Filosóficas y Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y de otras universidades del país, se reunieron a discutir diferentes aspectos sobre la filosofía y el mundo colonial en la ciudad de Zamora. Lo fructífero de ese encuentro sugirió la idea de realizar una reunión anual, que sería convocada por el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México en conjunto con alguna institución que contara con un grupo de especialistas interesados en el estudio del periodo novohispano; así nació lo que ahora es conocido como el Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, uno de los congresos más reconocidos y sólidos dedicados al estudio de la cultura virreinal. Durante los veintisiete años subsecuentes, los encuentros se han llevado a cabo con éxito en las ciudades de Aguascalientes, Guadalajara, Puebla, Xalapa, Toluca, San Luis Potosí, Querétaro, Oaxaca, Guanajuato, Morelia, Zacatecas, Culiacán, Zamora y México, entre otras; algunas han sido sede de las reuniones en más de una ocasión, como Zacatecas, anfitriona en 1990, 2001 y 2010.

Para el xxiii Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, celebrado en la ciudad de Zacatecas del 4 al 6 de noviembre de 2010, se recibieron más de cien trabajos de las siguientes instituciones participantes tanto del país como del extranjero: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Politécnico Nacional, Universidad Pedagógica Nacional campus Zacatecas, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, las universidades estatales de Aguascalientes, Ciudad Juárez, Del Mar de Oaxaca, Estado de México, Guadalajara, Hidalgo, Michoacán, Querétaro, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Zacatecas; instituciones educativas o culturales como El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Museo del Virreinato de San Luis Potosí; instituciones privadas como Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

(ITESM) campus Monterrey, Zacatecas y San Luis Potosí; Universidad del Claustro de Sor Juana; Universidad Panamericana campus ciudad de México y Guadalajara y Universidad La Salle; y universidades extranjeras como la Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia; la Universidad Autónoma de Madrid, de España, y University of Nottingham, de Reino Unido.

Como ha sido usual en estos encuentros, la cantidad de ponencias propicia que el trabajo se desarrolle en mesas paralelas de carácter disciplinar y temático, además de las sesiones conjuntas de conferencias magistrales, que en esta ocasión estuvieron a cargo de Margarita Peña Muñoz (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo G. Navarro Sigüenza y Graciela Zamudio Varela (Universidad Nacional Autónoma de México) y María Jesús Zamora (Universidad Autónoma de Madrid), y de la convivencia en las tradicionales presentaciones de libros, sesiones de homenaje a novohispanistas distinguidos y otras actividades culturales como conciertos, representaciones teatrales y recitales, entre otras.

Dada la cantidad de trabajos recibidos, el comité organizador de la Universidad Autónoma de Zacatecas decidió, con base en las limitaciones económicas —comunes en estos casos—, atenerse a la misma política que se implementó durante el XIII Encuentro de 2001: remitir las ponencias a un comité editorial dictaminador para que evaluara cuáles debían ser publicadas en libros de carácter temático que no tendrían el diseño de memorias del evento, sino de colecciones de ensayos alrededor de una disciplina, línea de investigación o eje temático.

Un primer libro con las ponencias más numerosas del evento, las del área de literatura fue publicado por nuestra universidad en 2013 con el título *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*; en él se abordan diferentes aspectos del discurso literario: religión, personajes, hagiografía, poesía (culto o popular), emblemática, teatro, crítica, sátira, ensayo, relación de sucesos, etcétera, que recorren los tres siglos de la literatura virreinal.

En este segundo y último, se reúne una selección de las ponencias presentadas en las áreas de historia y filosofía; esto debido no solamente a las limitaciones ya señaladas, que nos condicionaron a publicar un texto menos voluminoso y, por lo tanto, menos costoso, sino porque,

al haber transcurrido ya cinco años desde la celebración del encuentro, muchas ponencias ya habían sido publicadas en otros foros.

Los ensayos que aquí se dan a conocer, y que incluyen —como es una tradición en nuestros encuentros que buscan el diálogo entre los investigadores noveles y los experimentados— trabajos tanto de estudiantes (de licenciatura, maestría o doctorado) como de especialistas, y se organizan siguiendo un orden cronológico interno en apartados que comprenden diversos aspectos del mundo novohispano: religiosidad y evangelización; arte, arquitectura y urbanismo; historia de las mujeres y de los niños; y filosofía, humanismo y ciencia; en conjunto, representan un panorama general del estado actual de algunas de las investigaciones sobre la época, al mismo tiempo que fomentan la discusión académica alrededor del discurso novohispano como fenómeno y acontecimiento histórico y filosófico.

Los integrantes del Cuerpo Académico «Historia y crítica de la relación entre la literatura y la Nueva España (UAZ–180)» agradecemos a la Universidad Autónoma de Zacatecas el haber hecho posible la edición de este libro a través de los fondos PIFI 2013, y a nuestra alumna de la Licenciatura en Letras Ana Lilia Félix Pichardo su trabajo en la unificación de los formatos y criterios editoriales de las ponencias.

MARÍA ISABEL TERÁN ELIZONDO
Diciembre de 2014

Arte, arquitectura y urbanismo

Las apariciones del apóstol Santiago en la Guerra del Miztón o de cómo el apóstol combatió a caballo a favor de los encomenderos neogallegos

ENRIQUETA M. OLGUÍN

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

En un ensayo anterior, titulado «¿Visiones europeas sobre el paraíso terrenal entre los rebeldes de la Guerra del Miztón?», se rechazó la idea generalizada que se tiene sobre la causa mágico-religiosa de aquel conflicto, de suerte que se concluía que, aunque es tentador suponer que dicha guerra fue la consecuencia de una indudable y necesaria protesta religiosa, como los cronistas contemporáneos quisieron ver, la causa primaria de la rebeldía fue que los encomenderos neogallegos les prodigaban malos tratos a los indios de sus encomiendas.¹

Una vez desencadenada la guerra, los alzados y los encomenderos de la Nueva Galicia hubieron de lidiar con las ambiciones de los funcionarios de la Audiencia de México, así como con los encomenderos y mineros novohispanos, todos ávidos de mano de obra esclava para sacar adelante la economía en obrajes, minas y las actividades agrícolas.

La amenaza de los novohispanos debió de justificar las razones mágico-religiosas de la Guerra del Miztón, al tiempo que matizó discreta y diplomáticamente las fricciones que se dieron entre los soldados novohispanos y los neogallegos, pues había encomenderos en ambos bandos, echando mano de supuestos prodigios acontecidos en las huestes hispanas.

Aquí se analizan los aspectos mágico-religiosos traídos desde la Península Ibérica para, a través de ellos, observar la estrategia diplomática que salvó discreta y elegantemente buena parte de los intereses neogallegos y a los indios alzados contra la rapiña de los novohispanos.

Al final de la contienda, dichas maravillas o milagros terminaron por evocarse como corolarios de la victoria hispana sobre los indios insurrectos. Es necesario puntualizar que este aspecto se estudia utilizando las mismas fuentes que se emplearon para el acercamiento a los prodigios mágico-religiosos indígenas que supuestamente desencadenaron la guerra.

La lectura de dichas fuentes permite observar que durante el desarrollo de la Guerra del Miztón hubo indios alzados que estuvieron dispuestos a negociar, y así lo hicieron con sus encomenderos neogallegos a cambio de que les ayudaran a escapar de la esclavitud a la que les someterían los novohispanos si continuaban en la lucha. Esta actitud de los indios y la respuesta de los encomenderos neogallegos, cuando menos los mencionados por fray Antonio Tello, merece algunas reflexiones particulares.

Aun cuando en el presente no se aborda el desarrollo de la encomienda en Nueva Galicia, se observa en relieve el hecho de que si bien los indios estaban inconformes con sus encomenderos, esto no impidió que pusieran en práctica una añeja diplomacia de raíces prehispanicas, porque así convivían las diferentes facciones de indios, aún de la misma etnia, antes de la Conquista.

Como se apuntó en otro lugar,² desde la entrada de Nuño de Guzmán hasta la Guerra del Miztón, se dio en la Nueva Galicia una serie ininterrumpida de rebeliones indígenas.³ Los ganaderos, frailes y colonos indios ocuparon la frontera norte de la antigua Mesoamérica y de la naciente Nueva España siguiendo una trayectoria que iba de Querétaro al norte de Michoacán.⁴ Poco a poco, la expansión creció, de manera que, entre 1532 y 1539, las rebeliones indígenas de distintas etnias se dieron a lo largo de la sección norte centro y noroeste de esa frontera de Mesoamérica.

Estamos hablando del tramo geográfico comprendido entre la Mesa del Norte y la Sierra Madre Occidental, desde Ahuacatlán, la Villa de Purificación (antes Espuchimilco) y Bahía de Banderas, y de ahí hacia Tlacotán, Tequila, Ameca (en el área de Xochitepec), Acuitlapilco, y hacia el norte de estos últimos lugares desde Hostotipaquillo hacia el Teúl, sierra adentro; de modo que entre los rebeldes figuraban indígenas coanos, tecoxines, tecuales, cazcanes, totorames, zayahuecos y tepehuanes.⁵

En adición, en 1539, los cazcanes vieron con recelo la expedición de Vázquez de Coronado y comenzaron a inquietarse debido a los abusos que sufrieron varios grupos indígenas,⁶ lo que les obligó a penetrar a la Sierra Madre Occidental, como sucedió años atrás cuando Nuño de Guzmán avanzó hacia el noroeste por el mismo corredor geográfico.

La rebelión se expandió hasta Culiacán, donde se enfrentaron el cacique Ayapín y Vázquez de Coronado.⁷ La expedición causó estragos tan graves que Guadalajara se comenzó a despoblar porque los vecinos buscaban seguridad, por lo que migraron al corazón de Nueva España. Lo mismo sucedió con la población de Culiacán, Purificación, Compostela y Espíritu Santo.⁸

A tal punto llegaron las cosas que, en 1541, la Guerra del Miztón estalló en la región cazcana, esto es el norte (centro) de la antigua frontera mesoamericana, en los valles de Jalpa–Tlaltenango, Juchipila y Nochistlán. Allí habitaban principalmente cazcanes y algunos zacatecos. La falta de control por parte de los conquistadores neogallegos sobre la Cazcana fue tan grave que se vieron obligados a solicitar ayuda a la Audiencia de México;⁹ con ello, hubieron de enfrentar las ambiciones de los novohispanos: hacerse de esclavos para obtener alguna riqueza, perjudicando así a los encomenderos neogallegos, como se dijo.

Es en este contexto en el que el apóstol Santiago aparecerá en medio de batallas en las que no solo se batían indios y novohispanos, sino en las que también entraban en conflicto los intereses de neogallegos y novohispanos, de suerte que la presencia del jinete —en su blanca montura y espada en mano— serviría para dirimir las diferencias que provocaba la competencia abierta u oculta de unos y otros encomenderos por sus respectivos patrimonios económicos, al tiempo que garantizaría los triunfos de todos los conquistadores, sin marcar diferencia alguna entre ellos. La presencia del señor Santiago se haría muy evidente en dos casos en los que, sin duda, el santo protegió a los neogallegos.

En la obra de fray Antonio Tello se observa claramente la actitud de Miguel de Ybarra frente a sus tierras y a su encomienda. De origen vasco, disponía de Nochistlán, lugar en el que habitaban indios cazcanes, cuyo cacique, cazcán también, se llamaba don Francisco, el cual León Portilla identifica como Francisco Tenamachtli.¹⁰

Los indios cazcanes al mando de Tenamachtli se vieron compelidos a unirse al levantamiento del Miztón por un cacique zacateco de nombre don Diego Tenamachtli (o Tenamachtli), llamado también Diego Zacateca.¹¹ Según Miguel León Portilla, fray Antonio Tello confunde a don Francisco con don Diego, pues en documentos posteriores es

claro que el nombre completo de don Francisco era Francisco Tenamachtli.¹² La diferencia más obvia entre ambos personajes es que Diego era zacateco y Francisco era cazcán; además de que aquel nunca negoció y Francisco lo hizo todo el tiempo.¹³

Diego Tenamachtli (o Diego Zacateca) se había encaramado con zacatecos y cazcanes en un peñol que estaba en la zona del pueblo de Nochistlán.¹⁴ Cuando el virrey Antonio de Mendoza estaba a punto de atacar este peñol, don Francisco se entrevistó con Ybarra, su encomendero, para pedirle que no participara en la batalla contra ellos arriesgando su vida. Posteriormente, Francisco le pediría ayuda y protección contra los novohispanos de Mendoza, para que él y los cazcanes de «su parcialidad», pudieran huir del pueblo y peñol de Nochistlán, pues el virrey les había negado la paz¹⁵ sin considerar que, a decir de Francisco, lo único que querían los indios rebeldes era evitar que les cortaran unos tunales.¹⁶ Don Francisco asegura a Ybarra que él y su gente buscarán la manera de protegerse de los zacatecos rebeldes de Diego Zacateca.

Simultáneamente, según Mendoza y los testimonios de fray José de Angulo y fray Juan de San Román,¹⁷ en Nochistlán, otros caciques como Xuiteque, principal de Juchipila, y Petzal, señor de Jalpa, se unían a la revuelta, de suerte que no puede afirmarse que don Francisco fue el principal dirigente de la Guerra del Miztón —como afirma León Portilla—, ya que, como él, hubo otros indios rebeldes.¹⁸

Miguel de Ybarra brindó, en efecto, protección al cacique don Francisco, quien huyó con su familia y su gente, cazcana toda, a Jalpa. Ybarra mismo informó de lo acontecido al gobernador de Nueva Galicia, Cristóbal de Oñate —quien en ese entonces estaba sustituyendo a Vázquez de Coronado—; le pidió que se abstuviera de referir la situación al virrey de Mendoza, quien se encontraba al otro lado del pueblo y peñol de Nochistlán. Vale la pena destacar en este hecho la separación diplomática y aun física, de tipo geográfico, que se dio en plena guerra entre la gente de la Nueva Galicia llegada ahí con Nuño de Guzmán y el ejército virreinal.

Las relaciones políticas que apenas se vislumbran con estas escasas referencias a los tratos y contratos hechos entre los neogallegos y el virrey de Mendoza se tornan aún más intrigantes cuando se observa

que don Francisco Tenamachtli o Tenamaztle ayudó al virrey, luego de la toma del Miztón, a pacificar a los demás cazcanes rebeldes y a los habitantes del río Tepeque.¹⁹ Falta averiguar con detalle cómo se dieron las relaciones políticas y económicas entre Tenamaztle, Ybarra y el virrey, y por qué el cacique, luego de negociar con su encomendero y acabada la Guerra del Miztón, se replegó a la Sierra de Tepeque con algunos rebeldes, entre quienes se incluían cazcanes, que no se dieron por vencidos, e indios que pertenecían a etnias diferentes de la suya, que siguieron hostilizando a los neogallegos nueve años después de aquella guerra.²⁰

Luego de que don Francisco huyera del Peñol de Nochistlán, los novohispanos atacaron, presumiblemente por la misma vereda por donde el cacique se escurrió. Aun así, los novohispanos dañaron considerablemente la resistencia indígena y causaron numerosas bajas en ellos.

El virrey hizo justicia sobre los rebeldes que quedaban en el peñol: a algunos los condenó a muerte, otros murieron cañoneados en fila, algunos más fueron acuchillados por los negros que iban con el ejército, otros colgados o aperreados, otros tantos herrados como esclavos; algunos de los cautivos se suicidaron.²¹ Al mismo tiempo, ocurrió algo muy importante: Ybarra optó por liberar a los indios que quedaron presos para que huyeran, se ocultaran y, una vez calmadas las cosas, regresaran a ocupar su lugar en su propia encomienda.

Ante esta acción de Ybarra, los soldados novohispanos, que no eran encomenderos y cuya recompensa por participar en la guerra era precisamente hacerse de esclavos, se irritaron y pidieron al virrey que hiciera justicia contra él, pero él intervino en favor de Ybarra. Antonio de Mendoza se dirigió entonces a los soldados y les dijo:

Miguel de Ybarra ha hecho muy bien, y yo hiciera lo propio, y harto necio fuera él si no lo hiciera, y mas no teniendo otra hacienda [no podía] passar por ello viéndola acabar y asolar. Aquí no venimos a destruirle ni a quemarle, que hartos yndios le hemos acabado y ellos se han muerto y despeñado [...] llevarlos todos de aquí y de allá, será haçer gente que nos mate después, y si los llevamos ¿Quién ha de servir a estos pobres españoles que están en estas partes?²²

Algo similar a lo que ocurrió entre don Francisco e Ybarra sucedió en el Peñol del Miztón, entre un cacique, encomendado a Juan Delgadillo, y los soldados Cristóbal Romero y Juan del Camino hijo: el cacique informó por dónde se podía subir a la cima del peñol, donde los indios estaban parapetados;²³ por la misma vereda subirían el apóstol Santiago y los dos soldados citados para combatir a los indios con ayuda de los ángeles.²⁴ Aun cuando en este caso el virrey no toleró la conducta de los soldados, la supuesta aparición del apóstol surtió efecto, pues le salvó la vida a uno de ellos.

En efecto, el comportamiento de Cristóbal Romero no tuvo la aprobación del virrey Antonio de Mendoza, quien lo condenó a muerte por haber hecho un trato con uno de sus propios caciques encomendados luego de haberse sublevado. El trato era el mismo que hicieran don Francisco y Miguel de Ybarra. El indio pidió la protección de Romero para huir del Miztón y evitar que el ejército virreinal maltratara a su gente y la hiciera esclava. Romero terminó por salvarse de la condena gracias a que el apóstol Santiago aprovechó la información que le había dado el indio para ayudar a tomar el peñol.²⁵

Comparando a los dos encomenderos neogallegos que aquí se analizan, se observa que Miguel de Ybarra pudo desenvolverse como lo hizo por su alta jerarquía y sus antecedentes familiares de gran empresario y político. Cuando Ybarra acudió a Oñate y este no comunicó nada al virrey, fue porque sabía que ambos eran fuertes y grandes expedicionarios; su talla se acrecentaría apenas un año después, en 1542, cuando se fueron descubiertas las minas de Zacatecas.

Cristóbal Romero, en cambio, era un encomendero neogallego carente de importancia económica y política para los intereses privados del virrey Antonio de Mendoza, es por eso que solo el apóstol Santiago lo salvó de la pena de muerte.

Desde un muy conveniente punto de vista político, las apariciones del señor Santiago explican cómo se obtuvo el triunfo de los europeos sobre los indígenas, al tiempo que la luz enceguedora del milagro evitó que quedara en evidencia el conflicto político entre los encomenderos neogallegos y los novohispanos; de la misma suerte, el milagro se aprovechó para dar tintes de unidad ideológica —que no política— a las audiencias de Guadalajara y de México, lo cual, a

la postre, debió resultar también conveniente para el desarrollo del gobierno del primer virrey de toda la Nueva España, que tendría que incluir a los nuevos reinos creados por los distintos conquistadores, comenzando por el de la Nueva Galicia en el occidente y centro norte de la antigua Mesoamérica, y por el reino de la Nueva España, que hasta antes de don Antonio de Mendoza, se circunscribía al centro de lo que había sido Mesoamérica.

La presencia del apóstol Santiago entre los encomenderos de las dos audiencias remite de inmediato a la unidad de los reinos cristianos españoles en la Península Ibérica que se consiguió cuando el santo militar hizo presencia en la batalla de Clavijo;²⁶ ubicado en un valle, cerca de Logroño, en los límites de la Hispania Árabe y la Hispania Cristiana en el siglo x d.C., cuando no solo se libraba la guerra de la Reconquista interior, sino la lucha para que la romanización del cristianismo de la Europa Occidental se convirtiera en pretexto para que los cristianos occidentales, sobre todo los francos, entraran al territorio hispano y lo sujetaran, eliminando de él la liturgia mozárabe que ahí predominaba, y que lo estigmatizaba como un posible territorio donde el cristianismo se malinterpretaba debido a la prolongada convivencia entre cristianos, judíos y musulmanes. Desde entonces, se invocaría el nombre de Santiago al tiempo de las batallas en nombre de la fe cristiana española, del territorio hispano y del autogobierno de sus habitantes.²⁷ De ahí que Santiago apóstol se haya constituido, con el paso del tiempo, en patrono y conductor de España.²⁸ Por ello, este santo guerrero no podía faltar en la historia virreinal de la Nueva España, transformándose de Santiago Matamoros en Santiago Mataindios.²⁹

Desde el punto de vista de quien esto escribe, las apariciones del apóstol Santiago en la Guerra del Miztón se dieron en un contexto en el que el santo no apoyó tanto la lucha de los encomenderos neogallegos contra los indios, sino porque intervino en la verdadera guerra que se terminó librando entre aquellos y los encomenderos del centro de la Nueva España y del propio virrey don Antonio de Mendoza.

Esta situación recuerda las alianzas que se dieron en la Península Ibérica durante el siglo x entre grupos contrarios (cristianos hispanos y musulmanes contra los cristianos francos) y permite establecer un paralelo en el desarrollo de la sociedad virreinal de Nueva Galicia durante la

Guerra del Miztón, donde los encomenderos de la región y sus propios indios rebeldes encomendados se pusieron de acuerdo para librar las batallas y entablar negociaciones políticas y económicas, al margen de la intervención de los novohispanos y del propio virrey.

Es claro que el paralelo propuesto requiere un trabajo de investigación más profundo que permita conocer hasta dónde los resultados del proceso histórico de la Reconquista en Hispania se transformaron en parte de la herencia del pensamiento, de la política y de la economía neogallega y novohispana, que explicaría en buena medida lo que afirma Louis Cardaillac³⁰ sobre la concepción de «una realidad que mezcla o establece relaciones fuera del tiempo entre, por un lado, apariciones, sueños, milagros y demás hechos maravillosos, y por el otro, acontecimientos reales e históricos». Esta concepción, así como aquella herencia del pensamiento, de la política y de la economía necesariamente se trasplantaron a América, de modo que merecen la atención de especialistas actuales para poder explicar los hechos históricos aquí tratados desde una perspectiva integral e integradora.

Desde ese otro punto de vista, la exploración de otros ángulos del contexto en el que se dio el conflicto bélico que aquí interesa, se propone que la Guerra del Miztón no solamente se gestó a partir de una serie de inconformidades indígenas, sino que personas relacionadas directamente con la Audiencia de México avivaron el movimiento rebelde para aprovecharlo mejor; al mismo tiempo, esa otra perspectiva permite vislumbrar el acrisolamiento cultural que se daba entre los conquistadores, conquistados y conquistables involucrados en la guerra, pues unos y otros fueron testigos de prodigios que pertenecían a una raíz indígena, por una parte, y a una raíz hispana, por otra. Los hechos maravillosos que presenciaron los grupos sociales de cada raíz parecen marcar pensamientos paralelos de promesas mágicas para librar a un grupo del dominio del otro. El grupo de encomenderos neogallegos apeló a hechos milagrosos para defenderse y, paradójicamente, para defender a los propios indios rebeldes encomendados del grupo de los novohispanos, sin importar los artulugios que el gobierno virreinal utilizó para justificar la guerra y hacerse de esclavos.

Notas

1. E. Olguin: «¿Visiones europeas sobre el paraíso terrenal entre los rebeldes de la guerra del Mixtón?», ponencia presentada en el Encuentro de Investigadores sobre el Pensamiento Novohispano, Guanajuato, Universidad Nacional Autónoma de México–Universidad Autónoma de Guanajuato, octubre de 2009.
2. *Ibidem*.
3. A. Carrillo Cázares: *El debate sobre la guerra Chichimeca*, pp. 39, 44.
4. P. Powell: *La guerra chichimeca*, p. 20.
5. M. Anguiano Fernández: *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*, pp. 206–210, mapa 11.
6. Durante el juicio de residencia al virrey Antonio de Mendoza, en 1549, se afirmó que la causa del movimiento rebelde del Mixtón fueron, en buena parte, los malos tratamientos que el gobernador Vázquez de Coronado propinó a los indios naturales de la provincia de Xalisco y a los que habitaban los asentamientos arriba mencionados; el gobernador les exigía trabajos y alimentos para la expedición que se haría hacia el norte, en busca de Cíbola, por orden virreinal. A los indios también se les exigía que se integraran a la expedición. El testimonio del oidor Tejada de la audiencia de la Nueva España, que data de 1544, reitera dichos tratos (*apud Carrillo Cázares: El debate sobre la guerra chichimeca*, tomo I, p. 42). Esta presión se ejerció sobre la población indígena de muchos otros pueblos. Tello de Sandoval recibió las mismas quejas por parte de los indios de Michoacán y de los que iban del centro de la Nueva España (Tello de Sandoval *apud* H. Lewis: *Los virreyes españoles durante el gobierno de la Casa de Austria*, p. 1189; E. Ruiz Medrano: *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, pp. 179, 265, 289, 366–367; M. León Portilla: *La flecha en el blanco*, p.107).
7. C. Radding: *Entre el desierto y la sierra. La naciones O'dham y Tegüima de Sonora*, p. 53; Tello de Sandoval *apud* H. Lewis: *op. cit.*, pp. 51 y 93; A. Carrillo Cázares: *op. cit.*, p. 40.
8. M. Mota Padilla: *Conquista del reino de Nueva Galicia en la América septentrional*, p. 115.
9. Tello de Sandoval *op. cit.*, tomo II, pp. 159–161.
10. Según algunos, este indio perpetró el ataque a la primera ciudad de Guadalupe (la que se estableció en Nochistlán), y siguió hostilizando la región durante los siguientes nueve años que siguieron al fin de la guerra del Mixtón. Luego de varias negociaciones, las autoridades virreinales deportaron al

cacique, cuyo destino final fue Valladolid, España, donde convivió estrechamente con fray Bartolomé de las Casas. M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 9, 13, 21, 28, 29, 36, 66, 88–89, 90–92, 98, 100, 115 (ha realizado un estudio sobre el citado cacique, obra que es cuestionable en varios aspectos). Alberto Carrillo publicó documentación al respecto. Aunque el análisis del estudio y de los documentos que realizan y analizan los dos autores requiere un espacio amplio y propio, aquí solo se señalarán algunos elementos que León Portilla maneja y que, sin duda, merecen un tratamiento y una crítica especiales.

11. A. Chávez: *Las Guadalajaras pre-atemajaquenses*, p. 54.

12. Es pertinente advertir que Francisco Tenamaztle declaró, cuando se encontraba en España (M. León Portilla: *op. cit.*, p. 116), que había sido señor de Xalisco, lo que resulta contradictorio con el hecho de que él vivía en la región cazcana, y el señorío de Xalisco se encuentra en la Altiplanicie Nayarita, cerca de la actual ciudad de Tepic. Posiblemente Francisco Tenamachtli figura en las fuentes como «señor de Xalisco» debido a que esos mismos textos aluden a la llamada «provincia de Xalisco», denominación que se utilizó como sinónimo de Nueva Galicia. M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 111–112, con base en Alonso de Molina, traduce el significado del nombre de Tenamachtli o Tenamachtle como «piedras que ponen la olla al fuego» y, por extensión metafórica, León Portilla traduce el nombre como «apoyo o sustento del pueblo». Ruiz Medrano acepta el apelativo Tenamachtli para don Diego.

13. M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 84, 108–112.

14. Tello de Sandoval en H. Lewis: *op. cit.*, p. 172, 300 y 305–307; M. Mota Padilla: *op. cit.*, p. 175.

15. Tello de Sandoval en H. Lewis: *op. cit.*, tomo CCLXXIII, p. 118; M. León Portilla: *op. cit.*, p. 69.

16. Mendoza en H. Lewis: *op. cit.*, t. CCLXXIII, p. 189.

17. E. Ruiz Medrano: *op. cit.*, p. 358; M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 106–107.

18. León Portilla observa que, luego de que la guerra del Miztón terminara, los virreyes —no solo Antonio de Mendoza, sino también Luis de Velasco—, minimizarían el poder de don Francisco como principal o cacique en el ámbito político, y enfatizarían su participación en la guerra del Miztón como principal jefe de la rebelión (M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 102–103). J. Neurath (en *Las fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad Wixarica*, p. 39) asume la aseveración de León Portilla sin observar que aun cuando la figura de Tenamaztle es la que está mejor documentada, esto no

implica que ese hecho lo convierta en el líder más importante de la guerra del Miztón, aunque, sin duda, el hecho de que los dos virreyes diluyeran o menospreciaran el papel de Francisco Tenamaztle como un gran negociador, desde el comienzo de la guerra, durante su desarrollo y luego de nueve años de sofocada, permite suponer que el cacique indio conocía perfectamente las diferencias que existían entre los encomenderos de Nueva Galicia y los de Nueva España, además de su lucha por conseguir o conservar tierras y mano de obra indígena. El conocimiento indígena sobre las disputas que entablaban los conquistadores en los diferentes niveles de mando y administración era bien conocido por la Corona desde años antes (A. de Mendoza: «Lo que don Antonio de Mendoza, virrey é gobernador de la Nueva España y presidente de la Real Audiencia, ha de hacer en la dicha tierra, por mandato de S.M», pp. 454–467).

19. «Relación de la conquista de Nueva Galicia, año de 1542» en M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 99 y 101.

20. Pasados los nueve años, los problemas que existían entre los mismos indios rebeldes obligaron a Tenamaztle a entregarse a las autoridades, los franciscanos sirvieron de intermediarios en esta última acción. Es muy posible que, desde antes de la guerra del Miztón, Tenamaztle supiera que tenía derechos ante la Corona, como señor principal, siempre y cuando cooperara en la colonización y en la evangelización de su territorio, de ahí que se decidiera a negociar al entregarse a los franciscanos y luego, ya preso en España, como acusado de apostasía y rebelión, decidió pelear por esos derechos con ayuda de fray Bartolomé de las Casas («Relación de la conquista de Nueva Galicia, año de 1542» en M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 20–24, 28, 29, 96, 98, 100, 106–107, 115, 120–122).

21. M. León Portilla: *op. cit.*, pp. 9, 102–103; Tello de Sandoval en H. Lewis: *op. cit.*, pp. 90–91 y 118.

22. Tello de Sandoval en H. Lewis: *op. cit.*, p. 309.

23. *Idem*, pp. 319–320.

24. *Idem*, pp. 321–322.

25. M. Mota Padilla: *op. cit.*, pp. 122 y 151.

26. R. Enríquez Valencia: *El apóstol Tomás en el Gran Nayar. Una visión franciscana de la evangelización primitiva en la zona*, p. 1.

27. N. Manrique: *Santiago Cabalga*, p. 1.

28. J. Chocheyras: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*, p. 143.

29. N. Manrique: *op. cit.*, p. 6.

30. R. Enríquez Valencia: *op. cit.*

Referencias

- BIAGIOLI, Mario: *Galileo cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo* (traducción de María Victoria Rodil), Buenos Aires, Katz, 2008.
- ANGUIANO FERNÁNDEZ, Marina: *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto: *El debate sobre la guerra chichimeca 1531–1585*, tomo II, Zamora, El Colegio de Michoacán y el Colegio de San Luis, 2000.
- CASTRO, Felipe: *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- CHÁVEZ H. Arturo: «Las Guadalajaras pre–atemajaguenses», 1941–1942: en *Boletín de la Junta auxiliar jalisciense de la sociedad mexicana de geografía y estadística*, pp. 17–67, números 1–3, tomo VII, Guadalajara, Imprenta Gráfica, 1941–1942.
- CHOCHEYRAS, Jacques: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*, Barcelona, GEDISA, 1985.
- ENRÍQUEZ VALENCIA, Raúl: *El apóstol Tomás en el Gran Nayar. Una versión franciscana de la evangelización primitiva en la zona en mesa 6*, México, 2009.
- HANKE, Lewis: *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*, Madrid, Atlas, 1976.
- LEÓN PORTILLA, Miguel: *La flecha en el blanco*, México, El Colegio de Jalisco y Diana, 1995.
- MANRÍQUEZ Nelson: «Santiago cabalga» en *Andalusíes web Islam*, 2003. <http://www.webislam.com/?idt=265619/08/2003>.
- MANZO OLGUÍN, Enriqueta: *El entorno de la sierra del Nayar durante las conquistas de Nuño de Guzmán y la guerra del Mixtón*, tesis, México, 2002.
- MENDOZA, Antonio de: «Lo que don Antonio de Mendoza, virrey é gobernador de la Nueva Spaña y presidente de la Real Audiencia, ha de hacer en la dicha Tierra, por mandato de S.M.» en *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del Reino, y del de Indias*, tomo XXIII, pp. 454–467, Madrid, diferentes imprentas, 1870.
- MOTA PADILLA, Matías de la: *1742 Conquista del reino de la Nueva Galicia en la América septentrional*, Colección histórica de obras facsimilares, Jalisco, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 1981.

- NEURATH, Johannes: *Las fiestas de la casa grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad Wixarika (T+Apurie/Santa Catarina, Cuexcomatitlán)*, tesis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- OLGUÍN Enriqueta, M.: «¿Visiones europeas sobre el paraíso terrenal entre los rebeldes de la Guerra del Mixtón?» en *Memoria electrónica del XXII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, mesa 19, efectuado del 5 al 7 de noviembre en la Universidad de Guanajuato.
- POWELL, Phil: *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- RADDING, Cynthia: *Entre el desierto y la sierra. Las naciones O'Odham y Tegüima de Sonora (1530-1840)*, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia: *Gobierno y sociedad en Nueva España: segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán y El Colegio de Michoacán, 1991.
- _____: «Versiones sobre un Fenómeno Rebelde: La guerra del Mixtón en Nueva Galicia» en Eduardo Williams (editor): *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1994.

Diferencias entre el alabado franciscano y el agustino

RENÉ CARLOS PACHECO JIMÉNEZ
Universidad Veracruzana

Las órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España tenían como objetivo evangelizar a los indígenas, por ello, «se extendieron desde los primeros años por todo el territorio entonces dominado»;¹ para lograr su propósito, usaron todos los medios que tuvieron a su alcance.

La primera orden fue la de los franciscanos: «en junio de 1524 llegaron los ‘Doce Apóstoles’ de México, como cariñosamente se ha dado en llamarlos».² Los franciscanos empezaron su labor evangelizadora inmediatamente; el primer problema con el que se enfrentaron fue el de la comunicación: era necesario aprender la lengua de los nativos para cumplir su tarea. Les llamó la atención que en las fiestas de los indígenas «el elemento de mayor importancia, junto con el sacrificio, eran el baile y el canto»,³ por ello idearon introducir la prédica por medio del canto.

Los primeros maestros de canto fueron los frailes Pedro de Gante y Arnaldo de Basaccio «y un religioso muy viejo de nombre Juan Carol».⁴ Después les seguirían «fray Juan de San Miguel, uno de los famosos apóstoles de Michoacán, formó en aquellas regiones organistas y directores de coros muy notables, y en Zapotlán, de la Nueva Galicia, el español Juan Montes enseñó a los indios música y canto de iglesia».⁵

Primero fueron musicalizados «los mandamientos de Dios, lo mismo que el padrenuestro, el avemaría, el credo»⁶ y otras oraciones. Este método se «empalmó con las costumbres indígenas de aprender a través de fórmulas melódicas y de bailes en honor de los dioses».⁷

Para la enseñanza de la música se usaron dos métodos:

El más sencillo y sin gran valor educativo religioso, consistió en traducir en lengua de indios composiciones españolas, octavas, canciones, romances, redondillas: los indios cantaban estas traducciones con la misma música de los originales y lo hacían muy a su placer. El segundo método y evidentemente de mucho mayor alcance, consistió en adaptar nueva letra en lengua indígena a los antiguos ritmos de los cantos profanos.⁸

Cuando los indígenas habían aprendido el modo de cantar y tocar música religiosa, dieron el siguiente paso: ya no «solo cantaban y transcribían, sino que escribían música. Pocos años después que aprendieron el canto, comenzaron ellos a componer de su ingenio villancicos en canto de órgano y otras obras». ⁹ De esta manera fue como desde el siglo XVI los frailes

acomodaron los lenguajes artísticos indígenas a las necesidades coloniales. No solo la música y la danza como parte de la liturgia y la enseñanza, sino la pintura que se practicó en los murales de los conventos, la escultura y el tallado de piedra en las portadas, arcos, capillas pozas y parios, la actuación en el teatro de evangelización; por último, los estandartes con flores, los trajes y «atavíos» en las procesiones de grandes festividades. ¹⁰

Sin embargo, el esplendor de la evangelización decayó poco a poco; ya en el siglo XVII, fue necesario organizar misiones y fundar escuelas en las que se formarían los misioneros. El primer colegio de misión fue el de Querétaro, que recibió el nombre de Santa Cruz de Querétaro; fue fundado en 1682 por fray Antonio de Linaz; el segundo se llamó Cristo Crucificado de Guatemala, 1694–1700, ahí fray Antonio Margil de Jesús empezó a evangelizar con el Alabado; el tercero que se fundó en la Nueva España fue el de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, en 1704, bajo la responsabilidad de fray Antonio Margil de Jesús, ¹¹ a quien se atribuye la propagación del alabado, ya que:

al entrar en el Lugar, o Estancia, entonaba el Alabado en metro (introducido por su ejemplo en estos Reynos) y al eco de su voz se conmovían todos á recibirle: si era medio día, los exhortaba brevemente á que se confessaran, y tomando un ligero descanso, se ponía á confessar hasta las tres de la tarde [...] si era de noche, convidaba á saludar á la Reyna de los Angeles con su Corona: y haciendo una platica, que á veces cumplía la hora, exhortándolos á hacer una confesión verdadera, rezaba la Estación del Santísimo Sacramento en cruz, y concluía cantando el Alabado. ¹²

Vale la pena establecer la diferencia entre el alabado y la alabanza: el alabado es cualquier himno que empieza con esta palabra y sea en honor del Santísimo Sacramento;¹³ fue introducido porque «los misioneros se esforzaron durante toda la Colonia por enraizar entre los indígenas la devoción por la Eucaristía, ya que esta venía a sustituir la adoración de los ídolos»;¹⁴ la alabanza, en cambio, es cualquier himno que esté dirigido a un santo o virgen; aunque en algunos casos, la denominación de alabado se extendió a todo himno religioso.¹⁵ Es «una herencia directa de la evangelización llevada a cabo [...] por los franciscanos»;¹⁶ su propagación se llevó a cabo a finales del siglo xvii y durante el siglo xviii por medio de los colegios misionales, que se extendieron desde la Nueva España hasta el virreinato de Río de Plata. El alabado que propagó fray Margil dice:

Alabado, y ensalzado,
sea el Divino Sacramento,
en quien Dios oculto assiste,
de las almas, el sustento:

5 Y la limpia Concepción,
de la Reyna de los Cielos,
que quedando Virgen Pura,
es Madre del Verbo Eterno.

10 Y el Bendito San Joseph
electo por Dios inmenso,
para Padre Estimativo
de su Hijo, el Divino Verbo:

Esto es por todos los siglos,
y de los siglos. Amen:
15 Amén JESUS, y MARIA,
JESUS, MARIA, y JOSEPH.

Adorote Santa Cruz,
puesta, en el Monte Calvario;

20 en ti murió mi Jesús,
 para darme eterna luz,
 y librarme de el contrario:

 O dulcissimo Jesús,
 yo te doy mi corazón,
 para que estampes en el,
25 tu Santissima Passión.

 Madre llena de dolor,
 haced, que quando espiremos;
 nuestras almas entreguemos,
 en las manos del Señor;

30 Quien a Dios quiere seguir;
 y en su gloria quiere entrar,
 una cosa ha de assentar,
 y de corazón decir:
 Antes morir, que pecar;
35 Antes que pecar, morir.¹⁷

Este alabado está compuesto por ocho estrofas: seis cuartetos con rima parcial, en algunas estrofas asonante y en otras consonante; sin embargo, en la cuarta cuarteta no hay rima; una quintilla con rimas consonantes, que es la quinta estrofa, y una sextilla paralela, que es la última estrofa. Esta forma se mantendrá en casi todos los alabados que surgirán después:

 Sea, eternamente alabado,
 aquel Maná verdadero;
 El Pan de Ángeles, y de hombres,
 Jesús, en el Sacramento.

Este alabado pertenece a fray José Joaquín Ortega y San Antonio, nacido en Querétaro, fue publicado en 1757. Hay otros publicado en el *Cancionero folklórico de México* de Margit Frenk. Uno de ellos dice:

30 Que te alumbrará
 por mucho tiempo,
 y alabado sea
 el Santo Sacramento.

 Santo Sacramento,
 divina tu gloria,
35 guardaré un recuerdo
 de grata memoria.

Este alabado se conoce como «Naranjas y limas», pero en realidad es un alabado modificado por la tradición oral; expresa el adjetivo *alabado* hasta el verso 31. En otro, recogido también por Frenk, se dice:

 Al alba de la mañana,
 alabemos ¡oh, Dios Santo!,
 con una voz resonante,
 el canto de un gallo blanco.

En esta cuarteta se alaba al gallo porque anuncia la llegada de Dios. Este alabado hace un recorrido por la vida de Jesús, pero su finalidad es alabarlo por haber redimido al hombre.

Estas son solo muestras de los distintos tipos de alabados que existen; aunque abordan otros temas, fueron hechos según el modelo del que propagó fray Margil, y conservan la misma estructura y finalidad, si bien el adjetivo *alabado* no aparece en los primeros versos, está disperso entre las estrofas del canto. Con esto se confirma que, como se acaba de ver en los ejemplos anteriores:

el Alabado de fray Margil no fue el único que se enseñó en los pueblos de misión, hubo otros compuestos por distintos misioneros. Muy posiblemente se hicieron a imitación del Alabado de Margil, con la misma idea, empleando la palabra «Alabado», y en oraciones dedicados a varios propósitos religiosos.¹⁸

La orden de los agustinos, por su parte, fue la tercera orden religiosa en arribar a la Nueva España (la segunda fue la de los dominicos); desembarcaron en Veracruz «el 22 de mayo de 1533, partieron para México el 27 y llegaron el 7 de junio. Eran siete frailes».¹⁹ A imitación de franciscanos y dominicos, los agustinos trabajaron en la evangelización y se dispersaron de la siguiente manera: avance meridional (hacia la extremidad oriental del estado de Guerrero), avance septentrional (entre los otomíes de Hidalgo) y avance occidental (hacia Michoacán); también fundaron escuelas; una de las más famosas fue la de Tiripetío, en Michoacán, que dio grandes músicos y cantores que se distribuyeron a lo largo del territorio y hubo algunos que compitieron para tocar el órgano de la catedral de la ciudad de México.²⁰ También predicaron con cantos religiosos, solo que estos resaltaron más la pasión de Cristo que la adoración del Santísimo,

son propiamente romances religiosos de la Pasión de Cristo, conocidos en España con los nombres de Pasiones o Calvarios. La forma de éstos es en romance octosílabo o romancillo pentasílabo; los tipos más frecuentes son el Alabado de «Las horas de la Pasión de Cristo», el «De la Sangre de Jesús», y «Santo Dios».²¹

Este tipo de cantos se llaman pasiones, porque están «dedicados a recordar la Pasión de Cristo en todos sus detalles o la vida de Jesús».²² El tema de los cantos de los agustinos es la rememoración de las horas de la pasión o la vida de Jesús con referencia a lo que soportó al rescatar al hombre; se canta y se exalta el dolor de Cristo.

A modo de ejemplo se proponen dos estrofas de las dos primeras pasiones mencionadas por Mendoza, y que fueron recogidas en *La Huacana*, Michoacán:²³

Venid, pecadores...

Venid, pecadores,
venid con la cruz,
[a] adorar la sangre
del dulce Jesús.

Jesucristo, rey del mundo...

Jesucristo, rey del mundo,
por querernos redimir
desde la hora en que nació
dijo que había de morir

El primero, es un hexasílabo con rima asonante en los versos pares, invita a adorar la sangre de Jesús; el segundo, una cuarteta con rima parcial también en los versos pares, es sobre el conocimiento de la muerte y pasión, por parte de Jesús, y la virgen le sigue en su pasión. Ahora, a modo de ejemplo, pongo otros dos alabados que tratan sobre la pasión:

Alabadas sean las horas...

Alabadas sean las horas,
las que Cristo padeció;
por librarnos del pecado,
bendita sea su pasión.

5 Jueves santo a media noche,
madrugó la Virgen santa
en busca de Jesucristo,
porque ya el dolor no aguanta

Este hace referencia a las horas y días próximos a la muerte de Jesús; no es un recorrido de la vida de Jesucristo, sino de solo un período. Las cuartetos son octosílabos con rima parcial consonante en los versos pares.

Alabemos a Jesús...

Alabemos a Jesús,
que va cargando la cruz

de madera muy pesada que en sus hombros la llevaba,
una corona de espinas que a sus sienes traspasaban,
5 una túnica morada que hasta los pies le llegaba,

una soga en la garganta donde el judío estiraba:
cada estirón que le daba el Señor se arrodillaba.

Aquí se hace una descripción más detallada de la pasión de Cristo camino a la crucifixión; es un romance con rimas en a-a, monorrímo.

Con estos ejemplos se puede hacer una diferenciación entre el alabado franciscano y el agustino, que se ha considerado así a pesar de no ser alabado. El franciscano está dirigido al Santísimo y el agustino a la pasión, por lo tanto, se propone aquí que es más apropiado llamar pasión al agustino.

Una particularidad que presentan estos cantos es que «un pequeño grupo [...] está destinado a recordar el más allá, haciendo sufragios por los difuntos y reflexiones sobre la muerte».²⁴ Entre estos están los aquí presentados. El mismo Mata dice que «el Alabado de Margil como el canto o Alabado de la Pasión, se cantaba y aún se cantan en las noches con un acento lúgubre para velar a los difuntos».²⁵ Mendoza, por su parte, dice que:

el Alabado en México es sin duda el canto más conmovedor que se entona en el campo, hacia todos los rumbos del país, desde la evangelización de nuestros indios. No solamente se canta en las haciendas y tinacales por los peones y trabajadores al iniciar y rendir la jornada, y por los devotos a las puertas de los templos durante las fiestas de los Santos Patronos, sino también cuando acaece alguna muerte violenta o accidente en que perecen individuos, o bien cuando se hace peregrinación a los santuarios o casas de ejercicios espirituales.²⁶

Estos son cantados durante un mismo rito, quizá por ello a todos se les llame alabados. Al alabado propagado por fray Margil se le conoce como «el alabado viejo», y en otros lugares como «el alabado grande» y es con este que se empieza a cantar en los velorios de La Huacana; de esta forma se le da prioridad por encima de cualquier otro canto.

A modo de conclusión, Mata propone un sistema sencillo para decir identificar un alabado: «para merecer tal nombre, debe comenzar con la palabra “alabado”».²⁷ Por tanto, todo aquel canto que empiece con

este «motete» merece el nombre de alabado; sin embargo, como se vio en los ejemplos, no todos los alabados empiezan de esta forma, por ello es necesario extender la clasificación que hace Mata y decir que alabado es todo aquel canto que esté dirigido al Santísimo, y en el que se encuentre el adjetivo «alabado» independientemente de la ubicación.

Apéndice

*Alabado*²⁸

Sea, eternamente alabado,
aquel Maná verdadero;
El Pan de Angeles, y de hombres,
Jesús, en el Sacramento.

5 Y la Virgen, mas hermosa;
Madre, del Divino Verbo,
que (de mancha original)
el preservó, con sus meritos:

10 Y el que, titulo de Padre
de Jesus, tuvo (sin serlo)
JOSEPH, Purissimo Esposo,
de la Reyna de los Cielos:

15 Amén, Amén, repetimos;
y (por siglos sempiternos)
a JESUS, MARIA, Y JOSEPH,
en el Empyreo alabemos:

20 Adorote, Cruz preciosa;
en quien, mi amoroso Dueño,
dio su vida, por salvarme;
y librame, de el Infierno:

JESUS de mi corazón,
a ti amo, en ti creo y espero;

grava en mi (amor verdadero)
tu Vida, Muerte, y Passion:

25 Virgen, por tu gran dolor;
luego, que mi muerte llegue,
haz, que mi espíritu, entregue,
en las manos de el Señor.

30 Quien a Dios quiere gozar;
a Dios procure servir;
siempre, con su Dios vivir;
y siempre, en su alma, assentar:
antes morir, que pecar:
antes que pecar morir.

Naranjas y limas²⁹

Si durmiendo están,
despierten señores,
a adorar un astro
que da sus fulgores.

5 Que da sus fulgores
por la inmensidad
y al cielo celeste,
con gran majestad.

10 Con gran majestad
y bastante acento,
y al Niño le hicieron
un recibimiento.

15 Un recibimiento
los santos le hicieron,
coronas brillantes
al rey le ofrecieron.

Al rey le ofrecieron
coronas brillantes,
antorchas divinas,
20 por ser el infante.

Por ser el infante,
nadie lo creería
que su madre fuera
la Virgen María.

25 La Virgen María
te lo premiará
y será el lucero
que te alumbrará.

30 Que te alumbrará
por mucho tiempo,
y alabado sea
el Santo Sacramento.

35 Santo Sacramento,
divina tu gloria,
guardaré un recuerdo
de grata memoria.

40 De grata memoria,
por ser lo profundo,
y alabado sea
salvador del mundo.

Salvador del mundo,
mi rey coronado,
que buenos profetas
lo habían anunciado.

*Alabado*³⁰

Al alba de la mañana,
alabemos ¡oh, Dios Santo!,
con una voz resonante,
el canto de un gallo blanco.

5 Ya el primer gallo cantó,
ya tronaron sus alitas
diciendo: «Cristo nació;
qué bonitas mañanitas».

10 Los dolores de María,
méritos son de su esposo;
los anunció con gran gozo
el canto de un gallo blanco.

15 Al nacer niño Dios
alumbrando al mundo tanto
se oía que resonaba
el canto de un gallo blanco.

20 Para Egipto caminó
con sus padres temerosos,
para librarlo de Herodes,
cuando el gallito cantaba.

Hasta el portal de Belén
los pastores han llegado,
dándole gracias a Dios
cuando el gallito ha cantado.

25 ¡Ah, qué portal tan dichoso,
qué maravilla se vio,
pues nacido en un pesebre,
hasta el gallito cantó!

30 En unos pobres pañales
ya su madre lo envolvió,
pero tenía mañanitas
que el gallito le cantó.

35 Lo llevaban al Calvario,
a mi Jesús sacrosanto,
para ser crucificado,
cuando cantó el gallo blanco.

40 San Pedro ¿qué tienes hoy,
que al Señor has traicionado?;
le volteaste las espaldas
cuando cantó el gallo blanco.

Qué terrible procesión
la noche del Jueves Santo,
María llena de dolor
cuando cantó el gallo blanco.

45 Murió a las tres de la tarde,
una hora antes de las cuatro,
desde la Cruz escuchaba
los cantos del gallo blanco.

50 Aquel Sábado de Gloria,
cuando fuera sepultado,
resucitó al tercer día
cuando el gallito cantaba.

55 Qué desconsuelo el domingo,
en su urna levantaban
a Jesús Crucificado
cuando el gallito cantaba.

60 En el día de su Ascensión
 a los cielos fue elevado
 y nos dio su bendición
 cuando el gallito cantaba.

 Madre Santa, Cristo Santo,
 por ti rezo este Alabado,
 diciéndolo con voz alta
 al igual que el gallo blanco.

Venid, pecadores...

 Venid, pecadores,
 venid con la cruz,
 adorar la sangre
 del dulce Jesús.

5 A los cuatro días
 de su nacimiento
 derramó sangre
 en su Santo Templo.

10 Hincado en el huerto
 haciendo oración,
 sudó mucha sangre
 nuestro redentor.

15 Cuando lo buscaron
 con mucho contento,
 derramó su sangre
 en el prendimiento.

20 Fue al aposentillo
 lleno de paciencia
 y judíos le ataron
 con mucha violencia.

En los tribunales
ha sido acusado
por falsos testigos
que lo criminaron.

25 Por decir la verdad,
Jesucristo sufrió
la cruel bofetada
que Malco le dio.

30 Mira, penitente,
cómo le ha herido
su divino rostro
fariseo atrevido.

35 Contempla la pena,
también el dolor
al verse desnudo
nuestro redentor.

40 Siente la vergüenza
y la confusión
que tuvo Jesús
puesto en el balcón.

Contempla el dolor
de aquella[s] espinas
con que traspasaron
sus sienas divinas.

45 Mira la sangre
de sus pies y mano[s]
y besa devoto
la de su costado.

50 Adora el ropaje
con que va vestido,
porque con su sangre
lo lleva teñido.

55 Adora la cruz
que lleva cargando
y también su sangre
que está derramando.

60 En la calle amarga
con Dimas y Gestas
tres veces cayó
con la cruz a cuestas.³¹

Contempla el dolor
que allí padeció
su afligida madre
cuando la encontró.

65 Llegando al Calvario
en él derramó
su sangre preciosa
y luego expiró.

70 ¡Oh, sangre preciosa,
remedia mis males
y dame a beber
tu precioso cáliz!

75 Jesús, ¡oh, si tuviera
el dolor más vivo
de la Magdalena
o de Juan, su primo!

De veras me pesa
tan malo haber sido
y estar contra ti,
80 Jesús infinito.

Las gracias te doy,
rey esclarecido,
pues me concedes
muchos beneficios.

85 Clavado te ve[s]
por este mal hijo
de pies y de manos
y herido de espinas.

90 Estas tiernas llagas
son los cinco ríos
que derraman sangre
por mis desvaríos.

95 Ya murió Jesús,
ya perdió la vida
entregando su alma
a su eterno Padre.

100 En ese madero
donde ha fallecido
piadoso nos llama,
quiere redimirnos.

Venid, pecadores,
venid con honor,
adorar el cuerpo
de mi redentor.

105 Muera yo, Jesús,
muera yo de amor,
acabe mi vida
unido con vos.

110 Adiós, mi buen Jesús,
adiós, mi Señor,
adiós, dulce sangre
de mi redentor.

115 Adiós, padre mío,
adiós, mi remedio,
adiós, mi refugio,
adiós, mi consuelo. (JMP)

Jesucristo, rey del mundo...

Jesucristo, rey del mundo,
por querernos redimir
desde la hora en que nació
dijo que había de morir

5 San José como su padre
a Cristo le oyó decir
que en el divino naranjo
una cruz le labró allí.

10 La agarró el niño en sus brazos
y le comenzó a decir:
«¡Tan chiquita y tan pesada
y en ti tengo que morir!»

15 En el portal de Belén
está una niña sentada:
era la Virgen, su madre,
que por su hijo preguntaba.

Y san Antonio de Padua
estas razones le daba:
20 «Por aquí pasó, Señora,
antes que el gallo cantara.

«Cinco mil azotes lleva
en sus sagradas espaldas,
una soga en la garganta
25 donde los judíos tiraban,
una corona de espinas
que sus sienes traspasaban».

La Virgen de su dolor
hasta el suelo se cayó.
Y san Juan, primo de Cristo,
30 a levantar le ayudó:

«Levántate, Señora nuestra,
ya no es tiempo de tardanza,
ya murió tu Redentor,
el hijo de tus entrañas».

35 Y pasaron por la calle
con su templado tambor:
«Vistan de luto a la Virgen,
es muerto nuestro señor». (JMP)

Alabadas sean las horas...

Alabadas sean las horas,
las que Cristo padeció;
por librarnos del pecado,
bendita sea su pasión.

5 Jueves santo a media noche,
madrugó la Virgen santa
en busca de Jesucristo,
porque ya el dolor no aguanta

10 El viernes por la mañana
sacaron a mi Jesús
a padecer por las calles
con una pesada cruz.

15 Y caminando al calvario
con gran dolor preguntaba:
—¿Quién, pues, ha visto pasar
al Hijo de mis entrañas?

20 —Por aquí pasó, señora,
como un facineroso,
cinco mil azotes lleva
en sus sagradas espaldas.

Una corona de espinas
que sus sienes traspasaban,
y lloraban las tres Marías
al ver a su maestro amado.

25 Una era la Magdalena
y santa María su hermana,
otra era la Virgen pura,
la que más dolor llevaba.

30 Una le enjugaba los pies,
otra el rostro le limpiaba,
otra le recogía la sangre
que Cristo derramaba.

35 Bendita la que del pecho
por último resto sale
a fundar los sacramentos
para que todos se salven.

Alabemos y ensalcemos
al santo árbol de la Cruz
donde fue crucificado
40 nuestro cordero, Jesús.

Si mi culpa fue la causa
de que mi Dios y Señor
pasara tanto martirios
hasta que en la cruz murió,
45 por los méritos sagrados
de tu bendita pasión
que me cubran y me tapen
las cortinas de tu amor. (JMP)

Alabemos a Jesús...

Alabemos a Jesús,
que va cargando la cruz
de madera muy pesada que en sus hombros la llevaba,
una corona de espinas que a sus sienes traspasaban,
5 una túnica morada que hasta los pies le llegaba,
una sogá en la garganta donde el judío estiraba:
cada estirón que le daba el Señor se arrodillaba.
Lloraban las tres Marías de ver el paso en que andaba,
10 una era la Magdalena, otra era Marta, su hermana,
otra era la Virgen pura, la que más dolor llevaba.
Una le enjugaba los pies, otra el rostro le limpiaba,
otra recogía la sangre, la que Cristo derramaba.

La sangre que derramaba cayó en el cáliz sagrado,
todo aquel que la tomare sería bien aventurado,
15 sería rey en este mundo y en el cielo coronado.

En el mar está una estrella que a los marineros guía,
Lucifer está enojado, lleno de melancolía,
porque los cristianos rezan el rosario de María.

20 El rosario de María no lo dejen de rezar,
que es el primer escalón que en el cielo hemos de hallar.

A gozar de Dios irá quien alabaría [a] María,
a gozar eternamente y [a] estar en su compañía.

Por el árbol de la cruz,
gloria, patria, amén, Jesús.

25 Amén, Jesús y María,
que es Jesús, María y José. (SG)

Notas

1. D. Cosío Villegas: *Historia general de México*, p. 329.
2. F. F. J. Chauvet: *Los franciscanos en México (1523–1980)*. Historia breve, p. 23.
3. J.M. Kobayashi: *La educación como conquista*, p. 45.
4. R. Richard: *La conquista espiritual de México*, p. 284.
5. *Ibidem*.
6. R. Robert: *op. cit.*, p. 193.
7. L. Turrent: *Conquista musical de México*, p. 190.
8. R. Robert: *op. cit.*, p. 291.
9. L. Turrent: *op. cit.*, p. 124.
10. *Idem*, p. 122.
11. A. Abad Pérez: *Los franciscanos en América*, pp. 87–88.
12. F. I. Félix de Espinosa: *El peregrino Septentrional Atlante: delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio de Margil de Jesús*, p. 117.
13. Ver R. Mata Torres: *El alabado viejo y boda de indios*, p. 14.
14. *Idem*, p. 8.
15. Ver *Idem*, p. 14.
16. V. T. Mendoza: *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México*, p. 21.
17. J.J. Ortega y San Antonio: *Nueva aljaba apostólica*, pp. 366–367.

18. R. Mata Torres: *op. cit.*, p. 7.
19. R. Ricard: *op. cit.*, p. 86.
20. J. M. Kobayashi: *La educación como conquista*, p. 181.
21. V.T. Mendoza: *Panorama de la música tradicional de México*, p. 39.
22. V.T. Mendoza: *Estudio... op. cit.*, p. 27.
23. Fueron dos informantes los que me los facilitaron: don Simón García, de sesenta años, originario de Las Juntas de Porturo, municipio de La Huacana; en el 2005 me proporcionó los alabados; y don José María Pacheco, de sesenta cinco años, originario de Zicuirán, en el mismo municipio, en el 2007. Ambos estudiaron solo hasta el tercer año de primaria. Son campesinos y cantan durante los velorios. Pongo el nombre de los alabados con los que estos cantores los conocen.
24. V.T. Mendoza: *Estudio... op. cit.*, p. 28.
25. R. Mata Torres: *op. cit.*, p. 11.
26. V.T. Mendoza: *Estudio... op. cit.*, p. 39.
27. R. Mata Torres: *op. cit.*, p. 14.
28. J. J. Ortega y San Antonio: *op. cit.*, pp. 364–366.
29. M. Frenk: *Cancionero folklórico de México*, número 8666.
30. *Idem*, número 311.
31. En el original: acuestas.

Referencias

- ABAD PÉREZ, Antolín: *Los franciscanos en América*, Madrid, colecciones MAPFRE 1492, 1992.
- CHAUVET, Fidel de Jesús, fray, OFM: *Los franciscanos en México (1523–1980) Historia breve*. México, Provincia del Santo Evangelio de México, 1981.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel: *Historia general de México*, 1., México, El Colegio de México, 1997.
- FÉLIX de Espinosa, fray Isidro: *El peregrino septentrional atlante: delineado en la exemplarissima vida del venerable padre F. Antonio Margil de Jesús*. México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737.
- FRENK, Margit: *Cancionero folklórico de México*, México, El Colegio de México, 1982.
- KOBAYASHI, José María: *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 2002.

- MATA TORRES, Ramón y Helia García Pérez: *El alabado viejo y boda de indios*, volumen 30, Guadalajara, Colegio Internacional, 1978.
- MENDOZA, Vicente T.: *Panorama de la música tradicional de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- MENDOZA, Vicente T. y Virginia R. R. de Mendoza: *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México*, México, Universidad nacional Autónoma de México, 1986.
- ORTEGA y san Antonio, fray Joseph Joachin: *Nueva aljaba apostólica*, Querétaro, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, Frontero de S. Agustín, 1757.
- RICARD, Robert: *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- TURRENT, Lourdes: *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

La discreción de los espíritus en la mística novohispana. Siglo XVII

DORIS BIEŃKO DE PERALTA
Instituto Nacional de Antropología e Historia

El interés por las visiones presente en Europa y en la Nueva España propiciaba que los confesores se preocupasen por el procedimiento llamado el *discernimiento* o la *discreción de los espíritus*. El debate entre los teólogos se daba en dos vertientes: una de ellas rechazaba de manera contundente el valor de las experiencias religiosas privadas; la segunda moderadamente reconocía su importancia.

El objetivo de este trabajo es analizar estas dos vertientes presentes en la discusión de los teólogos españoles y novohispanos sobre las visiones y revelaciones, y el procedimiento para reconocerlas. La mayoría coincidía en distinguir varios tipos de visiones; entre esta, un español llamado Leandro de Granada y un novohispano Miguel Godínez S.J. El análisis de estas posturas se llevará a cabo a partir de las fuentes primarias.

En la Nueva España de la Contrarreforma, eran frecuentes la experiencia mística y los fenómenos relacionados con ella, como visiones, locuciones, ayunos prolongados, levitación, bilocación, estigmatización, así como el imaginario construido en torno a ellos. En la religiosidad postridentina se enfatizaban —sin duda con intención de oponerse a las propuestas protestantes— el milagro cotidiano, los raptos y los éxtasis, la comunicación constante con las ánimas del Purgatorio, el culto a los santos y a sus reliquias. No es de extrañar, entonces, que en ese clima exaltado proliferaban personas que se identificaban con estas formas de devoción y fungían como mediadoras entre el mundo sobrenatural y la vida cotidiana.

Según las opiniones de los teólogos de la época europeos y novohispanos, las experiencias extáticas, los vuelos de espíritu, las revelaciones, locuciones y visiones, eran solo elementos accesorios y no indispensables de la experiencia mística; no obstante, por lo menos desde finales del siglo XVI, existía en la Nueva España la tendencia a experimentar éxtasis y visiones.

Las protagonistas de tales excesos con frecuencia fueron mujeres, que a veces terminaban denunciadas en el Santo Oficio o se convertían en modelos locales de santidad. Como era de esperarse, estos fenómenos exteriores que podían indicar la santidad del individuo que los experimentaba eran altamente codiciados y deseados tanto por los místicos fingidos como por los que eran considerados como modelos de perfección cristiana. Por ejemplo, la santa paradigmática de la época, Teresa de Jesús, aunque reprobaba este tipo de comportamientos entre sus correligionarias y pedía a Dios continuamente que a ella misma le quitase estas señales externas de santidad, pasó al imaginario cristiano como la monja que levitaba, que tenía constantes visiones de Cristo, de los santos y de las ánimas del Purgatorio, siendo la transverberación su marca más distintiva.

Otros santos que proliferaron en el mundo de la Contrarreforma también se caracterizaban por una intensa actividad visionaria y extática que se acostumbraba a plasmar en su iconografía; por ejemplo, los santos medievales Francisco de Asís, Bernardo de Claraval, Gertrudis de Helfta, Catalina de Siena, Lutgarda, Rosa de Viterbo, Cristina la Admirable, Rita de Casia, Brígida de Suecia; a quienes se suman los nuevos prototipos contrarreformistas como la ya mencionada Teresa de Jesús, María Magdalena de Pazzis y Rosa de Lima, entre otros.¹

Como se menciona al principio, este interés por las visiones propició que los confesores consideraran importante el discernimiento o la discreción de los espíritus, que consistía en establecer la distinción entre la mística genuina, la ilusión demoníaca y el embuste.² En este contexto hay que situar la obra de Michael Wadding (ca. 1584–1644), un jesuita de origen irlandés radicado en la Nueva España, comúnmente llamado Miguel Godínez,³ que escribió varias obras manuscritas (algunas de las cuales se conservado), además de un pequeño libro impreso, gracias al cual su fama logró trascender las fronteras de la Nueva España. Estos textos trataban, en parte, del problema de la discreción de los espíritus, o sea, versaban sobre la dirección de las almas de los individuos considerados como místicos.

El jesuita llegó a Nueva España en 1609 como novicio. Aquí Wadding cambió de apellido por Godínez, fue ordenado y enviado, como la mayoría de los jesuitas en aquella época, a las misiones del norte de la

Nueva España; después regresó a la ciudad de México y fue maestro en los colegios de México y de Puebla; también fue rector del Colegio de San Ildefonso y del de Guatemala, además de desempeñarse como el confesor de algunos criollos prominentes, entre quienes destacan dos monjas y místicas poblanas: María de Jesús e Isabel de la Encarnación.

Las actividades e ideas de Miguel Godínez no despertaban la simpatía de las altas jerarquías romanas de la Compañía; su posición dentro de la orden en la última década de su vida sería siempre ambigua; se le haría acompañante de Andrés Pérez de Ribas y censor de la obra de Palafox. Al mismo tiempo, habría renuencia de promoverlo como calificador del Santo Oficio, a pesar de la solicitud expresa del inquisidor Sáenz de Mañozca; incluso se girarán órdenes para no imprimir el libro que el jesuita escribió, con la precisa instrucción a Pérez de Ribas de que «procure divertirle de esta ocupación».⁴

¿Por qué esta desconfianza continua por parte de la jerarquía romana hacia el jesuita, autor de tratados sobre la mística y confesor de monjas? La falta de información documental impide conocer con precisión las causas de esta atmósfera de sospecha que pesaba sobre Godínez; sin embargo, podemos aventurar la hipótesis de que esta desconfianza hacia el jesuita coincide con el espíritu de la Compañía de Jesús de aquella época, que era contrario a las experiencias místicas.

Michel de Certeau, refiriéndose al caso francés, nota que «hubo, alrededor de los años 1630–1640, un endurecimiento general de la Compañía, que no podía soportar por mucho tiempo la lógica de esta».⁵ El padre general Mucio Vitelleschi veía en las corrientes místicas dentro de la orden un peligro, y su animadversión era evidente cuando llevaba a cabo la persecución de los jesuitas iluminados de Aquitania, así como en las sospechas que le suscitaba Jean–Joseph Surin, confesor de las monjas posesas de Loudun.⁶

Es muy probable, entonces, que la desconfianza hacia los escritos y quizá también hacia la persona de Godínez, se explique por este temor generalizado frente al peligro místico ante el cual Roma iniciaba su contraofensiva. Tal vez por esta situación, Godínez no lograría ver publicada su obra y, en consecuencia, no tenemos una versión «autorizada» de sus escritos. 37 años después de su muerte, saldría a la luz en Puebla un impreso basado en su obra titulado *Práctica de la Theología Mystica*.

La iniciativa de esta edición no parece haber sido de sus correligionarios, sino de un presbítero y secretario del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, el licenciado Juan de Salazar y Bolea.⁷

Quizá tendríamos que interpretar la impresión de la obra de Miguel Godínez en esta época como un hecho relacionado con la promoción contemporánea de las ya mencionadas monjas poblanas, hijas de confesión de este jesuita. Las hagiografías de estas monjas acababan de ser impresas, en ellas se menciona con frecuencia a Godínez; y en la *Práctica de Theología Mystica* hay varios fragmentos que hablan de sus hijas de confesión sin develar su identidad, pero con suficiente detalle para que cualquier poblano culto las reconociese. Me refiero a María de Jesús y su *Vida* escrita por Francisco Pardo, así como a la de Isabel de la Encarnación cuyo biógrafo fue Pedro Salmerón.⁸

Sea como fuere, el pequeño libro de Godínez tuvo un gran éxito y pronto le siguieron numerosas ediciones españolas: una en Sevilla en 1682, dos en Pamplona en 1690 y en 1704, otra en Madrid en 1780, así como una traducción al latín preparada por el jesuita Manuel de la Reguera y editada en Roma entre 1740 y 1745 (por fin la Compañía recuperaba la obra de Godínez), además de una edición en italiano publicada en Venecia en 1738.⁹

Hay que señalar que el presbítero Salazar y Bolea en la advertencia incluida en las primeras páginas del impreso, reconoce que, aunque Godínez escribió otros libros (entre ellos uno sobre la *Gracia* y otro sobre el *Estado Regular*), decidió no incluirlos porque no trataban asuntos directamente relacionados con la teología mística. Podemos inferir que el proyecto inicial del jesuita irlandés incluía disertaciones que rebasaban el ámbito de la mística.

El presbítero poblano también informa que conoce «algunos de los defectos, que ocasionan el haber corrido mucho tiempo manuscrito» y, por esta razón, «ha procurádose ajustar al verdadero y primero sentido del autor».¹⁰ Esta afirmación pone en duda la autoría exclusiva de Godínez, e insinúa que hubo alguna intervención del «editor», que consistiría en cambios de redacción, inserción de algunos párrafos y hasta una reestructuración de la obra.

Quizá nunca sabremos qué pudieron significar estas expresiones tan enigmáticas por parte de Salazar y Bolea, ya que no es posible

disponer del manuscrito original con el cual pudiésemos cotejar el impreso; sin embargo, podemos darnos una idea de los arreglos realizados por Salazar y Bolea gracias a un traslado del siglo XVIII de la obra de Godínez que se encuentra incompleto en el Archivo General de la Nación, realizado probablemente para un colegio jesuita. En la portada del documento se afirma que su original se encuentra en el Colegio de San Pedro y San Pablo, «juntamente con el libro de la *Theología Mystica* que está impreso del mismo autor». Lo anterior permite suponer que el traslado debió de hacerse por lo menos después de la primera impresión del libro (o sea, después del 1681).

El manuscrito consta de siete partes, incluyendo los ya mencionados por Salazar y Bolea libros de *Gracia* y de *Gobierno Regular*. Entre otros cinco libros restantes, únicamente dos tratan del tema que nos interesa. Me refiero al libro XIII *De la contemplación obscura y penosa* y al libro XIV *De las visiones y raptos*.¹¹

Para el análisis del pensamiento de Godínez sobre el discernimiento de los espíritus tendremos que contrastar el tratado impreso y el texto manuscrito. Hay que advertir que existen discrepancias entre ellos y que ambos tuvieron una existencia paralela. El impreso español ha sido reconocido como texto de Miguel Godínez incluso por quienes hicieron el traslado del manuscrito, quizá porque no se percataron de las divergencias entre ambos textos.

Además, podemos contrastar estas dos fuentes principales con el documento que refiere la vida de una de sus confesandas. Este es el manuscrito de Godínez titulado *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación*, especie de hagiografía sobre esta carmelita poblana.

Gracias a estas fuentes sabemos que Godínez, como la mayoría de los teólogos de su época, distingue tres posibles orígenes de las visiones y los raptos: los sobrenaturales, o sea los que son causados por Dios; los preternaturales, que son ilusiones demoníacas; y los naturales, que «nacen de la malicia melancólica, o flaqueza humana».¹² Los efectos de esos tres tipos distintos de experiencias pueden ser muy semejantes.

A pesar de que el jesuita es consciente de la frecuencia de los embustes e ilusiones demoníacas, su obra constituye una defensa de las visiones y revelaciones, así como una crítica a los teólogos que, con

su desconfianza, caen en «el pecado de soberbia» por atribuir todo al demonio. Los confesores de este tipo son calificados por el jesuita como ignorantes, arrogantes y presuntuosos, pues intentan condenar a ciegas cualquier tipo de experiencia sobrenatural, clasificándola como demoníaca y sin investigar su origen.

Aunque para el jesuita las revelaciones no son la parte esencial de la experiencia mística, sí constituyen «un ornamento accidental de la vida espiritual».¹³ Así, este teólogo se perfila como un defensor moderado de las experiencias místicas; afirma que «las revelaciones verdaderas nunca han de faltar en la Iglesia de Dios y con ellas suele Dios acreditar a las almas santas».¹⁴ Para mostrar esta idea bastan los ejemplos de las visiones y revelaciones que él mismo proporciona, y que abarcan tanto las del Antiguo y el Nuevo Testamento, como las que han tenido las santas visionarias (Teresa de Jesús, Brígida de Suecia, Gertrudis de Helfta, Catalina de Siena), así como los fundadores y patriarcas de las diversas órdenes.¹⁵

Al mismo tiempo, Godínez distingue —como la mayoría de los teólogos, entre ellos, un español llamado Leandro de Granada— tres tipos de visiones. Dicha división es un intento de establecer una jerarquía cualitativa entre aquellos fenómenos cuya textura progresa desde los más materiales y engañosos hasta los más espirituales y perfectos.

El primer tipo comprende las visiones «sensitivas externas» o corporales, las cuales se experimentan mediante los sentidos exteriores de la vista o del oído, es decir, son fenómenos ópticos o auditivos; los teólogos explican que las visiones percibidas con los ojos corporales pueden ser resultado de la actividad de algún ángel, «quien hace del aire un cuerpo y lo representa a los ojos»;¹⁶ se trata, entonces, de un simulacro de la realidad que, sin embargo, se cree que ocurre en el espacio físico real y se puede apereibir con la vista exterior; debido justamente a su carácter sensorial externo, las visiones que pertenecen a esta modalidad son consideradas como las frecuentes entre los principiantes y más peligrosas y susceptibles de la intervención demoníaca, pues los sentidos corporales son imperfectos, y en el imperfecto mundo material existe mayor facilidad de la intervención del demonio.¹⁷

La segunda modalidad comprende las denominadas *visiones imaginarias internas* o *espirituales* (San Agustín): «que es cuando con la

imaginación vemos lo que en ninguna manera pudiéramos ver, si virtud superior no lo descubriera», según dice Leandro de Granada en *De las maravillas* (1607). Estas pueden resultar ambiguas como las primeras, aunque en mucho menor grado; se caracterizan por ser resultado de una experiencia de la vista interior u oído interior, que se ejerce con el alma.¹⁸ Este tipo de visiones y locuciones, también llamadas *con los ojos del alma* fueron muy comunes entre las religiosas novohispanas.

Finalmente, están las visiones intelectuales o llamadas por Godínez *puramente espirituales*, las cuales consisten en una impresión, una especie de conocimiento infuso que Dios comunica al entendimiento e imprime en el alma. Esta modalidad era poco común, pero se consideraba como más perfecta, santa y segura.¹⁹

La promoción de las vivencias místicas no impidió a Godínez reconocer el peligro que corren quienes desean seguir este camino, especialmente algunas mujeres y hombres no experimentados de «rudo juicio». Son tiempos difíciles, en opinión del jesuita, «tan llenos de embustes, cuando ya cada embustera vende revelaciones fingidas y sueños de sus locas cabezas por favores del cielo»,²⁰ pero hay que advertir que esta proliferación de los engaños no debe desacreditar los auténticos favores divinos.

Para constatar la relación del discurso con la práctica del confesor, examinaremos el papel de este director espiritual en la vida una de sus confesandas, Isabel de la Encarnación. El jesuita irlandés se desempeñó como confesor de esta carmelita durante varios años. El reto debió de ser considerable, pues sobre la mujer pesaba, como era común en los casos de muchas místicas, la acusación de ilusa e incluso de posesa, porque se creía que Isabel de la Encarnación era atacada constantemente por innumerables demonios.²¹

La compasión que despiertan en el jesuita los sufrimientos de la monja crea una fuerte empatía con su confesanda. El mismo jesuita le propone un recurso simbólico para combatir a los demonios enfurecidos que la amenazan: le pide que les ordene que la dejen en paz y se vayan a la celda de él mismo, que voluntariamente se ofrece para sufrir sus embates. Este desplazamiento, según las fuentes, causa a los demonios timidez y vergüenza, y no osan arremeter contra el jesuita. Posiblemente gracias a acciones como esta, Godínez es visto por las

monjas como un *santo* (calificativo que una de ellas, llamada Francisca de la Natividad, usa en sus escritos); le atribuyen el don de la profecía e incluso una de sus cartas tiene para ellas el mismo poder apotropaico contra los demonios que un hueso de Juan de la Cruz.²²

La empatía y complicidad entre Godínez e Isabel permite que ambos construyan una relación espiritual que, según lo constatan las fuentes, se inicia antes de que se conozcan personalmente. Este concierto entre el jesuita y la monja da como resultado los viajes en espíritu de Isabel hacia la celda de su director para comunicarle sus congojas, y viceversa, los desplazamientos en espíritu de él hacia la celda de la monja cuando no es posible que se entrevisten en el confesionario. El relato del mismo Godínez, refiriéndose a sí mismo en tercera persona, confirma estos insólitos encuentros.²³

Miguel Godínez desempeñó un importante papel en la reinterpretación de la situación de esta monja atormentada tanto por los hombres como por los demonios. Él introdujo un nuevo paradigma para el discernimiento de los espíritus en el contexto novohispano; estableció una división entre los llamados *obsesos* y *posesos*, separando estas dos categorías en forma excluyente; concebía que los posesos —individuos cuyos cuerpos son poseídos por los demonios— son muy distintos de los obsesos —personas que sufren ataques demoníacos desde fuera y tienen a los demonios como asistentes—.

La posesión demoníaca ocurría, según el jesuita, generalmente con los pecadores o entre las personas de ordinaria virtud; un remedio adecuado en estas situaciones eran los exorcismos; en cambio, las personas obsesas eran «almas santísimas» asediadas desde fuera por las fuerzas demoníacas con licencia expresa de Dios para ponerlas a prueba; así, el tormento demoníaco permite el perfeccionamiento por medio de una acción purgativa.²⁴

Me parece importante señalar que esta resemantización del concepto de poseso no es una innovación introducida por el jesuita, sino una aplicación novohispana de las ideas del español Miguel González Vaquero quien, en su práctica de confesor, se había encontrado con varios casos de obsesión, uno de los cuales describió y editó como biografía de una monja cisterciense obsesa, doña María Vela (1561–1617).

González Vaquero introdujo esta novedosa distinción que fue retomada por el director jesuita. Godínez parece haber conocido la historia de María Vela, como lo sugieren sus constantes referencias a esta monja.²⁵ Miguel Godínez escribió su tratado nutriéndose de la rica tradición europea respecto del discernimiento de los espíritus, aplicando las premisas preestablecidas a las condiciones propias del ambiente social y cultural novohispano.

Notas

1. Omito aquí algunos de los santos y venerables que fueron poco representados, pero cuyas vidas y escritos han sido conocidos y difundidos en el mundo español y, por extensión, novohispano. Tuvieron una importancia significativa santa Brígida de Suecia, numerosas venerables como sor María de la Antigua, Juana de la Cruz, Jerónima de Asunción de Manila. Las venerables no se representaban por el hecho de no estar canonizadas. Una excepción es la concepcionista María de Ágreda, que ha sido promovida dinámicamente por la orden franciscana. Para ejemplos de representaciones que representan místicos canonizados en el arte novohispano y europeo ver *Arte y mística del barroco*.
2. Respecto de la práctica del discernimiento en la Nueva España ver mi artículo: D. Bieñko de Peralta: «Juan de Jesús María y Miguel Godínez. Dos propuestas del discernimiento de los espíritus» en A. Mayer (editora): *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, pp. 125–142; también J. Rodríguez Nóbrega: «La mística y el arte barroco» en revista *Acta Académica*, pp. 71–85.
3. Para la biografía de Miguel Godínez ver los estudios de E.J. Burris: «Michael Wadding. Mystic and missionary (1586–1644)» en *The Month*, pp. 339–353, y el detallado trabajo de F. Zambrano: *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús*. Además contamos con varias investigaciones recientes que se enfocan principalmente sobre su actividad como escritor y confesor de monjas, entre ellas la de B. Berling y M. Cécile: *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*, A. Rubial García: *La santidad controvertida*, pp. 165–201, R. Loreto López: *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, pp. 265–296; M.D. Bravo Arriaga: «Antonio Núñez de Miranda y sus contemporáneos: convergencias y diferencias» en J.P. Buxó (editor): *La producción simbólica en la América colonial*, pp. 431–450.
4. Ver cartas del general Vitelleschi fechadas en octubre de 1640 y noviembre de 1641 en Roma. Citadas por F. Zambrano: *op. cit.*, volumen VII, p. 208 y ss.

Finalmente la Compañía permitirá a Godínez desempeñarse como calificador de Santo Oficio, en agosto de 1644, poco antes de su muerte.

5. M. de Certeau: *La fábula mística*, p. 319.

6. *Idem*, pp. 285–320.

7. Juan de Salazar y Bolea, español peninsular, fue también escritor. Para más noticias de su vida, en J. M. Beristain de Souza: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, p. 101. María Dolores Bravo señala que uno de los influyentes jesuitas novohispanos, Antonio Nuñez de Miranda, fue muy allegado al obispo Fernández de Santa Cruz. Esta indicación me permite suponer que para estas fechas la percepción de Godínez en la Compañía pudo haber cambiado; no obstante, será el clero secular poblano el que promoverá la edición de su obra. Ver M.D. Bravo Arriaga: *op. cit.*, p. 433.

8. F. Pardo: *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*; P. Salmerón: *Vida y virtudes de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles*.

9. Ernest J. Burrus ha contado diez ediciones entre las novohispanas, españolas y portuguesas. E.J. Burrus: *op. cit.*, p. 349.

10 Dado que no encontré en los repositorios la edición poblana de *Practica de la theología mystica* de 1681, utilicé la edición impresa por Juan Vejarano en Sevilla en 1682.

11. Ernest J. Burrus fue quien llamó la atención sobre la existencia de este manuscrito en el Archivo General de la Nación (AGN), pero pensó que tenía solamente el tratado *De la gracia y naturaleza*, aunque notó que el manuscrito terminaba en el libro XVII (o sea que en aquel entonces el manuscrito tenía la misma extensión que ahora); tampoco mencionó la tensa relación que Godínez aparentemente generaba en las jerarquías romanas y a consecuencia de esto no se preguntó por qué transcurrió tanto tiempo después de la muerte de Godínez para la impresión de parte de su obra. E.J. Burrus: *op. cit.*, p. 350.

12. M. Godínez: Manuscritos, AGN, Jesuitas, vol. I–14, exp. 43, f. 336.

13. M. Godínez: *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San Joseph de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España*, manuscrito inédito. f. 35.

14. *Idem*, f. 35.

15. *Idem*, f. 341v.

16. L. de Granada: *Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de los profetas y amigos*, p. 48.
17. M. Godínez: *Manuscritos*, AGN, Jesuitas, vol.I-14, exp. 43, f. 340.
18. *Idem*, f. 339; L. Granada: *op. cit.*, p. 49.
19. Godínez también establece otras clasificaciones de visiones: las divide en abstractivas («cuando conocemos algunas cosas con modo diferente de lo que en sí son, v.g. ahora estando Cristo glorioso le viese en la cruz», también ver ángeles y ánimas del purgatorio con cuerpo humano) e intuitivas (cuando el objeto que se representa en el estado presente, por ejemplo ver a Cristo glorioso); visiones enigmáticas o simbólicas y visiones simples. M. Godínez: *Práctica de teología mística*, pp. 430-433.
20. M. Godínez: *La vida... op. cit.*, f. 35. Estas referencias también son constantes en sus otras obras, por ejemplo en *Manuscritos*, AGN, Jesuitas, volumen I-14, fs. 343-350v.
21. Para conocer la historia de Isabel de la Encarnación véase M. Ramos Medina: «Isabel de la Encarnación, monja poseída del siglo XVII» en C. Ayluardo García (coordinadora): *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, volumen 1, pp. 41-51.
22. F. Natividad: *Este es el original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la madre Isabel de la Encarnación y de su confesor*, f. 9.
23. *Idem*, f. 6v; M. Godínez: *La vida... doc. cit.*, f. 56.
24. La cita completa del manuscrito donde se establece la distinción entre los poseídos y los obsesos se puede consultar en R. Loreto López: *doc. cit.*, p. 272. M. Godínez: *La vida... op. cit.*, f. 31. También en *Práctica de la teología mística* del mismo autor, pp. 153-154. La palabra «obseso» viene del verbo latín: *obsidere, obsedi, obsessum*, que significa sitiar, asediar, acosar.
25. M. González Vaquero: *La mujer fuerte, por otro título La vida de doña María Vela, monja de San Bernardo*. Además de esta, hubo ediciones en 1627, 1640 y 1674. Cabe mencionar que algunos teólogos del siglo XX interpretan la obsesión como la primera etapa de la posesión demoníaca. En caso de González Vaquero y Godínez, el sentido de la obsesión es diametralmente distinto. Para ver las interpretaciones modernas se puede consultar P. Wilhem: *Psicología de la religión*, p. 446.

Referencias

- BERISTÁIN y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana Septentrional*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1981.
- BRAVO Arriaga, María Dolores: «Antonio Núñez de Miranda y sus contemporáneos: convergencias y diferencias» en J. P. Buxó (editor): *La producción simbólica en América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- _____: *El discurso de la espiritualidad dirigida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- BURRUS, Ernest J., S.J.: «Michael Wadding. Mystic and Missionary (1586–1644)», *The Month*, Londres, volumen 11, número, 1954.
- CERTEAU, Michel de: *The possession at Loudun*. Chicago, The University of Chicago, 2000.
- _____: *La fábula mística, siglos XVI–XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- GARCÍA Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores): *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Condu-mex/Universidad Iberoamericana, 1997.
- GODÍNEZ, Miguel: *Práctica de teología mística*, Sevilla, Juan Vejarano, 1682.
- _____: *La vida y heroicas virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San Joseph de la Puebla de los Ángeles en Nueva España*, manuscrito inédito, archivo privado.
- GONZÁLEZ Vaquero, Miguel: *La mujer fuerte, por otro título la vida de doña María Vela, monja de San Bernardo*, Madrid, viuda de Alonso Martín, 1618.
- LORETO López, Rosalva: *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.
- NATIVIDAD, Francisca de: *Este es el original de la madre Francisca de la Natividad, dando razón de la madre Isabel de la Encarnación y de su confesor*, manuscrito inédito, Archivo Histórico del Convento de Santa Teresa, Puebla.
- PÖLL, Wilhelm: *Psicología de la religión*, Barcelona, Herder, 1969.
- SALMERÓN, Pedro: *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675.
- RUBIAL García, Antonio: *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- ZAMBRANO, Francisco, S.J.: *Diccionario bio–bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1967.

Miguel Sánchez, el ecléctico inconsciente

OMAR MEJÍA VERGARA

Universidad Nacional Autónoma de México

Pocos autores en la historia de nuestro país han corrido con la suerte de Miguel Sánchez, un clérigo novohispano del siglo XVII; poco es lo que puede decirse de su vida, pues existe controversia desde en la fecha de su nacimiento (algunas fuentes apuntan que vio la luz en el año de 1594, y otras que en 1606)¹ y sobre la ciudad que lo vio nacer (la opinión de los historiadores se debate entre México y Puebla).² Quizá los pocos datos de los que se tiene certeza sobre este criollo del clero diocesano son su formación como bachiller en la Real y Pontificia Universidad de México, su enorme gusto y conocimiento de la obra de San Agustín, su intento —sin éxito— de obtener la cátedra de Teología en la misma Universidad, su ingreso al Oratorio de la Venerable Unión (más tarde Oratorio de San Felipe Neri), su fama de ser gran orador y, finalmente, su solitario retiro en el santuario de Guadalupe, donde falleció el jueves 22 de marzo de 1674.³ Respecto de su obra, a pesar de que son varios los textos que de él se conservan, uno es el que resalta, sin que quizá el mismo Sánchez lo imaginara: *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe*, de 1648,⁴ el primer impreso que habla sobre las apariciones del Tepeyac, supuestamente ocurridas en 1531.

El libro *Imagen de la Virgen María en la tradición guadalupana*

Sin duda, el hecho de que la primera historia impresa del relato guadalupano se escribió 117 años después de haber ocurrido el suceso, ha sido causa de controversias entre aparicionistas y antiaparicionistas. Mientras que los aparicionistas consideran la obra de Sánchez como «docta», por la misma creencia que las motivaba, fue solo tomada como una paráfrasis o una interpretación teológica de un hecho que en sí mismo era glorioso; por su parte, los antiaparicionistas, en el afán de deslindar la ficción de la realidad con datos históricos, vieron a Sánchez como el inventor de un mito, o como un mero comentador (armado de un discurso barroco) de algún texto o relato anterior.

Para un lector contemporáneo, el texto de Sánchez es poco accesible por el lenguaje y la manera de abordar el tema de las apariciones; por ser su autor un hombre culto del xvii, hace uso de un lenguaje barroco y recurre a un método tipológico de la patrística medieval, donde los hechos que pretenden interpretarse se repasan a la luz de las Sagradas Escrituras, de forma similar a como procedían san Agustín y otros padres de la Iglesia primitiva.

Siguiendo la estructura que señala Timothy Matovina, profesor de teología en la Universidad de Notre Dame, el texto de Sánchez está dividido en cinco partes:

- el papel que Guadalupe tuvo en la conquista de México;
- el relato de las apariciones;
- una reflexión teológica sobre la imagen supuestamente impresa en la tilma de Juan Diego;
- un recuento de lo ocurrido con el sitio y la tradición de Guadalupe en el tiempo posterior a las apariciones; y
- una narración y análisis de los siete milagros atribuidos a la Virgen de Guadalupe.⁵

Son muchos los asuntos que se abordan en la obra de Sánchez; sin embargo, lo que nos interesa destacar en este ensayo es la tesis de equiparar la aparición de la Virgen de Guadalupe con lo narrado en el capítulo 12 del libro del Apocalipsis.

La mujer vestida de sol

Como es bien conocido en la tradición cristiana, el capítulo 12 del libro del Apocalipsis atribuido a San Juan; narra la visión que este tuvo de una mujer en el cielo que, además de estar embarazada, se encontraba «vestida del sol, con la luna bajo los pies y en su cabeza una corona de doce estrellas»; esta dama celestial era amenazada por un dragón de siete cabezas y diez cuernos que pretendía devorar a su hijo en cuanto naciera. No obstante, al dar a luz un hijo varón, este fue llevado ante Dios mientras que la mujer huía al desierto, escapando del monstruo. Posteriormente se narra una batalla entre el arcángel Miguel y su ejército en contra del dragón (reconocido en el propio texto como

Satanás), que fue arrojado a la tierra junto con sus propias huestes de ángeles; finalmente, al verse derrotada, la bestia intentó atacar de nuevo a la mujer, que recibió dos alas de águila para que huyera de nuevo de las amenazas del dragón.

Este relato bíblico se presentó a Sánchez, según él, por revelación de San Agustín,⁶ como una profecía que ya se había cumplido en el territorio novohispano, como una muestra de que a esta parte del mundo se le tenía reservado una importante papel en el plan divino. De tal manera, procediendo como lo hacía la tipología patrística, Sánchez vincula cada elemento de la historia del Apocalipsis 12 con alguno del relato de las apariciones guadalupanas y del contexto en que se dio, es decir, la conquista de México. Tal es el caso de equiparar a la mujer del relato con Guadalupe, al propio San Juan con Juan Diego, al arcángel Miguel con Hernán Cortés, al ejército de ángeles con los soldados españoles, al dragón con la idolatría prehispánica...⁷

Si bien puede parecer extraño el procedimiento de este autor, su interés apunta a integrar el proceso de la reciente historia americana (reciente, claro, a los ojos europeos), no solo al curso de la historia universal contada desde Europa, sino ir más allá, haciéndola un punto importante dentro del proceso de salvación para toda la humanidad, al cumplirse en estas tierras el surgimiento de una nueva Iglesia protegida por el manto guadalupano.

El hecho de presentar el acontecimiento de la «mariofanía» de 1531 como una profecía bíblica que se cumplía lograba vincular el catolicismo institucional de la Nueva España con este rito que, aunque estaba presente desde mucho antes de la publicación de *Imagen de la Virgen María*, no había adquirido un carácter formal ante las autoridades eclesiásticas. De tal forma, en la visión de Jaques Lafaye, Sánchez no solo fue el fundador de una creencia religiosa que nadie podía negar como vigente y latente, sino también de los primeros destellos de una conciencia nacional, al pretender promover un culto que fuera eminentemente criollo y original de estas tierras. Según el investigador francés, en el bachiller Miguel Sánchez encontramos al «verdadero fundador de la patria mexicana, ya que sobre las bases exegeticas que le ha proporcionado a mediados del siglo XVII podrá desarrollarse hasta la conquista de su independencia política, bajo el pendón de Guadalupe».⁸

La Virgen de Guadalupe: ¿sincretismo o eclecticismo?

Aunque los términos *sincretismo* y *eclecticismo* refieren a la fusión o a la mezcla de ideas o creencias de sistemas o culturas diferentes, observando su etimología y su uso en el ámbito intelectual, el primero se refiere a este fenómeno en un plano cultural, es decir, entre pueblos y, por lo tanto, se da de forma espontánea cuando dos de ellos tienen contacto, sea producto de conquista, de alguna relación comercial o de otro tipo; el segundo, en cambio, tiene la peculiaridad de mostrarse como el fruto del pensamiento y la intención de un autor determinado, que, movido por intereses de distintos tipos según el caso, combina o intenta conciliar doctrinas o pensamientos que originalmente no tienen nada en común, en una teoría o pensamiento nuevo.

La palabra *sincretismo* proviene del griego *συγκρητισμός* (sincretismós) que, según el diccionario de Corominas se refiere a la «colisión de dos adversarios contra un tercero», proveniente de otro término que significa «portarse como un cretense»,⁹ ya que este pueblo dejaba de lado sus diferencias internas en tiempos de guerra, conciliando sus opiniones para pelear juntos, por ello, el término ganó importancia en el terreno de la antropología y la sociología al referirse a culturas o pueblos que intercambiaron ideas y creencias para generar otras. De ahí que a los fenómenos religiosos que son producto de la conquista de América se les llame *sincréticos*.

Por otra parte, es bien conocido que el término *eclecticismo* surgió en la obra de Diógenes Laercio cuando, refiriéndose a Potamón de Alejandría, nos dice que este «introdujo la secta electiva, eligiendo de cada una de las otras lo que le gustó más»;¹⁰ de ahí es que deriva el concepto precisamente, de la palabra griega *εκλεγειν* (eklegein), que significa escoger,¹¹

Partiendo de estas ideas, es claro que tras el fenómeno del eclecticismo existen un gusto y una intención, nociones íntimamente ligadas a las de elegir y, por ello, a la de un individuo o autor que las sostiene. A diferencia del sincretismo, el eclecticismo es una postura en la que puede señalarse al sujeto que está decidiendo unificar o fusionar las ideas o creencias de acuerdo con sus propios criterios, pretensiones o gustos.

Tomando en cuenta esto y lo que se ha dicho sobre la obra de Miguel Sánchez, es posible decir que, aunque el fenómeno guadalu-

pano, en sus orígenes y en su ritual, surgió de la fusión de las prácticas religiosas del catolicismo con las antiguamente dedicadas a la diosa Tonantzin en el cerro del Tepeyac, por lo que puede ser catalogado como sincrético, el salto teológico que conduciría a la aceptación del culto en un sentido institucional y que, en gran medida, proporcionaría una buena parte de la interpretación que se hizo posteriormente en la creencia guadalupana (por ejemplo la de concebirla como madre y protectora de una nueva Iglesia surgida en este Nuevo Mundo) proviene de la obra de Miguel Sánchez, que decide fusionar dos fuentes que representaban sendas partes medulares de las concepciones religiosas que estaba tratando de conciliar.

De este modo, un fundamento importante (quizá el más importante) que sostiene el culto guadalupano, históricamente hablando, proviene de la obra de este sacerdote criollo, que se revela como un ecléctico, pues su proceder es similar al de los primitivos filósofos que recibían este adjetivo cuando buscaban una verdad sustentándola en ideas de diferentes posturas o fuentes. La diferencia sustancial es que su eclecticismo está determinado como *sui generis* no solo por las características que evocan el encuentro inusual entre las culturas con las que está tratando, sino por las circunstancias históricas de cada una de las tesis que pretendía unificar.

Los sustentos de la apocalíptica Guadalupe

La tesis más importante del libro *Imagen de la Virgen María* pretende visualizar como una profecía la narración del capítulo 12 del Apocalipsis, y afirma que tal promesa dada en la visión de San Juan tuvo su cumplimiento en el territorio mexicano por vía de la aparición guadalupana; sin embargo, a pesar de que la tesis como tal es original de Sánchez, se pueden identificar las fuentes de donde toma los elementos para construirla.

Por un lado, está la idea de la mujer apocalíptica asociada tanto a la Iglesia como a la figura de la Virgen María y, por extensión, a Guadalupe, concepción que Sánchez toma de la patrística medieval y que considera perteneciente a su admirado San Agustín. No obstante, Matovina refiere el hecho de que, en aquella época, dicho texto citado por Sánchez, un sermón dirigido a los catecúmenos y erróneamente

atribuido a Agustín, pertenecía en realidad a un contemporáneo de este último, otro autor del cristianismo primitivo de nombre Quodvultdeus de Cartago.¹² La incursión de este dato, descubierto a principios del siglo xx por el investigador belga Dom Germain Morin, permite cuestionar si el clérigo criollo hubiera procedido de igual forma en su interpretación de las «mariofanías» del Tepeyac si hubiera sabido que la tesis fundamental que toma de la patrística no procedía de Agustín de Hipona, quien es mencionado una y otra vez como su guía.

Por otro lado, la fuente americana de la que Sánchez parece beber es un manuscrito que recientemente ha sido reconocido como el escrito original del que se toma el relato de las apariciones de Guadalupe, y que procede de la segunda mitad del siglo xvi: el célebre *Nicanmopohua*, que ha sido evaluado tanto en su aspecto lingüístico como en su autenticidad histórica por Miguel León Portilla, quien, además de realizar una historia del documento, señala que no solo contiene múltiples referencias a la cosmogonía y cultura náhuatl, sino que, por la estructura y giros utilizados en su composición, únicamente puede estar hecho por una mentalidad indígena conocedora de la tradición de los antiguos cantares de este pueblo.¹³

Si bien ya antes se hablaba de este texto como el fundacional del culto, se desconocía el manuscrito presentado por León Portilla, en el que pueden distinguirse elementos que permiten reconocerlo como legítimo en cuanto a su procedencia del siglo xvi. Entonces surge una pregunta: ¿Si Sánchez tuvo noticia de ese texto y hubiera identificado en él la profunda carga de religión prehispánica que tiene, lo habría usado para sustentar su idea teológica sobre la Virgen de Guadalupe?

De tal manera, e insistiendo en que en su obra Sánchez vincula la tradición referida en el *Nicanmopohua* con la de la visión relatada en el Apocalipsis 12 mediante la tipología patrística, es posible deducir el proceso ecléctico llevado a cabo por el clérigo, y que es lo que sustenta gran parte de lo que hoy se concibe como el fenómeno del guadalupanismo.

La devoción guadalupana es, pues, el resultado, por un lado, del sincretismo cultural, pero por otro del proceso de elección, es decir, del eclecticismo que Sánchez realizó para presentarlo como una tesis teológica.

Conclusión

Las nociones de eclecticismo que se exponen en el libro *La respuesta imposible* de Federico Álvarez¹⁴ (apoyadas principalmente en Hegel) parecen ser certeras en cuanto a concebir esta postura como un proceso propio de autores que están conscientes de su condición de eclécticos y que, además, eligen con amplia libertad los elementos que toman de cada doctrina, creencia o valoración; sin embargo, es quizá el ejemplo del clérigo Miguel Sánchez, pilar del culto guadalupano, el que debe llamar nuestra atención sobre el fenómeno ecléctico que se suscitó en las condiciones propias de la conquista del territorio americano. Contexto que, además de ser novedoso por las implicaciones teológicas, geográficas y sociales que implicaba la incursión del Nuevo Mundo en el plano de la historia universal, resultó un reto para la búsqueda de identidad en autores que se toparon con dificultades para conciliar tradiciones aparentemente irreconciliables como una unidad.

El bachiller Sánchez se topó, pues, con una inconsciencia que no dependía de él, de su gusto o de sus intereses, sino de una determinación más viva y cotidiana: la que nos arroja el velo que la historia, por azar o por destino, obligándonos a elegir ante posturas que, si bien abrazamos, desconocemos en cuanto a sus alcances y orígenes.

Notas

1. La fuente que ubica el nacimiento de Sánchez en 1596 hace referencia a que en 1674 (año de su muerte) contaba con ochenta años de edad. Ver A. de Robles: *Diario de sucesos notables*, p. 145. Mientras que la que nos remite al año de 1606 habla de que en 1666 tenía la edad de sesenta. E. de la Torre Villar y R. Navarro de Anda: *Testimonios históricos guadalupanos*, p. 1362.
2. F. de la Maza: *El guadalupanismo mexicano*, p. 55. X. Escalada: *Enciclopedia guadalupana*, volumen 4, p. 670.
3. Ver A. de Robles: *op. cit.*, pp. 144–145. Ver también J. Gutiérrez Dávila: *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio: copiada al exemplar de la que en Roma fundó el esclarecido patriarca San Felipe Neri*, parte I, libro IV, capítulo XII, pp. 253–255.
4. M. Sánchez: *Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en la ciudad de México*. El texto también fue reimpresso en E. de la Torre Villar y R. Navarro de Anda: *op. cit.*, pp. 152–267.

5. T. Matovina: *Guadalupe at calvary: patristic theology in Miguel Sanchez's image de la Virgen Maria*, pp. 95–127.
6. M. Sánchez: *op. cit.*, pp. 159–160.
7. Ver F. Maza: *op. cit.*, pp. 70–71.
8. J. Lafaye: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p. 331. Otro que enuncia la opinión de algunos autores sosteniendo que la obra de Sánchez es la más importante de este periodo es el investigador Jonathan I. Israel en *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, p. 63.
9. J. Corominas y J.A. Pascual: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, volumen 5, p. 256.
10. L. Diógenes: *Vida de los filósofos más ilustres*, p. 14.
11. Ver J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, p. 495.
12. T. Matovina: *op. cit.*, ver cita 6.
13. M. León Portilla: *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nicanmopohua*.
14. Ver F. Álvarez: *La respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*.

Referencias

- ÁLVAREZ, Federico: *La respuesta imposible. Eclecticismo, marxismo y transmodernidad*, México, Siglo XXI, 2002.
- BRADING, David, A.: *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- COROMINAS, Joan y José Antonio Pascual: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1984.
- DIÓGENES Laercio: *Vida de los filósofos más ilustres*, México, 2004.
- ESCALADA, Xavier: *Enciclopedia guadalupana*, México, 1995.
- FERRATER Mora, José: *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964.
- GUTIÉRREZ Dávila, Julián: *Memorias históricas de la Congregación de el Oratorio, Copiada a elexemplar de la que en Roma fundó el esclarecido Patriarca San Felipe Neri*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Ribera, 1736.
- ISRAEL, Jonathan: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610–1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- LEÓN Portilla, Miguel: *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nicanmopohua*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2002.
- MATOVINA, Timothy: *Guadalupe at Calvary: patristictheology in Miguel Sanchez's Image de la Virgen María* http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_4_64/ai_n29049113/
- MAZA, Francisco de la: *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ROBLES, Antonio de: *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Porrúa, 1946.
- TORRE Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda: *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Fervor mariano en el imaginario colectivo novohispano. Zacatecas, siglo XVIII

LAURA GEMMA FLORES GARCÍA

LIDIA MEDINA LOZANO

Universidad Autónoma de Zacatecas

En Zacatecas se ha prodigado desde la época novohispana un culto especial a la Virgen María en sus diversas advocaciones; las artes plásticas, la onomástica de la población y las obras literario-religiosas (sermones, poemas, obras musicales) se inscribieron frecuentemente en discursos de inclinación mariana. En el siglo xx, la diócesis de Zacatecas acogió por patrona a la Virgen María en su advocación del Purísimo Corazón; el Colegio de Propaganda Fide reconoce como protectora a la Virgen de Guadalupe y el Seminario Conciliar está consagrado a la Purísima Concepción.¹ La Asunción, la Purificación, la Virgen del Rosario, la Virgen del Refugio, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora de los Dolores, la Virgen de la Soledad y la Virgen del Carmen son otras advocaciones que han perfilado la piedad mariana zacatecana desde tiempos inmemoriales.² Este artículo se centra en las celebraciones que el ayuntamiento de Zacatecas promovía respecto del culto mariano, dando cuenta de la celebración de la jura de la Virgen de Guadalupe.

Celebraciones marianas en la segunda mitad del siglo XVIII

Durante el siglo XVIII, sobre todo en la última década, la ciudad de Zacatecas³ se encontró expuesta a todo tipo de calamidades naturales como sequías, heladas y, por consiguiente, epidemias que perturbaban el orden económico de la zona y mermaban la población por deceso o por migración. Esto obligó a las autoridades a buscar soluciones tanto prácticas como supraterráneas que amainaran el trasiego de los golpes de la naturaleza; año con año, el ayuntamiento contribuía con trescientos pesos para organizar las festividades oficiales⁴ a que estaba obligada: el aniversario del nacimiento del Rey, las memorias de la Virgen del Patrocinio (Remedios), el día de la Virgen de Naves⁵ y la celebración a la Virgen de Guadalupe, además de la ceremonia del Pendón, san Nicolás, santo Cristo y altares de Corpus y Enramada.⁶

La Virgen de los Remedios,⁷ también conocida como Nuestra Señora de los Zacatecas, fue considerada la patrona de la ciudad desde en siglo xvi en razón de haber patrocinado a los españoles en su lucha contra los indios, a los que vencieron un 8 de septiembre, día de la natividad de la Virgen. El propio escudo, otorgado por Felipe II, así como el título de ciudad hacen alusión a este hecho; posteriormente, hacia 1656, la Virgen del Patrocinio se convirtió en la titular de los zacatecanos, fundiéndose con la devoción anterior y siendo promovida por el ayuntamiento. La dedicación fue instituida «a instancias del rey católico don Felipe IV. Su santidad el Papa Alejandro VII instituyó la celebración del Patrocinio de la bendita Virgen María, que se debería aclamar con oficio doble»; esto de acuerdo con José del Refugio Gasca,⁸ quien afirma que la conmemoración se realizó a cargo del ayuntamiento desde 1559 hasta 1795.

En 1782, José Mariano Esteban de Bezanilla escribió una novena y un libro titulado *La muralla zacatecana en honor a la Santísima Patrona de la Ciudad de Zacatecas*; en ella prohibía enérgicamente las diversiones, embriagueces e inmoralidades sucedidas durante el novenario a la patrona, ya que, por decreto del cabildo, había corridas de toros, justas, torneos, máscaras, fuegos de pólvora, iluminaciones y paseos. La gaceta de la ciudad anunciaba las razones por las cuales su patronazgo era tan popular: «Los grandes beneficios que por medio de esta santa imagen han recibido siempre los habitantes de esta ciudad y con particular en las epidemias de dolor de costado, la han obligado a que anualmente se celebre un triduo costeado por sus mayordomos».⁹

Si bien desde mediados del siglo xviii el Ayuntamiento de Zacatecas contaba con un presupuesto para los festejos arriba referidos, las malas condiciones económicas por las que pasó la ciudad a causa de los vaivenes mineros propiciaron la reducción de las cuentas en la última década de este siglo; reduciendo el caudal a casi la mitad del presupuesto original.¹⁰ En la celebración real se gastaban la instalación del alumbrado, hecho a base de doce hachas o velas,¹¹ que se colocaban en las casas de los señores integrantes del cabildo la víspera del día principal; para las luminarias¹² se gastaba en rajas de ocote o boñiga.¹³ los cohetes y chicharras que incluían cámaras y ruedas para la iglesia

tenían un costo de catorce pesos y, además, se compraba cera para el altar; se pagaban cinco pesos para el tambor, clarín y torlón; dos pesos al sacristán de la parroquia y tres pesos por una gruesa de «cazolejas» (cazuelas) que se repartían entre los asistentes. En las demás conmemoraciones se pagaban dieciséis pesos por el sermón, cinco pesos para la cera, un peso y cuatro reales por las ciento cincuenta rajadas; cuatro pesos para las ruedas y cámaras; dos pesos para el tambor, clarín y torlón para el convite y al sacristán se le daban dos pesos.

El encargado de organizar las festividades se asignaba por votación anual, como fue el caso de Juan Francisco de Joaristi, patrono de fiestas y alguacil mayor del ayuntamiento en 1786.¹⁴ Las conmemoraciones de las vírgenes de Naves, Patrocinio y Guadalupe se predicaban en la Parroquia Mayor con un sermón, a excepción de 1786, año de la crisis; cuando no se pronunciaron sermones por la escasez de propios de la Iglesia.¹⁵

El festejo oficial, organizado por las autoridades, fue un instrumento para promover la eficacia de la intervención del cabildo en las calamidades sufridas en la ciudad; ya que aquel, al sufragar los gastos del jolgorio, era su mayor promotor por encima del clero; pero su otro papel era fomentar una serie de patronos inconscientes que tenían como finalidad el sostenimiento del orden social, como se verá.

Las fiestas de la jura de la Virgen de Guadalupe

La celebración dedicada a la Virgen de Guadalupe se gestó en el siglo *xvi* bajo el impulso del obispo franciscano de la Diócesis de México, Fray Juan de Zumárraga, quien construyó la primera ermita a la Virgen en el lugar que habría señalado Juan Diego.¹⁶ Más tarde, en 1556, fray Alonso de Montúfar construyó lo que fue la segunda ermita, sustituida a su vez por la tercera en 1622. En el siglo *xviii* se edificó la nueva iglesia (1709), desde donde la Virgen de México bendijo a toda la Nueva España diezmada por la epidemia de 1737. Por este hecho, el arzobispado de la arquidiócesis de México, apoyado en la Sagrada Congregación de Ritos de la ciudad de Roma, trató y acordó, el 11 de febrero de 1737, el juramento del patronato a esta Virgen, y el 28 del mismo mes los diputados del cabildo secular y los eclesiásticos del cabildo catedralicio comparecieron en la Real Capilla del Palacio Arzobispal para jurar

Patrona Principal de la Nueva España y su territorio a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe, guardando y haciendo guardar perpetuamente por festivo en la ciudad y sus contornos el 12 de diciembre de cada año. Sin embargo, la gracia pontifical no fue otorgada hasta 1756, cuando el papa Benedicto XIV concedió misa, oficio, confirmación del patronato e indulgencias para la celebración. Todo esto se festejó en la capital del virreinato con procesión solemne, lucidos altares en las calles, iluminaciones y juegos de artificio.

El modelo de la festividad realizada en la capital se siguió para otras ciudades importantes del interior novohispano que se dieron a la tarea de celebrar el regocijo del patronazgo. Una de ellas, la del tema que nos ocupa, fue la ciudad minera de Nuestra Señora de los Zacatecas, que celebró con octava y siete días de toros la jura guadalupana del primero al quince de septiembre de 1758.

Este acontecimiento quedó registrado en una *relación*¹⁷ titulada *Descripción de las fiestas y también de los seis sermones con que en aplauso de la Guadalupeana María explicó su afecto la muy ilustre y leal ciudad de Zacatecas*. Dicha obra es un impreso del siglo XVIII que fue aprobado por el padre maestro Joseph de Padilla, religioso profeso de la sagrada Compañía de Jesús en 22 de diciembre de 1758 y que incluía portada, aprobaciones y licencias; descripción de las fiestas de la octava; descripción de la procesión; descripción de la segunda semana de la fiestas; poema de la narración en quince fojas y sermones predicados durante la primera semana.

Por dicho documento sabemos que el día 2 de septiembre se sacó entre campanas a los santos que iban a formar parte del cortejo; el cabildo, su señoría y «lo más lucido de la ciudad» se sentaron en las bancas dispuestas para presenciar una «bien ensayada comedia» que costó el gremio de los herreros; antes de este evento se leyó una loa y posteriormente hubo toros, cohetes y buscapiés. El 3 de septiembre, primero de la recepción, a las nueve de la mañana, entró el ilustre ayuntamiento y señores comisarios precedidos de cuatro timbaleros y dos clarines; dio inicio la misa, oficiada por el cura vicario y juez eclesiástico con un panegírico; terminada la función de la mañana el gremio de los zapateros presentó otra comedia, *La Escala de la Gracia*, precedida de una loa. El 4 de septiembre y segundo de la función tocó a la orden

de los dominicos ofrecer el festejo; aunque llovió, salió, como estaba previsto, el carro de los carpinteros, que representaba a un hermoso navío donde viajaban músicos, cantoras y demás gente. El día tercero de la solemnidad tocó a los religiosos franciscanos encargarse de su espectáculo; ellos se juntaron con los religiosos del apostólico Colegio de Propaganda Fide; también se ofrecieron laudes por la mañana, misa a la hora acostumbrada, vísperas y completas; después de las vísperas aparecieron los del gremio de canteros y albañiles que conducían un carro triunfal como templo de tres naves con su torre. El seis de septiembre, miércoles y cuarto día de la función correspondió a los agustinos junto con los mercedarios de san Pablo Nolasco desfilar; este día celebraron a Juan Diego los aguadores, «que en Zacatecas es oficio de buen corriente por estar estancada el agua»; esos aguadores iban vestidos de gran lujo y llevaban la imagen de la Virgen de Guadalupe. El quinto día, que era jueves, porque andaban estudiantes en las calles, dice el autor—, comenzó la función con misa y para esta tarde se reservó el gremio de los sastres; este día fue el día de la procesión; el autor narra el orden de esta última aclarando que en ella los santos podían acompañar a la Virgen; a eso de las tres se empezaron a dar campanadas o saluciones a los santos que venían llegando de casa de sus «recamareras» (refiriéndose a las señoras que los aderezaron); como a eso de las cuatro de la tarde la plaza de la ciudad estaba a reventar y en las calles apenas se podía dar un paso.

Las disposiciones oficiales alentaban a la población a tener en sus casas imágenes de la Virgen de Guadalupe, pero no se sabe hasta dónde se cumplió esa disposición, ya que, al menos hasta 1760, había pocas muestras de ello en los archivos.¹⁸ Narra la relación que en la calle hubo 66 altares en el discurso de la carrera, es decir, de la procesión; primero venían clarines con cajas que precedían a la procesión con cohetes y ruedas; después venían los cuatro pueblos de naturales (Tlacuitapa, Chepinque, Señor san Joseph y Niño Jesús) cada uno con su danza, y luego, afirma el autor, se quisieron juntar con la procesión; a la cabeza de las órdenes religiosas venían los juaninos con su santo patriarca vestido de riquísimo terciopelo franqueado de puntas de oro; luego los mercedarios, que llevaban a su santísimo patriarca vestido de armiño con su estandarte en la mano, hecho alférez real de aquel

«terrible ejército»; el paso llevaba ocho turcos, detrás de ellos doce cautivos, seis con grillos (grilletes) en las manos, otros con cadenas; después de este embeleso se venía representando el Águila Grande del Apocalipsis, el señor san Agustín venía presidiendo a cuatro celeberrimos doctores: san Tomás, san Buenaventura, beato Egidio Agustiniiano y el padre Suárez que formaban cuatro cañones para desbaratar la «hydra de la herejía»; venía detrás predicando la humildad el humildísimo san Francisco, guardando la regla de no tocar las riquezas; seguía, por su orden, el hermano mayor de san Francisco, el inlycto patriarca santo Domingo de Guzmán, con el gremio de sastres como escuadrón de tropa; después de algún intervalo de escogida comitiva, se presentaba el venerable clero, con la congregación del señor san Pedro; la suprema cabeza de la iglesia universal traía su capa encarnada de capichola y su papalina y adornos de pedrería; cerraba todo el religioso aparato la confirmada patrona madre santísima de Guadalupe.

Esa, sin duda, fue una festividad difícil de repetirse durante todo el siglo, razón por la cual mereció un documento como el que reseñamos; sin embargo, sabemos que las conmemoraciones oficiales fueron una constante como en muchas ciudades novohispanas.

Significado de la fiesta en el imaginario colectivo

En las fiestas descritas hay ciertas características que las hacen comunes: existe una previa organización a nivel de la metrópoli y del virreinato; constan de actos litúrgicos de carácter oficial; incluyen montaje grupal de obras de arte efímero; la mayor parte de sus eventos son de carácter simbólico; hay un desplazamiento de los participantes de un lugar a otro en comitivas y cortejos; se ofrecen luminarias y ruido como condición indispensable del festejo; se corren toros como culminación de las celebraciones litúrgicas.

Isidoro Moreno¹⁹ propone que existen cuatro dimensiones específicas de las fiestas: simbólica, sociopolítica, económica y estática. La más importante y la más recurrente es la simbólica, que está presente en todo fenómeno festivo, pues lo que hace es definir y reproducir simbólicamente la identidad de una colectividad o grupo social. Toda fiesta supone y reproduce, e incluso crea una unidad social diferenciada que,

a través del festejo, se afirma como grupo o comunidad. Varios son los niveles de identidad que pueden reproducir los rituales de religiosidad popular: identidades supra-comunales, definidas por rasgos de sexo, edad, etnia, etcétera; comunales, a nivel de sociedades delimitadas geográfica y políticamente; y semi-comunales, cuando el rito reproduce las fracciones en que está dividida la sociedad, como corporaciones, asociaciones, cofradías, grupos eclesiales, estratos, etcétera.

Estos niveles de identidad vienen generados por la contraposición simbólica o real entre el *nosotros* y el *ellos*; este nosotros puede significar misma edad, mismo sexo, mismo estrato social, etcétera; el *ellos* representa lo exterior. A nivel supra-comunal, los rituales de identificación se reproducen en torno de un símbolo o ícono religioso que encarna a la vez la identidad de una comunidad concreta y la supra-comunitaria, o sea, de varias comunidades. Varios de los niveles pueden ser inclusivos y relacionarse de forma paralela.

El caso de los festejos de la jura caracteriza la identidad virreinal que intenta establecer como símbolo a la Virgen de Guadalupe; sus manifestaciones son comunales en tanto que defienden una identidad específica de la ciudad de Nuestra Señora de las Minas de los Zacatecas frente a otras ciudades: «No faltó quien oyese a unos rústicos aldeanos haciendo a Zacatecas por las noticias, un lugar semejante a sus ranchos y alquerías», además que el festejo se realiza, no el 12 de diciembre, sino el 15 de septiembre, para dar un rasgo distintivo a la ciudad.

Las otras devociones fueron advocaciones que, en su momento, fueron de la metrópoli, y el hecho de haber cambiado el nombre a la Virgen de los Remedios por la de Nuestra Señora de los Zacatecos fue para hacerla propia y fomentar con ello una identificación de sus habitantes. Es natural que la Virgen de Naves no haya trascendido, pues pertenecía a un pueblo español, y es muy probable que haya sido una devoción implantada por un individuo que no legó a sus herederos un recurso económico significativo para la manutención del culto.²⁰

Por otro lado, siguiendo con la jura, estamos ante un caso explícitamente simbólico, pues el espectador, ante la procesión y el cortejo, interpretaba el cúmulo de emblemas y jeroglíficos que acompañaban los ornatos de la obra efímera. Estas «sumas visuales», como las ha llamado Bonet Correa, eran «verdaderos tratados de política, teología

e historia cuya realización fue el banco de ensayo no solo formal sino también iconológico de la obra de arte barroca, tan cargada de contenido emblemático–simbólico». ²¹

La emblemática que, como forma oculta de pensamiento, solo puede descifrar aquel que comparte rasgos culturales semejantes y no *el otro*, quedaba explícita en la forma como el autor se expresaba de *los otros*, al decir de los indígenas que «luego se quisieron juntar con nosotros». De acuerdo con Santiago Sebastián, el lenguaje de la emblemática «tenía la facultad de transmitir verdades a la mente de un modo más directo que el lenguaje hablado y que por el efecto visual tales verdades se grababan de forma indeleble»,²² así como los patrones de comportamiento y orden social que transmitían. Este era un lenguaje emitido por convención y arraigo de signos, y asumido por la masa de los asistentes que también comprendían el lenguaje jerárquico de la procesión, entendida como una «función sagrada en la cual un grupo de fieles recorre con orden y decoro un determinado trayecto con el objeto de tributar a Dios culto público e implorar sus favores». ²³

La liturgia prescribe la celebración de procesiones en la festividad de la Purificación en el segundo domingo de la Pasión (Domingo de Ramos), en la festividad de Corpus Christi y en la celebración de las letanías mayores y menores. El caso de la jura guadalupana es especial, ya que, según Delfina López Sarrelangue, las procesiones «se imponían como un deber; pero también ofrecían una muy apreciada gratificación de honores y de indulgencias». ²⁴ Esta procesión tenía por objeto jurar el patronazgo de la Guadalupeana, pero también era de rogativa: ²⁵

Affi sucedio: porque desde entonces acacomenco a experimentar la eferilidad en fus minas, con todas las demás plagas que figuen a la inopia de la plata, y oro, que es la fangre con que fe vivifica, y alienta el cuerpo politico de una república y sin la cual toda ella es un yerto cadaver. Affi yace al presente la Gran Ciudad de Zacatecas a quien podríamos gravarporepitaphio. El Hic jacet. ²⁶

La procesión requería y reproducía un orden jerárquico donde se separaban en primer término los cortejos y comitivas participantes del *gentío* que concurría como espectador; aquellos portaban trajes

especiales muy lujosos, además de máscaras y *apariencias* que les distinguían de otros pasos,²⁷ mientras que la muchedumbre recibía pasiva esa «genuina escenificación de los mecanismos de conservación del orden establecido».²⁸ Además, como señala Darnton, las procesiones:

Representaban la esencia de la sociedad [...] la «calidad» de una persona la determina el rango o el puesto corporativo y no las cualidades individuales como la valentía o la inteligencia...la sociedad estaba compuesta por unidades corporativas y no por individuos aislados y los cuerpos pertenecían a una jerarquía que se manifestaba en las procesiones.²⁹

Por tanto, la colocación de los participantes también refiere a la posición jerárquica de cada una de las órdenes religiosas que habitaban en Zacatecas: marcharon los dominicos, al día siguiente los franciscanos y posteriormente agustinos y mercedarios juntos; respecto de los artesanos, desfilaron los herreros, luego los zapateros, los carpinteros, los cantereros y albañiles, los aguadores y los sastres; no se mencionan los barberos, los obrajeros, los sombrereros, los tocineros, los nunfleros y los cargadores.³⁰

La jerarquización más clara es la que se observa en la procesión, pues los grupos van apareciendo conforme a su relevancia: primero los clarines y tambores, luego los cuatro pueblos de naturales; posteriormente los juaninos, los mercedarios, los agustinos, los franciscanos, el clero diocesano y la Virgen de Guadalupe acompañada de las autoridades cabildales. Es importante resaltar que los jesuitas no formaron parte en ninguna de las comitivas ni durante la semana de la octava ni en la procesión del último día.

Analizando la manifestación, puede inferirse que estamos frente a una sociedad estrictamente jerarquizada y estamental que han percibido ya tantos autores acerca de las sociedades agrícola–ganaderas–industriales de los siglos xvii y xviii.³¹ El orden social³² se registraba en estos actos públicos y se actualizaba al legitimarse, valiéndose de la fiesta para ello.

La primera semana sirvió a la sociedad zacatecana para hacer oración, replegarse sobre sí y sus carencias, interiorizar sus miedos, sus esperanzas, sus afanes más íntimos, fortalecer su cordura, sus

intenciones de conservar una vida recta y sosegada; la segunda semana abría las expectativas en un afán desbordante de exaltaciones colectivas y anónimas confundidas entre las manifestaciones más próximas de los símbolos universales del fuego, el ruido y el relajo.

Las autoridades utilizaron las devociones públicas para poder controlar el caos social que provocaban las catástrofes; no obstante, era el mismo ayuntamiento el que controlaba el culto a las devociones. La piedad del pueblo y de los gobernantes era tal que se rezaba durante toda la noche para que las intercesiones de los santos contribuyeran a aplacar las calamidades. También, haciendo alarde de su posición, el propio cabildo ocupaba los espacios privilegiados en el interior de los templos, detentando un mayor privilegio sobre los eclesiásticos; esto porque era el ayuntamiento el que promovía, organizaba y sufragaba las devociones principales de la ciudad.

Los regocijos se arraigaban de tal manera que se volvían parte de lo cotidiano y, como señala Jean Rémy, pueden ser relacionadas con la reproducción de los valores; pero también, como indica Michel de Certeau, las descubre como un conjunto de «fabricaciones», de «negociaciones» y de «astucias tácticas» no definibles en términos de aparatos, de proyecto global o de ambición de poder.³³

Es importante subrayar que no solo en la caracterología de la fiesta se develó el fervor mariano de Zacatecas, sino también en otras dimensiones, como en el campo de las ideas, así lo señala Salvador Moreno Basurto al sintetizar las tendencias historiográficas de la época:

Ya se ha visto que Sotomayor es un ferviente devoto de la Virgen María. Por lo tanto, su visión mariana estará grabada constantemente en su obra, incluso se la dedica a ella: «que mi [...] obrita sea para la gloria de Dios» pero por vía de la Virgen de Guadalupe. María es la precursora de los misioneros en México y en Zacatecas, a la vez que es la pacificadora de los chichimecas. Asimismo, quebranta la prudencia historiográfica de fray Antonio Alcocer y aún de fray Simón del Hierro con retornar la historiografía del colegio a un providencialismo y más aún: un providencialismo mariano. Este discurso posiblemente lo tomó como referencia de *La muralla zacatecana* de Bezanilla.³⁴

Así pues, la patrona de Zacatecas, Virgen Purísima, Casta, Venerable y todos los atributos de su letanía, esconde los propósitos de enmienda de la sociedad minera fomentados por sus autoridades del cabildo en la secreta e inconsciente intención del sostenimiento de los patrones de comportamiento y el fortalecimiento del orden social; no obstante que la última década del siglo XVIII, debido a las mismas intemperancias del tiempo, se haya revertido contra el culto mismo al comenzar una época de decrecimiento económico que impedía cada vez con más fuerza el sostenimiento de la fiesta y, por tanto, de los valores tan celosamente guardados durante tres siglos, pero que ya empezaban a quebrantarse, como lo probó el advenimiento de la Independencia de México.

Notas

1. Ver J. J. López de Lara: *María en la historia de la ciudad de Zacatecas*.
2. *Idem*, p. 6.
3. A mediados del siglo XVI, este asentamiento se denominó Minas de Nuestra Señora de los Zacatecas; hacia 1585 recibió el título de «Muy noble y leal ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas».
4. Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en adelante AHEZ), fondo: Ayuntamiento, serie: Festividades, subserie: Fiestas religiosas, año: 1765.
5. Esta devoción proviene de una ermita, al parecer del periodo románico, cercana a Silos en la provincia de Burgos (patronazgo de Quintanilla del Coco) *Guides Voir, Espagne, Hong Kong*, Hachette, 2000.
6. AHEZ, fondo: Ayuntamiento, serie: Reglamentos y Bandos, años: 1797–1798, caja 1.
7. La virgen de los Remedios cambió su advocación por la de los Zacatecas por iniciativa de Felipe II, quien otorgó título de ciudad y escudo bajo este patronazgo; después, Felipe IV (1655) adoptó una imagen en Zacatecas para bautizarla con el nombre de virgen del Patrocinio (devoción del barrio de Triana en Sevilla) y le puso el monograma de Felipe II, motivo por el cual se confunden las tres devociones. J.J. López de Lara: *op. cit.* Ver J. del Refugio Gasca: *Timbres y laureles zacatecanos*.
8. J. del Refugio Gasca: *op. cit.*, p. 58.
9. AHEZ, Recopilación de la gaceta de México, volumen 1, número 31, año: 1784, pp. 249–250.

10. AHEZ, fondo: Ayuntamiento, serie: Festividades, subserie: Fiestas religiosas, año: 1644.
11. El hacha era una vela de cera grande y gruesa de figura cuadrada con cuatro pabilos (E. del Hoyo: *Plateros, platas y alhajas en Zacatecas*, p. 133); también podían ser cortes de madera encendidos a los que se aplicaba cera u otra grasa para que la llama durase más tiempo.
12. Vasos, a veces multicolores, llenos de algún tipo de grasa con una mecha y se prendían en ventanas y balcones.
13. Excremento de vaca u otro animal que servía de combustible.
14. Los años registrados como patrono de las fiestas fueron desde 1786 hasta 1794 por votación.
15. AHEZ, fondo: Ayuntamiento, serie: Libros de Cabildo, libro 73, año: 1787.
16. El relato de este festejo puede consultarse en su versión completa en L.G. Flores García: *Hagiografía en el norte novohispano: la función social del culto a los santos*.
17. «Libros que para común noticia y memoria se relata lo sucedido; obras de laudatoria, en prosa unas y otras en verso, y salvo raras excepciones de autor de talla que, al igual que los sermones, las loas y los panegíricos, sus volúmenes forman un centón de apretados conceptos expresados con fórmulas estereotipadas. Con sus latiguillos obligados pertenecen a un género muy caracterizado de hiperbólicas y elípticas frases cuya lectura resulta cansina por la monótona y pesada repetición sin proporcionar sorpresas». A. Bonet Correa: *La fiesta barroca como práctica del poder*, p. 49.
18. Ver L.G. Flores García: *Las dimensiones de la sacralidad: la función social del culto a los santos en Zacatecas*.
19. Ver I. Moreno: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*.
20. Sin embargo, es importante señalar que Burgos estaba presente en Zacatecas de una u otra forma, pues también en la parroquia de Zacatecas se veneraba al Cristo de Burgos. Ver L. G. Flores García: *Las dimensiones... op. cit.*
21. A. Bonet Correa: *op. cit.*, p. 59.
22. S. Sebastián: *Emblemática e historia del arte*, p. 12.
23. R. Pike Royston: *Diccionario de religiones*.
24. Había de rogativas (también llamadas de penitencia), de adoración, de luz y sangre y las de duelo. D. López Sarrelangue: *Los armados novohispanos en las procesiones de Semana Santa*, p. 237.

25. Las procesiones rogativas se realizaban en momentos de escasez, necesidades, etcétera, aquí no había música ni fiesta; las de adoración eran acompañadas de músicos, danzantes y cohetes; las de luz y sangre eran las procesiones de flagelantes; las de duelo eran procesiones llevadas a cabo por algún suceso luctuoso local, virreinal o de la metrópoli. Para definir estos conceptos consultamos a W. A. Christian Jr.: *Local religion in sixteenth-century*.
26. «Aquí Yace». *Descripción de las fiestas y también de los seis sermones con que en aplauso de la Guadalupana María explicó su afecto la muy ilustre y leal ciudad de Zacatecas. Aprobado por P. maestro Joseph de Padilla, religioso profeso de la Sagrada Compañía de Jesús el 22 de diciembre de 1758.*
27. En las procesiones se llama *paso* a cada una de las etapas en que se divide la procesión, marcando *el paso* las andas con cada uno de los santos, vírgenes o insignias especiales, *vgr.* el paso del Hecce Homo, el de la soledad, el de los símbolos pasionales... A cada paso acompaña un grupo de procesionantes con determinada vestimenta o insignia distinguiéndose del siguiente por sus colores o sus accesorios; en este caso, el paso principal era el de la virgen de Guadalupe, el último, pero de más alto rango.
28. A. Domínguez Ortiz: «Sociedad y Estado en el siglo XVIII» en A. Bonet Correa: *op. cit.* p. 56.
29. R. Darnton: La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa, p. 126.
30. Tenemos noticia de los primeros y de estos últimos en AHEZ, fondo: Ayuntamiento, serie: Cargos y oficios, subserie: Gremios, caja 1, año: 1796.
31. G. Lenski: *Poder y privilegio, teoría de la estratificación*. La teoría de la estratificación ha sido expuesta por J. Littlejohn: *Social stratification*; G.P. Murdock en *Social structure*; S.F. Nadel en *The theory of social structure*; K.P. Oakley en *The earliest tool makers (evolution and humanization)*; T. Parson Talcott en *Social structure and personality*, entre otros. Nosotros hemos basado nuestros estudios anteriores de sociedad zacatecana en *Estratificación social*, de Bernard Barber, cuyas investigaciones parten de la teoría sociológica de Max Weber; además, hemos tomado referencias generales de un acervo especializado: D.E. Hunter y P. Whitten: *Enciclopedia de antropología*. La sociedad estamental novohispana fue estudiada por R. Stavebhag en *Las clases sociales en las sociedades agrarias*.
32. «Las palabras *estat* y *ordre* abrazan en la Edad Media a un gran número de agrupaciones humanas que son muy heterogéneas para nuestro modo de

pensar: los estados en el sentido de nuestras clases sociales, las profesiones, el estado de matrimonio junto al estado de soltería, el estado de pecado, los cuatro *estats de corps et de bouche* de la corte: panetiers, escanciadores, trinchantes y maestros de cocina, las órdenes sacerdotales —presbítero, diácono, subdiácono, etcétera—, las órdenes monásticas, las órdenes militares. Lo que para el pensamiento medieval da unidad al concepto de estado o de orden en todos estos casos, es la creencia de que cada uno de estos grupos representa una institución divina, es un órgano en la arquitectura del universo, tan esencial y tan jerárquicamente respetable como los tronos y las dominaciones celestiales de la jerarquía angélica». J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media*, p. 82.

33. A. Van Gennep: *Les rites de passage*.

34. S. Moreno Basurto: «Francisco Sotomayor: pesquisas de un autor eclisiorregular zacatecano. Un estudio historiográfico» en *Revista Digital de la Universidad Autónoma de Zacatecas* nueva época.

Referencias

ARCHIVO Histórico Del Estado De Zacatecas, fondo: Ayuntamientos, serie: Festividades, subserie: Fiestas religiosas, 1765.

BARBER, Bernard: *Estratificación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

BONET Correa, Antonio: «La fiesta barroca como práctica del poder», en *AAV: El arte efímero en el mundo hispánico V, coloquio* Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Estéticas), 1983.

CHRISTIAN, William A., Jr.: *Local religion in sixteenth-century*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

DARNTON, Robert: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (traducción Carlos Valdés), México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

FLORES García, Laura Gemma: *Las dimensiones de la sacralidad: la función social del culto a los santos en Zacatecas*, Zacatecas, 2000.

_____: *Hagiografía en el norte novohispano: la función social del culto a los santos*, Guadalajara, La puerta de Jano/Sindicato del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, 2014.

- GASCA, José del Refugio: *Timbres y laureles zacatecanos*, Zacatecas, imprenta económica de Mariano Ruiz Esparza, 1902.
- HOYO, Eugenio del: *Plateros, platas y alhajas en Zacatecas*, Zacatecas, GEZ-Instituto Zacatecano de Cultura «Ramón López Velarde», 1986.
- HUIZINGA, Johan: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- HUNTER, David E. y Phillip Whitten: *Enciclopedia de antropología*, Madrid, Bellaterra, 1981.
- LENSKI, Gerhard: *Poder y privilegio: Teoría de la estratificación*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- LÓPEZ de Lara, J. Jesús: *María en la historia de la ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, Congreso Mariológico Internacional, 1996.
- López Sarrelangue, Delfina: «Los armados novohispanos en las procesiones de Semana Santa» en AAVV: *Visiones y creencias, IV anuario conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- MORENO Basurto, Salvador: «Francisco Sotomayor: pesquisas de un autor eclisiorregular zacatecano. Un estudio historiográfico» en *Revista Digital de la Universidad Autónoma de Zacatecas*, Nueva época, volumen 3, número 1, ISSN 1870-8196, Zacatecas, Unidad Académica de Historia Universidad Autónoma de Zacatecas, enero-abril 2007. <http://www.uaz.edu.mx/revista-investigacion>, 3/09/2010.
- MORENO Navarro, Isidoro: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Andalucía, Andaluzas Unidas, 1985.
- PIKE, E. Royston: *Diccionario de religiones* (traducción Elsa Cecilia Frost), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- STAVEBHAG, Rodolfo: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1975.
- VAN Gennep, Arnold: *Les rites de passage* (traducción de Gilberto Giménez Montiel), primera edición de 1909; reimpresión Mouton&Maison des sciences de l'homme, Mouton-París-La Haya, 1969.

Historia de las mujeres y los niños

Urbanismo hispanoamericano. La fundación de México y Puebla

ANABELL ROMO GONZÁLEZ
Universidad Nacional Autónoma de México

Durante los primeros años del contacto entre los habitantes americanos y los europeos, se fundaron gran cantidad de núcleos urbanos, ciudades y villas. Estos actos políticos se formalizaban mediante la organización del cabildo o ayuntamiento, reparto de solares, redacción y firma de actas de fundación, y ceremonias y festejos.

A pesar de que se fundaron infinidad de ciudades, los procesos urbanos, como los llama José Luis Romero,¹ son diferentes. La diferencia radica en las posibilidades, funciones, necesidades y circunstancias de cada núcleo urbano, ya que, mientras unas ciudades quedaban por mucho tiempo como centros de abastecimiento y planeación de otras exploraciones, otras se despoblaron, y otras más llegaron a ser capitales de virreinos y grandes emporios comerciales. Por casi ochenta años, de 1494 a 1570, se establecieron más de un centenar de núcleos urbanos, cuyo proceso de urbanización se fue desarrollando y caracterizando a medida que el primer objetivo, es decir, apoderarse de las riquezas del Nuevo Mundo, se iba desvaneciendo y era sustituido por el esfuerzo y trabajo cotidiano de los vecinos en la agricultura, la ganadería y la minería.

Al fundar las ciudades, los adelantados y jefes de hueste llevaban a cabo una ceremonia de origen medieval que daba a la ciudad un aire de legitimidad al hacer partícipes del proceso a todos los miembros de la hueste. El acto fundacional fue un acto político, según Romero, ya que se basaba en los designios del conquistador. Un ejército de conquistadores al mando de una autoridad formal, y acompañados por algunos indígenas aliados, llegaba al lugar previamente elegido y, evaluados los recursos naturales, se instalaba en él con la intención de establecer allí su hogar. Ocupaba la tierra y afirmaba el derecho de los conquistadores. Este acto político iba acompañado por un acto simbólico: «el conquistador arranca unos puñados de hierba, da con su espada tres golpes sobre el suelo y, finalmente, reta a duelo a quien se

oponga al acto de fundación». ² El acto se completaba mediante varias acciones: la celebración de una misa o la entronización de una imagen y, por último, se redactaba el acta de fundación y el nombramiento de las autoridades de la población. En muchas de las ciudades fundadas en Hispanoamérica, la traza física de la ciudad tardaba meses e incluso años en iniciarse. Sin embargo, el acta fundacional respetaba la fecha de la ceremonia y el acto de fundación.

Para concretar la ceremonia de fundación de una ciudad se delimitaba el terreno y los beneficios que los recursos del terreno escogido podían traer a los nuevos pobladores; para ello era necesario construir y concretar la idea de comunidad a partir de la edificación de las casas de la población y de las sedes de las instituciones.

El acto estaba fundamentado en diversas costumbres legales traídas desde el medievo; sin embargo, la fundamentación de los conquistadores se fue delineando a medida que se iban enfrentando a realidades naturales y sociales ajenas. Se sentían conquistadores, guerreros ante un mundo diferente del que conocían poco y descubrían a cada paso, así las fundaciones de núcleos urbanos eran primero una idea que paulatinamente se iría haciendo realidad.

Siguiendo este concepto, se explica por qué las primeras ciudades fueron primero fuertes cuyo objetivo era hacer la guerra para conquistar el territorio. Los principales actores de la ocupación de territorios fueron hombres y mujeres que poblaron la ciudad después de su fundación. Sin ser necesariamente un grupo homogéneo, las circunstancias los unieron al hacerlos enfrentar juntos una nueva situación. Generalmente era una población baja, humilde pero aventurera, gente sin tierra y sin nobleza que, en palabras de Romero, buscaba ambas cosas en el nuevo mundo. ³

Se les habían asignado solares y encomiendas desde donde debían vigilar las minas y las tierras de producción; si no tenían solares, debían ser servidores públicos o ejercer algún oficio en beneficio de la ciudad.

Uno de los modelos urbanísticos más importantes utilizados durante esta etapa fue el trazado en *damero*, que consistía en un modelo con «manzanas cuadradas y con una plaza aproximadamente en el centro de la traza. La plaza mayor debía ser el núcleo de la ciudad; alrededor se construirían la Iglesia, el fuerte o palacio para sede del

gobierno y el cabildo o ayuntamiento». ⁴ Esta solución urbanística no solo proporcionaba un orden físico, también pretendía encarnar el ideal del orden social.

Las ideas heredadas de los ancestros conquistadores provocaron que los exploradores del siglo *xvi* creyeran en la defensa del único mundo válido en medio de mundos distintos, incluso inferiores. Esta inferioridad que se distinguía a simple vista se trasladó a planos más complejos como la cosmovisión, la vida económica, social y política. Los conquistadores llegaron al Nuevo Mundo no solo con el fin de acaparar riquezas, sino de ordenarlo y, en un palabra, civilizarlo. «La mentalidad fundadora fue la mentalidad de la expansión europea presidida por esa certidumbre de la absoluta e incuestionable posesión de la verdad». ⁵ Al encontrar dispersos a los habitantes de las islas de las Indias Occidentales, los españoles decían que los indios vivían alárabe ⁶ por los montes: «como bestias en los campos sin rastro ni conocimiento bastante de vida sociable y política». ⁷

Para los españoles que se encontraron con una realidad social, política, económica y cultural diferente, era importante llevar a los confines del Nuevo Mundo la policía, es decir, las costumbres políticas que habían heredado del mundo clásico e incluso del viejo mundo medieval.

En las capitulaciones o contratos con los conquistadores, la corona española invitaba al jefe de hueste a poner en policía a los habitantes de la región, así como a los exploradores y miembros de su ejército. ⁸ La Corona quería que los españoles fundaran ciudades ordenadas y que establecieran allí sus heredades. En general, quería que fundaran núcleos urbanos con ley, orden, justicia y religión.

Veamos pues, a vuelo de pájaro, un fragmento de la historia del término. El término *policía* deriva de la raíz latina *politia*, que significa espacio público, y también de la raíz griega *politeia*, que hacía referencia a la polis o ciudad aristotélica, es decir, una comunidad organizada mediante leyes, donde los deseos individuales estaban subordinados a los de la comunidad. La policía, según Cicerón, tenía que ver, también, con la habilidad, maneras o virtudes de la vida urbana que manifestaban una sociedad o un individuo, ⁹ por ejemplo, la participación ciudadana y el comportamiento adecuado en la sociedad. En este sentido, la ciudad fue entendida, entonces, como el *locus* de la

civilización; por tanto, las ciudades en el Nuevo Mundo serían las mediadoras entre la civilidad y la barbarie: la civilidad de los españoles y las costumbres rústicas de los indios.

El urbanismo retoma ideas y conceptos del principio de policía, así que resurgen ideas clásicas acerca de la comunidad y cómo debe organizarse políticamente; renacen las ideas de Aristóteles, que plantea que los hombres forman una comunidad por necesidad, debido a que son animales políticos, es decir, no pueden vivir aislados de los otros. Un hombre habitante de la ciudad se convertía en ciudadano al participar en las decisiones y en la política de su comunidad; debía observar un comportamiento particular, debía ser civilizado, es decir, subordinar sus deseos e intereses individuales a los de la comunidad.

Para los griegos, la *polis*, la ciudad, como república cívica, tenía como principal objetivo promover la justicia y el orden de la comunidad civil,¹⁰ así como un buen gobierno cimentado en la ley.¹¹ Según esta idea, las ciudades (*polis*) creaban ciudadanos (*politíes*), en otras palabras, personas politizadas o ciudadanos civilizados.

Para los clásicos, los edificios y la traza de la ciudad no eran tan importantes, únicamente Aristóteles menciona que la ciudad debía construirse en un sitio defendible, de tamaño moderado y económicamente autosuficiente, es decir, que tuviera los elementos necesarios para la vida. La traza debía tener edificios y lugares de reunión pública como el ágora y el mercado, y estos edificios debían estar distribuidos lógicamente al igual que la sociedad.

En las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla, escritas hacia el siglo VIII, se dice que la *civitas* (comunidad) está compuesta por una muchedumbre de personas unidas por vínculos de sociedad, y recibe este nombre por sus *cives* (ciudadanos), habitantes de la *urbs* (fábrica material).¹² Tenemos que el término *urbanizar* significa *politizar*, es decir, civilizar. Civilizar es, entonces, *ciudadanizar*, llevar las costumbres de ciudadano a quien no lo es, ya que estas costumbres le permitirían vivir mejor, mediante instituciones, leyes y orden. Para que esta población pudiera autogobernarse, era necesario un concejo o cabildo.

Es así que la traza de la ciudad encarnaba los ideales de la policía que los españoles querían imponer en el Nuevo Mundo. De esa manera, no solo el espacio físico debería estar ordenado, sino que también

la población respondería a un criterio ordenado y civilizado. Esta primera población de las huestes conquistadoras pronto se convertiría en pobladores, habitantes y vecinos encargados de la organización de su propio espacio. Al surgir el ayuntamiento, municipio o cabildo, y retomando las ideas romanas, se regulaban las relaciones sociales brindando seguridad, confianza y protección a los habitantes.

El trazado de la ciudad respondía a un modelo ordenado y, por tanto, los edificios más importantes, sedes de los poderes eclesiástico y civil, tenían su lugar específico. En la plaza central se encontraban la sede del gobierno civil o ayuntamiento, la sede del poder eclesiástico y el mercado. En algunas de las ciudades fundadas en América fue común construir también una picota, símbolo del orden y la policía de la población; esta también implicaba la organización administrativa, económica y política de la ciudad, para ello, una de las instituciones más importantes, de origen medieval pero recuperada durante el proceso de urbanización hispanoamericano, fue el cabildo.

La fundación de poblaciones y el establecimiento de los cabildos significó la estabilidad y permanencia que los conquistadores españoles y la Corona requerían. El cabildo es la persona jurídica autorizada por la Corona para efectuar las concesiones y los repartos de tierra, ya sean de uso agrícola o urbano, según las conveniencias de cada localidad;¹³ regulaban la economía (gremios y negocios), la hacienda municipal (precios) y la propiedad de la tierra. El cabildo regulaba, disponía, organizaba y dirigía las actividades de vecinos y moradores, en palabras de Romero, verdaderos ciudadanos del mundo americano.¹⁴

El vínculo material entre el espacio habitado y la población generaba una residencia estable y garantizaba la sobrevivencia de la fundación.¹⁵

Para ser merecedor de mercedes, era necesario ser vecino de la ciudad y estar registrado en el libro del cabildo como tal. Ser vecino implicaba ser hombre o mujer que quisiera reclamar tierra, ejercer una actividad o simplemente establecerse en la ciudad.

La ciudad sería el medio por el cual los españoles llevarían a los indios al camino de la civilización, debido a que el español encontró un entorno ajeno a él habitado por pueblos hostiles. La ciudad fue un sinónimo de orden cívico, justicia y religión; por tanto, todo aquel

hombre que viviera fuera de la ciudad se consideraría como una bestia, como no civilizado o como entregado completamente a las cosas divinas. Esta idea estaba tomada de Tomás de Aquino, quien, en su *Monarquía*, dice que todos los hombres que viven en orden y dentro de una ciudad son una comunidad, y si alguien llegara a vivir solo sería porque no resiste la compañía de otros hombres, debido a la crueldad de su ánimo, semejante a la de un animal salvaje, o porque se entrega totalmente a las cosas divinas.¹⁶ Para Aquino, la ciudad constituía un cuerpo formado por leyes, instituciones y costumbres, en una *urbs* bien construida habitaba una *civitas* ordenada.

A pesar de que el sitio de la ciudad había sido elegido previamente a la ceremonia de fundación, muchos núcleos urbanos se establecieron sin un conocimiento suficiente del terreno que les permitiera prever circunstancias futuras, este es el caso de ciudad de México, que respondió principalmente a su ubicación estratégica, así como algunas otras que se erigieron de acuerdo a la ubicación cercana de recursos naturales y buena apariencia, como es el caso de Puebla de los Ángeles. A continuación se exponen algunas consideraciones respecto a la fundación de estas dos ciudades.

La ciudad de México

El sitio donde se encuentra actualmente la ciudad de México era una cuenca bordeada por un contorno montañoso irregular vinculado a numerosos afluentes de agua dulce que permitían el desarrollo de la vida agrícola y un suelo estable.¹⁷

El sitio de la ciudad donde se asentaron los aztecas desde 1325 era sumamente estratégico, ya que, en palabras de Lucía Mier y Terán Rocha, era un «asentamiento lacustre de difícil acceso, con posibilidad de resistir largos sitios»;¹⁸ además, ofrecía pesca, producción agrícola, y era un sitio moldeable y extendible debido al uso de la chinampa.

La zona central, destinada al culto de los dioses, era el punto de partida de las tres calzadas que dividían a la ciudad en cuatro zonas y conducían a tierra firme. Las calzadas eran: Tacuba–Tlacopan al oeste, Iztapalapa al sur y Tepeyac al norte.

En 1519, año en que Cortés llegó a la ciudad de México–Tenochtitlan, se maravilló de ver una ciudad de calles anchas, tan derecha y

ordenada que se asemejaba a Sevilla o a Córdoba, la cual contaba con muchas plazas y mercados.¹⁹ El plano de Hernán Cortés que envió a sus majestades católicas en sus cartas de relación, y que fue publicada en la ciudad de Nüremberg en 1524, muestra la derechura y proporción que tenía la ciudad de México.

Tres fueron las razones para elegir la ciudad de Tenochtitlan como sitio para la traza de la ciudad española: la militar, por las posibilidades de defensa con las salidas a los lagos; la simbólica, por ser un sitio de poder; y la práctica, debido a que disponían de material con el cual construir una nueva ciudad.²⁰ El hecho de establecer la ciudad española en la misma ciudad de Tenochtitlan, poderosa en el pasado, pero al final derrotada por las armas castellanas, era un símbolo perfecto para demostrar al pueblo indiano que el dominio español ya se había consumado y se iba a establecer allí.

Al encontrarse con una realidad completamente diferente, y pensar que el Nuevo Mundo estaba vacío de los conceptos de orden y política, el acto de apropiarse de la ciudad mexicana «implicaba la sustitución completa de un régimen por otro»;²¹ por lo tanto, la implantación de estos principios y, en general, del esquema de civilización del mundo occidental.

La traza de Tenochtitlan sirvió como sostén de la nueva ciudad castellana que habría que ser tan magnánima dadas las condiciones de sus habitantes y del lugar cuyos clima, gente, calidad y animales eran tan generosos, lo cual ayudaría a construir un magnífico lugar para habitar. Así fue que el 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito, al llegar el fin de la lucha entre mexicas y españoles, y derrotada la última resistencia indígena, solo restaba constituir la institución que le daría el carácter jurídico al asentamiento: el cabildo, conformado probablemente durante el mes de septiembre en Coyoacán. El «carácter militar de la expedición española en el Valle del Anáhuac se transformará en una organización de asentamiento y administración del imperio conquistado».²²

Antes de que se establecieran los poderes eclesiásticos y civiles, la ciudad era gobernada por el conquistador Hernán Cortés y sus oficiales más cercanos, a quienes el cabildo había ya repartido solares de acuerdo con su cargo y su ayuda en la Conquista.

El cabildo consideraba que la ciudad española debía construirse en Coyoacán, Tacuba o Texcoco,²³ sitios cuyo asentamiento en tierra firme implicaría el desarrollo agrícola y económico de la ciudad. Sin embargo, Cortés insistía en que fuese en la ciudad de Tenochtitlan, argumentando la localización estratégica y simbólica.

Después de la caída de la última resistencia indígena la limpieza de la ciudad se emprendió en 1521 con la finalidad de rescatar los materiales de la antigua capital mexicana para construir los edificios españoles. Para trazar la ciudad de México, capital de los reinos americanos, los españoles conservaron el espacio físico rompiendo su significado urbanístico. Los conceptos europeos que definieron la traza de la nueva ciudad fueron los utilizados por la urbanística renacentista, inspirada en el damero y en el principio de policía, por ejemplo, centralidad, regularidad y orden. La obra se inició en 1523, utilizando los edificios antiguos, casas de principales, edificios comunales, templos, paredes y muros antiguos. Las tres calzadas que partían del principal centro ceremonial fueron utilizadas como ejes viales de la nueva ciudad.

Es importante mencionar que la traza de la ciudad de México no incluyó los terrenos indígenas, por lo que los campan²⁴ quedaron intactos, permitiendo posteriormente el desarrollo de los barrios indígenas.

La traza se construyó mediante el modelo del damero explicado con anterioridad, siendo el agrimensor²⁵ Alonso García Bravo el encargado de realizarla. Una vez que fijó el centro, que se encontró muy cerca del Gran Teocalli, procedió a la distribución de las manzanas en función de los edificios tenochcas sobrevivientes. La traza probablemente se terminó en los primeros días de 1524, en ella se albergaron los poderes civiles y eclesiásticos.

El área del centro ceremonial y las casas del emperador se convirtieron en la plaza de armas de la ciudad colonial; las casas nuevas de Moctezuma, ubicadas hacia el sur, en sede del cabildo, cerca del portal de Mercaderes; el templo mayor albergaría la catedral, hacia el lado norte, sede del Arzobispado hacia 1534; mientras que el palacio de Axayácatl, ubicado al este, se convertiría en la residencia de la Audiencia, y hacia el oeste se ubicó la casa del conquistador. La plaza mayor era el centro simbólico de la ciudad, limitaba al norte con la antigua calzada de Tacuba, al oriente por la calzada Tepeyac-Ixtapalapa, al sur

por el brazo de la laguna que formaba la acequia, y al poniente por la calle del Empedradillo. La ciudad española se extendía desde el antiguo Templo Mayor y consistía de cuatro calles que conformaban una cuadrícula que rodeaba la Plaza Mayor: actualmente son las de Donceles al norte, Mesones al sur, San Juan de Letrán al oeste y Correo mayor al este. El área de la ciudad de México estaba rodeada por los barrios de Atzacolco, bautizado como San Sebastián, en el noreste de la ciudad; Cuepopan o Santa María en el noroeste, Moyotla o San Juan en el suroeste y Teipan o San Pablo en el sureste.

En 1523, el rey Carlos V de Alemania y I de España otorgó el escudo de armas a la nueva sede de la corona castellana, la ciudad de México. En las principales calles se construyeron grandes palacios, algunos de los cuales se conservan, como es el caso del de los condes de Jaral de Berrio y Moncada (Palacio de Iturbide), el de los condes del valle de Orizaba (Los Azulejos), el de los condes de Santiago de Calimaya (Museo de la Ciudad de México) y el de los condes de Heras.

La *policía* y el orden, conceptos que ya se han discutido, también se establecieron en la recién fundada ciudad de México. Un símbolo de estas ideas fue la cárcel, construida en la parte posterior del edificio del Ayuntamiento, donde, a su vez, se encontraba la carnicería, recintos relacionados con las funciones del cabildo. Sobre la plaza se encontraba la picota, monumento que simbolizaba la jurisdicción ejercida por las autoridades. La construcción era una columna donde se celebraban las subastas públicas y se exponía a los reos a la vergüenza pública.

La ciudad de Puebla de los Ángeles

El sitio donde se estableció la ciudad de Puebla de los Ángeles corresponde al valle tlaxcalteca, que se encontraba en el camino obligatorio desde la costa hacia la ciudad de Tenochtitlan, entre Tlaxcala y Cholula, regiones enemigas desde la Conquista.²⁶

Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda Real Audiencia de México, acompañado de Vasco de Quiroga, Francisco de Ceynos, Alonso Maldonado y Juan Salmerón, querían solucionar los conflictos provocados por la Primera Audiencia presidida por Nuño de Guzmán, enemigo de Cortés y Alvarado, quien había cometido abusos y había provocado sublevaciones entre los españoles.

En 1530, la Segunda Audiencia decidió crear nuevos centros urbanos; uno de los territorios que quería poblar era la zona entre los tlaxcaltecas y los mexicas, es decir, entre Tenochtitlan y Tlaxcala; para ello, don Sebastián Ramírez dio instrucciones al corregidor de Tlaxcala, Hernando de Saavedra, primo de Cortés,²⁷ de buscar un sitio propicio para el establecimiento de una ciudad de españoles. Las instrucciones fueron que la nueva ciudad se estableciera cercana a las poblaciones indígenas sin interferir en sus propiedades y evitando la explotación excesiva de los naturales; debía contar con suficientes tierras de labranza en sus cercanías, así como con pastos y terrenos propicios para la vida de los habitantes españoles. «La idea era ubicar en esta localidad a todos aquellos colonos que habían llegado de España sin contar con algún oficio ni ocupación por lo cual vagaban por el territorio conquistado viviendo a expensas de los indios y dificultando con su mal ejemplo la evangelización».²⁸ Por otro lado, la Audiencia quería dar ejemplo de que los españoles sin encomiendas²⁹ podían establecerse en el Nuevo Mundo y vivir de su trabajo, como lo hacían en España.

Saavedra se decidió por un lugar deshabitado que se encontraba entre los señoríos indígenas de Cholula, Tlaxcala, Cuauhtinchan, Teotihuacan y Tepeaca. Algunas fuentes denominan el sitio donde se asentó la ciudad de los Ángeles como Cueltaxcoapan, que significa, según Leonardo Lomelí, «río de culebras de pellejo»³⁰ o «donde las serpientes cambian de piel», a cinco leguas o veinticinco kilómetros aproximadamente de Tlaxcala. La zona elegida originalmente estaba delimitada por el cauce del río San Francisco y el cerro de San Cristóbal.

Existe una leyenda respecto de la fundación de la ciudad de Puebla que dice que fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, tuvo un sueño en la víspera de la fiesta de los arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael, la cual se celebra el 29 de septiembre. El fraile soñó con un campo cerca del cual corría un cristalino río; el lugar estaba poblado de una gran cantidad de hierbas y flores, lo cual hacía que fuera un paraje apto para la siembra y, por lo tanto, para establecer una ciudad de españoles; también observó a dos ángeles que trazaban y delimitaban con cuerdas lo que serían sus límites.

El 16 de abril de 1531 se trazó la ciudad, que recibió el nombre de Puebla de los Ángeles. Los frailes Franciscanos Toribio de Benavente

Motolonía, Jacobo de Testera, Luis de Fuensalida, Alonso Juárez y Diego de la Cruz, acompañaron a la población y edificaron la primera capilla de la ciudad, se dijo la primera misa en los márgenes del río San Francisco, se construyó una iglesia, y se edificaron cincuenta casas para los pobladores. El 29 de septiembre de 1531 tuvo lugar la ceremonia solemne de la fundación y se constituyó el cabildo.

La ciudad estaba situada en el centro de una vasta región ocupada por los señoríos indígenas más poblados del valle; además, se encontraba en el cruce de las comunicaciones entre la ciudad de México con Veracruz y con la región de Oaxaca; sin embargo, en el primer año, la ciudad, es decir, las primeras casas y el asentamiento franciscano, se inundaron, provocando que el sitio se trasladara al oeste del río. En el año de 1532 se estableció definitivamente la ciudad en la parte oeste del río San Francisco.

La emperatriz Isabel de Portugal, esposa de Carlos v, en su calidad de regente, expidió una cédula real fechada el 20 de marzo de 1532 por medio de la cual se le concedía el título de «ciudad de Puebla de los Ángeles» y, posteriormente, en 1558, se el de «Noble y Leal Ciudad de Puebla los Ángeles». No fue sino hasta 1561 cuando se llamó «Muy Noble y Leal Ciudad de Puebla de los Ángeles»; finalmente, en 1576, se nombra definitivamente como la «Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Puebla de los Ángeles».

A pesar de que el objetivo de la Segunda Audiencia era no crear encomiendas en Puebla de los Ángeles, la ciudad obtuvo varias prerrogativas para disponer del trabajo indígena tanto para la construcción de sus principales edificios como para utilizarlo en las tierras de labor que les fueron concedidas en sus alrededores y en el valle de Atlixco.

Alrededor de la ciudad se establecieron los barrios indígenas de Analco, La Luz y Nuestra Señora de los Remedios, cercanos al río Xonaca.

La estratégica ubicación y el fértil entorno proyectaron la ciudad con un primer nivel de importancia en términos religiosos, políticos y económicos, que pronto le otorgarían una importancia mayor hasta convertirla en la segunda ciudad del virreinato. Ejemplo de esto fue cuando el obispo de Tlaxcala, el dominico Julián Garcés, propuso el traslado de la sede episcopal de la diócesis a Puebla de los Ángeles, lo cual fue aceptado por Carlos v en su cédula del 6 de junio de 1543.

Muchos de los artistas —arquitectos, pintores y escultores— que trabajaron en México, trabajaron también en Puebla de los Ángeles.

Debido al sitio estratégico de su ubicación, durante muchos años, la ciudad de Puebla fue el centro de la actividad económica que se derivaba del comercio y transporte de mercaderías a cargo de la Nao de China, el Galeón de Manila o la Nao de las Filipinas.

Conclusión

Como se ha podido observar, las ciudades de México y Puebla de los Ángeles son dos ejemplos del complejo proceso de urbanización hispanoamericana emprendido en las primeras décadas del siglo *xvi*. El objetivo de la Corona de apoderarse de los recursos del Nuevo Mundo bajo la égida de llevar la civilización a sus habitantes fue cambiando paulatinamente transformándose en el nacimiento de una comunidad. Puebla y México son ejemplos de ciudades que iniciaron su camino mediante un acta de fundación, celebraron la reunión del cabildo e iniciaron su tránsito hacia la vida comunitaria «civilizada».

Sin embargo, retomando las ideas de José Luis Romero, cada proceso tuvo sus propias características y vicisitudes: el sitio elegido de ciudad de México pareció responder más a los caprichos del conquistador que a las decisiones del cabildo; Puebla, por su parte, parecía ser el espacio donde los anhelos de buenas esperanzas encarnados en la Segunda Audiencia y, en particular, en las ideas de Vasco de Quiroga, se hicieran realidad; sin embargo, las encomiendas repartidas a los conquistadores y los abusos que estos ejercían sobre los indígenas fue un fuerte vuelco a la realidad.

Notas

1. J. L. Romero: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, p. 45.
2. *Idem*, p. 61.
3. *Idem*, p. 59.
4. *Idem*, p. 62.
5. *Ibidem*, p. 65.
6. Concepto que designaba a los gitanos que vivían en España y a los moros del norte de África. R. L. Kagan: *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1492–1780*, p. 60.

7. F. Fernández Christlieb: *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, p. 114.
8. *Poner en policía* a los indios significaba que vistiesen ropas adecuadas, durmieran en camas, se les enseñase un oficio, y que fuesen evangelizados. «Instrucción dada a los frailes de la orden de San Jerónimo, gobernadores de la Española, reglamentando sobre los pueblos que debían fundarse: así como directrices políticas y administrativas», septiembre de 1516. Documento 21 compilado en F. de Solano: *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana 1492–1600*, p. 47.
9. M. T. Cicerón: *Sobre la república*, p. 48.
10. Aristóteles: *Política*, p. 53.
11. *Idem*, p. 49.
12. I. de Sevilla: *Etimologías*.
13. L. Mier y Terán Rocha: *La primera traza de la ciudad de México 1524–1535*, p. 118.
14. J. L. Romero: *op. cit.*, p. 119.
15. L. Mier y Terán Rocha: *op. cit.*, p. 117.
16. S.T. de Aquino: *La monarquía*, pp. 5–8.
17. *Idem*, p. 87.
18. *Idem*, p. 90.
19. H. Cortés: *Cartas de relación de la conquista de México*, pp. 69–70.
20. Política de conquista llevada a cabo en el sur de España contra los moros. L. Mier y Terán y Rocha: *op. cit.*, p. 104.
21. *Idem*, p. 101.
22. *Idem*, p. 102.
23. *Idem*, p. 103.
24. Los campan eran zonas habitadas por indígenas, había cuatro en la ciudad de Tenochtitlan. L. Mier y Terán Rocha: *op. cit.*, p. 94.
25. El término *agrimensor* proviene de la palabra latina *gromatici* que se refiere a la persona encargada de utilizar la groma, instrumento con el que se señalaba el centro de la ciudad romana en la ceremonia de fundación. Véase: M. J Fuente Pérez: *Diccionario de historia urbana y urbanismo: el lenguaje de la ciudad en el tiempo*, p. 46.
26. L. Lomelí Venegas: *Breve historia de Puebla*, p. 47.
27. Quien ya había tenido experiencia como colonizador en Honduras al lado de Cortés.
28. L. Lomelí Venegas: *op. cit.*, p. 69.

29. Institución donde el encomendero español se beneficiaba con el trabajo indígena a cambio de que este proporcionara protección, educación y evangelización a los indígenas de su encomienda.
30. L. Lomelí Venegas: *op. cit.*, p. 69.

Referencias

- AQUINO, Santo Tomás de: *La monarquía*, estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, 1995.
- ARISTÓTELES: *Política*, introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- CICERÓN, Marco Tulio: *Sobre la república*, Madrid, Gredos, 1991.
- CORTÉS, Hernán: *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-caple, 1979.
- FERNÁNDEZ Christlieb en Federico y Ángel Julián García Zambrano coordinador: *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Geografía), 2006.
- FUENTE Pérez, María Jesús: *Diccionario de historia urbana y urbanismo: el lenguaje de la ciudad en el tiempo*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Boletín oficial del estado, 1999.
- KAGAN, Richard L.: *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1999.
- LOMELÍ Venegas, Leonardo: *Breve historia de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MIER y Terán Rocha, Lucía: *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, 2005.
- ROMERO, José Luis: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- SEVILLA, San Isidoro de: *Etimologías*, Madrid, Católica, 1982.
- SOLANO, Francisco de: *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana 1492-1600*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 1996.

Los presidios de San Sabá, Adais y San Antonio, provincia de Texas

PERLA ISABEL YÁÑEZ HERNÁNDEZ
Universidad Nacional Autónoma de México

Este tema forma parte de una investigación más amplia sobre las misiones franciscanas en Texas. La evangelización en el norte de Nueva España fue parte del proceso de expansión del imperio español como lo fue en otras zonas del territorio; pero la labor de los misioneros no se hubiera logrado sin el acompañamiento de los militares en sus largos recorridos hacia el noreste. Alguien debía contener los ataques de los indios del norte y quién mejor que los soldados al servicio del Rey.

Las primeras exploraciones hacia el norte comenzaron en el siglo *xvi*, cuando Hernán Cortés tuvo noticias de los pueblos chichimecas; luego vinieron las expediciones de Nuño de Guzmán en áreas de los actuales estados de Michoacán, Guanajuato, Querétaro y San Miguel de Culiacán, en Sinaloa.

En 1540, el gobernador de la Nueva Galicia, Francisco Vázquez de Coronado, partió en búsqueda de las «Siete Ciudades», pero solo logró recorrer la franja costera del Pacífico hasta el Río Colorado para continuar por las tierras del interior del continente hasta los dominios de los indios Pueblo y hasta el río Arkansas. En 1562, Diego de Ibarra consiguió una cédula a favor de su sobrino Francisco de Ibarra para explorar todos los territorios situados al norte de Zacatecas.¹ Por el lado del noreste, en 1573, el avance español había llegado hasta Saltillo, y hacia 1680, se fundó el Nuevo Reino de León y de Coahuila.

Debido a que las mejores tierras quedaron en manos de unos cuantos propietarios acaudalados, muchos criadores buscaron nuevas tierras en los vados fértiles del río Grande del Norte o Bravo. En el caso de la provincia de Texas, la cual fue poblada a partir de la zona de Coahuila, tras los esfuerzos franceses por ocuparla, las autoridades novohispanas impulsaron expediciones en la década de 1690, aunque los límites geográficos seguían indefinidos ya que, en teoría, lindaban con el quimérico Estrecho de Anián, un supuesto paso entre el Atlántico y el Pacífico.²

Los presidios

Estas expediciones tenían otros propósitos además de la información y el reconocimiento de los territorios: el establecimiento. Estos asentamientos se dieron en tres formas que generalmente estaban cercanas unas de las otras: las villas, las misiones y los presidios. Los presidios

fueron instrumentos de colonización novohispana que sirvieron para la defensa de la frontera ante las pretensiones de otras naciones europeas, así como ante las incursiones de los indios «bárbaros», de cuyos avances y depredaciones había que proteger tanto los establecimientos misionales como los asentamientos civiles.³

Algunos ya habían sido establecidos en el norte a manera de cadena de fortificaciones para proteger las comunicaciones entre el centro de Nueva España y los yacimientos minerales recién descubiertos. Alrededor de estos y de las misiones se fueron estableciendo asentamientos poblacionales, aunque mucha de la agricultura y ganadería que producían se subordinaban a la estrategia militar con la finalidad de defender la frontera novohispana.⁴

Estas guarniciones constaban de un capitán, un teniente, un alférez, un sargento, cuatro cabos, dos oficiales y 42 soldados; su comandante era un oficial militar a cargo de la tropa a sueldo, aunque a veces hacía de justicia y magistrado de frontera; generalmente era nombrado por el virrey, y en algunas ocasiones ascendía de puesto como gobernador de provincia. El vestuario reglamentario constaba de

un chaquetín corto de paño azul, con una pequeña vuelta y collarín encarnado, botonadura dorada, calzón de tripé azul, capa de paño del mismo color, cartuchera, cuera y bandolera de gamuza que llevaba bordado el nombre del presidio. Complementaban este atuendo un corbatín negro, un sombrero y zapatos o botines.⁵

Podían portar espada ancha o lanza, adarga, escopeta o pistolas.

En cuanto al edificio del presidio, un informe de Hugo O'Connor en 1771, señala que estos debían ser construidos a manera de fortaleza bajo la forma de un cuadro con dos pequeños baluartes en sus ángulos,

con una capilla interior, un cuerpo de guardia, la casa del capitán y las habitaciones para los soldados, indios o exploradores. Generalmente las habitaciones se disponían en cuatro crujías que rodeaban una plaza rectangular o cuadrada.

A lo largo de la frontera septentrional, desde Sonora hasta el Seno Mexicano, un gran número de presidios se establecieron con las finalidades antes mencionadas; al noreste de la Nueva España, sobresalen los presidios fundados en la provincia de Coahuila y Texas como Nuestra Señora de los Dolores de los Tejas (1716), San Antonio de Béxar (1718), Nuestra Señora de Loreto y Nuestra Señora del Pilar de los Adaes (ambos de 1721), San Francisco Xavier de Gígedo (1751), San Agustín de Ahumada (1756), San Luis de las Amarillas o de San Sabá (1757), and San Elizario (1789), Presidio del Norte, San Juan Bautista, San Gregorio de Cerralvo, Bahía del Espíritu Santo y Nacogdoches, entre otros; de entre ellos, tomaré como ejemplo tres: San Sabá, Adais y San Antonio.

Presidio de San Sabá

En 1756, el capitán Diego Ortiz de Parrilla fue encomendado para fundar un presidio en los márgenes del río San Sabá denominado San Juan de las Amarillas; para ello, comenzó a reclutar personas en los lugares que iba recorriendo rumbo al mencionado río a través de una certificación otorgada por el virrey Amarillas para que las justicias y jueces de los distintos partidos por donde pasara le brindaran el apoyo necesario.

El propósito de este presidio era proteger la misión de Santa Cruz de San Sabá (fundada ese mismo año), la cual evangelizaba a indios lipanes y apaches, que tenían constantes enfrentamientos con los indios norteños (denominación que utilizaban los españoles para distintos grupos de indios como comanche, wichita, kitsai y caddo);⁶ sin embargo, el capitán Ortiz tuvo que obtener apoyo de otros presidios como el de San Antonio de Béjar al enviar el capitán gobernador Toribio de Urrutia veinte soldados.

Otro de los propósitos por los que se formó el presidio de San Sabá fue para trasladar el de San Xavier, junto con las tres misiones que había cerca de este; pero los indios que estaban congregados en estas

misiones fueron trasladados a las de San Antonio como medida de seguridad para que continuaran con su catequización, además de estar cercanas las misiones de San Xavier de las de San Antonio. El capitán no pudo continuar con la empresa debido a que los pobladores de la villa de San Fernando solicitaron al virrey que no fuera removido «pues con su magnánimo pecho a todos en parte a socorrido nuestras necesidades manteniendo una continua unión assí en esta villa como con las misiones de los margenes de este Río de San Antonio»;⁷ la tarea fue continuada por Rafael Martínez Pacheco, aunque sin mucho éxito ya que, al solicitar auxilios para continuar con el traslado de San Xavier a San Sabá, no presentó los despachos correspondientes, y se le negó ayuda.

El presidio logró formarse, aunque ya entrada la década de los sesenta tuvo dificultades al sufrir ataques de los apaches. A pesar de las medidas tomadas por las autoridades militares contra los indios, la Corona se preocupó y expidió varias cédulas reales para que «no se les hiciera guerra».

Tal escenario se daba en muchos de los presidios, por lo que, en 1766, se encomendó al Marqués de Rubí un reconocimiento de los presidios desde Sonora hasta el Seno Mexicano. El informe final proponía «el abandono de los presidios y misiones situados al noreste de Béjar y una reorganización total de la vasta línea de guarniciones que se extendía desde el Mar de California hasta el Golfo de México.»⁸ Para 1771, se organizó la reubicación de los presidios y, en 1772, Manuel Antonio de Oca comunicó al virrey Bucareli haber entregado el presidio de San Sabá, que fue trasladado a Aguaverde en la provincia de Coahuila.

Presidio de los Adais

El presidio de Nuestra Señora del Pilar de los Adais (Adaes) fue fundado en 1721 por el marqués de Aguayo. El propósito de esta guarnición fue ser un puesto fronterizo ante la presencia de los franceses. Su misión más cercana fue San Miguel de Linares de los Adaes, que evangelizaba a indios adofes, ayes y cocos. Subsistían gracias a una laguna con el mismo nombre en la cual se podían abastecer de peces; las tierras eran abundantes para la agricultura y había muchos frutos silvestres y una gran variedad de fauna, desde cíbolos o cimarrones hasta osos.

La construcción de este presidio se caracteriza por ser hexagonal y con tres bastiones; fue dotado por el marqués con seis cañones que mandó desde Coahuila; en 1741, contaba con un teniente, un sargento, un alférez y 57 soldados. Este presidio se caracteriza por ser fronterizo ya que colindaba con el fuerte de Natchitoches, en Luisiana, que en ese siglo pertenecía a los franceses, además de ser el final del Camino Real de los Tejas que conectaba el puesto más alejado del noreste y la ciudad de México.

Irónicamente, este presidio sirvió como intermediario para los tratos comerciales entre los franceses y los indios, a través del trueque o la compra-venta de pieles de ciervos y bisontes, caballos y grasa de oso a cambio de armas, municiones y productos europeos. A pesar de que la corona española prohibió el comercio, no logró detener el contrabando.

En 1729, Pedro de Rivera realizó una inspección anterior a la del Marqués de Rubí; su informe fue presentado en 1731; da cuenta de las condiciones del presidio y de San Antonio, así como una relación del número de soldados y de la presencia de los franceses para intercambiar comida por armas, pólvora, paños franceses y camisas con los indios;⁹ sugirió que se mantuviera la amistad con los indios, además de abastecer de lo necesario a los soldados; sin embargo, la presencia de los franceses y su relación con los indios no cesaría, pues, en el informe del ingeniero Nicolás de Lafora en 1766 (quien acompañó al marqués Rubí en su expedición), comenta este mismo problema y, gracias a las armas que obtenían de los franceses, los indios atacaban otros presidios. Además, para estos años la instalación del presidio se encontraba «arruinada y podrida» y la guarnición contaba con una compañía de caballería de sesenta soldados.¹⁰ Los Adaes subsistió hasta 1772.

Presidio de San Antonio de Béxar

El presidio de San Antonio de Béxar (Béjar) fue uno de los primeros y fue la capital de la provincia de Texas; fue fundado en 1718 por el sargento Martín de Alarcón y su primera ubicación fue cerca de los manantiales de San Pedro, a tres cuartos de legua de la misión de San Antonio de Valero pero en 1731 fue trasladada al margen derecho del río San Antonio. Alrededor de este se fundaron cinco misiones: San

Antonio de Valero, la Purísima Concepción, San José de Aguayo, San Juan Capistrano, y San Francisco de la Espada.¹¹ Formaban un total de 809 personas de distintos grupos indígenas como los payayas, sarames, chanes, cocos, mezquites, pamacas, pacaos, patas de perro, entre otros. La guarnición constaba de un capitán, un teniente, un alférez, un sargento y cerca de 47 soldados, cuyo propósito era defender las misiones y la villa de San Fernando.

En comparación con otros presidios, no sufrió graves inconvenientes, aunque no estuvo exento de dificultades. El informe de Pedro de Rivera traería consecuencias para este presidio al ser reducido el número de soldados. En 1756, se iniciaría un proceso contra el capitán Felipe de Rábago y Therán (o Terán) por el asesinato de un misionero y un indio. El capitán gobernador del presidio de San Antonio, Toribio de Urrutia, apoyó a Felipe de Rábago y comenzó a obstaculizar el proceso, además de hostigar a los misioneros franciscanos a tal grado que no permitía que les llegaran alimentos y ayuda alguna. Ante tal situación, los misioneros nombraron a un representante en el proceso, el capitán Manuel Ramírez de la Piscina. El caso llegó a oídos del virrey, y este ordenó que Toribio de Urrutia dejara de inquietar y perjudicar a los misioneros. El proceso continuó contra Felipe de Rábago, que fue trasladado a la real cárcel; finalmente fue hallado inocente y liberado con previa fianza.¹²

En 1771, este presidio no fue contemplado dentro de las propuestas del marqués de Rubí para ser reubicado a pesar de que se localizaba fuera de la línea de defensa que tenía contemplado, pero recomendó que la villa de San Fernando fungiera como capital de la provincia.¹³ Tras la publicación del *Reglamento e instrucción de los presidios* en 1772, Béxar aumentó su guarnición a ochenta hombres, quienes procedían de los presidios de Nuestra Señora del Pilar de Los Adaes y San Agustín de Ahumada.

Veinte años después se planearía su reconstrucción para mejorar su defensa. El presidio continuaría en función ya entrado el siglo XIX y fue escenario de constantes hostilidades durante la guerra de independencia. Pero sería hasta 1836 que dejaría de existir como tal tras la independencia de Texas.

Conclusión

¿Quién se atrevería a viajar por meses a un lugar inhóspito, con habitantes hostiles, comunicación limitada a otras poblaciones, y posibilidades de ser atacado en cualquier momento? Muy pocos serían, si no los valientes, los bien pagados y equipados para tal empresa; tal vez con la convicción de servir a Dios y al Rey para obtener el favor divino y real.

Pedro de Rivera, en su informe de 1731, reconocía lo difícil que era reclutar a buenos soldados por las condiciones del lugar y la distancia. Muchas veces adelantaban hasta tres meses de sueldos¹⁴ para evitar la desertión o el robo; aunque, como notaron que era inevitable que gastaran todo, después se les negó el pago anticipado. Si un aviador (el encargado de los sueldos o «avíos») dejaba su puesto, debía dejar lo necesario para los pagos correspondientes al entrante.

La vida de los militares no era fácil en este lugar; debían tener buenos sueldos y una vida relativamente confortable, por ello, el gobernador constantemente solicitaba el apoyo de las autoridades virreinales para que les proveyeran de lo necesario; sin embargo, la Corona buscó la forma de reducir gastos y, por consiguiente, el envío de varios funcionarios reales para que inspeccionaran la zona con la finalidad de establecer medidas necesarias que pudieran satisfacer a los presidios, misiones y población de estos lugares, pero, al mismo tiempo, no implicaran mayores gastos y fueran efectivos en la defensa del territorio ante la presencia de extranjeros.

Notas

1. Esta expedición dio lugar a la conformación de la Nueva Vizcaya, que abarcaba los territorios de la vertiente oriental de la Sierra Madre Occidental y del altiplano septentrional, y tuvo como centro la villa de Durango. S. Álvarez: «Tierras adentro: la expansión territorial» en *Gran historia del México ilustrado*, p. 267.
2. Para las autoridades novohispanas, el territorio situado al norte del río Bravo era una vasta extensión de tierra incógnita a la cual le fue impuesto el nombre de Florida. María Elena Santoscoy: «Los puntos de agua organizan el espacio» en M.E. Santoscoy et al.: *Breve historia de Coahuila*, p. 65
3. *Idem*, p. 76.
4. *Idem*, p. 77.
5. *Ibidem*.

6. «Resolución del virrey amarillas sobre que se brinde apoyo al capitán Diego Ortiz de Parrilla para reclutar personas para fundar un presidio en los márgenes del río Sabá»: Archivo General de la Nación (AGN), General de parte, volumen 38, expediente 212, f. 238, 15 de septiembre de 1756.
7. «Carta del cabildo y justicia de la villa de San Fernando para solicitar al virrey que el capitán Diego Ortiz de Parrilla no sea removido»: AGN, Provincias Internas, volumen 231, expediente 18, f. 195, 195v y 197, Villa de San Fernando, 26 de agosto de 1760.
8. Liminar de Vito Robles a N. de Lafora: *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera de la América septentrional perteneciente al rey de España*, p. 17
9. «Informe de Pedro Rivera al virrey sobre las condiciones de los presidios de San Antonio, Adais y bahía del Espíritu Santo»: AGN, Provincias Internas, volumen 236, expediente 1, f.9–11v, Nuestra Señora del Pilar Adais, 24 de mayo de 1731.
10. Seguía contando con un alférez, un sargento y su gobernador que era un comandante, cuyo sueldo era de 2,500 pesos anuales. N. de Lafora: *op. cit.*, p. 216.
11. La misión de San Antonio de Valero es también conocido como «El Álamo», su nombre se debe a la compañía de soldados de El Álamo de Parras. *Ibidem*, p. 208.
12. «Resolución del virrey sobre que Toribio de Urrutia, capitán del real presidio de San Antonio de Bexar, no inquiete, ni perjudique a los misioneros»: AGN, General de parte, volumen 38, expediente 229, f. 269–270.
13. «San Antonio de Bexar presidio», Handbook of Texas Online, <http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/uqs02>
14. El pago de seis meses era de 16,843 pesos 2 reales; por otros meses era 25,625 pesos. *Ibidem*, f.12v. En el presidio de San Antonio, el sueldo era de 40,000 pesos anuales; los misioneros ganaban 450 pesos anuales.

Referencias

- ALESSIO Robles, Vito: *Coahuila y Texas en la época colonial*, Porrúa, México, 1978.
- ÁLVAREZ, Salvador: «Tierras Adentro: La expansión territorial» en *Gran historia del México Ilustrado*, volumen 2, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia–Planeta Agostini.
- LAFORA, Nicolás de: *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera de la América septentrional perteneciente al rey de España*, México, Pedro Robledo, 1939.

Louisiana Department of Culture, Recreation and Tourism, <http://www.crt.state.la.us/>

Rancho Texas Park, http://www.ranchotexaslanzarote.com/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1

RÍO, Ignacio del: *Estudios históricos sobre la formación del norte de México, México*, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2009.

SANTOSCOY, María Elena et al.: *Breve historia de Coahuila, México*, Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México, 2000.

TEXAS *Beyond History*, College of Liberal Arts, The University of Texas at Austin, <http://www.texasbeyondhistory.net>

TEXAS State Historical Association, <http://tshaonline.org/handbook/online>

VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph Antonio de: *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992.

Grupos documentales

Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, colección Archivo franciscano, 2/8.17, f. 64–65.

BNM, Fondo Reservado, Colección Archivo Franciscano, 2/8.18, f. 65–66v.

Archivo General de la Nación (AGN), Provincias internas, volumen 236, expediente 1 y 2.

AGN, Provincias internas, volumen 32, expediente 7.

AGN, Provincias internas, volumen 231, expediente 18.

AGN, General de parte, volumen 38, expediente 203.

AGN, General de parte, volumen 38, expediente 212.

AGN, General de parte, volumen 38, expediente 229.

AGN, General de parte, volumen 38, expediente 199.

AGN, General de parte, volumen 38, expediente 200.

Id al fuego eterno.
Representaciones del infierno
en la colección de la Pinacoteca de la Profesa¹

ALEJANDRO HERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México

A la memoria del R. P. Jorge Villa de Aguinaga SJ.

Durante los 195 años de su ministerio en la Nueva España, los jesuitas dejaron profundas huellas en la sociedad; algunas de ellas mantienen una presencia física en la ciudad de México. Entre los establecimientos fundados por los ignacianos, interesan aquí la Casa Profesa y el Colegio de San Andrés, que enfrentaron largos pleitos que retrasaron su construcción. En la primera congregación local de 1577 se decidió construir la Casa Profesa; sin embargo, la obra de la Compañía de Jesús debió crecer para aspirar a ello; no fue sino hasta 1592 que recibieron el permiso de Roma. El 3 de febrero, el tesorero de la Real Casa de Moneda y regidor del Ayuntamiento, don Juan Luis de Rivera, y doña Juana Gutiérrez, su esposa, firmaron la escritura de fundación por cincuenta mil pesos, convirtiéndose en los patronos de la nascente edificación, que ocuparía los terrenos que habían comprado con legados de don Hernando Núñez de Obregón sobre la calle de san Francisco. El primer templo estuvo acondicionado entre 1592 y 1596.²

Habiéndose tomado la posesión de la casa por autoridad del dicho provincial y vicario general pacíficamente y puesto en ella campana y campanilla de portería y edificado altares y puesto en el mayor el santísimo sacramento y poblado de religiosos y celebrado misas y los demás oficios divinos...³

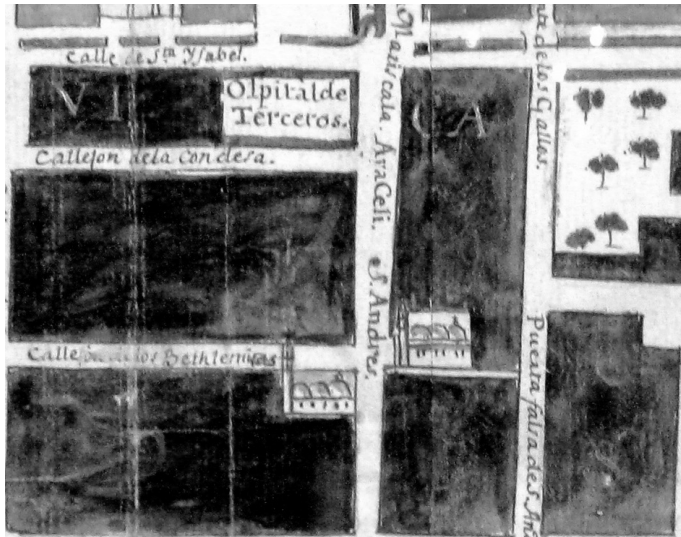
La demanda que interpusieron los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y Santa Clara por derechos de cannas fue superada y, para 1610, se estrenaba el templo con la fiesta de la beatificación de Ignacio de Loyola.⁴



Biombo de los condes de Moctezuma, pormenor de la Casa Profesa marcada con el número 33. Autor desconocido, óleo sobre tela. Colección del Museo Franz Mayer. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

El Colegio de Santa Ana se fundó por las cuantiosas donaciones de don Melchor de Cuéllar, ensayador de la Real Casa de Moneda, y su mujer, doña Mariana de Aguilar y Niño, según testimonio del 24 de abril de 1626.⁵ Se comenzó la fábrica en solares de la calle de Tacuba «como se viene para la parroquia de la Veracruz»; se procuró traer a los novicios de la Compañía, pues a ellos estaba destinada la obra; sin embargo, la humedad y los hundimientos propios del terreno lacustre hicieron que pronto se abandonara. Los herederos de don Melchor de Cuéllar y los frailes de la Orden del Carmelo descalzo interpusieron causa ante la Real Audiencia porque se extinguiera el patrocinio de los fundadores de Santa Ana.

Los novicios regresaron al colegio y, cuando la Real Audiencia aprobó la supresión del título de patronos, los estudiantes tornaron a Tepotzotlán. La edificación avanzó poco y fue con el patronato que firmó el capitán Andrés de Carvajal y Tapia el 15 de agosto de 1672 que se insufló capital a Santa Ana. La obra se terminó en 1695 y fue advocada a san Andrés. Se ocupó el flamante colegio como casa de probación, juvenado, residencia de los procuradores de las misiones del norte, de los procuradores de Filipinas y hospital.⁶



Plano territorial de las parroquias de la ciudad de México, pormenor del Colegio de San Andrés. Autor desconocido, siglo XVII. Colección de la Biblioteca «Rogeyro Casas Alariste» del Museo Franz Mayer. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

Parte del legado que dejaron Melchor de Cuéllar y Mariana de Aguilar y Niño a San Andrés era una casa de panadería sobre la misma calle de Tacuba. En octubre de 1700 se remató la finca en pública almoneda y con ese capital y algunas limosnas se comenzó la construcción de una casa de ejercicios espirituales en San Andrés, que se llamaría Ara Coeli.



Fachada de san Andrés de México antes de su demolición. El Mundo Ilustrado, 1902. Imagen cortesía de la Biblioteca "Miguel Lerdo de Tejada" de la SHCP.

De este local se conoce una breve descripción: comenzaba el edificio con un portón que daba acceso al primer patio compuesto por dieciocho arcos «de bóveda» y fuente al centro; desde este claustro se ingresaba a la capilla con coro y sacristía, al cubo de escalera principal y a los salones de la planta superior. Un pasadizo comunicaba con el segundo patio, también cuadrado, con doce arcos de bóveda y una escalera de tres rampas para el segundo nivel. Uno de los portales daba hacia la puerta falsa de san Andrés que bautizó un tramo de la actual calle de Donceles. Había un tercer patio, muy breve, de servicio.

En la capilla se encontraba el retablo mayor con seis pinturas (el documento no consignó la temática de este), un lateral dedicado a san Ignacio de Loyola, con nueve pinturas, otro de la pasión y muerte de Cristo con siete óleos, uno dedicado a la Virgen de Guadalupe con siete telas, el de san José tenía al centro una escultura de bulto del patriarca entre espejos y siete pinturas, el último retablo estaba advocado a santa María Magdalena y poseía siete lienzos.⁷

Es de interés poder asomarse al interior de la capilla, sabemos ahora que el santo escritor de los *Ejercicios en Manresa* tenía a su lado al patrono de la buena muerte, al ejemplo de pecadora arrepentida, a la devoción mariana más importante de la Nueva España, y la segunda semana de los ejercicios se podía seguir en el retablo de la pasión.

Con la expatriación de los jesuitas durante el reinado de Carlos III en 1767, las obras materiales evangelizadoras, educativas, políticas, administrativas y espirituales de la Compañía se suspendieron abruptamente. Para el año siguiente, el monarca, a través de sus juntas de temporalidades, permutó la ex Casa Profesa a los sacerdotes de la congregación del Oratorio de San Felipe Neri de México. Tiempo después, el Colegio de San Andrés se aplicó a Hospital General por iniciativa del arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta.

Los ejercicios espirituales dejaron de realizarse en Ara Coeli, pero la orden real que permitió a los filipenses ocupar la Profesa tenía como mandato el que se hiciesen en ella los ejercicios. Los sacerdotes oratorianos aceptaron la carga y comenzaron a recibir las tandas de ejercitantes en cuanto se establecieron en el viejo claustro jesuita.

El padre Escontría hizo modificaciones y adecuaciones al edificio para sus nuevos habitantes que iniciaron el 13 de enero de 1774 y

terminaron a fines del mismo año. Del 31 de julio de 1799 al 22 de mayo de 1802, el arquitecto Manuel Tolsá amplió la casa de ejercicios espirituales; para dicha modificación se contó con una casa que había sido de las religiosas de La Concepción y que compró el padre Antonio Rubín de Celis, más los caudales que este sacerdote ofreció. Esta obra piadosa, legado de los jesuitas expatriados, terminó en 1861, cuando el ayuntamiento de la ciudad de México decidió echar por tierra la casa de ejercicios para abrir la calle de Cinco de Mayo.

Los ejercicios espirituales consisten, como se puede leer y practicar hasta la fecha, en cuatro semanas de meditación, contemplación, oración, exámenes de conciencia y dirección espiritual que conmuevan los sentidos del cuerpo y las potencias del alma o, como el mismo san Ignacio explica: son el modo «de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma».⁸

Es de particular interés para este ensayo la primera semana, donde se propone la vía purgativa a través de la contemplación y consideración de los pecados. Al ser el primer ejercicio el más violento, las condiciones debían ser las adecuadas para propiciar en el alma, voluntariamente entregada a él, una correcta lectura y comprensión.

El trayecto por el alma del hombre pretendía lograr de cada devoto el quebranto de la voluntad propia, entendido como la renuncia total al deseo propio, a lo que el hombre quiere para sí [...] Con estricto control sobre los apetitos, las raciones, las atmósferas, quien tomaba los ejercicios mortificaba el cuerpo, iba en contra de sus propias ambiciones, reflexionaba sobre cuánto le estorbaban para recibir a Dios en el corazón, y hacía actos de contrición; inventaba una actitud diferente frente a ellas.⁹

El examen de conciencia es continuo y minucioso a partir de cuestionamientos como los siguientes: Si asistí con puntualidad, si rectifiqué la intención, si actué la obediencia, si la hice con atención, si la hice con paz y sosiego, si la hice como si fuera la última, si me detuve en ella más de lo ordinario, si la hice con prontitud, si hice examen después de ella.¹⁰

La Biblioteca Nacional de México resguarda un manuscrito que probablemente refiere al paso de un novicio por el juvenado de San Andrés, y las meditaciones durante sus ejercicios espirituales en Ara Coeli hacia 1745. En él se puede leer la importancia de la oración vocal y mental: «Propuse también bajar todos los días en la oración al infierno».¹¹

El dogma del infierno como pena eterna para los réprobos forma parte de las creencias fundamentales de la iglesia católica. La Compañía de Jesús imprimió en las almas de sus devotos detalles de carácter funesto que, sin duda, marcaron su dirección espiritual. El quinto ejercicio dentro de la primera semana ordena meditar sobre este punto.

Es posible, por tanto, imaginar al novicio en uno de los salones superiores de Ara Coeli, contemplando las ventanas con rejas de hierro cubiertas para impedir el paso de la luz, meditando la lectura sobre el infierno que toca a la segunda hora del día.

Hizo Dios alarde majestuoso de su poder en la creación del mundo. Descubre su sabiduría en gobernarle, su providencia en sustentarle y su clemencia y bondad en repararle. Convenía pues que hiciese ostentación de su justicia, señalando cárcel del infierno, para castigar los malos, según la calidad de sus delitos. No fuera Dios quien es, si como tiene premio en el cielo para los buenos, no tuviera lugar destinado para los malos, con variedad de tormentos.¹²

La memoria, el entendimiento y la voluntad entraban en la carrera por ganar la vía purgativa, abandonar la voluntad propia y conseguir la composición de lugar planteada por san Ignacio. El director espiritual se apoyaba en lecturas piadosas, sermones incendiarios, meditaciones profundas y oraciones continuas.¹³ Además, los canales que tradicionalmente ocupa el mal para provocar las tentaciones se involucran aquí en el proceso de salvar al ejercitante; los sentidos corporales eran censurados o guiados por impulsos y estímulos diversos hasta que estuviesen en concordancia con el lugar a componer o el ejercicio a realizar.¹⁴

Para componer el infierno y residir en él, un novicio o laico dirigido por ignacianos en Ara Coeli disponía del amplio imaginario desarrollado por el cristianismo en occidente desde la Baja Edad Media. Con el arribo de los tratados sobre brujería y demonología, las guerras

religiosas desatadas por la reforma luterana, el milenarismo franciscano, las diversas herejías que produjeron el nacimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y los modelos nórdicos que llegaron a la reconquistada península ibérica se comenzó la historia del demonio, el infierno y sus representaciones.¹⁵

«La noción de castigo infernal había sido diseminada en los reinos españoles por medio de diversos textos apócrifos y doctrinales, muchos de los cuales contenían elocuentes ilustraciones»;¹⁶ aquí entran en escena los enormes lienzos que poblaron tanto la Casa Profesa como San Andrés y Ara Coeli de México. «A menudo, como sucedió en la Baja Edad Media, tormentos muy parecidos a los de los mártires fueron representados en las escenas del infierno, espacio que durante el Barroco se explotó como el más cruel y violento de los mundos».¹⁷ Parece ser que en los mencionados establecimientos de la Compañía en la ciudad de México, los temas del infierno, el purgatorio, las pos-trimerías y los estados del alma tuvieron sitios privilegiados a la vista y el pincel. San Ignacio de Loyola escribió:

El primer preámbulo, es la composición del lugar, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longitud, anchura y profundidad del infierno. [...] ver con la vista de la imaginación, los grandes fuegos y las almas como en cuerpos incandescentes [...] oír con los oídos llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos [...] oler con el olfato humo, azufre quemado, posos fétidos y cosas podridas [...] gustar con el gusto cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia [...] tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las almas.¹⁸

Los miembros de la Compañía que se dedicaron a administrar y dirigir las tandas de ejercitantes contrataron pintores, escultores, ensambladores, encarnadores, doradores y otros artesanos para remedar el infierno en paredes, nichos, templos, claustros, salones, telas, maderas, láminas, grabados y estampas... En los establecimientos hispánicos jesuitas, al momento de la expulsión, quedó cristalizada la atmósfera de sus interiores por un breve tiempo y fue descrita en los numerosísimos inventarios y registros que realizaron las juntas de temporalidades. Con los años, la

plata, las pinturas, los objetos cotidianos y los edificios tuvieron variados destinos, y muchos se perdieron en la confusión de los avatares históricos o fenecieron por la incuria del tiempo y el hombre. En el caso de La Profesa, perguñando datos entre los enormes expedientes se lee:

Quatro [lienzos] quadrilongos, los dos como de tres varas de largo, y poco mas de una de alto, que representan el Juicio, y el Ynfierno, y los otros dos del mismo largo, y media vara de alto, pintado en ambos el Purgatorio [...] Quatro de a tres quartas con Marcos negros, figurados en ellos los Estados de las Almas y la Muerte¹⁹

Varios autores recuerdan también la serie de «la historia del corazón del hombre degradado por el pecado mortal, y regenerado por la religión y la virtud» del pincel de Miguel Cabrera.²⁰ En San Andrés y Ara Coeli se registraron los siguientes: «Otro [lienzo] de Santa María Egipciaca, marco dorado [...] Quatro dichos de las postrimerías [...] otro de los ejercicios [...] un medio punto de la tentación del desierto [...] otro del juicio».²¹ Este notable conjunto de obras debió de causar un temible impacto en el devoto que tenía el alma y los sentidos subyugados por la guía espiritual jesuita.

Sin embargo, es triste el destino de muchas de las obras que aquí se enumeran. Los restos del naufragio de esta espléndida nave ignaciana se conservan en las galerías de la pinacoteca de La Profesa. El repositorio tiene 33 años abierto al público para el disfrute gratuito de una magnífica colección de lienzos, tablas, láminas y falsos frescos. Algunas piezas fueron parte de los instrumentos con que se meditó sobre el infierno en los tiempos en que los jesuitas aplicaban los ejercicios. Muy poco se sabe de la procedencia de las pinturas, aunque los temas no dejan dudas sobre los patronos que las encargaron y su utilidad en la sociedad novohispana de la ciudad de México.

El primero que nos interesa señalar está colgado en el cubo de luz inmediato al coro de La Profesa, un pequeño óleo sobre tela firmado por Miguel Correa en 1719 con el tema del Juicio Universal: Cristo corona la escena, sentado en un arco iris desde el cual exhibe sus estigmas; a la diestra flota la vara de azucenas para los probos, a la siniestra la espada para los réprobos; a sus costados y sobre densas

nubes participa la comunidad de los santos, intercesores ante el juez por la salvación de las almas. Siguiendo el eje marcado por el redentor justiciero se encuentra san Miguel arcángel vestido como guerrero, en su mano derecha lleva la espada flamígera con que castigará el mal y con la izquierda sostiene una balanza para la psicostasia; a sus espaldas, los ángeles cercan a la comunidad de las ánimas que esperan el pesaje de sus vicios y sus virtudes; sobre el arcángel vuelan ángeles con trompetas. En el registro inferior central aparecen criaturas saliendo de sus tumbas, a la diestra se aprecia un grupo de personas que esperan también su salvación, en el otro lado se admira a los activos demonios que atrapan las almas condenadas y las arrastran hacia las fauces del infierno. El momento de la impartición de justicia de un dios implacable que dispone del fiel de la balanza sirve de pretexto para desarrollar una escena multitudinaria y cruenta. Contemplar con detenimiento los pecados y las faltas durante la primera semana de ejercicios, volver a las meditaciones y recurrir a los sentidos corporales ayudó a comprender la escena donde los pecados provocan la perdición del alma.



El Juicio Universal, Miguel Correa, 1719, pormenor. Óleo sobre tela, pinacoteca de La Profesa. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

Un enorme óleo retrata las entrañas mismas del infierno con detalles pavorosos; se titula «La boca del infierno» y comienza con una curiosa anécdota: el jesuita Juan Ramírez, durante su estancia en Murcia, España, fue llamado al lecho de una «noble señora, la cual habiendo quedado virgen, rica, hermosa y sola en el mundo era de todos estimada y venerada por la virtud».²² La escena doble retrata el momento en que Ramírez escucha la confesión a los pies del lecho de la enferma; el compañero del confesor levanta las manos en gesto de sorpresa al descubrir una garra temible que oprime el cuello de la confesanda. Al fondo se abre otro pasaje donde el sacerdote, postrado frente al santísimo sacramento, eleva una plegaria por la salvación de la dama ya muerta. Sobre él flota el alma de esta mujer sostenida por demonios alados que le grita el mensaje de ultratumba antes de desaparecer en las fauces del infierno.

Tras este verídico suceso se aprecia en el extremo opuesto de la tela un ejemplo de alma perdida por los pecados en la antesala de la perdición: un hombre vestido de túnica queda con una mancha en el corazón, la boca ostenta un candado que le impide confesar falta alguna, las manos están sujetas por los demonios con pesadas cadenas, y el hilo de la vida está a punto de ser cortado por Dios desde el cielo. Todas las opciones que el catolicismo daba al creyente para su salvación han sido agotadas y el alma retratada no logró comprenderlas ni ejercerlas, por lo tanto, no cabe la posibilidad de llegar al purgatorio y esperar la intercesión humana y divina para lograr la salvación y tener opción a la vida eterna en la gloria. Es entonces que se abre la boca del Leviatán y muestra en toda su extensión el vientre del infierno.



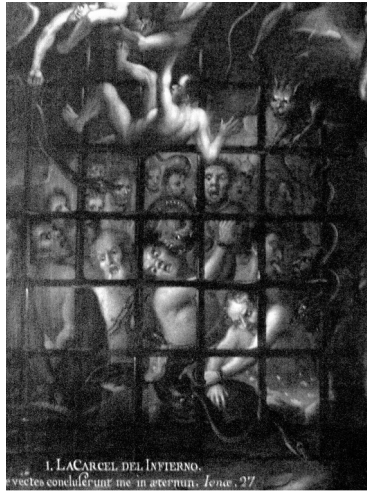
La boca del infierno, autor desconocido, siglo XVIII, pormenor. Óleo sobre tela, Pinacoteca de La Profesa. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

El ejercitante que llevaba a cabo la meditación sobre los pecados podía observar entre los colmillos del monstruo a los ángeles caídos que torturan a las almas pecadoras por toda la eternidad con penas indecibles. «Los réprobos más impíos confiesan ahora en el tormento que lo fueron por no haber conocido de vista u oído algún condenado del infierno».²³

Involucrado el novicio o laico en la quinta sesión de la primera semana, tras haber meditado las faltas propias, luego de haber leído y escuchado atentamente los textos que los directores le imponían sobre el tema del infierno y sus penas, y mientras flagelaba el cuerpo y la voluntad, se plantaba frente a esta pintura y podía acompañar al condenado por un momento en su caída al vientre mismo del infierno. Para enfatizar el mensaje, el registro inferior del lienzo ostenta siete penas representadas en personajes torturados, correspondientes a los pecados capitales.

«La tradicional iconografía infernal del medioevo, en la cual representantes de las diferentes jerarquías sociales reciben su debido tormento de acuerdo al pecado mortal cometido».²⁴ Esta iconografía pasó al Barroco con notable aumento, y así tiene un ejemplo magnífico también en las galerías de la pinacoteca de La Profesa: un óleo cuadrado que se conoce como «Las penas del infierno»; en esta cruel escena se registran diversos lugares dentro del demoníaco pensil. En el registro superior caen las almas de los pecadores arrastradas por diabólicas fuerzas, mientras en la entraña del lugar se separan los condenados dependiendo de sus penas.

Comienza la división con la cárcel del infierno descrita por una sibila: «Está aquel lugar del infierno cercado de un ardiente fuego, donde los ministros de Dios tienen muy bien atados con cadenas encendidas a los condenados, atormentándolos con variedad de tormentos, en aquella lóbrega y oscura cárcel».²⁵ Esto refuerza la idea de que los demonios son también «ministros de Dios» que le ayudan a aplicar las torturas correspondientes a los pecadores.



«La cárcel del infierno», pormenor de *Las penas del infierno*, autor desconocido, óleo sobre tela, siglo XVIII, pinacoteca de La Profesa. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

Le sigue otro elemento constitutivo del infierno: el fuego. De él escriben los tratadistas jesuitas:

Y en este mar de fuego ardiendo, tan activo, tan penetrante, estarán abrasándose los condenados por todas las partes de su cuerpo, por todas las junturas y venas hasta los tuétanos y huesos y entrañas, y hasta la misma alma, y quedará todo el hombre como un hierro encendido que mucho tiempo ha estado en la fragua, que todo parece fuego. ¿Hay corazón, hay ánimo, hay fuerzas para sufrir este fuego?²⁶

Siguiendo la narración de la pintura aparece la compañía de los condenados:

Desdichados de los condenados, dice san Cipriano [...] serán quemados en aquel incendio infernal, y con llamas abrasadoras serán asados cruelísimamente, sin ser consumidos, sin treguas, ni descanso alguno, por toda una eternidad; atormentando el fuego a los cuerpos y almas de mil maneras para el dolor, y serán festivo espectáculo para los santos, que en esta vida fueron mofados y escarnecidos dellos.²⁷

Continúa el discurso del cuadro en el nivel inferior donde se representa la pena de daño:

Los tormentos y castigos que hemos referido y referiremos, todas las calamidades y penas de los condenados, no pueden retratar por ningún caso, esta pena del daño, que es no ver a Dios y ser enemigo de Dios por una eternidad. Y la razón es, pues tanto mayor es la pena y el daño, cuanto mayor es el bien de que priva; pues ¿que pena y daño será aquel que priva de un golpe del mismo Dios para siempre, bien infinito, en quien se encierran todos los bienes imaginables? No hay infierno que pueda compararse con este tormento, aunque Dios haga todo el esfuerzo con todas las penas, y tormentos, no digo en uno, pero en mil infiernos.²⁸

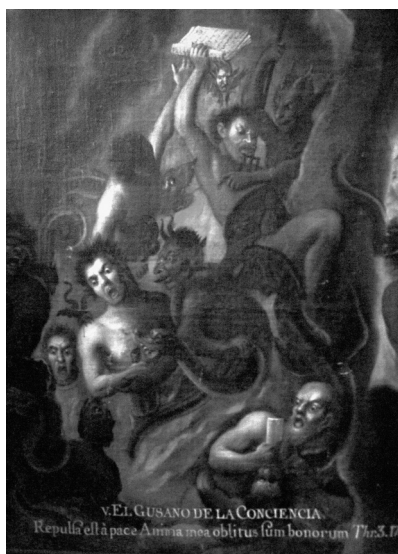
El gusano de la conciencia aparece junto a la pena del daño, refiriendo primero al sueño que narra san Josafat en su hagiografía:

entre ardientes hogueras abrasaban sin consumir los cuerpos de hombres y mujeres deshonestas, hirviendo un nuevo género de gusanos hediondos, que lenta y dolorosamente se les entraban por las entrañas, haciéndoles terribles trepas por el cuerpo todo.²⁹

Luego entonces, la tradición y los tratadistas de la Compañía de Jesús lo interpretaban como:

Este gusano eternamente roerá las entrañas de los condenados en inexplicable dolor, por ver que pudieron salvarse y que por culpa suya se condenaron. ¡Oh, que remordimiento aquel, que jamás les dejará reposar; que pude a tan poca cosa estar en la gloria, y que por tan bajo precio la vendí, y compré el infierno!³⁰

Termina el cruel recuento de torturas con la desesperación y la eternidad de las penas para refrendar la lección aprendida con una cita del libro de Jeremías al pie de un pecador atado de manos al que dos demonios le clavan un enorme hierro a martillazos en la cabeza: «¿Por qué fue perpetuo mi dolor, y mi herida desahuciada no admitió curación?» (Jeremías 15,18).



«El gusano de la conciencia», pormenor de *Las penas del infierno*, autor desconocido, óleo sobre tela, siglo XVIII, pinacoteca de La Profesa. Fotografía de Alejandro Hernández Escorcía.

Estas largas citas demuestran el poder que ejercía la teología de los afectos propia de la retórica jesuita tanto en lecturas piadosas como en representaciones artísticas para conmover los sentidos, educarlos y sujetar las pasiones a la vida cristiana regulada por los sacramentos y los mandamientos de la Iglesia.

«El yo cristiano es un yo pecador cuya finalidad es suprimir el deseo por medio del ascetismo».³¹ La casa de ejercicios espirituales de Ara Coeli primero, y la casa de ejercicios de La Profesa después, lograron llevar al ejercitante —dentro de un sistema de mortificaciones, meditaciones y reflexiones bajo el método ignaciano— por los *lugares* que el alma no conocía, que debía visitar para conmoverse y abandonarse en la búsqueda de la voluntad divina.

Así como se contemplaba la gloria y el amor de Dios, la tortura, la violencia y el terror pudieron vivirse detalladamente en las paredes de estos edificios novohispanos. Educar los sentidos y las potencias generó un método distintivo de la Compañía de Jesús, que echó mano de la pedagogía del terror. El infierno se temía, y este temor conmovía al ejercitante, que así se predisponía a mudar de conducta y enmendar su vida. Esta táctica se apoyaba en las artes decorativas

de la época. No es que la Compañía de Jesús o la iglesia católica de occidente en el barroco hubiesen inventado este procedimiento, sino que echaron mano de una herramienta probada por otras civilizaciones y otras instituciones para imponer su credo en la conciencia de sus miembros.

El infierno fue parte vital y cotidiana de la espiritualidad novohispana y tema peculiar dentro de las expresiones artísticas que hemos heredado. Descifrar estas viejas telas y apreciarlas en su contexto ayudará a comprender la fuerza con que estas creencias han pervivido hasta la actualidad en el imaginario mexicano.

Notas

1. Agradezco a la congregación del Oratorio de San Felipe Neri de México las facilidades para realizar este trabajo. En particular al M.R.P. Luis Ávila Blancas Cofundador de la pinacoteca de La Profesa de la Ciudad de México.

2. M. Díaz: *El templo de la profesa*, pp. 7–10.

3. Auto del Señor Nuncio Apostólico en el negocio de la Casa Profesa de México. Archivo General de la Nación (AGN) ramo: Indiferente virreinal, caja 5042, expediente 2.

4. R. Ruiz Gomar: *El retablo de la Profesa y su efímera transfiguración en 1672*, pp. 91–106.

5. AGN: ramo: Hospitales, volumen 66, expediente 2.

6. AGN: ramo: Hospitales, volumen 66, expediente 2, fojas 108 verso y 109 recto.

7. Osorio Romero: 1979, p.11.

8. AGN: ramo: Hospitales, volumen 30, expediente 6, foja 42 y ss.

9. S.I. de Loyola: *Ejercicios espirituales*, p. 9.

10. A. Hernández: *Apuntes sobre los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola y el barroco novohispano*.

11. Biblioteca Nacional de México: gabinete de manuscritos, Estampas e iconografía, manuscrito número 306.

12. *Idem*, folio 26 y ss.

13. C. de Vega: Clarín sonoro que hace gente para el cielo o tratado de las penas que padecen los condenados, pp. 18–19.

14. «Usando todos los recursos de la retórica, en su vertiente asianista, y partiendo de la *compositio loci* de los ejercicios espirituales, estos predicadores compusieron los sermones que habían de mover el corazón —las pasiones— para

que la grey optara por una vida virtuosa. Para el caso de los ejercicios, se trata de una invitación a “imaginar” —a partir de los sentidos interiores— una escena en la que se dan acciones dolorosas (sobre todo de la pasión de Cristo), a través de las cuales el ejercitante quedará inmerso en esta teología de los afectos, será empujado a “deshierbar” su voluntad, como decía san Ignacio, y a acercar su vida a Dios» P. Chinchilla: *La predicación: arte de la Compañía de Jesús*, p. 49.

14. «Los Ejercicios espirituales de san Ignacio pueden considerarse como una metodología para la educación de los sentidos y, a largo plazo, también para una estética global de la existencia». C. C. M. Martini: *Los ejercicios y la educación estética*, p. 11.

15. R. Muchembled: *Historia del Diablo, siglos XII–XX*; M. Domínguez Torres: *Imágenes de los reinos. Las interpretaciones de juicio universal en el orbe hispánico del seiscientos*.

16. M. Domínguez Torres: *op. cit.*, p. 331.

17. A. Rubial García: *La violencia de los santos en Nueva España*.

18. S.I. de Loyola: *op. cit.*, p. 29.

19. AGN: ramo: *Temporalidades*, volumen 147, expediente 1, foja 77v.

20. J.M. Roa Bárcena: *El templo de la profesora*, pp. 397–398.

21. AGN: ramo: Hospitales, volumen 30, expediente 6, foja 54 recto, expediente 4, foja 21 recto y ss.

22. La transcripción completa de la cartela es: «Haziendo mission en la Ciudad de Murcia el V. P. Juan Ramírez de la Compañía de Jesús,/ fue llamado para que confesara a una noble Señora la que aviendo quedado virgen, rica, hermosa y/ sola en el mundo, era de todos estimada, y venerada por su virtud. Al tiempo pues, que el Padre la confe/saba, advirtió el compañero, que del rincon que estaba junto a la cama salia a vezes una mano grande, negra/ peluda, y con formidables uñas, que de tal manera apretaba la garganta de la Señora que parecía que la quería/ ahogar. Bolvio segunda vez el Padre a la casa por encargo de su Superior, y halló que era ya difunta. Re/tirose a el Colegio a encomentarla a Dios y mientras se le aparecio dando lastimosos gemidos y con voz/ espantosa le dixo: Yo soy aquella miserable mujer que confesaste esta mañana; y por justo Juizio de Dios/ estoi condenada: por que habiendo vivido por algun tiempo bien; al fin cometi un pecado vergonzoso, que no habiendo/ tenido antes ánimo de confesarlo, determine hazerlo contigo, y para esto me fingí enferma; pero ocupada de la verguenza/ y temor no lo hize; callé otra vez el pecado: perdí la vida del Cuerpo y

para siempre la del Alma en el Infierno. En donde/ mi mayor tormento es, y sera la continua memoria que tan facilmente pude y no quise salvarme. Que Dios te traxo de tu lecho/ y te puso a mi cabezera para mi remedio y yo no me aproveché del. Dios me manda te diga lo publiques para escarmiento de todos. Dicho esto desapareció».

23. J. Boneta: *Gritos del infierno para despertar al mundo*. Dedicada a quien está en pecado mortal, s/p.

24. M. Domínguez Torres: *op. cit.*, p. 331.

25. C. de VEGA SJ: *op. cit.*, pp. 16–17.

26. *Idem*, p. 80.

27. *Idem*, p. 111.

28. *Idem*, p. 127.

29. *Idem*, p. 103.

30. *Idem*, p. 104.

31. A. Rubial: *op. cit.*, p. 6.

Referencias

ARCHIVO General de la Nación de México, ramo: Archivo histórico de Hacienda, caja 65, expedientes 1 y 2; ramo: Bienes nacionales, volumen 638, expediente 68; ramo: Hospitales, volumen 30 expedientes 4, 5 y 6, volumen 66, expediente 2; ramo: Indiferente virreinal, caja 4775, expediente 59 y caja 5042, expediente 2; ramo: Temporalidades, volumen 147, expediente 1.

BIBLIOTECA Nacional de México, gabinete de Manuscritos, Estampas e Iconografía, Manuscrito número 306.

AUTREY, Lorenza, Luis Ávila Blancas et al.: *La Profesa patrimonio artístico y cultural*, México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 1988.

ÁVILA Blancas, Luis: *La pinacoteca de la Casa Profesa*, México, edición del autor, 1993.

_____: *Bio-bibliografía de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de la ciudad de México. Siglos XVII–XXI*, México, edición del autor, 2007.

BONETA, José: *Gritos del Infierno para despertar al mundo. Dedicada a quien está en pecado mortal*, Madrid, Imprenta de la viuda de Juan García Infanzón, 1718.

CHINCHILLA, Perla: «La predicación: arte de la Compañía de Jesús» en *Artes de México*, número 70 (Arte y espiritualidad jesuitas: Principio y fundamento), México, 2004.

- Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, prólogo y sél. de Francisco González de Cossío, colección Biblioteca del estudiante universitario (73), México, Universidad Autónoma Nacional de México, 1957.
- DÍAZ, Marco: «El templo de La Profesa» en *Artes de México*, primera época, año xx, número 172 (La ciudad de México. Tres iglesias barrocas), México, 1970.
- DOMÍNGUEZ Torres, Mónica: «Imágenes de dos reinos. Las interpretaciones del juicio universal en el orbe hispánico del seiscientos» en *Archivo español de arte*, volumen 75, número 299, Toronto, Universidad de Toronto, 2002.
- HERNÁNDEZ García, Alejandro: «Apuntes sobre los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola y el barroco novohispano» en *Destiempos*, año 2, número 11, México, 2007.
- LOYOLA, san Ignacio de: *Ejercicios espirituales*, texto modernizado por Manuel Iglesias SJ, México, Obra nacional de la Buena Prensa, 2006.
- MARTINI, Carlo María: «Los ejercicios y la educación estética» en *Artes de México*, número 70 (Arte y espiritualidad jesuitas), México, 2004.
- MORERA y González, Jaime Ángel: *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Universidad Autónoma Nacional de México (Instituto de Investigaciones Estéticas), 2001.
- MUCHEMBLED, Robert: *Historia del diablo. Siglos xii-xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- PÉREZ y Callejo, Dionisio: *Ruina y destrucción de La Profesa, o sea Oratorio de San Felipe Neri, y su casa de Ejercicios de México, que indispensablemente se sigue de la realización de el proyecto que ha concebido don Francisco Arbeu, y pretende que se lleve acabo por medio del Excelentísimo Ayuntamiento, a quien se ha pasado de preferencia y con recomendación de Supremo Gobierno, para que informe lo conveniente*, México, Imprenta del Católico, 1846.
- RUBIAL García, Antonio: «La violencia de los santos en Nueva España» en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* [en línea], número 2, 2008.
- RUIZ Gomar, Rogelio: «El retablo de La Profesa y su efímera transfiguración en 1672» en xv Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los discursos sobre el arte, México, Juana Gutiérrez Haces en edición con el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Autónoma Nacional de México, 1995.
- _____: «Las pinturas de La Profesa» en *Artes de México*, año xx, número 172 (La ciudad de México. Tres iglesias barrocas), México, 1970.
- VEGA, Cristóbal de: *Clarín sonoro que hace gente para el cielo o tratado de las penas que padecen los condenados*, Valencia, Imprenta de Benito Mace, 1675.

**Dimensión política y su expresión en la composición
iconográfica: *Perseguidor de franciscanos y
La muerte del Obispo en pecado*, de Ignacio Berben Montano¹**

MARICELA VALVERDE RAMÍREZ
Universidad Autónoma de Zacatecas

La iconografía sobre San Francisco de Asís

El primer testimonio iconográfico de la vida y los milagros de San Francisco de Asís se debe a los artistas de la escuela de Giotto de Bondone (1266–1337); se trata de veintiocho frescos que fueron pintados hacia 1297 y 1300 en la Basílica de Asís; los siete primeros se refieren a la vida del Santo, los catorce siguientes muestran el desarrollo de la orden hasta la muerte del seráfico padre, y los siete últimos, las exequias, la canonización y los milagros *post mortem*. De acuerdo con Louis Reau, la iconografía de san Francisco tiene un cambio radical después del Concilio de Trento, cuando se aumentó el número de escenas y se comenzó a hacer un paralelo con la vida de san Antonio de Padua.

La iconografía de la orden franciscana fue más difundida en América que en Europa: de 1671 datan los 39 lienzos para el convento de san Francisco, en Lima; y entre 1668 y 1684 se realizaron 54 telas para el convento franciscano de Santiago de Chile; en ambos casos se habla de que los autores pertenecían a la escuela cuzqueña. Las series se destacan por introducir elementos regionales como trajes, flores y frutos.

Para los conventos novohispanos, el siglo XVIII representó un cambio en el medio de comunicar la historia de las órdenes religiosas y los misterios del cristianismo; se pasó de la pintura mural a lienzos de gran tamaño; con esa intención, Baltazar de Echavelbía realizó una serie para el convento de la ciudad de México; Cristóbal Villalpando hizo para el convento de Santiago de los Caballeros, en Guatemala, 32 lienzos grandes y 16 pequeños en 1691, los cuales fueron dañados por un temblor ocurrido en 1773, por lo que en la actualidad solo se conservan 11. Luis Berruero, en Puebla, reprodujo vajillas, alacenas, trajes y rostros de personajes de su época en una serie de 15 lienzos que inicialmente estuvieron en el convento de Huaquechula a mediados del siglo XVIII.

La orden franciscana tuvo una presencia muy fuerte en la Nueva Galicia durante el siglo *xvi*, pues prácticamente fueron los únicos religiosos que mantuvieron doctrinas y conventos en todo el occidente de México. El convento de Propaganda Fide en Guadalupe, Zacatecas, fue un centro generador para las misiones al norte de México.

Matías Ángel de la Mota Padilla, en su celebrada obra, *Historia del Reyno de la Nueva Galicia en la América Septentrional*, de 1742, al describir el convento franciscano de Guadalajara, refiere haber visto lienzos grandes con la vida de san Francisco, en los que observó «destreza del artífice que sacó tan perfectos dibujos». De manera que, para el siglo *xviii*, estos cuadros eran considerados como una joya para la ciudad. No se equivocó el historiador: los once lienzos del tema que han llegado hasta hoy son obras pictóricas de manufactura europea de gran dibujo y composición, provenientes seguramente del taller o de la escuela del sevillano Bartolomé Esteban Murillo (1682).

Para la pintura y el arte, el siglo *xvii* marcó el inicio del barroco como corriente o movimiento artístico; es el siglo de Rubens, de Jan Vermeer en los Países Bajos y, de Velázquez, el Greco, Murillo y Zurbarán en España. El arte de la pintura disfrutaba de patronazgos de diversa índole: para el mundo hispánico, la corona española, la iglesia católica y sus órdenes religiosas eran los principales.

Luis Reau documenta que en el siglo *xviii* se pintaron y grabaron en Europa algunas escenas de la vida de san Francisco. Rubens pintó la estigmatización para la iglesia de los capuchinos de Colonia; la última comunión de san Francisco para el convento de los recoletos de Amberes; San Francisco y Santo Domingo protegiendo al mundo, que actualmente se conserva en el museo de Lyon y San Francisco recibiendo al niño Jesús de manos de la virgen. Zurbarán realizó una versión de san Francisco arrojándose a las zarzas; el mismo tema fue tratado por Bartolomé Esteban Murillo para los capuchinos de Sevilla.

Otro episodio que atrajo mucho la atención en este siglo fueron san Francisco confortado por los ángeles, del que hicieron versiones Murillo, el Guercino y otros pintores italianos, españoles e hispanoamericanos no tan conocidos: una versión muy elogiada es *San Francisco abrazando al crucifijo*, pintada por Murillo en 1668, en la que consigue transmitir un sentimiento afectivo sin caer en el dramatismo. La macabra

visita del papa Nicolás V ante la tumba de San Francisco fue evocada por numerosos pintores después de la Contrarreforma, entre ellos, Zurbarán. Otros artistas que se ocuparon de la iconografía franciscana fueron Ludovico Carracci, Pietro de Cortona y José de Ribera.

El novohispano Berben y sus pinturas sobre san Francisco

En el ex Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe, en lo que actualmente es la Pinacoteca Virreinal, se encuentra una colección de pinturas sobre la vida de San Francisco, ubicadas en el claustro bajo del inmueble.¹ La secuencia inicia con *El nacimiento de san Francisco*, y termina con *La muerte del Obispo en pecado*.²

La temática de la serie se basa en los relatos de los biógrafos de san Ignacio: Tomás de Celano, *Il poverello de Asís, Vida primera, Vida segunda y Tratado de los milagros*; en San Buenaventura, *Leyenda Mayor y Leyenda Menor*; *Las florecillas, de San Francisco y sus compañeros*. Otro libro que inspiró a Ignacio Berbén fue *Vida del Glorioso Patriarca S. Francisco de Asís, sacada de la Crónica Seráfica del ilustrísimo señor Cornejo*,⁴ escrita por fray Isidro Espinosa. Héctor Schenone comenta respecto de la obra de Cornejo:

Las fuentes en las que se apoyaron los conjuntos pictóricos americanos son las más tardías, es decir las escritas a fines de la Edad Media y en el siglo XVI, que también incluyen los escritos primitivos, variadísimo material recogido por Wadingo en sus vastísimos Anales, obra de la cual derivan muchas «Vidas» del Poverello como la de Damián Cornejo que, al parecer, ha sido muy conocida en América, y otros muchos que recogen los acontecimientos legendarios que se reproducen en las series [...] la versión de 1884 de la obra de Fray Damián Cornejo: *Vida del Glorioso Patriarca San Francisco de Asís*, aparecida en Valencia, cuya edición original es la madrileña de 1682, que lleva el título de: *Crónica Seraphica Vida del Glorioso Patriarca San Francisco y sus primeros discípulos*.⁵

En la serie franciscana de Berben se conjugan las dos iconografías franciscanas: la medieval o giottesca y la tridentina. Según Réau, la primera se basa principalmente en los sucesos de la vida mundana o

familiar de Francisco, la segunda en los acontecimientos milagrosos del Santo de Asís.⁶

Una parte importante de la iconografía franciscana son las series de escenas de la vida del santo, que «por lo que respecta al medio hispánico fueron más frecuentes en Hispanoamérica que en la propia España».⁷ Esto es lógico, ya que en el Nuevo Mundo las condiciones fueron totalmente diferentes. Para Héctor Schenone, «esos rasgos ascéticos y místicos fueron subrayados en una nueva iconografía que se impuso a partir del siglo XVI, particularmente en España, la que se difundió rápidamente por América».⁸

En la serie de pinturas de la vida de san Francisco de Asís aparece un tema interesante que tiene relación con dos cuadros, uno de ellos es acerca de la extraña muerte de un obispo, *Perseguidor de franciscanos*; el otro, sobre la muerte y posterior resurrección de otro obispo *La muerte del Obispo en pecado*. En lo que se refiere al primer cuadro, se ha tejido una leyenda que afirma que san Francisco desenvainó su espada y degolló a un obispo que había atacado a la orden franciscana. El otro cuadro muestra un obispo depositado en una pira funeraria, pero el pintor lo exhibe apoyado en su codo incorporándose y con una expresión de vida.

Hasta ahora, ningún autor regional ha podido dar explicación del origen de las leyendas que el artista tomó en cuenta para pintar sus cuadros. Como se ha dicho, para pintar algunos cuadros de este ciclo, entre ellos *El bautizo de san Francisco* y los dos ya mencionados, Berben se inspiró en la obra de Espinosa, que, a su vez, se basa en la de Damián Cornejo. Como se sabe, en el libro de Cornejo hay una parte histórica y otra que recoge leyendas. El relato del perseguidor de franciscanos surgió con motivo de los ataques que sufrió la orden por su aparición.

En este ensayo se hacen algunas consideraciones sobre los cuadros *Perseguidor de franciscanos* y *La muerte del Obispo en pecado*, hermanados por varios factores, entre ellos, la leyenda y la iconografía.

El Perseguidor de franciscanos y la muerte del Obispo en pecado

En la iconografía de ambas pinturas se advierte una expresión de tipo político que evidencia las relaciones entre el clero secular y el regular,

o bien dentro de la orden franciscana misma. El tema central de los cuadros gira en torno de dos obispos; pero, mientras en uno se destaca el bien, en el otro el elemento central es el mal; tal tema es poco recurrente, no solo en la iconografía sobre san Francisco, sino también en las fuentes sobre su vida y milagros.

Damián Cornejo registra en su libro la anécdota que da pie al tema de la pintura Perseguidor de franciscanos:

Costigo (*sic*) formidable de un obispo, émulo de San Francisco y de su apoteótica religión. Según esta leyenda, la Divina Justicia tomó una formidable venganza de los agravios infringidos a San Francisco y sus hermanos, un obispo con la cobardía de no mostrarse abiertamente que tenía aversión a los franciscanos, aprovechándose de su poder, conspiró con otros religiosos para extinguir a la orden de frailes menores. Los celos, la envidia, la avidez de poder eran entre otros lo que motivaba al obispo. Aprovechando que había Concilio, propuso la desaparición de la orden seráfica, entablando una guerra frontal. Los franciscanos se organizaron con oraciones y plegarías al tribunal de Dios y a su Seráfico patriarca, y la víspera del Concilio, sucedió lo siguiente: en uno de los templos de la ciudad donde se daban los acontecimientos anteriormente narrados, había dos imágenes juntas y estampadas en vidrieras que cubrían una de las principales ventanas o claraboyas de la iglesia, una de San Pablo con su espada y la otra de San Francisco con su cruz, durante la noche el sacristán, entró al templo a cebar las lámparas y oyó como hablar a dos personas, primero pensó que eran saqueadores escondidos y al no encontrar a nadie y después del susto, reparó más y oyó que las voces resonaban en la parte superior hacia la claraboya donde estaba al vidrio estampado con las imágenes cada cual con su insignia. Vio que las voces salían de las dos imágenes y que la de San Pablo decía: ¿Qué es esto Francisco, cómo no cuidas de tu religión sabiendo que el obispo de tal parte solicita su ruina y descrédito en este Concilio? Ya lo veo, respondió San Francisco, pero no tengo más armas para defender su inocencia, que esta cruz y estas llagas que dejé a mis hijos para avisos de paciencia y no valen para la venganza. Santa es la paciencia y la humildad, replicó San Pablo, pero no quiere Dios que abusando de ellas, triunfe insolente la malicia con deshonor de la

virtud, por tanto, toma esta espada mía y dame tu cruz y castigue el rigor de la justicia lo que no ha podido corregir el rendimiento de la paciencia. Dichas estas palabras, vio que las dos imágenes trocaban las insignias y que San Francisco se quedaba con el montante y San Pablo con la cruz. A la mañana siguiente una tragedia escandalosa aconteció, durante la noche el obispo fue degollado en su cama, no se encontró al culpable del hecho. El sacristán regresó a ver con detenimiento las imágenes y vio que San Francisco tenía la espada manchada de sangre. De todo esto y de no haber descubierto indicio alguno ni leve de su desastrosa muerte, se hizo juicio cierto haber sido castigado del cielo por su impiedad obstinada contra una religión tan santa e inocente.⁹

Ahondando en la parte iconográfica y en la leyenda, el único texto localizado que habla de esta anécdota, con el título *El Obispo degollado*, es el citado por Héctor Schenone,¹⁰ que, a su vez, retoma los datos del libro de Cornejo.¹¹ Schenone señala que este curiosísimo tema, por cierto, *muy poco franciscano* en su espíritu, debe de ser anterior al libro de Damián Cornejo, a juzgar por los estípites que sostienen el baldaquino de la cama en el cuadro de la serie potosina; dichos soportes de innegable inspiración manierista denuncian claramente la existencia de un modelo grabado del siglo xvi; después se vuelve a referir a este mismo asunto:

Este tema ha sido raramente tratado por los pintores españoles. Se conoce el óleo de Francisco Camilo,¹² del Museo Provincial de Segovia, viéndose en primer lugar, a los santos Pablo y Francisco conversando animadamente al tiempo que intercambiaban la espada y la cruz. En un plano posterior, Francisco decapita de un mandoble al aterrizado obispo que yace en su lecho.¹³

La descripción del cuadro *Perseguidor de franciscanos* mencionada por Schenone como *El Obispo degollado*, comparada con el de la autoría de Berben, muestra cómo ambos cuadros tienen dos escenas, salvo que el de Francisco Camilo posiblemente tenga tres. Las escenas están invertidas: Berben quiso dar énfasis a la escena de terror del degollado, y se deja en un tercer plano a los santos Pablo y Francisco;

Francisco Camilo maneja la escena con mayor sutileza, desafortunadamente faltan datos para hacer una comparación más precisa. El cuadro de Berben está totalmente apegado a los hechos narrados por Cornejo.

Lo anterior plantea varias dudas, entre ellas, ¿por qué los franciscanos de esa época resaltaron la escena del degollado? Lo que resulta más desconcertante es que el personaje que señala el cuerpo del decapitado es similar a san Francisco, con los siguientes cambios: sin la tonsura, con una barba delgada bajo el labio inferior y, por supuesto, la vestimenta secular; los rasgos de la cara son iguales: pómulos pronunciados, nariz delgada y acentuada, el mismo arco de cejas, la boca pequeña y trémula, ojos idénticos, pero con la expresión diferente; el rostro está lleno de dureza, por lo que nada tiene que ver con el mismo modelo del resto de la serie.

Como los rostros en la pintura berberiana son muy repetitivos, el personaje tiene parecido con otros de la serie, por ejemplo, con el padre de Francisco, así que es difícil asegurar si efectivamente es el rostro del santo; pero si se presta atención a la inscripción que lleva el medallón del cuadro, se tiene la certeza de que el misterioso personaje es san Francisco de Asís.

De modo que surgen otras interrogantes: ¿qué mensaje quisieron dar los franciscanos?, ¿por qué escoger un tema tan poco representado?, ¿por qué resaltar la escena terrorífica del degollado? y, si el personaje del cuadro es san Francisco, ¿por qué lleva un taje del clero secular?, ¿para qué plasmar en el cuadro la figura de san Francisco de manera tan ambiguas si la leyenda del medallón confirma su identidad?

Lo delicado del asunto es cómo se justifica que el santo haya degollado a un obispo contraviniendo el precepto divino *no matarás*. Es verdad que el pensamiento cristiano justifica el asesinato por un bien común o mayor. Santo Tomas de Aquino, al preguntarse si era lícito matar a los pecadores, se respondía:

si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de un miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es

peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Cor 5,6, un poco de levadura corrompe a toda la masa.¹⁴

En congruencia con ello, podría ser excusable la acción de San Francisco por infligir la muerte al obispo.

Por otra parte, cabe cuestionarse por qué la elección de un tema tan escabroso como lo es la decapitación de un obispo; tal vez la respuesta se encuentra en las tirantes relaciones políticas entre el clero secular y el regular, o bien, dentro de la misma orden, las cuales quizá sirvieron de contexto a la composición iconográfica de esta pintura.

Por su parte, el cuadro *Muerte del Obispo en pecado*, título con el que se le identifica en la Pinacoteca Virreinal, está equivocado, ya que el auténtico es *Resurrección en el año (1343), del Obispo de Ciudad Rodrigo, España Don Pedro Díaz*. La anécdota se encuentra también en Cornejo y es retomada por Espinosa:

El Señor para dar crédito de su infinito poder reservó para sí las llaves de la muerte y de la vida, se las entregó por participación también a San Francisco, para que en gloria de su nombre le quitase a la muerte sus despojos, y asegurarle la vida en los peligrosos, quien le dio las glorias de la cruz, dándole los blasones de Redentor, ¿Qué reserva le quedaba que hacer de sus favores? Los muertos que resucitó son muchos: cenriéme á aquellos que fueron por las circunstancias más admirables [...] Durante el año del Señor 1343 en España, el Obispo de ciudad Rodrigo, Don Pedro Díaz, era en extremo devoto de San Francisco y de la familia seráfica, y temía mucho por los deslices de su vida, que eran graves y de escándalo; a pesar de que Dios le previno por medio de San Francisco más mesura en su vida, no hizo caso cegado por su pasión. Y durante su última enfermedad se confesó mal, y murió en este miserable estado de muerte presurosa y atropellada. Los sobrinos y los interesados en el expolio lo despojaron de sus alhajas. Transcurridos dos días después de su muerte estaba el cadáver colocado en su féretro con su vestimenta de obispo; ya fétido y hediondo se levantó y dijo a los asombrados presentes: «no temáis, y sabed que por especial

misericordia de Dios, negociada a ruegos de San Francisco, de quien soy cordial devoto, se me restituya la vida, para que haga penitencia, debiendo estar por mis culpas condenado. Veinte días son el término fatal de mi nueva vida, y dicho esto, se levantó del féretro a vista de todos, que estaban poseídos del asombro». Los veinte días fueron muy fructíferos para el obispo para su reivindicación, hizo públicas penitencias, compensando el daño ocasionado con sus malos ejemplos. Del dinero recuperado de sus parientes lo donó a los pobres, predicó los desengaños y pidió perdón por su vida escandalosa. El día de la traslación de San Francisco, que fue uno de los veinte, mostró todo lo sucedido y resaltó lo importante que eran los ruegos de los santos para Dios; y que toda su dicha se la debía a la intersección de San Francisco. Posteriormente ya prevenido murió santa y ejemplarmente en el día señalado. En el arco del crucero de la iglesia Catedral se puso su sepulcro; y hoy día en memoria de este milagro se ve un bulto de piedra con entalle Pontifical, con un letrero de caracteres antiguos, que dicen así: Aquí yace el Obispo D. Pedro Díaz, a quien resucitó San Francisco.¹⁵

Esta pintura es de medio punto, y se encuentra ubicada dentro de un arco de cantera, debajo de la escalera principal del ex colegio. El relato anterior señala que el cadáver del obispo Pedro Díaz está colocado en el arco del crucero de la catedral.

Perseguidor de franciscanos y *La muerte del Obispo en pecado* son composiciones iconográficas similares y contrastantes a la vez. La anécdota del obispo que trató de emular a Francisco y recibió un castigo implacable no se ubica en un lugar o tiempo ni se menciona el nombre del personaje; no se sabe todavía a qué se debe esta ausencia de datos; en cambio, el protagonista de la *Resurrección del Obispo*, es premiado por su lealtad y devoción a san Francisco y, casualmente, allí sí aparece su nombre y se ubican las circunstancias en un lugar y en una fecha precisos; sin embargo, es curioso que no se mencionen cuáles fueron los pecados que cometió y que le valieron ser condenado.

Analizados en conjunto, estas pinturas transmiten un mensaje: independientemente de que pertenezcan a una alta jerarquía, para quienes defienden o no atacan a la orden de frailes menores, o si hay arrepentimiento, hay perdón e intercesión para alcanzar la gloria; en

cambio, quienes la atacan reciben un castigo. Vale la pena recordar que el libro de Isidro Espinosa que recoge estas dos anécdotas tomándolas de Cornejo fue reimpresso en Zacatecas precisamente con la autorización del obispo de la diócesis.

La pregunta inicial se mantiene: ¿por qué escoger estos temas para formar parte del ciclo de la vida de san Francisco, compuesta por veintiséis cuadros expuestos en uno de los claustros del Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe? Sobre todo habiendo tantos otros temas disponibles de la vida del santo, históricos o que forman parte de las leyendas que podían rastrearse en fuentes literarias e iconográficas. En nuestra opinión, la selección de estos temas no es ninguna casualidad, y expresan el ambiente político de la época.

Es sabido que los franciscanos eran predicadores ambulantes y gozaban de mucha popularidad entre los grupos más pobres del pueblo, y esto debía causar controversias con el clero regular. Otro punto de discordia quizá fuera el compromiso con la pobreza del espíritu franciscano con la que probablemente no todos los jefes del clero secular coincidían. Los dos cuadros manifiestan quizá la relación política que en algunos momentos prevaleció entre el clero regular y la orden, o entre diferentes facciones de la misma congregación. En cualquier caso, dan testimonio de las dificultades por las que atravesó en sus inicios y quizá seguía atravesando la orden seráfica en la Nueva España.

Conclusiones

El Reino de la Nueva Galicia¹⁶ no escapó del enfrentamiento entre los franciscanos y el poder secular, con todas sus implicaciones sociales, económicas, políticas y religiosas. Los orígenes de los conflictos se remontan al proceso de evangelización llevado a cabo por las órdenes mendicantes, entre ellas los franciscanos, que eran supervisados por el obispo. Durante el siglo *xvi*, las órdenes regulares llegaron a tener mucho poder, pero un siglo más tarde, se vio mermado con la secularización de curatos y la intervención del clero secular, encargado de administrar la Iglesia en todos los aspectos, y estaba representado por el obispo, encargado de proteger los derechos del Estado y del Rey.¹⁷

Por otra parte, hay que recordar que en la región de la Nueva Galicia, como en otras regiones del virreinato, la orden franciscana tenía

conflictos internos debido a que sus integrantes se dividían en varios grupos que se disputaban el poder y los privilegios entre sí: uno representado por los criollos, el otro por los españoles nacidos en España pero que tomaron los hábitos en el convento de Guadalajara. Este conflicto se agudizó en el siglo xvii y continuó durante todo el xviii. Lo que se intenta mostrar en este ensayo es que todos esos conflictos, internos y externos, quedaron plasmados en el arte, específicamente en las pinturas aquí analizadas.

Notas

1. Guadalajara, Jal. 1733– ca. 1814.
2. Respecto de las pinturas conventuales, Elisa Vargaslugo y Marco Díaz comentan: «Bello y lucido adorno de los claustros fueron las series de lienzos que representaban vidas sagradas. Todos los conventos y muchas iglesias optaron por el útil sistema didáctico de relatar, por medio de pinturas, las extraordinarias biografías de sus santos fundadores [...]» en «Historia, leyenda y tradición en una serie Franciscana» en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, p. 59.
3. Elisa Vargaslugo y Marcos Díaz comentan que, al comenzar el siglo xvii, se sustituyeron las pinturas murales que predominaron durante el siglo xvi en este tipo de recintos religiosos por lienzos de tela; según la costumbre barroca, los claustros conventuales de frailes y monjas poseyeron series de la vida de diversos santos, así como otras instituciones, como hospitales y colegios: *Idem*, p. 59.
4. El título de la obra que le sirvió de modelo a Espinosa era: *Chronica Seraphica del glorioso patriarca S. Francisco de Assis dedicada al excelentissimo señor don Juan Domingo de Zuñiga Fonseca Ayala y Toledo, Conde de Monterrey, de Fuentes, y de Ayala, Marques de Tarazona, Varon de Maldghem, y sus dependientes, &c. escrita por el ilustrissimo, y reverendissimo señor don fray Damian Cornejo, del Consejo de su Magestad, Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Orense, &c.* Madrid, con privilegio, 4 volúmenes, 1682–1698.
5. H. Schenone H.: *Iconografía del arte colonial. Los santos*, p. 331.
6. L. Réau: *Iconografía del arte cristiano, iconografía de los santos*, p. 547.
7. S. Sebastián: *Contrarreforma y barroco*, p. 286.
8. H. Shenone H.: *op. cit.*, p. 329.
9. *Idem*, pp. 525–528.

10. H. Schenone H.: *op. cit.*, p. 396.
11. El libro al que se refiere Héctor Schenone posiblemente sea la ya mencionada de Isidro Espinosa, basada en la de Cornejo. Este libro no pertenecía a la biblioteca de los franciscanos, puesto que no lleva el sello de fuego, posiblemente era de algún particular, de hecho lleva el nombre de Adelaida Acebedo manuscrito con lápiz.
12. Madrid 1615–Madrid 1673.
13. H. Schenone H.: *op. cit.*, p. 396.
14. S. T. de Aquino: *Suma de teología*, parte II, capítulo 2, párrafo 64.
15. I. Espinosa: *op. cit.*, pp. 522–523.
16. Establecida en 1549, duró hasta 1821. Abarcaba a los actuales estados de Aguascalientes, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y sur de Sinaloa, comprendiendo a Culiacán.
17. Ver T. Calvo: *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVIII*; y J.M. Muria: *Sumario histórico de Jalisco*.

Referencias

- AQUINO, santo Tomás de: *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1990.
- CALVO, Thomas: *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVIII*, México, Centre D'études Mexicaines Et Centroamericines/H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.
- ESPINOSA, fray Isidro: *Vida del glorioso patriarca S. Francisco de Asís*, Zacatecas, Imprenta Económica de Mariano Ruiz de Esparza, 1878.
- Haegen, Anne Muller VON der: *Grandes maestros del arte italiano*, Colonia, Könemann, 2000.
- MURIA, José María: *Sumario histórico de Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2004.
- RÉAU, Louis: *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos*, tomo II, volumen 3, España, Serbal, 1997.
- SCHENONE, Héctor H.: *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, volumen I, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992.
- SEBASTIÁN, Santiago: *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1989.
- VARGASLUGO, Elisa y Marco Díaz: «Historia, Leyenda y Tradición en una serie Franciscana» en *Anales*, número 44, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Estéticas), 1973.

La buena fama y las virtudes del Rey: un tablado barroco para la jura de Carlos IV en el Real de Catorce

ARMANDO HERNÁNDEZ SOUBERVILLE
El Colegio de San Luis

El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, pueblo cuyo mineral fue descubierto en 1778,¹ es no solo una de las últimas fundaciones españolas en el San Luis virreinal, sino también uno de los principales centros mineros de la monarquía hispánica en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX;² hubo de caracterizarse, sobre todo en las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XVIII, por la opulencia y fasto de sus fiestas.³

La gran cantidad de plata —la quintada y la que no—, así como otros minerales, y el crecido número de mineros⁴ hicieron que en esos años la ciudad tuviera un incremento acelerado tanto en el número de sus habitantes como en su transformación urbana, lo cual permitió que las celebraciones que allí se llevaban a cabo, en especial aquellas ligadas a festividades religiosas o acontecimientos políticos, fueran reconocidas en toda la región.

La llegada al trono de Carlos IV, en diciembre de 1788, fue motivo de gran expectativa y, como en cualquier acontecimiento de esta magnitud, fue ocasión de las más variadas muestras de fidelidad, obediencia, afecto y filiación al rey entrante y a la monarquía española. Siendo el Real de Catorce una población con grandes posibilidades económicas —la cual además, no había vivido *en carne propia* un acontecimiento como este—, se dio a la tarea, por mediación de sus principales, de organizar una fiesta que enorgulleciera a sus pobladores y gobernantes y que, a su vez fuera, testimonio de su vasallaje y fidelidad al Rey.

El ejemplo más claro que sirve como muestra de la participación de los principales de la ciudad en la organización de festividades de gran lustre, como lo fue la jura del rey Carlos IV, es el de don Jorge Parrodi.⁵ A este personaje de origen genovés se le ubica en el Real de Catorce, desde su fundación, como dueño de importantes minas —fue propietario, por ejemplo, de la rica mina de Los Dolores—, lo que lo convirtió muy

pronto en un hombre pudiente y miembro de la diputación de minería. Dada su condición de extranjero, Parrodi hubo de recurrir a cuanto medio estuviera a su alcance para congratularse con las autoridades; lo que para el caso que en este ensayo interesa significó haberse echado a cuestras la tarea de organizar la celebración de la jura del rey entrante.⁶

La fiesta de proclamación organizada por Parrodi se verificó entre el 13 y el 20 de febrero de 1791,⁷ según un permiso otorgado por el virrey Revillagigedo al minero genovés.⁸ La idea de Parrodi partió de considerar necesario remozar el área comúnmente utilizada para las festividades: la plaza de toros. El proyecto que se llevó a cabo incluyó la nivelación y el acondicionamiento de la plaza, de forma tal que su planta quedara en forma poligonal, además de pintarla toda de azul y blanco.⁹ Al parecer, esta plaza no estaba en condiciones de ser usada para la lidia de una forma adecuada y, dado que las solemnidades barrocas solían contemplar la presentación de corridas de toros,¹⁰ Parrodi se dio a la tarea de corregir los desniveles del coso, adecuaciones que en lo sucesivo quedarían para beneficio del pueblo y no solo de forma momentánea para las celebraciones con la finalidad de que sirviera de escenario¹¹ durante la proclama que Catorce haría al rey entrante.

Lo anterior sugiere, además, que antes de la intervención de Parrodi, la plaza no cumplía con los estándares implementados en el siglo XVIII para estas tipologías arquitectónicas, siendo apenas un desplantado abierto y acaso con algunas maderas en forma de gradería para los espectadores; nada que hablar de que tuviera una planta circular como ya había en las grandes urbes,¹² por lo que la gran adecuación del genovés fue cercar el terreno y enmaderarlo en forma poligonal, como ya se dijo.

La motivación del minero recaía, según sus palabras, en «el justo regocijo que le asistía por la exaltación al trono» de Carlos IV, lo que de fondo implicaba un ánimo de quedar bien con las autoridades tanto locales como de la capital del virreinato; lo cual no podía verificarse de otra forma que no fuera mediante la ostentación material en halago del monarca y sus representantes.

El gasto y suntuosidad de fiestas como estas, auspiciadas por particulares y adheridas al poder gubernamental, no hacían sino demostrar el poder de los que las procuraban, sirviendo además como medio de adoctrinamiento, amén de distracción y atracción.¹³

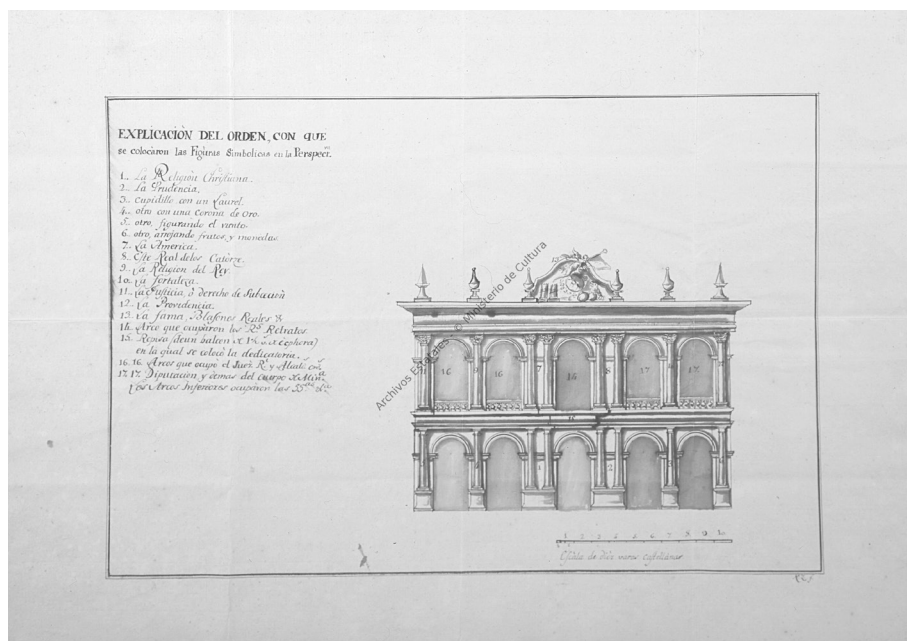
A la fuerte inversión que significó el acondicionamiento de la arena taurina se sumó el gasto para montar una perspectiva —una arquitectura efímera— justo enfrente del coso, por su costado sur. La perspectiva hubo de medir 19 varas de longitud, 13.5 varas de altura y 7 de fondo, es decir, un tablado bastante considerable de cerca de 16 metros de longitud por 11.3 de alto y 6 más de fondo.¹⁴ Esta perspectiva, que no solo hacía más sofisticada la solemnidad de la proclama,¹⁵ sino que la engalanaba, fue complementada con un discurso alegórico–simbólico de las virtudes del monarca, discurso visual que, a su vez, servía de fondo y marco a la presencia de los retratos de los monarcas, puestos bajo un dosel de terciopelo carmesí guarnecido de oro.

Esta arquitectura efímera estuvo montada justo para el inicio de las celebraciones, ya que el día 13 de febrero, después de cantarse vísperas en la parroquia, esto es, durante la tarde, los principales de la ciudad, tanto seculares como religiosos, pasaron a la perspectiva, donde Parrodi —con permiso excepcional, ya que el protocolo de este tipo de actos implicaba que fuera el alcalde el encargado de emitir las proclamas correspondientes a cada solemnidad— exclamó «Viva nuestro soberano el señor don Carlos IV y la reina nuestra señora».¹⁶ Acto seguido, y simbolizando la generosidad del Rey, como era común a estos actos, Parrodi arrojó al pueblo un número considerable de monedas.¹⁷ Vale la pena mencionar que don Jorge Parrodi mandó acuñar las monedas, posiblemente en 1790 — las monedas acuñadas que llegan a nuestros días no llevan fecha grabada—¹⁸ conforme a un diseño del ilustre maestro grabador de la Academia de San Carlos de México, don Jerónimo Antonio Gil, y que fueron mandadas a México y a Madrid con motivo de dicha celebración. Regresando a la celebración, acto seguido, en tanto se iluminaban la perspectiva y el coso, se sirvió un refresco también a costa del mecenas del evento, tras lo cual la fiesta continuó al interior de la recién remodelada plaza de toros, donde hicieron presencia los infaltables fuegos de artificio.¹⁹

Hasta aquí es posible imaginar la profusa cantidad de reales invertidos en semejante celebración, de lo que puede inferirse el grado de congratulación que buscó obtener Parrodi de las autoridades virreinales. El renombre se ganaba de muchas formas, y bien sabía el minero genovés que la lisonja por medios simbólicos y públicos era bien vista

por la monarquía, sobre todo cuando iba encaminada a resaltar las virtudes del Rey y como recordatorio del vasallaje del pueblo hacia este, a quien debían en especial fidelidad y obediencia.

En el fondo de planos y mapas del Archivo General de Indias se conserva un diseño de la perspectiva²⁰ realizada con motivo de esta celebración, la cual hasta el momento no ha sido analizada, y que nos permite reconstruir el mensaje simbólico elaborado para esta ceremonia. El plano está firmado con las iniciales N.Z.f. El padre Montejano, aunque no conoció el dibujo, señaló a Nicolás Zapata como el autor de la perspectiva,²¹ lo cual coincidiría con las iniciales de la firma: (N)icolás (Z)apata (*f*)ecit. Desafortunadamente no se tiene mayor noticia de este personaje, solo que, al parecer, fue padre del insurgente homónimo que vivió en San Luis Potosí a principios del siglo XIX;²² no sabemos nada sobre sus conocimientos de arquitectura y pintura, ni sobre otros posibles diseños que hubiese realizado.



Diseño de la perspectiva que se levantó en la Plaza de toros del Real de Catorce para celebrar la proclamación de Carlos IV. AGI. MP-México, 433, Indiferente general 1608.

El dibujo, compuesto apenas por una foja, es la representación de un modelo arquitectónico compuesto por dos cuerpos. En el primero se encuentran cinco arcos sobre columnas de orden dórico, dando estas entorno al arco central, pareadas, como si de un arco de triunfo se tratara; en el segundo cuerpo el orden es corintio, con columnas pareadas también al centro; aquí los balcones se manifiestan por la presencia de una balaustrada; rematan la perspectiva seis pináculos y, en medio de los centrales, un remate con una serie de dibujos que explicaremos más adelante.

El dibujo incluye una explicación del orden con que se colocaron las figuras simbólicas que complementaban esta perspectiva y, aunque no se explica su simbolismo, gracias a la mención de las alegorías representadas, podemos reconstruir el discurso que se emitió en tal ocasión.

A cada figura simbólica le corresponde un número en el plano para ubicarla en la colocación que le correspondió en la perspectiva. El orden en que están descritas es el siguiente: del 1 al 6 corresponden al primer cuerpo y estaban dispuestas como sigue: en el arco central, en medio de las columnas pareadas del lado izquierdo²³ estaba colocada la imagen de la Religión Cristiana; la religión del Rey debía quedar perfectamente identificada en un tablado como este, lo cual era común en estos aparatos. La alegoría de la religión correspondería muy seguramente a lo establecido por Cesare Ripa, cuya *Iconología*, publicada inicialmente en 1593, y aumentada hasta 1620, se convirtió en uno de los libros de alegorías más influyentes de Italia y Francia, y a partir de finales del siglo xvii en España,²⁴ lo cual hubo de repercutir en México posteriormente. Es en esta obra donde fácilmente se podían encontrar las descripciones de las diferentes alegorías y su justificación iconográfica basada en textos clásicos y medievales, obras artísticas, medallas, monedas, libros de jeroglíficos, empresas y emblemas, así como literatura de su época,²⁵ lo que lo hacía muy rico y variado en temáticas, permitiendo localizar de forma sencilla la referencia visual que complementaría los conceptos que se querían representar.

Considerando esto, y tomando a partir de aquí la iconología de Ripa como punto de referencia, podemos decir que la Religión Cristiana fue representada como una mujer vestida burdamente, con el pecho desnudo y la túnica desgarrada, con aureola en forma de nimbo

del cual surgían rayos resplandecientes; a su lado, una cruz sobre cuyo travesaño apoyaba la mano izquierda, mientras que en el otro lado colgaba un freno; la mano derecha alzaba al cielo mostrando un libro abierto con un texto alusivo a los dos primeros mandamientos. Ripa indicaba que se debía pintar de forma tal que se viera a los pies de la cruz el Calvario.²⁶ Omitimos, por extensos, los versos explicativos; pero vale la pena comentar la riqueza simbólica que en ellos se encuentra.

En el lado opuesto, también en medio de las columnas pareadas, fue representada la Prudencia, virtud de reyes de acuerdo con los tratadistas de la época. Siguiendo la imagen descrita por Ripa, diremos que se trató de una mujer con yelmo de color dorado, adornado con una corona de hojas de morera; tendría dos rostros y sostendría con la diestra un ánclora en torno de la cual se pintaría un delfín y, con la siniestra, un espejo en el cual se vería reflejada.²⁷ La significación de la alegoría se relaciona directamente con la capacidad que debe tener el Rey de conocerse a sí mismo —de allí el espejo y el doble rostro—; el ancla y el delfín se refieren a la espera y a la paciencia que debe tener un monarca para no tomar decisiones precipitadas, es decir, ordenar, decidir y usar el juicio antes que cualquier cosa; finalmente, el yelmo implicaría que los sabios consejos, tomados en cuenta, suponen una armadura contra los enemigos.

De esa forma, enmarcando el acceso a la perspectiva, se encontraban la Religión cristiana y la Prudencia, es decir, las dos cualidades necesarias de un rey de la monarquía hispánica.

Del número 3 al 6 de la lista, se menciona la colocación de una serie de cupidillos. El primero de ellos portando un laurel, en la columna junto a la representación de la Prudencia; el segundo, en la columna junto a la Religión Cristiana, portando una corona de oro; el tercero en la esquina izquierda, figurando el viento, y el último en la esquina derecha, arrojando frutos y monedas. El uso de angelillos niños como elementos accesorios recuerdan los tratamientos mitológicos donde se figura el viento, y las flores y frutos volando ante su influjo — ver *El nacimiento de Venus o la Primavera* de Sandro Botticelli—, esta era una forma de representar la abundancia; las coronas, tanto la de oro como la de laurel, simbolizaban el episodio mismo de la coronación del nuevo Rey. El acto de arrojar monedas, en el que se representó a

uno de los cupidos, recuerda la acción equivalente llevada a cabo por Parrodi, y la buenaventura que significaba para todos la continuación del linaje real.

En la segunda planta se representaron más figuras alegóricas. Partiremos por indicar que, con el número 14 en la lista de la explicación, y ubicado justo en el arco central de la perspectiva, se refieren los «reales retratos», es decir, las imágenes tanto de Carlos IV de Borbón como de María Luisa de Parma, lo cual es significativo, ya que en esta representación se le había considerado a ella a pesar de su calidad de reina consorte; acaso lo anterior obedezca a que, para el año en que se ejecutó esta perspectiva, la reina había adquirido una gran influencia sobre las decisiones del monarca, lo cual le haría ganar en prestigio y fama, de ahí que su inclusión en este aparato, como lo fue en los muchos que se dispusieron en Nueva España y demás reinos americanos, estuviera plenamente justificada.

Flanqueando las representaciones de los monarcas estaban la alegoría de América a la diestra y la de Real de Catorce en el lado opuesto. La conjunción de los retratos con las alegorías geográficas complementaban la representación de la monarquía hispánica, partiendo de la omnipresente imagen del Rey y continuándose con sus dominios de ultramar. Esto significó incorporar en el tablado lo general y abstracto como lo eran la figura inasible del Rey y la América, llegando a lo local y concreto como lo era la representación del propio Real de Catorce.

Respecto de la alegoría de América nos queda la certeza de que se trató de la representación aceptada por los criollos y no ya la de Ripa; la primera se representa por medio de una mujer indígena vestida completamente y usando el tocado de plumas característico,²⁸ a diferencia de la representación original que encontramos en Ripa, donde la América es caracterizada por medio de una mujer barbárica semidesnuda.²⁹ Escapa la representación del Real de Catorce para el siglo XVIII, sin embargo, pudo estar relacionada con las alegorías de la minería: una mujer que lleva una candela en una mano y, en la otra, un escudo con herramientas de minería. Habría que investigar más.

A un costado de América se representó la Religión del Rey, en tanto que en la columna contigua donde estaba representado el Real de Catorce, se representó la Fortaleza. En cuanto a la primera, es posible

suponer que no hubo repetición de la alegoría del primer cuerpo, más bien la representación de la Fe Cristiana, que se simbolizaba por una mujer sobre una peana, vestida de blanco; con la diestra sostenía un cáliz, con la siniestra una cruz.³⁰ Ripa considera que sobre esta Fe se funda la Esperanza. Con esta imagen se completarían de forma cifrada las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad. La primera representada como parte de las virtudes del Rey, la segunda, como hemos comentado, fundada en la Fe, y la tercera plasmada simbólicamente por medio de la acción de dar que se representó a través de los cupidillos y en la acción misma de Parrodi, que no era sino una extensión de la dádiva del Rey.

La representación de la Fortaleza pudo haber sido como la de la Prudencia en el manual de Ripa —cualidad de reyes como hemos dicho—: una mujer armada con coraza, yelmo y escudo, con una espada desnuda en la diestra, rodeada esta por una serpiente, sobre el yelmo una corona de laurel trenzada de oro, con un letrero que dice: *Hisfrugibus* (con estos frutos).³¹ La espada significaría la fortaleza y el valor, la sierpe la prudencia y las virtudes del ánimo, cualidades que se adjudicaban al nuevo monarca. La corona de laurel y los frutos se volverían recurrentes en la perspectiva.

En la esquina izquierda se representó la Justicia, a la cual, en la explicación contenida en el plano se le equiparó con el «derecho de sucesión». La comparación resulta lógica si consideramos que por justicia le correspondía suceder a su padre en el trono. La alegoría de la Justicia más adecuada para este propósito era aquella que Ripa describe como Justicia Divina, la cual era representada por una mujer vestida de oro, llevando en la cabeza una corona (atributo regio) y, sobre ella, una paloma rodeada de un halo resplandeciente; con la diestra sostenía una espada desnuda, con la siniestra una balanza.³² La explicación de los elementos es simple: la corona significaba la potencia superior, la balanza la justicia y la cualidad de emitir juicio y, finalmente, la paloma, símbolo «del Espíritu Santo, por mediación del cual se comunica la Divina Justicia a todos aquellos Príncipes que gobiernan el mundo».³³ La Justicia en este sentido se vuelve un derecho para el príncipe Carlos IV, convertido ahora en rey. Con estas alegorías se podría establecer la presencia de las cuatro virtudes cardinales:

Prudencia, Fortaleza, Justicia y Templanza, estando la última de estas representada por el freno que portaba la alegoría de la Religión Cristiana. Estas virtudes, en teoría, eran propias y comunes a los monarcas; Carlos IV no era la excepción. En el costado opuesto, se encuentra la alegoría de la Providencia. El que Carlos IV se convirtiera en el sucesor de su padre en el trono se apoyaba en la justicia divina —la justicia y la divina providencia—, con lo que se cierra un discurso en el que la comprensión de la monarquía no obedece solamente a cuestiones hereditarias, sino a cuestiones de designio divino.

En cuanto a la representación de la Providencia, esta se caracterizaba por una mujer cuyos brazos eran elevados al cielo, en dirección a una estrella, llevando una empresa que decía: *Providentia Deorum* (Providencia de los dioses).³⁴ Explica el autor que era creencia común que la provisión o providencia del pueblo provenía de los príncipes y que a estos les provenía de Dios. Con esto en mente, se explica el discurso simbólico de la Providencia, así como del gesto pródigo del tablado ejemplificado en los amercillos del primer cuerpo, así como en la generosidad de Parrodi mismo; no hacía falta una cornucopia, toda la perspectiva era un derroche de abundancia. Se establecía así que era el Rey quien proveía al pueblo de su amor y del generoso bienestar material —por más ficticio que esto fuera—, y que este, a su vez, era conducido por la Divina Providencia. ¿Se podía cuestionar el vasallaje y fidelidad al Rey con tales virtudes? Recordemos que en la misa solemne del día 14 de febrero, dentro del marco de las mismas fiestas, el bachiller don Pablo Antonio Pañuelas predicó el sermón que señalaba como dogma de la Iglesia la fidelidad, la obediencia y el respeto que deben los vasallos a los soberanos, además de exaltar al rey Carlos IV.³⁵

Independientemente de que la descripción de las alegorías que *vistieron* el aparato efímero colocado en la plaza de toros del Real de Catorce permitan llegar a inferencias respaldadas en una obra tan importante como la de Ripa, tenemos certeza de los elementos que sirvieron para ornamentar el remate del edificio. El número 13 de la explicación y orden con que se colocaron las figuras simbólicas, refiere a la «Fama y los blasones reales».

En el dibujo de la perspectiva, lo que se puede apreciar entre dos pináculos es un remate centrado de forma mixtilínea; sobre este se ha

bosquejado lo que sería la representación de la Fama. Sus características coinciden con la descripción que hace Ripa en su tratado: mujer con una trompeta en la derecha y una rama de olivo en la siniestra... tiene alas en los hombros.³⁶ La postura de la imagen descrita en el plano es sobrevolando un objeto que representaría el escudo real; vuela de izquierda a derecha apuntando su trompeta hacia arriba. El papel de la Fama en esta puesta en escena era anunciar a los cuatro vientos la buena nueva del rey coronado Carlos IV, precedida no solo de las expectativas que entrañaba siempre la llegada de un nuevo monarca, sino del reconocimiento de la familia real, en especial al estar sucediendo a uno de los monarcas más prolíficos y emblemáticos de la dinastía Borbón en España, Carlos III.

Para Ripa la trompeta significa el renombre universal dirigido a las «orejas de los hombres»; en tanto que la corona de oliva muestra la bondad de la fama y la sinceridad del hombre famoso, siendo por tanto un atributo destinado a «lo bueno y perfecto en grado sumo»; las alas representarían la velocidad con que corre la buena fama. La Fama parecía ser un motivo particularmente utilizado en las festividades catorceñas de esta proclama, como lo demuestra el paseo de un carro alegórico que los dueños de la mina de la Concepción presentaron bajo el tema de «El templo de la Fama».³⁷ De esta forma, en el Real de Catorce se estaba atribuyendo a Carlos IV una fama que, en realidad, no se había ganado por cuenta propia, sino por cuestiones de sucesión: era la lisonja característica de la época que llevó al programador a exaltar cualidades que se suponía debía tener el nuevo Rey.

Ahora bien, la representación de la Fama parece provenir de un par de elementos dibujados en el costado izquierdo del remate, los que, vistos con cuidado, se revelan como la representación de las columnas de Hércules; se reconocen por tener una basa y un toro y por contar con un par de líneas semejando bandones sobre cada una de ellas, en las que estaría escrita la frase *Plus Ultra* (más allá). Estas columnas fueron incorporadas por Carlos I en el escudo de la monarquía hispánica desde el siglo XVI, flanqueando desde entonces el escudo propiamente. En un sentido simbólico, la Fama se apoya y surge de las columnas hercúleas, que vienen a representar no solo el pasado histórico de la monarquía (elemento vinculante entre la casa de Habsburgo y la de

Borbón), sino la fama que le precedía. Es así que la buena nueva que anunciaba la Fama era la de la continuidad del linaje borbónico al frente de las Españas. Baste recordar la enunciada alegoría de la Justicia, en cuya explicación, además, se menciona el derecho de sucesión.

Un hecho reciente podía haberse considerado en este discurso: la Revolución Francesa. El debilitamiento del monarca y de la religión católica en Francia eran motivos para que, a la menor oportunidad, se exaltaran las virtudes del rey católico de España y sus dominios, su legítima sucesión, sus virtudes y su fe, buscando enaltecer una figura que estaba en franca devaluación a partir de lo sucedido en Francia.

Es posible intuir, además, la presencia del escudo de Carlos IV en su variante circular (la corona estaría bajo la alegoría de la Fama), rodeada del toisón de oro, cuyos eslabones son identificables en torno de la representación del escudo, el cual es otro elemento distintivo de los escudos monárquicos españoles. Esta certeza se fundamenta en la propia explicación, la cual describe la presencia de los blasones reales en este remate. En el costado opuesto a las columnas aparecen dos mundos y lo que parece ser el bosquejo de un animal, un ave. Esto tiene lógica si se considera que era común en estos eventos representar la unión de los dos mundos y, en este caso, la unión de España y México, cuyos animales distintivos son el león y el águila. De esta forma, no sería extraño que el bosquejo aludiera a la representación de los dos mundos hermanados en la felicidad y a los cuales estaba dirigida la trompeta de la Fama para anunciar la llegada de un nuevo monarca.

En el balcón que ocuparon los reales retratos se colocó, entre la cornisa del primero cuerpo y el segundo, una repisa con forma de un cuarto de esfera donde se incluyó la dedicatoria y, aunque desconocemos el texto, podemos formarnos una idea a partir de los escritos en latín de las monedas acuñadas: *Sed nos cedamos amori* (no cedamos en amor), *Omniavincit amor* (todo lo vence el amor), o la frase al anverso de las monedas, las cuales aludían al patrocinio de Parrodi: «Así se alegra el Real de Catorce. Por don Jorge Parrodi».³⁸ Flanqueando este balcón, estuvieron a la izquierda los ocupados por el juez real y los alcaldes ordinarios; a la derecha, los diputados y el cuerpo de minería; Bajo ellos, en la primera planta, se ubicaron las diferentes secretarías; con lo cual las preeminencias habían sido respetadas.

Conclusiones

La llegada al trono de Carlos IV había despertado muchas expectativas entre los súbditos de la Corona, sobre todo partiendo de que su padre, Carlos III, había sido el artífice de una serie de cambios tendientes a la mejora económica, social y militar de España y sus dominios. Esta expectativa, esta llegada al trono que era precedida por la fama de un rey que durante veintidós años había cambiado muchas cosas se trató de simbolizar en el tablado de Catorce. La idea central de este aparato fue la de la abundancia: la del Rey en su amor, justicia y ascendencia sobre su pueblo; la de la monarquía española en tanto proveedora del sustento además de guardián fiel de la religión católica; la del propio Real de Catorce, cuya fama también había corrido como pólvora no solo en el virreinato, sino allende las fronteras.

No podía ser de otra forma. La abundancia del mineral catorceño estaba en pleno auge. Las minas y su riqueza así como la fe puesta en un monarca al que le precedía la fama de su padre fueron el tema central de estas fiestas, donde la abundancia se representó en todo: desde los actos de preparación hasta la fiesta misma y con ello el propio Parrodi. No habría de pasar mucho tiempo antes que esta falacia se descubriera: la inoperancia de Carlos IV lo condujo a terminar abdicando en su hijo Fernando VII. El resto es historia.

No obstante el devenir histórico, el ceremonial y los aparatos dispuestos para las juras reales en el siglo XVIII demuestran que el arte en manos del poder se convertía en una herramienta más de adiestramiento, eu una forma de contener, por medio de la ostentación, a un pueblo que empezaba a reclamar para sí mayores derechos.

Notas

1. R. Montejano y Aguiñaga: *El real de minas de la purísima concepción de los Catorce, San Luis Potosí*, p. 40.
2. M.I. Monroy Castillo: *Breve historia de San Luis Potosí*, p. 132.
3. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 105.
4. Tan solo en 1779 existía una lista de entre setenta y ochenta mineros registrados (*idem*, p. 35) y para 1795 se calculaba una población de cercana a los quince mil habitantes en todo el real (M. I. Monroy Castillo: *op. cit.*, p. 133).

5. Algunos autores se refieren a este personaje como Geroge Parrodi, aquí optamos por la versión modernizada del nombre.
6. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 105.
7. Antes, el mismo Parrodi se había encargado de mandar acuñar una serie de monedas conmemorando el suceso, lo cual se comenta más adelante.
8. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 106.
9. *Idem*, p. 105.
10. En el caso de la jura de Carlos IV, las corridas de toros en los días que duró la celebración fue una constante en Nueva España. E. Mejía Zavala: *Testimonios para la proclamación de Carlos IV en Valladolid de Michoacán en 1791*, p. 169.
11. Antonio Bonet comenta que la hechura de plazas de toros en la América del siglo XVIII propició que la plaza pública fuera perdiendo importancia en cuanto a escenario de las festividades. A. Bonet Correa: *La fiesta barroca como práctica del poder*, p. 65. Esto explicaría que en ocasión de la ceremonia se adecuara la plaza de toros y no se considerara la plaza principal de Real de Catorce.
12. A. Bonet Correa: *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, p. 106.
13. J.A. Maravall: *La cultura del Barroco*, p. 487.
14. Tomando la vara castellana equivalente a .838 metros.
15. S. Cárdenas Gutiérrez: *De las juras reales al juramento constitucional: tradición e innovación en el ceremonial novohispano. 1812–1820*, p. 67.
16. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 107.
17. En la celebración de la jura de Carlos IV en Santafé de Bogotá, el alférez mayor, quien corrió con los gastos de la misma, al igual que en Catorce lo fue Parrodi, exclamó que las monedas significaban «las virtudes regias que tanto ayudan a la miseria, la inopia y la infelicidad», ver: M. Fajardo de Rueda: *La jura del rey Carlos IV en la Nueva Granada*, p. 198.
18. M. Almagro Gorbea: *Medallas españolas: catálogo del gabinete de antigüedades*, p. 210. Ver también: E. Fuentes Rojas: *Numismática. Catálogos razonados de los acervos artísticos de la Academia de San Carlos*, pp. 36–38 y E. Báez Macías: *Guía de la antigua Academia de San Carlos. 1781–1910*, p. 283.
19. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 107.
20. Archivo General de Indias (AGI): Mapas y planos: México, 433 (diseño de la perspectiva que se levantó en la Plaza de Toros del Real de los Catorce, San Luis Potosí, para celebrar la proclamación de D. Carlos IV).

21. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 106. Esto de acuerdo con el recuento de las festividades que se ha comentado.
22. O. Cabrera Ipiña: *El Real de Catorce*, p. 40.
23. Se tomará siempre el punto de vista del observador.
24. J.F. Esteban Lorente: *Tratado de iconografía*, pp. 413–415.
25. *Idem*, p. 415.
26. C. Ripa: *Iconología*, p. 259.
27. *Idem*, tomo II, pp. 233–234.
28. E. Floresco: *Imágenes de la Patria*, p. 71.
29. C. Ripa: *op. cit.*, tomo II, p. 108.
30. *Idem*, tomo I, p. 401.
31. *Idem*, tomo I, p. 440.
32. *Idem*, tomo II, p. 9.
33. *Ibidem*.
34. *Idem*, tomo II, p. 227.
35. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, pp. 107–108.
36. C. Ripa: *op. cit.*, tomo I, p. 396.
37. R. Montejano y Aguiñaga: *op. cit.*, p. 109. El carro alegórico que llevara la Fama, de acuerdo con Ripa, debía representarse jalado por dos elefantes. C. Ripa: *op. cit.*, tomo I, p. 97.
38. E. Fuentes Rojas: *op. cit.*, pp. 36–38.

Referencias

- ALMAGRO Gorbea, Martín et al.: *Medallas españolas: catálogo del gabinete de antigüedades*, Madrid, Real Academia de Historia, 2005.
- BÁEZ Macías, Eduardo: *Guía de la antigua Academia de San Carlos. 1781–1910*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Estéticas), 2003.
- Bonet Correa, Antonio: *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Madrid, Akal (Arte y estética), 1990.
- _____: «La fiesta barroca como práctica del poder» en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- CÁRDENAS Gutiérrez, Salvador: «De las juras reales al juramento constitucional: tradición e innovación en el ceremonial novohispano. 1812–1820» en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

- ESTEBAN Lorente, Juan Francisco: *Tratado de iconografía*, Madrid, Istmo, 1994.
- FAJARDO de Rueda, Marta: «La jura del rey Carlos IV en la Nueva Granada» en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* volumen XXI, número 74-75, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- FLORESCANO, Enrique: *Imágenes de la Patria*, México, Taurus, 2006.
- FUENTES Rojas, Elizabeth: *Numismática. Catálogos razonados de los acervos artísticos de la Academia de San Carlos* volumen 1 (*Catálogo razonado Jerónimo Antonio Gil y sus contemporáneos. 1784-1808*), México, Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- MARAVALL, José Antonio: *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1990.
- MEJÍA Zavala, Eugenio: «Testimonios para la proclamación de Carlos IV en Valladolid de Michoacán en 1791» en *Tzintzun. Revista de estudios históricos* número 38, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.
- MONTEJANO y Aguiñaga, Rafael: *El real de minas de la purísima concepción de los Catorce, San Luis Potosí*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- MONROY Castillo, María Isabel y Tomás Calvillo Unna: *Breve historia de San Luis Potosí*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1997.
- RIPA, Cesare: *Iconología*, tomo 2, (prólogo de Adita Allo Manero, traducción de Juan y Yago Barja, Rosa Ma. Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero), Akal, 1987.

Historia de las mujeres y los niños

La protección jurídica laboral del menor de edad en la ciudad de México. Siglos XVI y XVII. El caso de la población mulata.

GUILLERMINA ANTONIO GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la protección jurídica que la legislación novohispana brindaba a los menores de edad que ingresaban a la vida laboral en la ciudad de México; se centra concretamente en el análisis de la población mulata.¹ El marco temporal comprende los siglos XVI y XVII: el XVI porque señala el ingreso masivo de esclavos negros a la Nueva España,² y el XVII porque muestra el incremento significativo de la población mulata.³

La investigación utiliza como fuente primaria el *Catálogo de protocolos del Archivo General de Notarías de la ciudad de México*, el cual alberga los resúmenes de más de veintiséis mil escrituras entre las que se encuentran testamentos, ventas, obligaciones de pago, conciertos de servicio, conciertos de aprendizaje, poderes, codicilos, dotes, compañías, etcétera.⁴ La investigación también se apoya en la revisión y el análisis de los protocolos notariales que se localizan en el Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, que son de enorme importancia porque contienen la nota o matriz de cada negocio jurídico que se realizaba ante escribano público, la cual servía de prueba en caso de que la escritura pública se perdiera o surgieran dudas sobre ella.⁵

La documentación notarial que se estudia tiene un gran valor para el conocimiento histórico porque constituye la prueba legal de los negocios celebrados entre particulares ante la presencia de un escribano, es decir, el profesional jurídico que desempeñaba un oficio público conferido por el rey. Esos documentos garantizaban la validez jurídica de los actos y negocios efectuados, y tenían plena fuerza probatoria ante cualquier tribunal.⁶ En esta investigación se analizan solo dos tipos documentales, se trata de los *conciertos de servicio* y los *conciertos de aprendizaje*; en ambos se señala la presencia de menores de edad que trabajan en la ciudad de México, así como su protección a través de la legislación.

Respecto de la normatividad legal que protegía al menor de edad, hay que señalar como principal el derecho indiano, el cual comprendía, entre otros, el derecho castellano,⁷ este, a su vez, estaba conformado por varios cuerpos jurídicos de origen medieval. En efecto, ya desde la Edad Media, el rey y la Iglesia habían elaborado una serie de principios y normas para la guarda y protección del menor. En los monasterios, por ejemplo, se daba albergue a los niños abandonados por sus madres cuando estas no tenían para darles de comer debido a la extrema pobreza, a causa de ello había una gran mortalidad infantil. «El abandono de los recién nacidos era frecuente; la hagiografía retuvo la supervivencia de algunos huérfanos: San Vicentino, adoptado por un duque; Santa Odilia, abandonada por su padre porque estaba ciega».⁸

La protección al menor también incluyó el cuidado de su salud; en Génova fue erigido un hospital para brindar atención médica, ahí se contaba con un profesional de la salud, un cirujano y un barbero. Las beguinas, por su parte, se encargaban de educar a los niños pobres. En ese sentido, también funcionó la Escuela de Buenos Niños, en Londres, que aceptaba y cuidaba a niños *sin fortuna*; en ciudades como Lille, San Omero o Douai se atendía a huérfanos y niños perdidos, para tal fin se encomendaba a ciertos oficiales, llamados *gard'orfhenes*, cuidar de ellos y de sus herencias y, según el caso, permitir su ingreso a los oficios y cofradías a las que habían pertenecido sus padres. Por su parte, la corona de Aragón creó la figura de *padre de los huérfanos*, que se encargaba de la juventud abandonada, dotaba a las muchachas y procuraba trabajo a los aprendices.⁹

Durante la formación de la monarquía española, los reyes emprendieron una política protectora hacia el menor a través de la creación de varios ordenamientos legales donde se regulaba su guarda y protección. Uno de dichos ordenamientos, de raíz medieval, fueron las Siete Partidas,¹⁰ en la cual por ejemplo, se detallan varias cuestiones legales entorno a los menores, como la relativa a su edad. El texto en cuestión señala que «menor es llamado aquel que non ha aun veynte e cinco años cumplidos».¹¹

A partir de dicha sistematización quedó «establecido que solo los mayores de 25 años gozaban de plena capacidad jurídica, es decir, de la competencia para negociar y contratar. Esto se debe a que se

consideraba que antes de cumplirlos, el individuo no había alcanzado la suficiente madurez para actuar de forma independiente». ¹² Cabe observar que esta investigación toma en cuenta para su análisis los conceptos jurídicos novohispanos señalados en la documentación notarial, ello permitirá impedir, por un lado, un error metodológico: el anacronismo y, por el otro, «no desconectar el Derecho de la realidad social en la que este se crea e implanta». ¹³

Por consiguiente, la edad jurídica de los menores de edad aquí referida, es aquella que va de los cero a los veinticinco años. Bajo ese parámetro, la revisión notarial, de manera particular, los conciertos de servicio y conciertos de aprendizaje, permitieron localizar setenta casos de menores cuyas edades fluctuaron entre los seis y los veinticinco años (una muestra de dichos casos puede revisarse en el Anexo); esa selección sirve de ejemplo para mostrar la aplicación del sistema de protección jurídica al menor, la cual tiende, dicho sea de paso, a evitar la vulnerabilidad a su persona e intereses.

Antonio Dougnac, un especialista en el tema, señala que «las normas que protegen al menor comienzan a actuar antes de su nacimiento, reconociendo la existencia del ser que se encuentra en las entrañas maternas»; ¹⁴ añade:

no es poca la protección que, por la vía procesal, brindaba la legislación a estos incapaces: desde antes de nacer ya hay para el nasciturus garantías y durante su existencia plena, tribunales de mayor rango que los corrientes, oficiales especializados y procedimientos rápidos amparan efectivamente sus derechos. ¹⁵

La primera persona encargada de brindar protección al menor era el padre; en él se depositaba la patria potestad, o sea, la autoridad que las leyes brindaban sobre la persona y bienes del menor. A falta de la figura paterna, el menor era considerado huérfano, aunque la madre viviera; en tal caso se le nombraba un tutor. Las Siete Partidas establecían que la «tutela tanto quiere decir en latín como guarda en romance, que es dada e otorgada al huérfano libre menor de catorce años e la huérfana menor de doce años que non se puede nin sabe amparar». ¹⁶ Pasada esta edad, el juez nombraba un curador como «guardador»

del menor, en las mismas Siete Partidas se aclara que «curadores son llamados en latín aquellos que dan por guardadores a los mayores de catorce años e menores de veynte e cinco años».¹⁷

La figura jurídica del curador aparece de manera recurrente en la documentación notarial, lo que indica una situación social existente en la etapa novohispana: la orfandad. El abandono de los menores, al parecer, fue una práctica permanente, los motivos pueden ser varios, uno de ellos, quizá como una respuesta ante la precariedad económica, cuyo antecedente se encuentra en la Edad Media; o tal vez, por un abuso sexual hacia las negras por parte de los amos,

las madres registraban a sus hijos como ilegítimos para esconder la paternidad o bien los abandonaban generalmente ante las puertas de una Iglesia para evitar verlos convertidos en esclavos, al dejarlos al amparo de la iglesia al menos aseguraban que el hijo aprendiera un oficio.¹⁸

En este último caso se hace presente el tema del honor, el cual fue muy importante en la sociedad novohispana, a tal grado que llegó a existir una obsesión por su defensa.¹⁹ En los conciertos de servicio y de aprendizaje el curador aparece como el representante del menor, en ellos recibe el nombre específico de *curador ad litem*, es decir, «aquel que se nombra para defender los pleitos del menor de edad».²⁰ A continuación se expone un caso concreto donde se hace presente no solo la protección que brinda el curador a su menor de edad, sino también la situación de orfandad, así como los derechos y las obligaciones que contraen los menores al establecer de manera voluntaria un contrato de trabajo.

Concierto de aprendizaje y curaduría./ Año: 1584/ Melchor López, mulato, huérfano de padre, hijo de María Jiménez, natural de México, de 11 años de edad —ante el ilustre señor licenciado Pablo de Torres, corregidor de México—, dice que quiere entrar a servicio y oficio con Juan Rendón, zapatero, para lo que tiene necesidad de que se le provea de un *curador ad litem*, y quiere que este sea Juan Alonso Navarro y pidió se le discierna el cargo. El señor corregidor, vista la aceptación, juramento y obligación

hecha por Juan Alonso Navarro, le discernió el cargo de curador *ad litem* del menor, y le dio poder y facultad para que otorgue las escrituras necesarias. Juan Alonso Navarro —en presencia del señor corregidor—, pone a su menor a oficio y servicio con Juan Rendón, zapatero, por tiempo de tres años, que corren desde el día de la fecha, por lo que este le ha de dar de comer, vestir, calzar y curarle en sus enfermedades, enseñarle el oficio de zapatero bien y cumplidamente, de manera que sea oficial a vista de oficiales, y si no lo fuere le ha de dar tanto salario como el que gana un oficial hasta que lo sea, y otro maestro del dicho oficio se lo enseñe a su costa. Además, al finalizar el tiempo le ha de dar un vestido todo nuevo de paño de la tierra, de capa, sayo, calzas, un jubón, dos camisas, sombrero, zapatos y cinto. El corregidor, el intérprete, Juan Alonso Navarro y Juan Rendón firmaron. Testigos: Rodrigo Pérez, Gaspar de Porras y Baltasar de Montoya, vecinos.²¹

El documento presenta varios elementos primordiales de análisis. Para comenzar está el nombre del documento: *concierto*, este indica el acuerdo o convenio entre dos personas. De hecho las «escrituras consignan siempre un negocio jurídico, es decir, un otorgamiento de voluntad encaminado al establecimiento de una relación jurídica, por lo que tienen un carácter dispositivo y causan siempre efectos legales».²²

El acuerdo de voluntades entre el menor y un adulto es un elemento básico para concretar legalmente un concierto. La voluntad o aceptación para trabajar con un adulto requirió un previo acuerdo entre ambas partes, solo de esa manera se comprende que el menor haya acudido primero a solicitar la asignación de un curador y, segundo, presentarse ante un escribano público para la formalización de un contrato. En la escritura anterior, Melchor López, mulato de once años «dice que quiere entrar a servicio y oficio», es decir, por propia conciencia y libertad acude ante el corregidor de México para que se le asigne un curador *ad litem*; esta disposición es muy importante porque constituye la parte sustancial e insustituible del documento, por cuanto expresa el objeto de la voluntad.²³

Por su parte, Pablo de Torres, el corregidor, admite la petición y asigna a Juan Alonso como curador *ad litem*, quien acepta al cargo tras hacer el juramento respectivo; este último constituye otro de los

elementos de «fuerza de prueba jurídica»;²⁴ efectivamente, el curador tenía que asegurar ante la autoridad el firme cumplimiento de su promesa, para ello fue común recurrir a invocaciones religiosas, y jurar en nombre de Dios. Los juramentos «tenían en esa época una gran importancia que se explica por la influencia de los valores religiosos dentro de los actos civiles».²⁵

Así pues, Juan Alonso, curador *ad litem* de Melchor López, estaba obligado legalmente a proteger al menor cuidando que los derechos y obligaciones estipulados en el contrato fueran rigurosamente cumplidos. En cuanto a sus derechos, Melchor debía recibir comida, vestido, calzado, atención en la enfermedad, y enseñanza del oficio de zapatero «de tal manera que sea oficial a vista de oficiales»;²⁶ respecto de sus obligaciones, tenía que servir al zapatero Juan Rendón por el tiempo estipulado; en algunos otros documentos se señala que el menor se «obliga a no ausentarse de lo contrario se le traerá con prisiones a su costa».²⁷ Ante el incumplimiento del contrato por alguna de las partes, se procedía a una acción penal como el encarcelamiento, tal fue el caso de Nicolás Hernández, menor de siete años, quien estuvo preso.²⁸

Hasta aquí se ha intentado explicar de manera general algunos elementos respecto a la protección jurídica laboral del menor a través del análisis de la documentación notarial. Igualmente nos hemos remitido a la Edad Media para localizar los orígenes de dicha protección. Mostrando un caso concreto de un menor de edad, es decir, de una persona con menos de veinticinco años, se ha podido señalar la forma en que la legislación novohispana le brindaba protección.

Conclusiones

Para concluir, vale la pena señalar que la guarda y protección jurídica del menor tenían como objetivo brindarle apoyo integral, evitando la vulnerabilidad a su persona e intereses; así se manifiesta en la documentación notarial, propiamente en los conciertos de servicio y conciertos de aprendizaje. En los primeros, se ofrece la oportunidad para que el menor entre a servir en casa de algún vecino de la ciudad de México «en todo lo que le mandare»; es decir, para trabajar, percibiendo casa, comida, vestido, atención médica y, algunas veces, la percepción de un salario y/o la educación cristiana; en los segundos,

se propone brindar al menor al aprendizaje de un oficio, permitiéndole desarrollar las habilidades y destrezas para incursionar en una actividad artesanal, e igualmente recibiendo casa, comida, etcétera.

Los menores, ya fuera laborando en algún oficio o sirviendo en las casas, talleres o palacios contaron con la protección que la legislación novohispana les brindaba, lo cual les ofreció una esperanza para mejorar sus condiciones de vida. También, al mismo tiempo, les permitió contribuir con su fuerza de trabajo a proveer de servicios y mercancías a la sociedad citadina novohispana.

Notas

1. Los «administradores coloniales» durante los primeros años de la Conquista definieron a la población mulata como el «producto de la mezcla del español con el negro», ello en relación con «la generación de la mula, “pues así como ésta nacía de dos seres de diferente especie”, así el mulato derivaba del blanco y del negro, que se suponían también de diferente especie.» G. Aguirre Beltrán: *La población negra de México, estudio etnohistórico*, p. 159.

2. *Idem*, p. 205.

3. B. von Mentz: *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros. Siglo XVI a XVII*, p. 163.

4. Seminario de Documentación e Historia Novohispana, *Catálogo de protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México*, edición Ivonne Mijares Ramírez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2003 al 2006. Actualmente se continúa trabajando en la actualización del catálogo, agregando los resúmenes de más escrituras, así como su digitalización. El trabajo realizado se encuentra bajo la dirección de la doctora Ivonne Mijares Ramírez, investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como de un equipo de investigadores, entre los cuales yo participo.

5. I. Mijares Ramírez: *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México*, p. 46.

6. *Ibidem*.

7. El derecho indiano es el conjunto de reglas jurídicas aplicables en Indias, o sea, los territorios de América, Asia y Oceanía dominados por España; comprendía: a) las normas creadas especialmente para las Indias (derecho indiano propiamente tal o municipal); b) el derecho castellano, utilizado a falta de

- disposiciones especiales, y c) el derecho indígena propio de los aborígenes». A. Dougnac Rodríguez: *Manual de historia del Derecho Indiano*, p. 11.
8. M. Mollat: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social*, pp. 24 y 60.
9. *Idem*, p. 127.
10. Se trata de la obra más famosa de los derechos hispánicos escrita aproximadamente entre los años 1256 a 1265 y atribuida a Alfonso X; para su elaboración fueron utilizadas como fuentes jurídicas, la Biblia, filósofos de la antigüedad (Aristóteles, Séneca, Cicerón) o del medioevo (Boecio), teólogos escolásticos, tratadistas de cuestiones militares (como Vegecio), obras anónimas medievales, orientales y, en general la cultura de «los sabios y antiguos»; en cuanto a su contenido comprende el derecho canónico, romano, y feudal, (*ius commune*). F. Tomás y Valiente: *Manual de historia del Derecho español*, pp. 237–242.
11. Partida 6, título XVI, ley 2.
12. I. Mijares: *op. cit.*, pp. 104–105.
13. F. Tomás y Valiente: *op. cit.*, p. 65.
14. A. Dougnac Rodríguez: Normas procesales tutelares de menores en Chile Indiano, p. 78.
15. *Ibidem*.
16. Partida 6, título XVI, ley 1.
17. Partida 6, título XVI, ley 13.
18. María de Jesús Rincón Pérez: *Negros, mulatos y morenos en la ciudad de México. 1570–1580, según los archivos parroquiales*, p. 183.
19. P. Gonzalbo Aizpuru: *Familia y orden colonial*, p. 30.
20. N. de Rolo Calar: *La política de escrituras*, p. 270.
21. AGN: Juan Pérez de Rivera (en adelante JPR), L.1, f. 524/525.
22. I. Mijares: *op. cit.*, p. 99.
23. La *dispositio* o disposición es la parte medular de toda escritura, pues contiene la manifestación de la voluntad de los otorgantes; ella constituye uno de los elementos del centro del documento. «Desde el punto de vista de su estructura diplomática, la escritura notarial consta de tres grandes partes que son: el protocolo, el cuerpo o centro del documento y el escatocolo o protocolo final». *Idem*, pp. 79, 81, 89.
24. *Idem*, p. 81.
25. *Idem*, p. 93.

26. Dentro de la organización gremial, existían tres niveles jerárquicos en cada oficio: aprendiz, oficial y maestro; estos últimos tenían el derecho de poseer tienda y contratar aprendices u oficiales para su servicio. V. Mentz: *op. cit.*, p. 124.
27. AGNot, JPR, L, 1, f. (334v/335v)
28. AGNot, JPR, L. 9, f. (238/239)

Referencias

Fuente primaria

SEMINARIO de Documentación e Historia Novohispana: Catálogo de protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México, 3 volúmenes, edición Ivonne Mijares Ramírez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2003 al 2006.

ARCHIVO General de Notarías de la Ciudad de México.

Fuente manuscrita

Las Siete Partidas del Sabio Rey Don Alfonso el IX [sic] / con las variantes de más interés y con la glosa de Gregorio López; vertida al castellano y extensamente adicionada, con nuevas notas y comentarios y unas tablas sinópticas comparativas, sobre la legislación española, antigua y moderna... por Ignacio Sanponts y Barba, Ramón Martí de Eixala y José Ferrer y Subirana, Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844. En Biblioteca Digital de Sevilla, www.pixelegis.com (consultada en septiembre de 2010).

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo: *La población negra de México, Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

ANTONIO García, Guillermina: *Esclavos, libertos y rebeldes, un estudio sobre africanos y sus descendientes en la ciudad de México, a través de escrituras notariales. 1557-1635*, tesis, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

DOUGNAC Rodríguez, Antonio: *Manual de historia del Derecho indiano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Jurídicas), 1994.

_____: «Normas procesales tutelares de menores en Chile Indiano» en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, volumen 9, Chile, 1983.

GONZALBO Aizpuru, Pilar: *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 2005.

- MENTZ, Brígida von: *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de Nueva España: esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglo XVI a XVII*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, 1999.
- MIJARES Ramírez, Ivonne: *Escribano y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la ciudad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1997.
- MOLLAT Michel: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social* (traducción de Carlota Vallée), México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- RINCÓN Pérez, María de Jesús: *Negros, mulatos y morenos en la ciudad de México 1570-1580, según archivos parroquiales*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- TOMÁS y Valiente, Francisco: *Manual de historia del Derecho español*, Madrid, Tecnos, 2003.
- YROLO Calar, Nicolás de: *La política de escrituras*, María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), serie novohispana 56, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 1996.

Libres menores de edad, su ocupación laboral en la ciudad de México

Nombre	Edad	Situación familiar	Curador	Actividad u oficio	Contratante	Derechos y obligaciones	Fuente
Melchor López	11	huérfano	Juan Alonso Navarro	Zapatero	Juan Rendón	Recibirá comida, vestido, calzado, atención médica. Tiene garantía de aprendizaje del oficio de zapatero, al terminar los tres años del contrato tendrá grado de oficial. Tiene la obligación de no ausentarse, Trabaja en casa de Alonso Vargas	Concierto de Aprendizaje y curaduría. Año: 1584 Localización: JPR, L. 1, f. (524/525)
Mariana	9	[huérfana]	Juan Bautista Torres, procurador del número	Servicio doméstico	Alonso de Vargas	por tiempo de cuatro años, se le dará comida, vestido, calzado, "buenas costumbres", atención médica. Aprenderá a coser y labrar. Le otorgará garantía de aprendizaje y grado de oficial. No ausentarse. Obedecer en lo que le "mandaren que bueno y licito sea".	Concierto de Aprendizaje y curaduría. Año: 1583 Localización: JPR, L. 1, f. (334v/335v)
Lorenzo y Domingo Jiménez (hermanos)	16 y 10	huérfanos	Alonso de Aguilera, escribano real	Sastre	Pedro Vázquez, vecino, sastre	Trabajaran por tres años al servicio del sastre Pedro Vázquez. Recibirán vestido cada año. Al final tendrán grado de oficial.	Concierto de Aprendizaje y curaduría. Año: 1602 Localización: JPR, L. 3, f. (318/318v)
Juana	-25+14	huérfana	López de la Cruz, procurador de la audiencia Ordinaria	Servicio doméstico	Bernardina Vázquez de Tapia, soltera, vecina.	Trabajará por dos años y tendrá comida, casa y "buen tratamiento", recibirá dos pesos de oro común al mes, se compromete a no ausentarse, de lo contrario se le traerá con prisiones.	Concierto de servicio y curaduría. Año: 1600 Localización: JPR, L. 3, f. (63v/64)
Nicolás Hernández	7	huérfano	?	Servicio doméstico	Bachiller Diego Cortés.	Trabajará durante cuatro años, recibirá vestido, comida, atención médica, así como adoctrinamiento y "buenas costumbres". El niño estaba en la cárcel, para sacarlo, su mamá pagó cinco pesos de oro común que le prestó el bachiller Diego Cortés.	Concierto de servicio y curaduría. Año: 1625 Localización: JPR, L. 9, f. (238v/239)
Francisco Xuárez	12	[huérfano]	?	Platero de oro	Pedro de Salamanca, maestro del arte y oficio de platero de oro	Recibirá comida, buen tratamiento, atención médica y un vestido cada año. Tiempo del contrato, cuatro años, al final se le dará grado de oficial.	Concierto de Aprendizaje y curaduría Año: 1632 Localización: JPR, L. 10, f. (275v/276v)

Migración femenina a la Nueva España durante el siglo xvi

MARÍA JOSÉ ENCONTRA Y VILALTA
Universidad Iberoamericana

El estudio sobre la participación femenina peninsular en la Nueva España es un tema reciente; anteriormente las prioridades de los historiadores eran los grandes hechos y los grandes personajes, que eran, por lo general, masculinos; pero también es verdad que para lograr la estabilidad y la continuidad de la sociedad peninsular debían traspasarse costumbres y valores que mayoritariamente transmiten las mujeres, ya que las uniones mixtas por vía masculina apenas facilitan la imposición cultural.

Por eso, desde los primeros años de la etapa antillana, la corona española fomentó su travesía, sobre todo de aquellas que tenían en estas tierras a sus maridos, asegurando su poblamiento y evitando al mismo tiempo la inmigración de algunas mujeres, como, por ejemplo, gitanas o conversas. Pero, ¿cuántas mujeres peninsulares atravesaron el Atlántico durante el siglo xvi?, ¿qué tipo de personas eran?, ¿cuáles fueron sus expectativas hacia el Nuevo Mundo?, ¿a qué tipo de trámites se tuvieron que enfrentar? Estas son solo unas pocas —de las muchas preguntas— que surgen al hablar del tema; y a pesar de esto, nunca se podrá saber con exactitud la cantidad de personas que emigraron.

Las razones son de distinta índole: ilegalidad de algunos pasajeros; destrucción natural de documentos; desapariciones voluntarias de fojas; en otras ocasiones los asientos de embarque no suelen incluir a los acompañantes del titular, como hermanas, suegras, cuñadas o sobrinas, y hay que mencionar también que hasta los mismos investigadores no se han puesto de acuerdo en el manejo de las cifras. Por ejemplo, Peter Boyd para el período de 1520 a 1539, señala la cifra de 845 mujeres, representando el 6.3 por ciento de los emigrantes,¹ mientras que Analola Borges, para los mismos años, registra 1,041.²

Desde los primeros años de la empresa colombina, la presencia femenina en el continente se hizo manifiesta. Concretamente, en el segundo viaje de Colón, se sabe de la existencia de varias mujeres;

entre ellas, Catalina Rodríguez y María de Granada, ambas sentenciadas en Castilla. Pero además —y tal vez esto fue lo más importante—, es que a los monarcas españoles les interesaba colonizar y explotar lo más pronto posible estas tierras, por lo cual, a partir del segundo viaje llegaron a las Antillas campesinos y agricultores junto con un gran número de artesanos capaces de abastecer las necesidades de estos nuevos territorios; la mayoría de ellos, con sus respectivas familias.

La migración inicial no fue tan fuerte como la que siguió a los años posteriores a la conquista de México, esto es lógico. Aunque se sabe ya de la presencia de algunas mujeres peninsulares antes del 13 de agosto de 1521. Concretamente, Bernal Díaz del Castillo menciona la valentía de algunas, sobre todo de María de Estrada. Además, cuando nos recuerda el famoso banquete realizado en Coyoacán, nombra a otras, como Francisca de Ordaz «la Bermuda», mujer del capitán Portillo; Fulana Gómez, «la otra Bermuda», una señora hermosa, cuyo nombre no recuerda; Isabel Rodríguez, «la vieja»; Marí Hernández, y otras que «ya no me acuerdo».³

A partir de 1523, se empieza a incrementar la población femenina en forma constante, sobre todo los años de 1535–1536.⁴ Esto es fácil de comprender ya que después de concluir las etapas bélicas se inicia siempre el proceso de poblamiento y colonización. Sin embargo, en 1554 se observa un descenso en el número de permisos. Las razones de esto obedecen, por un lado, al cortejo que realizó Felipe II cuando viajó a Londres para desposarse con María Tudor; por otro lado, a los acontecimientos bélicos de la misma monarquía que requirieron una gran cantidad de naves.⁵

El movimiento migratorio femenino tuvo como finalidad asegurar el asentamiento cultural y poblacional de la sociedad española en el Nuevo Mundo; además de que los habitantes la Península estaban empezando a sufrir las consecuencias de una serie de crisis agrícolas que se acentuaron con los años; estas fueron entre otras las causantes del deterioro de las clases campesinas que influyeron en las subsecuentes oleadas migratorias.

No existió una política migratoria homogénea durante todo el período, mucho menos durante la época antillana, ya que durante los primeros años el control no fue riguroso ni metódico, sino que se

adaptó a las necesidades que se iban presentando día a día. Ya en el 1503, los reyes católicos crearon un organismo, La Casa de Contratación de Sevilla, que reguló todos los asuntos relacionados con las tierras recién descubiertas, incluyendo la migración. Sin embargo, se sabe que el mismo Fernando el Católico aprobó en 1511 viajes sin la correspondiente autorización.⁶ El hecho es que la tendencia se fue inclinando hacia un mayor control por parte de las autoridades; prueba de ello es la Recopilación de las Leyes de Indias 1680-1681, que abarcó casi todos los temas, incluyendo, por supuesto, la cuestión migratoria.

Se sabe que la presencia femenina peninsular se fomentó desde el principio y dependió de las necesidades políticas del momento, pero siempre en función de una estrategia colonizadora. Las peninsulares fueron emisarias de modelos culturales-religiosos, compañeras laborales y elementos de arraigo que garantizaban la permanencia de los colonos en estas tierras. Se prefería que las mujeres viajaran acompañadas de algún familiar y, en el caso de las casadas, que lo hicieran previa presentación de las *cartas de llamada* por parte de sus esposos.

A pesar de que las disposiciones reales favorecían y exigían la convivencia marital, nunca fue impuesta cabalmente. Hubo mujeres que a pesar de las medidas coactivas y de las reiteradas *cartas de llamada*, nunca accedieron a venir a estas tierras. Juan Palencia decía a su esposa en 1570: «Ya os he escrito muchas veces y nunca he visto respuesta de ninguna carta, no sé qué es la causa de ello».⁸ Los argumentos o excusas, ciertos o no, mostraron siempre diferentes matices que podían ser originados por salud o vejez, pero también desapego hacia el marido; eso a pesar de saber que, de no cumplir con ese requisito, sus esposos enfrentarían serios problemas con las autoridades.

José Luis Martínez⁹ menciona que las solteras tenían prohibido el tránsito, pero sabemos que esto no es del todo cierto, pues muchas mujeres llegaron a las tierras americanas; algunas lo hicieron como criadas, como Juana de Ayala, quien en 1576 viajó a la Nueva España con su señora Ana González.¹⁰ Es indiscutible que en ocasiones y bajo esa categoría también llegaron a viajar mujeres de dudosa moralidad que no obtuvieron en la mayoría de los casos los permisos correspondientes y que ocasionaron dificultades a los representantes imperiales, tanto en la Península como en el virreinato.

Antes de empezar con los trámites requeridos en Sevilla, era indispensable tener la intencionalidad de viajar al Nuevo Mundo; esta era, tal vez, una de las decisiones más importantes que debían afrontar en sus vidas, pues la mayoría de esas mujeres nunca habían salido de sus respectivos lugares de origen y temían a lo desconocido. Los motivos y las razones que influyeron para realizar sus viajes fueron variados, pero la mayoría de ellas había introyectado ya el imaginario de la riqueza y de la prosperidad de estas tierras.

A pesar de que en el ámbito legal estaban limitadas por la figura masculina, y que las autoridades insistían en que las casadas acompañaran a sus maridos, algunas llegaron a ejercer tal poder de decisión que no quisieron realizar la travesía. Cuando se daban estas situaciones, las esposas debían indicar a las autoridades que sus respectivos cónyuges se encontraban con su previo consentimiento en el Nuevo Mundo; porque, de no hacerlo así, estos debían pagar fuertes multas de dinero y, por si esto fuera poco, eran encarcelados, «Yo quedo cual Dios me remedie, pues quedo preso, y con unos grillos por casado, y esto, señora, bien se pudiera haber remediado con vuestra venida».¹¹ Un caso es el de Gaspar Encinas, que le decía a su mujer: «Y en vuestra venida no haya falta, porque me cuesta muchos pesos la cárcel cada año, y no más de tres días salí de ella, y he dado fianzas de que vendréis en esta flota, y no siendo así, me será fuerza no poder estar en la tierra e irme al Perú».¹²

Cuando los emigrantes escribían a sus deudos, generalmente mencionaban las bonanzas de estos lugares contra las carencias de las tierras que los vieron nacer; se puede observar que fueron ellos precisamente quienes trataron de convencer a sus paisanos de las ventajas que suponían estas regiones. Así, cuando escribían a su familia, mencionaban la riqueza de estas posesiones ultramarinas: «Así tengo determinado de dejar a mis hijos en tierra donde no aprieten tantas miserias como en esa —Jerez de la Frontera—».¹² Juan Garzón, a través de un escribiente, decía a su sobrino en 1593: «Y hubiérades venido a estas provincias de la Nueva España con vuestra mujer e hijos, con lo cual se hubiera acabado ya de remediar vuestra pobreza».¹³

Pero no fue solamente el afán de lucro o la carencia de oportunidades en la Península lo que motivó a muchos a iniciar ese periplo.

Existían otras razones: algunos de los hombres establecidos en estas tierras necesitaban de sus consortes; en otras palabras, se percibe un profundo amor entre ellos: «Las cartas he recibido vuestras y mucho contento con ellas, aunque mucho más recibiera con vuestra visita, la de mi señora y mi Juanico, mas yo confío en Dios en ver ese día, que será para mí día de alegría y contento».¹⁴ Esta misiva no es un caso aislado; en algunas, el romanticismo es más patente, como en la de Sebastián Pliego, que, en 1581, le escribía a su mujer: «Mira que sin vos no puedo yo vivir».¹⁵

Una vez tomada la decisión de emigrar, lo primero que debían obtener las mujeres era la licencia que otorgaba la Casa de Contratación de Sevilla. Este trámite se conseguía después de haber demostrado que la solicitante no pertenecía a los grupos prohibidos. Las informaciones generalmente se realizaban en sus lugares de origen, donde las autoridades locales recababan la mayor cantidad de datos por parte de testigos que las hubieran conocido. Las licencias, junto con las informaciones previas, tenían validez de dos años, sin importar que fueran individuales o colectivas.

En 1552, para evitar irregularidades, se reorganizó internamente dicha institución exigiendo la revisión de todos los navíos; con todo y ello, existieron otras maneras de realizar esos trayectos marítimos, como se lee en una de las cartas: «y espántome que haya sido por falta de licencia, pues sin tenerla a trueco de muy poco dinero vienen todos los que quieren, arrimándose al capitán de una nao».¹⁶

Las licencias informaban el estado civil, la profesión y la edad; para poder comprobar la identidad, se describían los principales rasgos físicos; se indicaba también el destino final. Estos permisos no aparecieron documentados en forma continua sino hasta 1534.¹⁷ A través de las licencias, se pueden observar las características sociales y profesionales de las personas que emigraron a las Indias.

Sobre los gastos del viaje o recaudo se puede decir que generalmente se pagaban en la Nueva España, y eran precisamente los que habían emigrado antes quienes lo cubrían. En algunas otras ocasiones se observa cómo los esposos, a través de agentes comerciales instalados en el puerto del Guadalquivir, mandaban remesas a sus familias, tanto para su sobrevivencia como para gestionar sus viajes.

Solucionado el primer obstáculo —el económico—, las mujeres eran aconsejadas por sus parientes en la Nueva España. Lo máspreciado era su moral, sobre todo porque en aquellos años predominaba la idea de que estas *Evas* eran seres débiles, irresponsables y, por lo tanto, tendientes al mal.

Muchas de las emigrantes no eran originarias de Sevilla; esta ciudad, por ser cosmopolita, tenía sus propios peligros, pues vivían en ella *amantes de lo ajeno*. Por estas razones, eran encargadas y recogidas con parientes o conocidos que las hospedaban en sus casas mientras algún agente comercial de la zona de Triana realizaba sus trámites y ejecutorias. Era mal visto que una mujer viajara y o viviera sola, por esto, son múltiples las cartas en las cuales se insiste en que lo hagan acompañadas por otras familias o mujeres, o incluso se aconseja que compren alguna esclava:

Mira como venís, venid en compañía de un hombre casado, que vengáis mucho a vuestra honra, mira que en vos está mi vida y mi muerte, el día de hoy no hay mayor riqueza en el mundo que es la honra [...] Los primeros reales en que gastáredes sea en una negra, para que os sirva en el camino.¹⁸

Por supuesto, debían cuidar su honra; en la ciudad de Sevilla, debían vigilar, además, no ser estafadas por falsos agentes comerciales, ya que las tarifas y las compañías de navegación durante el siglo *xvi* no estuvieron legisladas por las autoridades. Estas sociedades garantizaban medianamente la subsistencia durante la travesía; por ello, muchas de las epístolas describen sugerencias a la hora de adquirir el matalotaje.

Los capitanes de los barcos suministraban el agua necesaria, pero esta nunca era suficiente. Los alimentos que se consumían durante la travesía eran independientes del alojamiento, que variaba según la posición económica del pasajero o de la tacañería del contratante. La siguiente cita ofrece una muestra de las incomodidades a las que debían de hacer frente estas pasajeras:

Mira que no toméis cámara ni camarote, sino un rancho, como los demás, mira que no debe pagar flete la criatura que mama. A

cada uno darán por la mar media azumbre de agua, dígolo que metáis doce botijas de agua, y más quisiéredes más. De la del pan mete para cada uno un quintal de bizcocho, y para todos un quintal de pasas, tres jamones de tocino, almendras, azúcar, una arroba de pescado, otra de tollo, especial un celemín de garbanzos, avellanas. De casa trae una buena sartén y un asador, hataca y una cuchara. En Sevilla compra una olla de alambre y platos y escudillas, más un hervidor; de vino dos arrobas, de vinagre otras dos y una arroba de aceite y más lo que vuestra voluntad fuere. Compra dos arcas para echar todo lo que habéis de comer, u os lo hurtarán todo, y para que durmáis encima, y no durmáis sola, sino con mis hermanos que para todos habrá.¹⁹

Lo anterior da una clara visión de las carencias que entrañaban estos viajes; pues el agua y los alimentos no se conservaban adecuadamente los cincuenta o setenta días que duraban. Además, aunque la carta lo pasa por alto, la dureza del bizcocho requería que la pasajera contara con todas sus piezas dentales, si no, su calidad de vida se reducía considerablemente.

Las recomendaciones se referían no solo a la honra, la negociación del viaje o la comida, sino también a la importancia de llevar al Nuevo Mundo mercaderías que pudieran ser vendidas, ya que los productos de Castilla eran muy solicitados y, por lo mismo, muy caros: «Todo lienzo que pudiera traer traiga, porque a según vale acá es de balde en Castilla, y traiga mucho azafrán, y de toda especia, hasta hilo, y toda vuestra casa, y traéme un par de sillas de jinetas».²⁰ Claro está, todas estas peticiones estaban relacionadas con las profesiones que desempeñaban sus familiares en la Nueva España y con los medios económicos de que disponían.

Por otro lado, en ese afán de ascender socialmente, el mejoramiento de la imagen fue algo que preocupó a la población en general; así, junto con las otras recomendaciones, estaban las referidas tanto a la ropa de viaje como a la vestimenta que debían usar una vez llegadas a la Colonia; pues, aunque el hábito no hace al monje, la sociedad que se iba formando tendía a la promoción y al prestigio familiar dejándose llevar muchas veces por las apariencias.

A pesar de las exigencias burocráticas, hubo pasajeros —hombres y mujeres— que no presentaron toda la documentación necesaria. Cuando esto sucedía, se podía avalar con una fianza que se pagaba en Sevilla; una vez ya en estas tierras, se podía recurrir incluso a compensaciones económicas para legalizar la situación. Con todo y esto, en ocasiones los datos aportados no correspondían a la realidad y encubrían historias familiares peligrosas, como se muestra en el siguiente ejemplo: en 1593, Ana Baez, «Mujer legítima de Jorge Álvarez residente en la Ciudad de México de la Nueva España» afirmó que «Manuel Álvarez» su suegro «que passa a la dicha ciudad, tiene licencia de su Majestad para me llevar en su compañía»;²¹ su marido se encontraba ya en estas tierras dedicado a actividades comerciales. Su caso es muy interesante porque, además de mostrar toda la información solicitada, ella aseguraba que su linaje era de cristianos viejos, pero, al poco tiempo de llegar, fue procesada junto con otras personas por judaizar.²²

La región más dispuesta a la migración fue la andaluza, con la ciudad de Sevilla a la cabeza. Este punto debe matizarse un poco, por un lado, porque dicha región era la que controlaba el comercio marítimo a las Indias en esos años; por otro lado, porque era en dicha ciudad donde se realizaban todos los trámites administrativos, razón por la cual muchas emigrantes de regiones distantes se trasladaron y se empadronaron en ella mientras se realizaban los preparativos. La mayoría de las cartas de llamada hacen referencia a esta ciudad, concretamente al barrio de Triana, donde se localizaban las principales casas marítimas y comerciales.

En numerosas cartas de las décadas sesenta y setenta del siglo *xvi* se menciona el nombre de Juan de la Isla, tal parece que este señor fungía como representante de una de las principales casas marítimas y comerciales de Sevilla y contaba con un gran prestigio tanto en la Península como en la Nueva España. De él se dice que era «vecino de Triana, por ser persona muy cierta, de enviar a v.m dos tejuelos de oro fino, que pesan entre ambos sesenta y dos ducados y tres reales y medio y ocho maravadís».²³

Hacia finales de abril y principios de mayo salían las flotas que debían llegar a la Nueva España. Debido al tonelaje de las naos o galeones, la capacidad de transporte variaba entre los treinta y cuarenta pasa-

jeros, además de los tripulantes. A pesar de que estas cifras pueden parecer pequeñas, la migración femenina fue muy numerosa, sobre todo a partir de la década de los años treinta, «Pues cada viaje vienen muchas, para lo cual yo os enviaré recaudo para poder venir».²⁴ En términos generales, fue un proceso cada vez más común conforme se fue colonizando el continente americano.

En el periodo de tiempo que abarca los años de 1540 a 1600 se observa un aumento en el número de viajeros que arribaron a América, llegando a un total de 36,138,²⁵ entre los cuales hay un total de 8,965 mujeres, es decir un 34.8 por ciento; de estas, 4,998 (el 55.7 por ciento) eran andaluzas; 1,460 (16.3 por ciento) castellanas nuevas; 1,228 (13.7 por ciento) extremeñas; las demás eran leonesas, vascas y de otras regiones.²⁶

En los casi veinte años que transcurren entre 1560 y 1579 se observa un fuerte incremento en el número de emigrantes: un total de 17,587;²⁷ el 28.5 por ciento eran mujeres;²⁸ la mayoría se trasladaron a México y Santo Domingo, los lugares más civilizados.

En la Nueva España, durante los mismos años y siguiendo con los datos anteriores, la población peninsular debió de ascender a 11,635 almas, lo que significa que la población femenina representaba el 25.7 por ciento.²⁹ Las regiones andaluza y extremeña fueron las más proclives a la emigración, aunque en algunos momentos variaron estos porcentajes.

En mayor o menor medida, todas esas mujeres participaron en la nueva sociedad sin importar su nivel económico. Podemos ver que, el 4 de noviembre de 1525, María de Marcayda —suegra de Hernán Cortés— otorgó poder a uno de sus hijos para reclamar a su yerno la herencia que le correspondía tras la muerte de su hija.³⁰

Por otro lado, en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México se puede apreciar que estas mujeres fueron administrativamente activas desde el inicio del período colonial; algunas llegaron a conferir poderes especiales para que las representaran legalmente.

La imagen tradicional de la mujer dedicada única y exclusivamente a las tareas domésticas es algo dudosa, sobre todo cuando el material notarial deja ver que las mujeres del siglo *xvi* se reafirmaban social y económicamente cada día.

Isabel de Ojeda, residente en la ciudad de México, otorgó, en noviembre de 1525, un poder especial a Juan Volante, vecino de la Villa

Rica para que le cobrara o recuperara «una mi esclava negra, que ha de nombre Catalina, con una criatura suya, la cual es mía y me pertenece».³¹

Por supuesto, las que pertenecían a los estratos altos de la sociedad tuvieron una mayor libertad de acción que las menos favorecidas; esto no resta importancia al proceso migratorio que se realizó durante el siglo *xvi*. Algunas de las mujeres que emigraron durante los primeros años lo hicieron acompañando a sus padres, como las hijas de Leonel de Cervantes, quienes, a través de importantes alianzas matrimoniales, contribuyeron a la formación de una poderosa oligarquía novohispana.

Durante el siglo *xvi*, las mujeres demandaban, prestaban dinero, formaban alianzas económicas y fomentaban vínculos de solidaridad entre su mismo género. Tenemos un ejemplo en Isabel Rodríguez, quien, en 1527, reconocía deber a Leonor Espíndola veinticuatro pesos de oro correspondientes a seis arrobas de lana.³² Estas operaciones no eran aisladas ni casuales, pues un año después, en 1528, encontramos que Nicolás de Gibraltar reconocía deber a la misma Isabel Rodríguez la cantidad de cuarenta pesos de oro en virtud de un préstamo que le había solicitado anteriormente.³³

Las mujeres del siglo *xvi* novohispano también trabajaron en los talleres familiares, al tiempo que atendían las actividades domésticas. Se sabe, por ejemplo, que una de las primeras impresoras que hubo en México fue María de Sansoric, quien atendió el negocio familiar mientras su marido, Pedro de Ocharte, era procesado por la Inquisición.³⁴

Las *Evas* también protestaron y se defendieron; tal fue el caso de Felipa de Araujo, quien, el 18 de septiembre de 1525, otorgó un poder a Juan de la Peña para que se presentara ante fray Toribio, guardián del Monasterio de San Francisco, solicitando la anulación de su matrimonio con Diego de Pacheco porque este seguía casado en la Península.³⁵

A través de los documentos se puede observar que la presencia femenina peninsular abarcó todos los ámbitos y todas las situaciones imaginables e inimaginables. Las mujeres tuvieron roles tradicionalmente femeninos y domésticos, pero también realizaban actividades comerciales a pequeña y gran escala; además, y esto es muy importante, también llegaron a dedicarse a la docencia: se tiene registro de que, en 1528, Catalina de Bustamante, originaria de Llerena y viuda de Juan Tinoco, fungía como maestra en la capital del virreinato; fue precisa-

mente ella quien solicitó el apoyo de la emperatriz Isabel para constituir un grupo de maestras. Las primeras que llegaron fueron reclutadas por el franciscano Antonio de la Cruz. Cuatro de ellas procedían del convento de Salamanca y las dos restantes de la ciudad de Sevilla. Por órdenes de la misma emperatriz, el franciscano recibió del doctor Beltrán la cantidad de diez mil maravedís que provenían de los *bienes de difuntos*.³⁶ Las docentes realizaron su viaje acompañadas por Cristóbal Rodríguez, su esposa y sus tres hijas;³⁷ en 1530, fundaron, con el apoyo de fray Juan de Zumárraga, el convento de la Concepción.

Catalina de Bustamante siguió trabajando en beneficio de la docencia femenina y, en 1535, logró que llegaran más maestras; la mayoría eran terciarias franciscanas y algunas, con el paso del tiempo, se establecieron por su cuenta en casas particulares abandonando las instituciones que las habían cobijado. A pesar de las buenas intenciones que tuvieron al inicio de la etapa colonial, no todas ellas pudieron aguantar la dureza de estas tierras. Dos de las que viajaron con Cristóbal Rodríguez regresaron a la Península años más tarde: Juana Velázquez, en 1532, y Ana de Mesto, en 1544.³⁸

También sabemos de otras mujeres que fueron procesadas por bigamia o prostitución; generalmente se relacionaron con soldados, conquistadores y algunos artesanos de poca monta. En el Archivo General de la Nación de México se han localizado trece procesos incoados a mujeres peninsulares durante el siglo XVI por esos delitos. Las licencias previas para llegar a la Nueva España no se han localizado, lo cual hace pensar en una serie de desarraigos y transgresiones por parte de ellas. Esto ofrece una mejor idea de la dinámica novohispana en esos años, pues, a través de esos delitos, las mujeres burlaban la estructura y la moralidad que se les trataba de imponer.

La mayoría de las veces estas infractoras pertenecían a grupos marginales y estaban motivadas por un mejoramiento personal. A pesar de tener un oficio, de saber coser, labrar e hilar oro, como Beatriz Morales, fueron acusadas de bígamas.³⁹ Las sanciones que se les aplicaban diferían de los castigos masculinos. Algunas de ellas, además de perder los pocos bienes que poseían, eran herradas en la frente para escarnio público, tal fue el caso de Elvira Pérez, acusada en 1545 ante Francisco Tello de Sandoval por estar casada dos veces.⁴⁰

Muchas de ellas, posiblemente ante las carencias, terminaron participando en la alcahuetería y en la prostitución, que era una actividad ofensiva en la sociedad europea desde hacía siglos porque atentaba contra las enseñanzas cristianas; sin embargo, aunque mal vista, fue tolerada como un mal necesario, como lo muestra la real cédula del 9 de agosto de 1538 que autorizaba la construcción de la primera casa de mancebía en la ciudad de México que dependía del Cabildo. Se supone que al principio la mayoría de sus inquilinas fueron peninsulares, ya que el concepto de prostitución en el México prehispánico difería del europeo. Hacia 1542, tanto las prostitutas como las antiguas alegradoras se empezaron a fusionar en un solo concepto y se localizaban en la actual calle de Mesones, conocida en aquellos años como la calle de las Gayas.

Como se ha visto, a pesar de estar silenciadas, las mujeres peninsulares del siglo *xvi* participaron en la construcción de la nueva sociedad virreinal mucho más de lo que habitualmente se piensa. Por supuesto, falta mucho camino por recorrer, pero baste lo expuesto como un panorama general que busca llamar la atención sobre este fenómeno.

Notas

1. P. Boyd–Bowman: *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles en América en el siglo *xvi**, p. *xvi*. El 30 por ciento (252) estaban casadas y viajaron con sus respectivos maridos; el 10 por ciento (85), lo hicieron solas con la intención de reunirse con sus esposos; el 54 por ciento (457), eran solteras y niñas; el 6 por ciento restante (51) eran viudas y mujeres de dudosa moralidad.
2. A. Borges: *La mujer pobladora en los orígenes americanos*, pp. 1–3.
3. B. Díaz del Castillo: *Historia de la conquista de la Nueva España*, p. 371.
4. P. Boyd–Boyman: «Patterns of spanish emigration to the Indies until 1600» p. 599.
5. M.C. Martínez Martínez: *La migración castellana y leonesa al nuevo mundo. 1517–1700*, p. 89.
6. D. Encinas: *Cedulario indiano*, p. 1.
7. E. Otte: *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540–1616*, carta 26, p. 59.
8. J.L. Martínez: *Pasajeros a Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo *xvi**, p. 36.
9. Archivo General de Indias (AGI): J. de Ayala Sevilla: Contratación 5225 A, N. 1, R. 37.

10. E. Otte: *op. cit.*, carta, número 195, p. 177.
11. *Idem*, carta 186, p. 170.
12. *Idem*, carta 11, p. 45.
13. *Idem*, carta 120, p. 126.
14. *Idem*, carta 86, p. 106.
15. *Idem*, carta 174, p. 163.
16. *Idem*, carta 227, p. 206.
17. M.C. Martínez Martínez: *op. cit.*, p. 17.
18. E. Otte: *op. cit.*, carta 17, p. 50.
19. *Idem*, carta 174, p. 163.
20. *Idem*, carta 17, p. 50.
21. AGI: A. Vázquez Sevilla: Contratación 5242, N. 2, R. 45.
22. Archivo General de la Nación (AGN) México: ramo: Inquisición, volumen 152, expediente 2, año 1594.
23. E. Otte: *op. cit.*, carta 7, p. 43.
24. *Idem*, carta 157, p. 151.
25. P. Boyd–Bowman: *Patterns of spanish emigration to the indies until 1600*, p. 585.
26. *Idem*, p. 600.
27. *Idem*, p. 582.
28. *Ibidem*.
29. *Idem*, pp. 600–601.
30. Archivo General de Notarias, ciudad de México, 4 de noviembre de 1525, número 184.
31. *Idem*, 16 de noviembre de 1525, número 222.
32. *Idem*, 12 de febrero de 1527, número 363.
33. *Idem*, 10 de enero de 1528, número 974.
34. F. Fernández del Castillo: *Libros y librerías en el siglo XVI*, p. 99.
35. Archivo General de Notarias, ciudad de México, 18 de septiembre de 1525, número 68.
36. Archivo General de Indias (AGI) Sevilla, México 1088, L1, F. 147–148.
37. *Idem*, México 1088, L1, F. 156R–156V.
38. J. Muriel: *Conventos de monjas en la Nueva España*, p. 30.
39. Archivo General de la Nación (AGN), México: proceso contra Beatriz Morales, ramo: Inquisición, volumen 185, expediente 5.
40. Archivo General de la Nación (AGN), México: Proceso contra Elvira Pérez, indiferente general, caja 1691, expediente 14.

Referencias

- ARCHIVO General de Indias, Sevilla.
- ARCHIVO General de la Nación, México.
- ARCHIVO de Notarías, Ciudad de México.
- BAZARTE, Alicia: *Las cofradías de españoles en la ciudad de México 1526–1869*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.
- DÍAZ del Castillo, Bernal: *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España*. SDE.
- BORGES, Anatola: *La mujer pobladora en los orígenes americanos en AEA*, tomo XXIX, Sevilla, 1972.
- BOYD–Bowman, Peter: *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América Hispana. 1493–1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____: «Patterns of spanish emigration to the Indies until 1600» en *Hispanic american historical review*, volumen 56, número 4, ,1976.
- DORANTES Carranza, Baltasar: *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los conquistadores y de los primeros pobladores*, México, Porrúa, 1987.
- DUBY, George: *Las tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1984.
- ENCINAS, Diego: *Cedulario indiano*, Madrid, Cultura hispánica, 1945.
- FERNÁNDEZ del Castillo, Francisco: *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GANSTER, Paul: «La familia de Gómez de Cervantes. Linaje, sociedad en el México colonial» en *Historia mexicana*, número 22, México, El colegio de México.
- GONZALBO, Pilar: *Las mujeres en la construcción de las sociedades Iberoamericanas*, México, El Colegio de México, 2001.
- _____: *Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad Patriarcal*, El Colegio de México.
- _____: *Historia de la educación en la época colonial: La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, 1990
- _____: *Archivo General de Notarías de la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1992.
- _____: *Catálogo de escrituras del siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1988.
- MARTÍNEZ Martínez, María del Carmen: *La migración castellana y leonesa al*

- nuevo mundo. 1517–1700, tomo II, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993.
- MARTÍNEZ, José Luis: *Pasajeros a Indias, viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, Madrid, Alianza, 1983.
- OROZCO y Berra, Manuel: *Los conquistadores de México*, México, Porrúa, 1938.
- MURIEL, Josefina: *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Jus, 1946 y 1995.
- O’SULLIVAN, Nancy: *Las mujeres de los conquistadores. La mujer española en comienzos de la colonización americana*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1940–1950.
- OTTE, Enrique: *Cartas privadas de los emigrantes en Indias. 1540–1616*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VALERO Lascuráin, Ana Rita: *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- VEGA, Carlos: *Mujeres heroicas de la conquista de América*, Jefferson, North Carolina, Mac Farland and Company, Inc., 2003.

Las palabras como transgresión en mujeres africanas. Siglo XVII

CITLALLI YISEL ANGUIANO HERNÁNDEZ
Escuela Nacional de Antropología e Historia

La transgresión del orden obligado es un acto singular de ciertos sujetos; es la dimensión donde se crean representaciones particulares que cuestionan la conducta normativa surgida de discursos ortodoxos que pretenden fiscalizar el comportamiento de los individuos en sociedad, y escenario donde se ven resignificados los códigos jurídicos, religiosos, civiles, éticos, judiciales y morales que organizan y administran las relaciones entre los sujetos generizados que operan a partir de su representación en el interior de estas fórmulas de gobierno provocando que el proceder de mujeres y hombres se distinga desde su *poder hacer* hasta el control que se ejerce sobre ellos.

Resulta importante, entonces, investigar las formas que ha adoptado la transgresión femenina, las circunstancias bajo las cuales se ejerce, los actos que implica y provoca, las funciones que conserva su ejercicio, sus motivaciones, los valores que la figuran y, sobre todo, su simbolización, considerando que por sí misma representa prácticas ajenas al modelo ideal de convivencia y orden social, donde toda experiencia diferente de la convencional se sumerge en el marco de lo inmoral, dañino y liviano, dejando al descubierto una dinámica en la que resaltan, por un lado, los ideales regulatorios de la sociedad, depositados en una compleja maquinaria de disposiciones oficiales y valores morales; por el otro lado, la situación particular de los sujetos que transgreden el orden, quienes actúan a partir de la incorporación, asimilación y reinterpretación de las condiciones atribuidas a sus cuerpos en materia jurídica, cultural, política, económica, judicial y de género, suscitándose una modelación y regulación de *mujeres* y *hombres*¹ específicos con propiedades consecuentes al estado de sanidad pública, en el que se desdoblán representaciones constreñidas de lo femenino y lo masculino con precisiones distintivas de su tiempo y espacio.

A partir de estas consideraciones, este trabajo busca explicar por qué las mujeres de origen africano, al renegar y blasfemar, transgredieron no

solo el orden social novohispano del siglo xvii, sino también los códigos de conducta femenina insertos en él.

Muchas faltas fueron cometidas por esclavos negros, y castigados por sus amos, vituperados públicamente sin el menor reparo, pero hay diferencias entre estas faltas y las de las negras y mulatas juzgadas por los mismos agravios. Sus expresiones, además de manifestar su irreverencia por los símbolos del catolicismo, como Dios, la Cruz o la Virgen María, mostraban su interpretación del pudor, el decoro y la prudencia. La denotación sexual explícita en sus blasfemias es ejemplo de ello, lo que lleva a suponer que, más allá de juzgar las ofensas contra Dios o la Iglesia, se castigaba la transgresión al modelo de feminidad.

Controlar es tarea de hombres: influencias de la tradición cristiana

Los códigos de conducta femenina implementados durante el siglo xvii, y dentro de los cuales se movieron las mujeres de origen africano en la Nueva España, fueron resultado de una tipología social que precisó el lugar que debía ocupar cada miembro de la jerarquizada sociedad novohispana, y estableció una feminidad específica que habilitaba una valoración que conducía a vigilar y custodiar los cuerpos de las mujeres para que *su naturaleza excesivamente sexual y su espíritu malvado* no las arrastraran a una vida corrupta y dañina, no para ellas, sino para los hombres que las rodeaban, quienes crearon normas y reglas que las orientaron en su práctica religiosa, social, creativa y doméstica con el fin de asentar un modelo de mujer que respaldara las estructuras sociales y culturales de la maquinaria virreinal.

En la sociedad novohispana, cada gesto y movimiento del cuerpo de la mujer debía verificar el buen gobierno de sus impulsos y la decencia de sus actos que, regidos por variadas disertaciones éticas y morales, posicionaron en la obediencia o el desacato a las habitantes de la Nueva España. Aunque la sociedad estaba muy estratificada, el discurso que reguló la conducta femenina aplicó al variado conglomerado de mujeres novohispanas una misma fiscalización de su práctica. Las diferencias de clase, religión y etnia quedaron parcialmente supeditadas a las pautas de comportamiento del sistema de valores y creencias católicas.

Es preciso señalar que, si bien existieron para el caso de la población negra ciertas normas que ordenaron su conducta, los cuerpos de las

africanas se valoraron a partir del modelo universal de feminidad elaborado por frailes, clérigos y laicos para exhibir la virtuosidad del recato.

La vigilancia del cuerpo femenino desde el discurso religioso ocasionó que las mujeres del virreinato actuaran bajo reglas de este tipo² que pretendieron arbitrar sus hechos, a pesar de la multiplicidad de la experiencia femenina en lo tangible de la convivencia social. A esto debe añadirse el hecho de que la aplicación de la ley fue diferente en el procesamiento de mujeres. Bajo la obligación moral de castigarlas por su mala conducta y corregirlas por su comportamiento libertino, e intentar transformarlas en seres virtuosos y serviciales, la ley sancionó con mayor severidad las expresiones características de las mujeres que desafiaran el orden de la sociedad virreinal. Estas, en su condición de menores de edad y de un bien de valor, necesitaron en todo momento la custodia masculina.

La vida de las africanas introducidas en Nueva España quedó sujeta a valores morales que normaron a las habitantes blancas y mestizas, al igual que a indígenas y criollas, casadas o viudas, esposas o amantes, ricas o pobres, instruidas o analfabetas, libres o esclavas. Su práctica y conducta, al estar supeditadas a estas condiciones, debió acatar un modelo de feminidad para convivir en el marco de la normalidad y el orden social con el fin de asegurar el buen curso de la sociedad virreinal.

Frente a estas restringidas posibilidades de representación, las mujeres de origen africano debieron reformular sus gestos, movimientos y usanzas para ser integradas en la dinámica de la población. Negras bozales,³ arribadas de las factorías africanas, aprendieron gradualmente a conjugar sus costumbres, sus creencias y su lenguaje con las prácticas de los habitantes novohispanos, del mismo modo que lo habían hecho las negras ladinas⁴ que habían llegado de la Península con sus amos.

La experiencia femenina africana, entonces, fue una constante reinterpretación de símbolos y expresiones culturales que concluirían en la configuración de nuevos comportamientos; al ser estos la manifestación concreta de su percepción de la realidad, exhibieron abiertamente la transformación de su pensamiento y, con ello, la sustancia de lo que realmente se juzgó en los procesos inquisitoriales: las ideas propias de su feminidad.

Construidos de esta forma los sujetos femeninos de origen africano en un contexto de reformulaciones y resignificados, manifestaron una gestualidad, un movimiento, un imaginario y un lenguaje exclusivos que, si bien aludieron las circunstancias bajo las cuales se habían configurado (esclavitud, sometimiento, explotación, ilegalidad y dominio), expresaron aún más la construcción de una feminidad particular, resultado de la intersección de representaciones⁵ africanas, hispanas e indígenas, que le permitió proceder de maneras singulares ante el protocolo de la sociedad novohispana, donde la originalidad de sus bailes, lo característico de sus creencias y lo singular de sus expresiones y declaraciones de la vida cotidiana hicieron que pronto se les distinguiera como agentes sociales extravagantes que alteraban el orden, pues su conducta las hacía transgredir la moralidad virreinal, lo que las hacía incómodas.

Estas africanas, constantemente traspasaron los términos de la norma social; fue necesario entonces un instrumento que les recordara sus faltas, pues, si bien en las comunidades se pasaban por alto sus imprudencias y excesos, una institución legal, como la Inquisición, les recordaría su atrevimiento.

Un instrumento de control: negras y mulatas ante la Inquisición

La rectitud novohispana que partía de la valoración del decoro, el recato y la prudencia, condenó la desmesura de las africanas a través de una de las instancias legales con más poder en Nueva España: el Tribunal del Santo Oficio, aparato de control social que, al estar inserto en la red de instituciones implementadas por la Corona en el virreinato, extendió su control desde los asuntos exclusivamente religiosos hasta los comportamientos morales y éticos de la esfera social, desde donde se le concibió como el instrumento de justicia que vigilaba los asuntos cotidianos de la vida pública y privada⁶ y, como tal, tenía el poder de enderezar las malas conductas.⁷ La corrección del mal comportamiento tenía como fin acentuar la única verdad⁸ que podía existir en los territorios de la corona española, la del catolicismo, acreditando con ello un cierto modelo de hábitos, gestos, ideas y pensamientos en la sociedad novohispana.

Para lograr esto, el Santo Oficio sistematizó los delitos, sus culpas y sus castigos, e implementó una serie de estrategias para vigilar

sutilmente los actos de los habitantes de la Nueva España. Un instrumento efectivo fue la publicación periódica de edictos de fe,⁹ que reseñaban el catálogo de delitos punibles y advertían a *los vecinos y moradores de las provincias*¹⁰ sobre las sanciones, conminándolos a denunciar a los infractores para someterlos a juicio y así mantener el orden y el *status quo*.

En los edictos se detallan algunas de las frases que eran consideradas herejías: «no hay paraíso o gloria para los buenos ni infierno para los malos», «no creo...», «descreo...», «reniego contra Dios nuestro Señor y contra la virginidad y limpieza de Nuestra Señora la Virgen María» y «contra de santos y santas del cielo»; estas enunciaciones establecieron un marco referencial en el que cabían también las blasfemias y los reniegos de las negras y mulatas, aunque expresaban, además, connotaciones sexuales. Declaraciones como «que el rey nuestro señor y los inquisidores y los frailes le besasen ciertas partes» forman parte de sus dichos transgresores.

Los reniegos y las blasfemias, si bien eran ofensas contra Dios, no quedaron tipificadas en los edictos de fe; por lo general, eran expresiones proferidas cuando se castigaba a los esclavos negros, y eran variadas. En el caso de las africanas esto fue más significativo, pues de algún modo expresaban su feminidad. Afirmaciones como «no había de dejar de putear hasta que los diablos se la llevasen», la ya mencionada «que el rey nuestro señor y los inquisidores y los frailes le besasen ciertas partes» y «más vale estar bien amancebada que mal casada»¹¹ fueron denunciadas a la Inquisición no solo por ser herejías, o por tener tono de reto y altanería,¹² sino por implicar connotaciones sexuales que, de algún modo, ratificaban la idea de la perversidad de las mujeres, especialmente de negras y mulatas, ajenas al parecer al recato que se les exigía a las féminas de la época de cualquier edad o condición.

Por otra parte, el contenido de estas expresiones no puede sustraerse del contexto en el cual fueron mencionadas. Los castigos infligidos, ya fueran azotes o marcas, inspiraron en las mujeres castigadas aversión, resentimiento y desprecio contra sus amos, blancos y católicos, y contra una sociedad jerárquica; eran quizá, al mismo tiempo, respuestas instintivas para liberarse de la tortura a la cual estaban sujetas, pero también, quizá, una forma de provocación y reto.

Otra particularidad que resalta en los procesos de negras y mulatas acusadas de blasfemas o reniego es su identificación con elementos sobrenaturales o mágicos, concediéndoles con ello un poder extraño que las hacía aún más misteriosas para la mente de los blancos y los inquisidores. Más tarde esta identificación se convertiría en un supuesto sobre ellas.

Por sí mismos, los delitos de blasfemia o reniego no ameritaban un castigo severo, a menos que esa acusación fuera acompañada de otras como superstición, hechicería, magia, etcétera, como el uso de polvos o pócimas; entonces, las sanciones eran diversas. Un ejemplo de esto es el caso de Susana,¹³ negra natural de Eborá de condición esclava, inculpada por blasfemia en 1612; comprada en un monasterio de Sevilla por un portugués, durante su travesía a la Nueva España, fue azotada por su denunciante porque la había descubierto comiendo «unos polvos de barro molido que traía en un papel»; «para descargo de su conciencia», la denunció ante la Inquisición porque, además, la había escuchado decir: «reniego de Cristo y de quien me parió». Aunque en la acusación inicial el denunciante pretendía que se le castigara por blasfemia, los inquisidores pusieron mayor atención en la posesión de los misteriosos polvos y en su carácter hostil ante la autoridad de sus amos.

El expediente informa que el proceso se prolongó por lo menos hasta 1614, y que las denuncias, acusaciones y testigos se fueron multiplicando, lo que indica que la mujer fue vendida en varias ocasiones a diversos amos por tener un carácter insumiso, lo cual le granjeaba continuos azotes. Finalmente, los inquisidores la condenaron a recibir cincuenta azotes más amarrada a un pilar del patio principal del edificio que ocupaba el Santo Oficio en la ciudad de México, y a ser vendida de nuevo por su insubordinación, semejante a la de los negros cimarrones. Una posible explicación a la severidad de la resolución contra Susana es que precisamente en esos años hubo mucha tensión racial,¹⁴ fruto del alzamiento de negros africanos ocurrido en 1612.

Conclusiones

Las palabras, al ser expresiones del pensamiento, representaron, en el caso de las africanas, la imagen que cada una se había hecho de sí misma a partir de la asimilación y la reformulación de la normativa

social, manifestando la configuración de una feminidad específica que, al integrar costumbres africanas, hispanas e indígenas, adquiriría un matiz peculiar. Las actitudes irreverentes y retadoras, la identificación con lo sobrenatural, y sus dichos blasfemos o con connotaciones sexuales, transgredían no solo la moral novohispana, sino también los linderos de la religión, hecho que las diferenció del resto de las mujeres novohispanas sometidas a las convenciones sociales. En muchos casos, esto las alejaba aún más del orden y la convivencia social.

Estas mujeres transgredieron el recato y la decencia que se esperaba de la mujer, no solo por bailar escandalosamente o vestirse de forma sobrecargada o a la usanza española, como estaba expresamente prohibido en diversas ordenanzas del siglo XVII, sino que sus expresiones sobre la sexualidad, a veces en relación con blasfemias religiosas, agravaron su delito; sus palabras las representaban tanto como sus vestidos, sus bailes, sus ritos y sus costumbres, mismas que, según los inquisidores, necesitaban ser corregidas para integrarse a la norma política y social.

De esta forma, como señala Elsa Muñiz, la «gestualidad y los movimientos del cuerpo se convierten entonces en cuestiones éticas que deben ser regidas por una normatividad que los clasifica en buenos y malos, al tiempo que generan las representaciones de lo permitido y de lo prohibido». ¹⁵ Estas condiciones, si bien determinan lo propio para cada sujeto de género, también establecen las formas de transgredir, al sobrepasar sus límites, transformándose el cuerpo en el objeto de control de los dispositivos de poder que pretenden organizarlo y regularlo en todos sus movimientos.

Notas

1. Las comillas señalan ambas categorías como modelos abstractos que los discursos hegemónicos han empleado para constreñir los cuerpos de una sociedad.
2. Para el siglo XVII, el límite entre lo civil y lo religioso fue muy difuso, ejemplo de ello es la publicación de la madre Magdalena, quien, con apoyo y favor del rey Felipe III, publicó en España un tratado a manera de reglamento penitenciario para crear un régimen formal que castigara a las mujeres. De acuerdo con la conciencia de la religiosa, eran mujeres que habían perdido el temor a Dios y la justicia, además de que andaban perjudicando a los hombres. Este

tratado hace referencia a una tipología de mujeres delincuentes, a quienes se les imputan una serie de delitos particulares y castigos específicos por su conducta amoral, al tiempo que se advierte la necesidad de un lugar concreto para su misión salvadora. Cabe resaltar que tanto la obra de Barbeito como la de Almeda aluden la estrecha relación que existió entre las decisiones de la Corona y las solicitudes de la Iglesia. Para el contexto del mundo iberoamericano, baste recordar la serie de edictos que publicó la Iglesia con el fin de normar la vida de los habitantes en sus más mínimos detalles. Ver E. Almeda: *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*, pp. 29–32.

3. Provenían en su mayoría de Cabo Verde, Santo Tomé, Congo y Angola con un lapso determinado, pues la concesión de licencias tenía el objetivo de asegurar periódicamente un lote de africanos para el trabajo en las colonias americanas. De los cargamentos totales, una tercera parte correspondió a población femenina, a quienes se les ofertó por su aspecto físico, es decir, edad, complexión y tez, así como por su lugar de procedencia original, pues, de acuerdo con el ideario esclavista de los tratantes negreros, algunas tenían mejor apariencia que otras, y eran más trabajadoras. Por tal motivo, sus precios en *pieza de indias* podían variar de acuerdo con la cotización que hacían los traficantes de negros; cabe resaltar que los hombres eran poco más caros que las mujeres. ver N.A. Castillo: *Mujeres negras y afroamestizadas en Nueva España*, pp. 585–589; L.M. Martínez: *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, pp. 125–218. La introducción de población africana en el mundo iberoamericano, si bien permitió una conexión real y efectiva de los mundos, lo que Gruzinski denomina la *mundialización* de la realidad a partir de un fenómeno planetario como la esclavitud, también es cierto que este conocimiento global de los continentes habilitó sustancialmente la modificación de los individuos involucrados, quienes experimentaron la expansión mundial a partir de sus cuerpos. (S. Gruzinski: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, pp. 154–182).

4. Estas mujeres fueron africanas que arribaron al Nuevo Mundo procedentes de la Península Ibérica o las Antillas, ya tenían conocimiento del castellano, sabían de algunas costumbres occidentales y ya habían sido cristianizadas (M. E. Velázquez: *Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglos xvii y xviii*, p. 29); en otros casos, llegaron con sus amas, generalmente tiempo después del establecimiento formal de los señores en los territorios americanos. Estas esclavas trajeron consigo no solo las costumbres de sus culturas originarias, sino también los hábitos que tenían las familias europeas que las

poseían, produciéndose un mundo rico en costumbres, lenguas, creencias y modas, lo que le valió al virreinato de Nueva España su estilo barroco basado en la contradicción y la liviandad (G. Duby: *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, pp. 555–668).

5. La interacción permanente en mercados, plazas públicas, calles, iglesias y lugares domésticos permitió que tanto africanas como indígenas, mulatas, mestizas y blancas entretijeran una proximidad que las unió y las diferenció al tiempo que las influyó a partir del intercambio de ideas de interés común, lo que las llevaba a negociar costumbres propias como los estilos de baile, la música, los remedios medicinales, las recetas de guisos, los rezos, las canciones, las expresiones picarescas y los mismos movimientos y gestos de sus cuerpos, permitiéndoles hilar cada elemento que les servía o beneficiaba, aunque no siempre fue así, pues también se desdoblaron ciertos efectos de rechazo por parte de algunas mujeres que repudiaban determinados hábitos a través de dinámicas murmuraciones o habladurías. Entre las costumbres descalificadas estaban los rituales a ciertas deidades africanas, vestirse y actuar como hombre, participar en juegos de azar y hablar sin decoro ni respeto por Dios y la Iglesia. (Ver M.E. Velázquez: *op. cit.* y N.A. Castillo: *op. cit.*).

6. Ver las reflexiones que hace al respecto A. Solagne: *Inquisición y sociedad en México. 1571–1700*, pp. 586–591.

7. M. Foucault: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, p. 199.

8. M. Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, p. 17.

9. Archivo General de la Nación (AGN): Edictos de Inquisición, volumen 2, f.132.

10. Las cursivas indican palabras sustraídas de los edictos de fe citados en este trabajo y de algunos procesos por blasfemia y reniego, también señalados.

11. AGN: ramo: Inquisición, volumen 278, exp. 17, fs. 335–336; AGN, ramo: Inquisición, vol. 255, exp. 5, f. 5; AGN, ramo: Inquisición, volumen 116, exp. 6, f. 15.

12. U. Camba Ludlow: *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias: conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI–XVII*, pp. 111–117.

13. AGN: ramo: Inquisición, volumen 296, exp. 1, fs. 1–7.

14. Ver las anotaciones que hace al respecto J. Israel: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610–1670*, pp. 75–79.

15. Muñiz García, Elsa: «Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género», p. 51.

Referencias

- AGN, Edictos de Inquisición, volumen 2, fs.132.
- AGN, Ordenanzas, volumen 1. expediente 170, fs. 149.
- AGN, Ordenanzas, volumen 3. expediente 56, fs. 77.
- AGN, Inquisición, volumen 279, expediente 1, fs. 6.
- AGN, Inquisición, volumen 296, expediente 1, fs. 7.
- ALBERRO, Solange: *Inquisición y sociedad en México. 1571–1700*. México, Fondo de Cultura Económica (Corpus del español mexicano contemporáneo), 2004.
- _____: «Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España» en Carmen Ramos Escandón (coordinadora): *Presencia y transparencia. La mujer en la historia de México*. México, El Colegio de México (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer), 2006.
- ALMEDA, Elisabet: *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- BARBEITO, Isabel: *Cárceles y mujeres en el siglo xvii. Razón y forma de la galera: proceso inquisitorial de San Plácido*, Madrid, Castalia/Instituto de la mujer, 1991.
- CAMBA Ludlow, Úrsula: *Imaginario ambiguo, realidades contradictorias: conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos xvi–xvii*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 2008.
- CASTILLO, Norma Angélica: «Mujeres negras y afroestizas en Nueva España» en Isabel Morant (directora), Margarita Ortega (coordinadora), et al.: *Historia de las mujeres en España y América Latina*, tomo II (El mundo moderno), Madrid, Cátedra, 2005.
- CAVAZOS Ortiz, Irma: *Mujer, etiqueta y cárcel. Aproximaciones a la construcción del sujeto femenino mexicano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2005.
- DUBY, Georges y Michelle Perrot: *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo III (Del Renacimiento a la Edad Moderna), Madrid, Taurus, 2001.
- FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2009.
- _____: *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983.
- _____: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 2007.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar: «Los peligros del mundo. Honor familiar y recogimiento femenino» en Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostini y Pilar

- Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras): *Los miedos en la historia*. México, de El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos)/Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2009.
- _____: «Las mujeres novohispanas y las contradicciones de una sociedad patriarcal» en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coordinadoras): *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla/México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/El Colegio de México, 2004.
- GRUZINSKI, Serge: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- JOY Mcknight, Kathryn: «La blasfemia como resistencia: una esclava africana ante la inquisición mexicana» en Mary E. Giles (editora): *Mujeres en la Inquisición. La perspectiva del santo oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.
- MARTÍNEZ Montiel, Luz María: *Afroamérica I. La ruta del esclavo*. México, Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México/programa universitario México Nación Multicultural, 2006.
- MUÑOZ García, Elsa: *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- _____: *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional. 1920–1934*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- _____: «Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género» en Sara Elena Pérez–Gil Ramo y Patricia Ravelo Blancas (coordinadores): *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, Miguel Ángel Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Cámara de Diputados LIX Legislatura, 2004.
- MURIEL, Josefina: *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2000.
- RUBIAL García, Antonio (coordinador): *Historia de la vida cotidiana en México.*, tomo II (La ciudad barroca), México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2009.
- RODRÍGUEZ Delgado, Adriana: «El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio novohispano» en Doris Bieñko y Bere-

- nice Bravo (coordinadores): *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas. Siglos XVI–XVIII*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- ROSELLÓ Soberón, Estela: «Miedos y temores en torno al cuerpo de las mujeres seglares: Nueva España, siglo XVII» en Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostini y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadoras): *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- SÁNCHEZ Ortega, Ma. Helena: *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1992.
- SERNA Herrera, Juan Manuel de la (coordinador): *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial: Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Gobierno del estado de Guanajuato, 2005.
- TUÑÓN, Julia: «Ensayo introductorio. Problemas y debates en torno a la construcción social y simbólica de los cuerpos» en Julia Tuñón (compiladora): *Enjaular los cuerpos: normativas decimonónicas y feminidad en México*, México, El Colegio de México (Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer), 2008.
- VELÁZQUEZ Gutiérrez, María Elisa: *Mujeres de origen africano en la capital novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México (Programa Universitario de Estudios de Género), 2006.

La operación cesárea. Antecedentes en el siglo XVIII en la Nueva España

JOSÉ LUIS RAYGOZA QUIÑONEZ
Universidad Autónoma de Zacatecas

La operación cesárea se originó como práctica médica a partir de 1500, aunque su nombre deriva de Julio César, de quien se dice fue nacido por este método. La cesárea con fines de salvación de los niños nonatos presos en el vientre de sus madres difuntas se instituyó a partir del siglo XVIII para que, mediante la cirugía, pudieran ser extraídos y bautizados para librarlos del limbo.¹ El primer dato que se encuentra al respecto es una real pragmática expedida por Carlos III en España, quien mandó, bajo caución punible a cónyuges, familiares u otras personas que se opusieran a la práctica de la operación cesárea para estos fines.²

En la Nueva España, las ciencias médicas se venían ejerciendo desde la Conquista con limitaciones en cuanto a investigación, adopción de nuevas técnicas y tratamientos, pues, no obstante los avances que existían en Europa, estas innovaciones no se pusieron en práctica acá, pues, en primer lugar, la Inquisición censuraba los libros y vigilaba la práctica religiosa; en segundo, es posible que los médicos, por su propia formación académico-religiosa, no quisieran poner en práctica esas novedades; en tercero, porque la práctica médica estaba siendo regulada por el Protomedicato.

La cirugía se ejerció como un arte subordinado a la medicina, e incluso despreciado por esta, lo cual induce a pensar que sus nuevas técnicas y prácticas fueran menos conocidas aún. Fue hasta 1768 que se propuso, mediante mandato virreinal, la creación de la Real Escuela de Cirugía,³ donde se habrían de enseñar todas las técnicas quirúrgicas hasta entonces conocidas, entre las que estaba la práctica obstétrica, con lo que se impulsó la formación de cirujanos con la habilidad de practicar la operación cesárea, aunque solamente se debía practicar en mujeres difuntas

A pesar de que en la Península campeaban el saber médico y las enseñanzas de las medicinas hipocrática y galénica desde la dominación árabe a través de las universidades fundadas por los mismos, los

conocimientos médicos también eran enseñados y difundidos entre la gente letrada. La cirugía, por su lado, estuvo estancada respecto de la práctica que se llevaba a cabo en otros países, debido a la política española de defender la estricta ortodoxia de la religión católica. No fue sino hasta el siglo xvii que el rey español ordenó que en las universidades se enseñaran los saberes acerca de las enfermedades de la mujer, los partos y las enfermedades de los niños y, dado que «en el idioma español no hay escrito que pueda servir», se valieran de autores extranjeros como Astruch, Raulin y Chambon de Monteaux, Navas, Levret y Burton Bacobs, entre otros:

Manda el rey: «Como la asistencia de las Matronas al parto es tan conveniente, [...] ha habido de concurrir a partos trabajosos, y por tanto ordinariamente se sirven de parturientes de mujeres, que llaman vulgarmente Comadres de parir, o Llevadoras, las cuales no tiene más instrucción ni principios, que los que han aprendido de otras igualmente ignorantes que ellas; se hace indispensable proporcionarles en esta escuela pública la enseñanza necesaria para que en todos los casos procedan con acierto.»⁴

El profesor debía dedicarse a instruir a las mujeres que quisieran aprender esta materia, «dándoles al menos dos clases por semana en pieza separada y a puertas cerradas». Estas ordenanzas no fueron obedecidas en la Nueva España, lo cual derivó en un estancamiento respecto al tratamiento obstétrico y su enseñanza en las escuelas. En la Nueva España no había suficientes médicos y cirujanos, por lo que era necesario pensar en cómo resolver la necesidad de practicar la operación cesárea en las mujeres preñadas difuntas, ya que un argumento de la caridad cristiana es no dejar sin bautizo a los niños *in útero* y «hacerlas eternamente felices por medio del bautismo las almas de aquellas pobrecitas criaturas». Es por ello que se intentó que los sacerdotes se instruyeran con el fin de practicar, en caso necesario, dicha cirugía, con la advertencia de que si no la realizaban equivalía a ocasionar la muerte a los niños por mano propia, pues, se decía, «si no curaste, bien pudiste matar».⁵

Fue hasta el siglo xviii que se tomó la decisión de fundar una escuela de cirugía; el 21 de noviembre de 1772, el virrey Antonio Bucareli y

Ursúa mandó realizar la operación cesárea a las embarazadas difuntas una vez confirmada su muerte y antes que ocurriera la del feto.⁶ Esta instrucción tuvo su origen en la obra *La Caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas y documentos de su utilidad y necesidad de su práctica* de fray José Manuel Rodríguez, de la provincia del Santo Evangelio de México,⁷ quien se había inspirado en la obra de Francisco Manuel Cangiarnila publicada en Milán en 1745, *Embriología sagrada o tratado de la obligación que tienen los curas, confesores, médicos, comadres y otras personas de cooperar a la salvación de los niños que aún no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monstruos*.

Por su parte, la Iglesia reforzó este mandato el 4 de diciembre de 1772, cuando el arzobispo de México, don Alonso Núñez de Haro y Peralta, dirigió un edicto a todos los curas y vicarios de su circunscripción, «con precepto formal», ordenándoles que siempre que se hallare en peligro de muerte alguna mujer embarazada en sus feligresías, dispusieran que se tuviera prevenido un cirujano que hiciera dicha operación cuando se verificara la muerte de la embarazada, y fuera extraída la criatura y se le administrara el bautismo.⁸

Como no había suficientes cirujanos para atender este mandato, se ordenó también que los curas, sacerdotes y demás religiosos que atendieran a moribundas embarazadas que compraran el libro «pequeño de Rodríguez y aprender la dicha operación, a fin de practicarla ellos mismos para la salud eterna de los niños nonatos».⁹ Se debe resaltar que el autor de este libro «era considerado en el documento como erudito, docto y celoso párroco»; además, como doctor en teología, expone varias razones para convencer a los curas de en caso necesario realizar la operación, pues, la motivación principal de las autoridades civiles y eclesiásticas era la caridad hacia los no natos:

no hay quien ignore ser innumerable la multitud de sus poblaciones, ninguno más bien que los sacerdotes y curas de ellas están impuestos en la casi total inopia que se padece con los más de peritos en las facultades de medicina y cirugía, y aún sangradores y barberos, que pueden llenar a una mediana satisfacción la calidad de tales.¹⁰

En el siglo XVIII se pensaba que todos los no nacidos, independientemente de sus posibilidades de vida, debían ser bautizados, sin importar su edad gestacional, para evitar que fueran al limbo.

Respecto de la técnica para realizar la operación cesárea, las disposiciones de la cédula son muy específicas (ver apéndice); ahí pueden apreciarse algunos avances, por ejemplo, se señala que las incisiones deben hacerse en corte longitudinal, en vez de en cruz, pues esa técnica es para las autopsias y los embalsamamientos por cuidar la posibilidad de que la madre resultara viva a consecuencia de alguna privación del sentido, o lo que hoy se conocería como un estado de *shock* que se origina en las parturientas después de una prolongada labor de parto, y/o por pérdida importante de sangre, pues aun con estos avances técnicos aludidos, prevalecía la idea hipocrática de los humores, y se debían aplicar sangrías para que las mujeres sanaran después de la cesárea. Esta situación, por supuesto, agravaba el estado de salud de la mujer; pero, al parecer, no había otra teoría.

Por otro lado, los conocimientos anatómicos sí estaban avanzados, de modo que se acercan a los de la actualidad; incluso las descripciones, con el léxico de la época, hablan de procedimientos muy similares a los de hoy, aunque los cuidados técnicos descritos parecen más propios para preservar una vida que para tratar con el cuerpo de una difunta; en otras palabras, la técnica descrita reseña una cirugía para una mujer viva. Una explicación sería que estaban cuidando la integridad de un cuerpo muerto, dignificándolo mediante una limpia y cuidadosa cirugía; finalmente, las técnicas de comprobación de vida en cuerpos que se presumen difuntos no eran lo suficientemente convincentes como para descuidar la posibilidad de vida y poder curar las heridas de la parturienta en un intento de que se recuperase y sobreviviera.

Consideraciones finales

La real pragmática emitida por Carlos III en 1772 es el antecedente para la cirugía obstétrica, práctica que en la Nueva España se vería respaldada por la Iglesia, que mandaba que los curas y párrocos aprendieran a realizarla a partir del manual de fray José Manuel Rodríguez. Las indicaciones para esta cirugía contenidas en la pragmática

dan muestra del nivel de conocimientos del cuerpo humano en su intimidad y ofrecen estrategias para la posible curación de la madre en caso de que no estuviera muerta.

Hay que señalar que a partir del siglo XVIII la cirugía se convirtió en un instrumento más de la medicina y, de alguna manera, con la enseñanza académica en las escuelas se dignificó para beneficio de la salud humana.

Notas

1. Como limbo se entiende el lugar o seno donde, según la Biblia, estaban detenidas las almas de los santos y patriarcas antiguos esperando la redención del género humano; lugar adonde, según la doctrina tradicional cristiana, van las almas de quienes, antes del uso de la razón, mueren sin el bautismo. Diccionario de la Lengua Española.
2. F. Baños Urquijo: *Florilegio médico mexicano. Crónicas, documentos y relatos de la época colonial*, p. 76.
3. E. Trabulse: *Historia de la ciencia en México*, p. 87. R. Velasco Ceballos: *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*.
4. R. Velasco Ceballos: *op. cit.*, p. XXIV.
5. Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (en lo sucesivo AHEZ): fondo: Ayuntamiento, serie: Reales cédulas y provisiones, subserie: Reales provisiones, caja 2. Libro que contiene los acuerdos y despachos que se han recibido en esta ciudad remitidos por su alteza real. 1770–1775. fs: 53r–67v.
6. Esta instrucción se recibió en Zacatecas el 2 de enero de 1773.
7. AHEZ: fondo: Ayuntamiento, serie: Reales cédulas y provisiones, subserie: Reales provisiones, caja 2. Libro que contiene los acuerdos y despachos que se han recibido en esta ciudad remitidos por su alteza real. 1770–1775. fs: 53r–67v.
8. Edicto del Ilmo. Sr. Arzobispo de México de Dr. D. Alonso Núñez de Haro y Peralta contenida en: J.C. Ruiz Guadalajara: «*Con la sangre de todo un dios*», *La caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas y notas sobre la operación cesárea post mortem en el período novohispano tardío*, pp. 201–248.
9. AHEZ: fondo: Ayuntamiento, serie: Reales cédulas y provisiones, subserie: Reales series y provisiones varias, caja 5, fs. 53r–66v.
10. *Ibidem*.

Apéndice

Muerta en fin la preñada, la acomodarán entre dos (y será muy combeniente sean mugeres) luego al punto, ó en el (64v) mismo lecho, teniendola bien firme, para que execute el Cirujano (ó qualquiera otra persona que aya de practicar la operacion) la incision del vientre: la que hará, no en cruz, como se acostumbra hacer en las anatomías, ó para embalsamar los cadáveres; sino á lo largo, á fin de que si por algún accidente extraordinario aun estubiese viva, y solo oprimida de alguna pacion istérica, ú otro semejante accidente, pueda, dando señales de ello, sanar mas facilmente de la herida. Pero antes de comenzar la operación tentará si se alla el feto inmediato, ó distante de extremidad del vajo vientre, para saber contenerse á serca de la mayor, ó menor profundidad de la herida, la que egecutará comenzando por la parte siniestra, que será lo mejor (aunque tambien puede hacerse por la diestra) un poco mas arriba de el ombligo, quatro dedos desviado de él, y descenderá hasta la parte superior del pubes, con incision suficiente para dibidir no solo los tegumentos comunes, como son la cuticula, cuerpo reticular, cutis, y membrana adiposa, ó selulosa, sino tambien los musculos rectos, que estan debajo. Todo lo qual suele llegar casi a dedo y medio de grueso: porque los tegumentos unidos entre sí, ordinariamente tienen el del canto de una costilla, ancha, y los músculos de poco mas ó menos de un dedo: bien que todo varía, segun la grosura del cuerpo, y asi puede se de uno ó mas dedos; pero procediendo con cautela, se atenderá siempre á lo menos el Cirujano, ú operante. Cortados pues los tegumentos y músculos, se des(65r)cubre luego la gran membrana del abdomen, llamada peritoneo, que consta de dos membranas subtiles, y a lo mas es del canto de un grueso pergamino. Córtalo pues facilmente el Cirujano, por ser tenue, y introduce en ella un dedo de la mano izquierda, para que entrando despues la tixera, si quiere servirse de ella, pueda hacer maior la herida del peritoneo: hecho lo qual, y desviando los intestinos, aparece el utero. La cituación de este es en medio del intestino recto y la vexiga urinaria; pero aumentandose su volumen de la preñez, se levanta y comprime la vegiga, por lo que no hai necesidad de cortar esta para encontrarlo; pero si la preñez no fuese de mucho tiempo, cuidara de no engañarse el que hace la incision, tomando la vegiga por el utero, sino procurando encontrarlo en el dicho lugar; el qual es mas ó menos largo y ancho, á proporcion del mas ó menos tiempo de la preñez, que lo extiende, y al número y magnitud de los fetos, que en él se contienen; y nota Mauriceu contra lo que algunos han

escrito, que es subtil, y que al fin de la preñez no exede el grueso de una lamina, ó la oja de un cuchillo: por lo qual se corta suavemente, y no todo de un golpe, por temor de no lastimar la criatura, la que aparece, luego embuelta en las secundinas, que se distinguen competentemente, pareciendo que arrojan sangre de la confusa multitud de sus venas: rompanse aquellas con la mano, ó con algunos de los instrumentos propios del egercicio, si son duras: y descubierta ya la criatura, si se conoce **(65v)** estar moribunda, se bautizará luego en el mismo vientre; pero obserbandola, con competente vivacidad, cortada la vid, la sacará para que se le ministre quanto antes el bautismo: bien que siempre se procedera con la mayor cautela, á fin de por alguna, aunque lebe contingencia, no se dege de bautizar. Explicación vulgar de los términos facultativos de que se usa en el antecedente Corolario. **(al margen)** Pubes: el empeine. Tegumentos comunes, como la Cuticula, Cuerpo reticular, y Cutis: el todo de que está compuesta la piel, ó el pellejo. Membrana adiposa o selulosa: la gordura ó injundia. Músculos rectos: la carne. Abdomen ó Peritoneo: una tela blanca, que viste, ó dentro de la qual se contienen las tripas. Yntestinos: las tripas. Utero: la Madre. Yntestino recto: la tripa en que se depositan para su inmediata expulsion los excrementos. Vegiga urinaria: la vegiga de la orina. Secundinas: las partes con su tunica. **COROLARIO III (al margen)** Practica de la curación de la herida egecutada en el parto Cesareo, en el caso [de que la mujer] dé señales de vida. **(al margen)** En el caso extraordinario, pero no imposible, de que no estubiese muerta la mujer, sino solamente oprimida de alguna pacion istérica, ú otro accidente semejante, como queda dicho, y dando señales de ello al tiempo de estarse egecutando la operacion; con la maior brevedad se juntarán los labios, que ha formado en el utero la herida, y se coserán con una cuerda de guitarra, con la costura que llaman de pellejeros, ó como dicen vulgarmente las mugeres, de surgete sin echar nudo en la punta de la cuerda, que ha de quedar de parte de adentro; y dexando con cuidado de parte de a fuera la otra punta, para que a los quatro, ó cinco dias, haciendo los labios de la herida una simple unión mediante el balsamo de la misma sangre, tirando de la punta, que quedó á fuera se extraiga toda y queden perfect**(66r)**amente consolidados los dichos labios. La herida externa se curará como otra qualquiera úlcera simple, con digestibo comun, compuesto de una onza de trementina, do yemas de huevo y media onza de azeite rosado, y en defecto de este, una onza de aguardiente, todo bien batido: y á falta de todo esto con unguento amarillo, ó balsamo de arzeo, hasta que la

naturaleza forme una perfecta cicatriz: usando para lo interior de cordiales, de que servirá el vino aguado; y fomentando la caveza, cerebro, vientre, etcétera, segun lo pide la urgencia, y permitiere la necesidad».*

*AHEZ, Fondo: Ayuntamiento; Serie: reales cédulas y provisiones; Subserie: Reales series y provisiones varias, Caja No. 5, fs. 53r.–66v. Se respetó la ortografía que presenta el documento; los números entre paréntesis y remarcados en color negro indican el número de foja en que se haya el corolario.

Referencias

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas: fondo: Ayuntamiento, serie: Reales cédulas y provisiones, subserie: Reales provisiones, caja 2. Libro que contiene los acuerdos y despachos que se han recibido en esta ciudad remitidos por su alteza real. 1770–1775, fs: 53r–67v.

CANGIAMILA, Francisco: (traducción de Joaquín Castellot): *Embriología sagrada o tratado de la obligación que tiene los curas, confesores, médicos, comadres y otras personas de cooperar a la salvación de los niños que aún no han nacido, de los que nacen al parecer muertos, de los abortivos, de los monstruos, &c.*, tomo II Madrid, en <http://books.google.com>, 1774.

DICCIONARIO de la Lengua Española, XXII edición, Madrid, Real Academia de la Lengua Española, 2001.

BAÑOS Urquijo, Francisco: *Florilegio médico mexicano. Crónicas, documentos y relatos de la época colonial*, México, L aniversario de Syntex, 1994.

LINDEMANN, Mary: *Medicina y sociedad en la Europa moderna. 1500–1800*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2001.

PEÑALOSA, Joaquín Antonio: *La práctica religiosa en México. Siglo XVI, asedios de sociología religiosa*, México, Jus, 1969.

RUIZ Guadalajara, Juan Carlos: «Con la sangre de todo un Dios». *La Caridad del sacerdote para con los niños encerrados en el vientre de sus madres difuntas y notas sobre la operación cesárea post mortem en el periodo novohispano tardío*, Zamora, El Colegio de Michoacán, volumen XXIV, pp. 201–248, en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/137/13709407.pdf>

TRABULSE, Elías: *Historia de la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología, 1997.

VELASCO Ceballos, Rómulo: *La cirugía mexicana en el siglo XVIII*, México, Archivo Histórico de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, 1946.

Filosofía, humanismo y ciencia

Bartolomé de las Casas y su relación con la otra cultura. El diálogo interreligioso

MAURICIO BEUCHOT

Universidad Autónoma de México

En este trabajo se aborda la relación que logró establecer Bartolomé de las Casas con la otra cultura, la indígena, sobre todo en el punto del diálogo interreligioso, pues, aun cuando fue un encuentro cultural propiamente, lo que más se discutió fue el tema religioso, ya que De las Casas tenía interés en convertir a los indígenas a su fe cristiana, pero siempre sostuvo que debía hacerse por la vía pacífica y por el diálogo, sin que mediara ninguna imposición ni coacción. Esto se ve en su obra *De único vocationis modo*, en la que habla de la evangelización pacífica. No se tratará aquí ese tema, sino el uso que De las Casas hace de la analogía para poner en práctica ese diálogo, tal como se ve en sus obras *Apologética historia sumaria* e *Historia de las Indias*.

Sabemos que el pacifismo caracterizó a fray Bartolomé, y lo distinguió de otros que sí usaron la fuerza para adoctrinar; pero sigue la pregunta: ¿qué tanto alcanzó de diálogo intercultural o interreligioso y cómo lo logró? Haya sido lo que se quiera de la medida en que alcanzó dicho diálogo, lo que podemos apreciar es que lo hizo por la utilización de la noción de analogía, recurso cognoscitivo que usan mucho los antropólogos, y que puede venir muy bien a los filósofos ahora que se habla tanto del diálogo y de la intercultura.

De las Casas y la analogía

Algo muy importante que se comprueba en varias partes de la obra de Bartolomé de las Casas es el uso tan connotado que hace de la analogía como recurso para el conocimiento; lo usa, sobre todo, para conocer al otro, al diferente, al desconocido; la aplica a su conocimiento de las otras culturas, esto es, al diálogo intercultural, sobre todo al interreligioso; es, además, la base de su antropología.

El concepto de *analogía*, mediador entre la univocidad y la equivocidad, es el único recurso que tenemos para conocer lo que es diferente. No podemos sino partir de nosotros mismos, y de lo que conocemos;

no tenemos otro punto de partida, pero por analogía o semejanza con lo que conocemos podemos llegar a comprender al diferente.¹

No se trata, por supuesto, de un conocimiento exhaustivo, con lo cual sería conocer al otro y la otra cultura unívocamente, algo que no es alcanzable, colocados, como estamos, en diferentes parámetros cognoscitivos; pero tampoco se trata de un conocimiento equívoco, totalmente relativista, porque en el fondo es agnosticismo, escepticismo cultural, y deja en el desconocimiento del otro.

El conocimiento analógico es, ciertamente, pobre y frágil, pero es lo humanamente alcanzable y, además, es suficiente; es lo que basta para comprender al otro y su cultura; es lo que se necesita para respetarlo y reconocerlo, incluso para disentir de él y rechazar algunas de sus costumbres, por ser contrarias a los derechos humanos. Porque en el diálogo intercultural o interreligioso no se trata solo de comprender, sino de enjuiciar (después de comprender, claro está).

El juicio es inevitable después de la comprensión. Hay que afirmar o negar, aceptar o rechazar lo que hemos comprendido. «Comprender» aquí no significa aceptar lo que el otro haga, muchas veces se tendrá que criticar;² fue lo que hizo Bartolomé, pues en muchos casos llegó a comprender y aceptar cosas de la cultura indígena que otros nunca comprendieron y solo condenaron; pero también criticó y rechazó prácticas que le parecieron contrarias al derecho natural, que es lo que ahora se llama derechos humanos.

El procedimiento por analogía, la utilización de una hermenéutica analógica, fue lo que permitió a De las Casas ser uno de los que más y mejor comprendieron la cultura indígena, al grado de llegar a reconocer un humanismo indígena análogo al europeo, en muchas cosas igual y en otras hasta mejor, a pesar de que también tenía cosas dignas de crítica. Mientras que Sepúlveda solamente reconoció como válido el humanismo europeo y, a partir de él, condenó muchas prácticas de los indígenas y los acusó de *laesa humanitate*, es decir, de lesa humanismo porque iban en contra del humanismo europeo de una manera eurocentrista.

Sobre todo en *Apologética historia sumaria*, que tiene poco de sumaria y mucho de apologética (lo cual la hace muy apreciable para lo que aquí interesa), fray Bartolomé demuestra una gran captación de las ideas y los valores de los naturales; no es una historia sumaria,

antes dilatada y extensa, pues se detiene morosamente a describir las costumbres de los indios para hacer ver que tenían una cultura comparable a la de los griegos y los romanos antiguos, si es que no a la de los españoles y demás europeos de esa época.³

A partir de esas descripciones, muestra que los indios, de manera análoga a los europeos, tienen capacidad para gobernarse cifrada en la triple prudencia que establecía Aristóteles: la monástica o individual, la familiar o económica y la política; de modo que no se les podía aplicar la idea del Estagirita de que los pueblos superiores tienen que gobernar a los inferiores, por ser estos últimos incapaces de autogobernarse.

Para comprender su religión, esto es, sus dioses, sus mitos y sus ritos, toda su teología, que era tan distinta de la cristiana, De las Casas usa la analogía y compara muchos de sus elementos con otros de la religión griega y la romana, y aun del cristianismo; de esta manera, fue capaz de entender y valorar actitudes religiosas que a muchos otros misioneros les parecieron abominables e inspiradas por el diablo.

Si los indios eran idólatras, también lo fueron otros pueblos, singularmente los griegos y los romanos, tan idolatrados por los humanistas del Renacimiento; si hacían sacrificios humanos, también lo hicieron otros pueblos, incluidos los antiguos pobladores de España; si practicaban la antropofagia, en muchos casos era ritual, litúrgica, teniendo parecido con la eucaristía cristiana. Allí también funcionó la analogía para Bartolomé, y por eso no la condenó sin más, sino que supo ponerla en su contexto.

Comparando deidades indígenas con griegas y romanas, y aun con santos cristianos, De las Casas alcanzó una comprensión no despreciable; llega a decir:

aquestas gentes, o la mayor parte dellas, tuvieron muchas menos fealdades que otras afamadas y políticas naciones de las antiguas, y con menos heces de errores en su idolatría. [...] en la elección de los dioses tuvieron más razón y discreción y honestidad que las más de todas cuantas naciones idólatras antiguamente hobo, bárbaros, griegos y romanos.⁴

Con ello, aplica el razonamiento por analogía a los indígenas, con respecto a otras culturas que se habían conocido, principalmente las

antiguas griega y romana, que tanto admiraban los humanistas de su tiempo, que también, como Sepúlveda, condenaban a los indígenas). Aplicando asimismo la analogía, pondera su cercanía con la religión cristiana:

Infinitos pueblos destas grandes regiones deste orbe tuvieron, y tienen hoy los que duran, mucha menor dificultad para ser traídos y convertidos a nuestra santa fe, que muchos de los idólatras gentiles pasados, y ningunos destes la ternán mayor, probablemente hablando, cuanto se puede por vía humana y de parte de los hombres juzgar o conjeturar, que la tuvieron algunos de aquéllos.⁵

Esto es un reconocimiento del carácter analógico de la razón, de la analogicidad del conocimiento, una *analogia rationis*, un cierto perspectivismo (que no relativismo excesivo), que va más allá de la *analogia entis* que aprendió de Santo Tomás, y que aquí aplicaba a las culturas (una *analogia culturae*), lo cual le permitió comprender al menos un poco de lo que la mayoría no pudo comprender nada y solo destruyó.

Los indios eran capaces de raciocinio, dentro de una racionalidad analógica, que no se reducía unívocamente a la razón europea, a veces escolástica, a veces humanista–renacentista, siendo esta última la que los condenaba (más que la escolástica), por ejemplo, en la argumentación de Sepúlveda. De las Casas, desde su racionalidad escolástica, con algunos elementos importantes de la humanista, argumentaba a favor del indígena, defendiendo contra los españoles sus derechos y su libertad, producto de su dignidad, igual a la de los europeos.

Fue la analogía lo que fray Bartolomé usó al darse cuenta de que a los indios tenía que predicárseles de modo acomodado a su manera de entender y tomando en cuenta sus cosmovisiones; de otra manera le parecía que el paso a la conversión no era real, no tenía consistencia suficiente. Por eso no pedía las conversiones forzadas, desde luego, pero tampoco las improvisadas y rápidas, sino que las prefería producto de una reflexión y un diálogo teológico o religioso. Es el diálogo religioso respetuoso el que debía emplearse, y como producto de él podía darse una conversión sincera y auténtica, bien pensada y estudiada.

También la analogía en las culturas lo llevó a ver que todos los seres humanos son igualmente personas, aquí sí de una manera única, de un modo idéntico, esto es, con la misma dignidad que hacía de todos una misma raza humana, uno solo el género humano: «Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición».⁶ El género humano es uno solo, o la especie humana, y la razón y sus manifestaciones son analógicas: las culturas manifiestan diversamente ese núcleo esencial único del ser humano.

Fray Bartolomé usó una hermenéutica analógica, verdaderamente tal, para comprender la cultura indígena, tan diferente y desconocida, con tantos elementos e ingredientes que resultaban difíciles de conocer, a tal punto que muchos no solamente no los entendieron, sino que los condenaron completamente; él supo comprender muchas cosas, analógicamente, de esa cultura diferente, pudo aceptarlas y, también, como fruto de esa comprensión analógica, pudo criticar otras que le parecieron que iban contra el derecho natural y de gentes.

Aunque en cuanto a la dignidad humana siempre fue igualitario, porque todos los seres humanos tienen igual reconocimiento ante la ley, en cuanto a la cultura fue analógico, reconociendo que la cultura, la *humanitas* o el humanismo, puede adquirir diferentes formas, y tener cosas válidas, al igual que otras discutibles y hasta rechazables, como reconocía en los propios europeos a los que pertenecía. Pero, dada esa comprensión que logró, puede decirse que se *amestizó*, que se acercó lo más posible, llegó a ser un mestizo cultural; en esto lo ayudó su hermenéutica analógica, por la cual fue capaz de reconocer que ninguna cultura es condenable en bloque, como tampoco aceptable en todos sus elementos, y lo señaló en sus propios coterráneos, al denunciar la violencia que los hacía ser los verdaderos salvajes e irracionales, a diferencia de los que acusaron como tales.

La experiencia y la actitud del fraile dan una lección para nuestros tiempos. Ahora que tanto urge el diálogo intercultural, él enseña que solamente es posible alcanzarlo con una actitud conciliadora, con una hermenéutica intermedia y mediadora, esto es, analógica. Una hermenéutica unívoca será una pretensión inalcanzable y, por lo tanto, vacía y falsa. Es mentira que se llegue a comprender al otro, al diferente, con tanta exhaustividad y profundidad; siempre se queda siendo mucho

más. Asimismo, una hermenéutica analógica, que solo se comprende a sí misma, etnocéntrica, lleva a condenar todo lo del otro. Sin embargo, no por ello se ha de caer en una hermenéutica equívoca, la del relativismo, que dejará sin comprender al otro, a la otra cultura, y admitiendo todo lo del otro, sin ninguna crítica posible. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica hace comprender con pérdida pero de manera suficiente al otro; permite, además, criticarlo en las cosas en las que no hay acuerdo. Sea que se las vea desde la propia cultura, sea que se las vea desde principios universales, debe haber la posibilidad de disentir y de pedir razones que expliquen las diferencias, que propicien el acercamiento, tal es el diálogo intercultural, sobre todo interreligioso.

Bartolomé de las Casas usó esa hermenéutica analógica, y es posible usarla en la actualidad para evitar el absolutismo que ciega y rechaza sin distinguir, así como el relativismo que acepta todo indistintamente, porque se necesita la distinción para que haya proporcionalidad, que es lo que en verdad aproxima.⁷

Conclusión

Ya se considere que fue poco o que fue mucho lo que De las Casas llegó a comprender de la cultura indígena, lo cierto es que fue uno de los que más la comprendieron, uno de los que menos se cerraron a la escucha, de los que más propusieron el diálogo. Quizá el que más. Pero también resulta claro, al analizar sus obras, sobre todo la *Apologética historia sumaria*, que supo servirse del argumento por analogía, de la analogía misma, haciendo una interpretación proporcional o analógica que lo hizo acercarse notablemente a los diferentes de él. Su comprensión basada en la analogía y su diálogo intercultural basado en ella lo colocan en lo que se puede llamar *una hermenéutica que usa como pivote la analogicidad* que, en seguimiento suyo, he tratado de recoger y estructurar como hermenéutica analógica. De esta manera, Bartolomé de las Casas fue precisamente uno de los antecesores connotados de esta hermenéutica. Él, con su acción y su diálogo, sirve de paradigma. Justamente se le puede poner formando parte de esa tradición analogista que se debe resarcir en la historiografía filosófica y que puede beneficiar mucho a nuestra filosofía misma; no solamente se presenta como algo a estudiar en el pasado, sino a imitar y adaptar en la actualidad;

con ella nuestra manera de escribir la historia tendrá más sentido, por el hecho de comprender más profundamente los mecanismos que movieron a los individuos y a las masas a hacer lo que hicieron; y ayudará a los de hoy a recuperar la idea de Cicerón: que la historia es *magistra vitae*.

Notas

1. R. Alcalá Campos: *Conceptos clave en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*, p. 33.
2. A. Velasco Gómez: *Hermenéutica, analogía y multiculturalismo*, p. 19.
3. R. Martínez Lacy: *El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casas*, p. 59.
4. B. de las Casas: *Apologética historia sumaria* libro III tomo I, p. 663.
5. *Ibidem*.
6. B. de las Casas: *Historia de las Indias* libro III, p. 396.
7. Puede verse esto en M. Beuchot: *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, p. 52.

Referencias

- ALCALÁ Campos, Raúl: «Conceptos clave en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot», en A. Hernández de León Portilla (editor) *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y en la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filológicas), 2009.
- BEUCHOT, Mauricio: *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Itaca, 2009.
- CASAS, Bartolomé de las: *Apologética historia sumaria*, en E. O'Gorman (editor), volumen II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- _____: *Historia de las Indias*, volumen III editor A. Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MARTÍNEZ Lacy, Ricardo, «El clasicismo analógico de Bartolomé de las Casas», en A. Hernández de León Portilla (editor), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y en la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filológicas), 2009.
- VELASCO Gómez, Ambrosio: «Hermenéutica, analogía y multiculturalismo», en A. Hernández de León Portilla (editor), *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y en la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filológicas), 2009.

La obra filosófica del padre Andrés de Valencia

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ ROJO
Universidad de Guadalajara

Después del arduo trabajo de los primeros frailes misioneros, vino el proceso de institución de centros educativos en tierras novohispanas. Así, los religiosos de las diferentes órdenes arribadas a este continente se dieron a la tarea de abrir colegios para la instrucción tanto de los colonos españoles como de los naturales. No es este el espacio para hablar de la disputa que algunos autores de la época sostuvieron acerca de si se podía o no educar a los indígenas; sobre lo que queremos llamar la atención es que en esos colegios se empezó a difundir la filosofía, ya no a través de textos evangelizadores, catequéticos o de apología de los indios —como en los casos de muchos de los pensadores humanistas del siglo *xvi*— sino en un nivel académico que exigía mayor rigurosidad y formalidad.

A principios del siglo *xvii*, la filosofía empieza a implementarse paulatinamente en los colegios de los religiosos y en la recién fundada Universidad de México. En este trabajo se expone una visión general del contexto filosófico y teológico en México durante el siglo *xvii*, específicamente en relación con la acción educativa de los jesuitas en sus colegios, remarcando que en ese ambiente se desarrollaba una inquietud por la renovación de los estudios en la Universidad de México proveniente de las reformas en algunas universidad europeas.

Interesa aquí destacar cómo es que tal renovación influyó en los pensadores jesuitas novohispanos. Lo anterior en relación a la obra filosófica del padre Andrés de Valencia, localizada en los fondos históricos de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, y de la cual se muestran algunos de los temas tratados en los tres volúmenes del manuscrito para que en un futuro los investigadores puedan tener una referencia para profundizar en el pensamiento de este insigne jesuita.

El pensamiento novohispano en el siglo *xvii*

Como es conocido, la filosofía europea traída por los frailes tenía diferentes formas según la interpretación que de ella se hacía en cada

orden. Bernabé Navarro describió muy bien este contexto en su obra *Filosofía y cultura novohispanas*, al señalar que

No podían, ni querían, las otras órdenes religiosas venidas entonces a la Nueva España, sobre todo la de los dominicos y la de los jesuitas, quedar a la zaga en el campo de la enseñanza de los estudios superiores, con la filosofía a la cabeza. De ahí que en los estudios de estas órdenes, así como en los colegios superiores que algunas de ellas establecieron, se fuera enseñando poco a poco la filosofía.¹

Al igual que Europa, en la Nueva España la tradición filosófica estaba dominada por los dominicos, los franciscanos y los agustinos; aunque es de reconocer que la mayor influencia era ejercida por los dos primeros. La filosofía que de manera *oficial* se estudiaba en estas congregaciones era la tomista, que se había convertido en el rasgo distintivo de la escolástica europea y novohispana; sin embargo, entre los franciscanos se empezó a desarrollar con fuerza una vertiente de la escolástica que se separaba de esa postura en relación a temas tan importantes como la cuestión de los universales, la relación razón y revelación, la naturaleza del hombre, entre otros.

Con la fundación de la Compañía de Jesús, el contexto de la filosofía se volvió más diverso, pues, aun cuando la filosofía admitida en los colegios, conventos y la universidad era la escolástica,² cada orden rivalizaba en su manera de interpretar a Aristóteles. De nuevo, Navarro da cuenta de la importancia que adquirieron los institutos de enseñanza, especialmente los de los dominicos y los jesuitas, por su marcada actividad intelectual «así como a la búsqueda y exposición de la verdad».³

A pesar de las diferencias en la interpretación que los religiosos hacían de la obra aristotélica, coincidían en términos generales. Todavía a fines del siglo *xvi* y principios del *xvii*, en la Nueva España predominaba la escolástica. Un cambio radical se percibiría hasta fines del siglo *xvii* y principios del *xviii* con autores como Sigüenza y Góngora, Alegre, Díaz de Gamarra, Abad y Queipo, Clavijero, entre otros.

En México, la enorme producción intelectual (teología y filosofía) iba tras los pasos de la metrópoli, así lo afirma José Gutiérrez Casillas en *Historia de la Iglesia en México*, al sostener que:

En el curso propiamente universitario, es decir filosofía y teología escolásticas, tuvo México columnas de primer orden. Como reflejo del gran siglo de oro español de la escolástica, de las letras y las bellas artes, brillaron en la Nueva España grandes maestros y se produjeron excelsas obras, aunque con la grandeza atenuada de un reflejo.⁴

En este mismo tono, Gallegos Rocafull y Beuchot señalan que hubo una estrecha relación entre la filosofía que dominaba España y la que se enseñaba en la colonia; Beuchot mismo destaca lo fuerte de esta relación y llama la atención sobre el desempeño «competente tanto en la filosofía escolástica como en la filosofía moderna y en la misma filosofía hermética».⁵

Así, en los colegios fundados por los jesuitas, como el de San Pedro y San Pablo en México y el de San Ildefonso en Puebla, la filosofía que se enseñaba no presentaba mayores cambios respecto de la tradición escolástica recibida de Europa. Según se aprecia en diversas fuentes, la modernización de los estudios filosóficos se presenta casi hasta fines del siglo xvii y principios del xviii; mientras tanto, la mayoría de los cursos de artes que comprendían la lógica, la metafísica y la física (que incluía la cosmología y otras ciencias naturales)⁶ eran más bien comentarios a Aristóteles, y seguían en su interpretación de la obra aristotélica la perspectiva de Santo Tomás de Aquino.

A pesar de ello, autores como Gerard Decorme señalan la importancia de algunos textos producto de la actividad intelectual de pensadores novohispanos, al considerarlos como obras que aportaban *algo* a la ciencia o al conocimiento filosófico y teológico. Decorme afirma:

Las cuestiones Filosóficas más importantes se estudiaban más a fondo, en los cursos superiores de teología o de leyes. Con las excepciones que vamos a citar, los mamotretos (cada uno tenía el suyo manuscrito) no eran más que textos elementales para uso de los niños, y por lo tanto de poco fuste para ciencia.⁸

En la lista de profesores de los colegios jesuitas de México y Puebla, cita la obra (manuscrita la mayoría) de los siguientes padres:

Pedro López de la Barquera, Pedro Juan Monzón, Hortigosa, Antonio Rubio, Joaquín Camargo, Pedro Zurita, Lucas del Rincón, Nicolás Prieto, Gregorio Vázquez de Puga, Diego Caballero, Francisco Javier Clavigero, Andrés de Guevara y Bazoazábal, en el periodo que va desde 1573 hasta finales del siglo xvii.

Según Navarro, la mayoría de las obras filosóficas eran comentarios a los escritos de Aristóteles, y en algunos de ellos se presentaba cierta originalidad. Esta probablemente estuvo marcada por la introducción de la interpretación suarista en los comentarios elaborados por los padres jesuitas. Según Ramón Kuri Camacho, ya a principios del siglo xvii, en las escuelas y bibliotecas novohispanas circulaban las obras de Suárez con innumerables apostillas en las que se pueden leer comentarios y proposiciones.⁹

La producción filosófica fue muy variada, sobre todo con las interpretaciones que Francisco Suárez hacía de la filosofía aristotélica, separándose de la concepción tomista; esto dio una nueva dirección al trabajo intelectual de los jesuitas en temas de metafísica, lógica y filosofía natural; pero, al parecer, a principios del siglo xvii, la filosofía, incluso la que se enseñaba en los colegios de la orden jesuita seguía «con bastante apego a Santo Tomás»;¹⁰ sin embargo, no por ello todos los filósofos y teólogos novohispanos se mostraban reacios a aceptar otras formas de pensamiento, incluso en la misma escolástica.

La *modernización* de los estudios novohispanos se dio hasta entrado el siglo xviii, pero esto no quiere decir que no hubiera transformaciones importantes en el siglo xvii; ya en párrafos anteriores se afirmó, con apoyo en otros autores, que entre la colonia y la metrópoli existía una estrecha relación de dependencia intelectual; esta relación de intercambio también se manifiesta en la llegada a Nueva España de influencias de renovación de la teología que ya se venía dando en la Península.

Gallegos Rocafull, en su interesante obra *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, describe el contexto de renovación de la teología escolástica que se enseñaba en las universidades españolas como las de Alcalá y Salamanca; señala, además, cómo a partir de un conjunto de factores, muchos filósofos y, sobre todo, teólogos, exigieron un cambio en los lineamientos y las direcciones de los estudios teológicos. Algunos de los aspectos que influyeron en este viraje fueron:¹¹

- La crítica que los pensadores renacentistas hicieron a la teología, tanto en el resto de Europa como en España; sobre todo por su excesiva carga de silogística y su pobre contacto con la vida.

- El poco contacto con el desarrollo de la experimentación y el conocimiento positivos; este fenómeno impuso a los teólogos renovados la necesidad de vincular el incipiente pero constante desarrollo científico con la visión teológica de los cristianos españoles.

- El alejamiento de la Biblia que experimentaron muchos teólogos por incorporar un excesivo estudio de los comentaristas de santo Tomás y Aristóteles a sus reflexiones teológicas.

Gallegos cita a personajes como Vives, Carvajal y Cano, como algunos de los pensadores más interesados en la renovación de la teología. De lo planteado por él se infiere que, a pesar de su aparente estaticidad respecto de las transformaciones en la ciencia y la filosofía que se dan en Europa, la filosofía y la teología novohispanas no se encuentran tan alejadas de un cambio radical en los estudios universitarios y en los colegios de los religiosos, más en los jesuitas. Este autor señala que:

Los teólogos que escriben o enseñan en la Nueva España se muestran, aún más que en la vieja, imbuidos de la nueva mentalidad que traen los tiempos modernos, sienten intensamente sus problemas, comprenden que ya no sirven, y menos en este mundo nuevo, las antiguas soluciones medievales, derivadas, es cierto, de principios cristianos, pero sin que agotaran ni muchísimo menos su extraordinaria fecundidad y procuran con todas sus fuerzas que la cultura que aquí ha de implantarse y germinar sea, sin dejar de ser radicalmente cristiana, vital y adaptada a las necesidades de estas tierras.¹²

Si bien esta adaptación del espíritu cristiano de la filosofía y la teología al contexto novohispano la hemos estudiado de forma más específica en los humanistas del siglo XVI, nos parece de suma importancia considerar que ahora esa adecuación se busca desde una perspectiva más formal y con ánimo más intenso.

En «La filosofía escolástica en México en los siglos XVI y XVII», Gallegos describe el estado de la filosofía en los colegios y en la Universidad

de México; destaca cómo los autores españoles renovados presentan una visión nueva de la obra tomista, y a través de ella se implica un *repensar el corpus aristotelicus*. Este último punto es de especial interés, pues permitirá plantear más adelante uno de los lineamientos de reflexión en torno de la obra de Andrés de Valencia. Por lo pronto, de entre los pensadores hispanos que, según Gallegos, influyeron más en los estudios académicos de tierras novohispanas se encuentran Vitoria, Soto, Cano, Toledo, Molina y Suárez.

Los primeros que se empezaron a estudiar en la Nueva España fueron Domingo de Soto y Francisco de Toledo:

Pan de trigo fueron consideradas en la Nueva España las obras de Domingo de Soto: *In Dialecticam Aristotelis* y *Summula Summularum*, puestas de texto en la Universidad de México. [...] con Soto, el único filósofo peninsular que fue en estos primeros tiempos estudiado por los alumnos de artes de la Nueva España, fue Francisco de Toledo, quien descolló por la acertada interpretación que dio a Aristóteles, por la originalidad de algunas de sus doctrinas y por su excelente método docente. Abriendo la brecha por donde más tarde habían de entrar en la Nueva España las obras de Pedro de Fonseca, los conibricenses, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez. La *Introductio in Dialecticam Aristotelis per Magistrum Franciscum Toletum, Sacerdotem Societatis Jesu ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio Professore*, fue impresa en México en 1578 (la primera edición es de 1560) por los jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo, seguramente para sirviera de texto a los que en él estudiaban artes.¹³

Al citar el estudio que de la obra de Toledo se hacía en los colegios y en la Universidad, Gallegos señala que de forma indirecta se estudiaban las fuentes en las que este pensador español se basó: Porfirio, Alejandro, Teofrasto, Magentino y Psallo (griegos); Boecio, Tomás, Alberto Magno, Egidio Romano (latinos); Averroes, Algacel y Avicena (árabes); y afirma que de ellos se consideraban los tecnicismos y la terminología aristotélicos, seguramente para introducir a los novatos en el estudio del estagirita.¹⁴

No se entra aquí a detallar el proceso de recepción y desarrollo de la obra jesuita en Nueva España; aunque sí interesa plantear algunas ideas sobre la obra y la acción de un jesuita en especial hacia quien se dirige esta reflexión. Volviendo a Gallegos Rocafull, este autor señala que ya muy entrado siglo xvii, entre los jesuitas «se afianza el movimiento teológico de la Nueva España, aunque relativamente no fueron muchos los libros que imprimieron; en cambio, dejaron numerosos manuscritos, algunos de los cuales se conservan en la Biblioteca Nacional»;¹⁵ y que de las plumas de muchos pensadores jesuitas salieron muchas obras, algunas impresas y la mayoría manuscritas; sostiene, además, que muchos de estos escritos pudieron haber tenido una influencia decisiva en los intelectuales españoles, sobre todo de la universidad de Alcalá.

Vida y obra del padre Andrés de Valencia s.j.

De la producción filosófica de los jesuitas de principios del siglo xviii, en *Estudios de historia de la filosofía en México* destacan las obras de los padres Andrés de Valencia, Diego Caballero, Sebastián González, Agustín Sierra y Diego Marín Alcazar. De entre estos autores interesa aquí destacar la figura del padre Andrés de Valencia. Gallegos Rocafull dice de él que substituyó a Juan de Ledesma en su cátedra de teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo de México; en *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, señala que substituyó al padre Pedro Horigosa; Valverde y Téllez refiere que fue catedrático de prima de teología en el mismo colegio; la *Biblioteca hispanoamericana septentrional* de José Mariano Beristáin de Souza registra algunos datos biográficos:

Nació en la ciudad de Guanajuato por el año de 1578 y a los 19 años de su edad se alistó en la Compañía de Jesús de la Provincia de México, a la que ilustró no menos con sus virtudes, que con sus letras. Estas le hicieron suceder en el magisterio de la cátedra de Prima Teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo al venerable y docto P. Juan de Ledesma; y aquellas le merecieron un lugar honroso en el *Menologio* de los Jesuitas de la Nueva España. Falleció siendo rector del Colegio del Espíritu Santo de la Puebla de los Ángeles en 11 de Enero de 1644. Escribió *Vida*

del P. Dr. Juan de Ledesma, jesuita de México; Vida del P. Alonso Guerrero, Jesuita mexicano; Dictamen en favor del Tribunal de la Santa Cruzada de México, sobre que no se puede apelar de él sino al Supremo Consejo de España.¹⁶

El jesuita Francisco Javier Alegre señala:

De nuestros superiores consiguió [Don Ildefonso de la Mota], también, que el primer maestro de Teología de aquel ilustrísimo colegio [de San Ildefonso de Puebla] hubiese de ser el padre Andrés de Valencia, de cuya sabiduría había formado tan alto concepto que, estando en el Colegio del Espíritu Santo, instó con los superiores para que leyese públicamente casos morales. [...] aunque la muerte impidió al señor obispo, ver establecidos, en su colegio, los estudios; la Compañía cumplió, de su parte, señalando, para aquel mismo octubre [1625], un maestro de filosofía, y dos de teología; de los cuales fue uno el padre Andrés de Valencia.¹⁷

Decorme también lo ubica como una gran lumbrera de la cátedra de Teología del Colegio de San Ildefonso de Puebla.¹⁸

Según las fuentes consultadas, el padre Valencia fue un espíritu muy creativo; de su pluma salieron varias obras. Beristain cita los escritos que ya se señalaron. Gallegos registra solo un *Tractatus de Incarnatione Dominica*, en el que sigue a santo Tomás, pero con cierta independencia.¹⁹ En *Estudios de historia de la filosofía en México*, señala que, además, escribió sendos tratados de lógica, dialéctica y filosofía natural que, según él, no ha sido posible localizar. Solo Valverde y Téllez da noticia de su obra filosófica que consiste en tres manuscritos cuyos títulos son (1) *Comentaria in Universam Aristotelis logicam Stagiritae per sapientissimum Admodum Patrem Andream de Valentia Societatis Jesu Liberalium Artium Dignissimum profesorem AD. 1600*, (2) *Patris Andreae de Valentia Societatis Jesu Liberalium Artium Sapientissimi Magistri, earumque indefese admodum dignissimi profesoris Comentaria quatuor quibus universa Aristotelis Stagiritae logica comprehenditur, unacum Dialecticis institutionibus in principio additis, quas summulas muncupamus anno 1609 y*

(3) *Patris Andreae de Valentia Societatis Jesu Liberalium Artium sapientissimi Magistri, earumque indefesse digni admodum professoris comentaria duo quibus Libri octo Aristotelis Stagiritae de Phisico auditu; tres item duo de Generatio et Corruptione comprehenditur. Anno domini 1610.*

Tuvimos la fortuna de localizar estos manuscritos en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. La obra efectivamente consta de tres volúmenes encuadernados, bien conservados, en pasta de cuero; su texto está en latín, y en dos de ellos faltan algunas páginas, se ignora la razón.

Nuestro propósito es realizar un análisis de la obra de Valencia que se desarrollará en varias etapas, la primera es la elaboración del índice de los tres volúmenes de manuscritos; para ello será necesario el trabajo de paleografía de los títulos y subtítulos; para luego llevar a cabo el proceso de traducción de los mismos; esto implica un trabajo filológico minucioso para dar cuenta del contenido de la obra.

En el breve espacio que resta de este ensayo se dan a conocer los temas tratados por Valencia a partir de algunos títulos que evidencian el contenido de los textos; asimismo, se plantean algunas cuestiones para reflexionar sobre la relación que tienen estos manuscritos con el contexto intelectual en el México del siglo xvii en general, y de la filosofía jesuita en lo particular.

Al parecer, el primer volumen fue escrito en el periodo que va de diciembre de 1609 hasta agosto de 1610; es un manuscrito en cuya portada aparece el nombre y el cargo de quien aparentemente es el autor: el padre Andrés de Valencia, de la compañía de Jesús, maestro sapientísimo y dignísimo profesor de artes liberales. El título del manuscrito es *Comentaria quatuor quibus universa Aristotelis Stagiritae logica comprehenditur, unacum Dialecticis institutionibus in principio additis, quas summulas muncupamus*, y bajo él se encuentran reunidos seis subapartados cuyo tema central es la lógica aristotélica:

SUMMA DIALECTICARUM INSTITUTIONUM PERSAPIENTISSIMUN ADMODUM PATREM ANDREAM DE VALENCIA SOCIETATIS JESU LIBERALIUM ARTIUS DIGNISSIMUN PROFESOREM ANNO 1609.

PROEMIALIS (a partir de la foja 64 y hasta la 94, se presenta un texto sin hoja de presentación; solo aparece en la foja 64 el título «Prooe-

mium», y como encabezado en cada foja aparece en letra pequeña el título «*proemialis*». Este apartado contiene una sola disputa. No tiene fecha de cierre).

COMENTARIA IN LIBRUM PORPHYRII DE QUINQUE VOCIBUS, SEV PREDICABILIS. En la foja 64, como subtítulo aparece «*Summa*». Tiene además el título «*Tractatus I*», que se divide en capítulos, disputas, y luego en cuestiones. Cierra con fecha del 6 de abril de 1610.

COMMENTARIA IN LIBRUM ARISTOTELIS DE DECEM GENERIBUS, SEU DE CATEGORIIS. Contiene un «*Prooemium*», se divide en «*Tractatus*», estos en capítulos que a su vez se dividen en cuestiones. Cierra con fecha de 12 de junio de 1610.

COMMENTARIA IN DUOS LIBROS ARISTOTELIS STAGIRITAE DE PERYERMENYS SIVE DE INTERPRETATIONES. Contiene un «*Prooemium*», luego un «*Tractatus*», este a su vez contiene capítulos que se dividen en disputas y finalmente estas se dividen en cuestiones. No tiene fecha de cierre.

COMMENTARIA IN DUOS LIBROS ARISTOTELIS DE POSTERIORI ANALYSI SIVE RESOLUTIONE. Contiene un «*Prooemium*» que está dividido en dos partes, una tiene un encabezado «*SUMMA*» que a su vez se divide en capítulos; la otra, *Tractatus*, que lo hace en disputas y luego en cuestiones. Tiene fecha del día último de agosto de 1610.

En la mayoría de las disputas contenidas en los escritos, se encuentra una subdivisión más: cada disputa se divide en dudas. Por los títulos de los apartados es posible concluir que los temas tratados son, entre otros, de la naturaleza de los términos y su división; de los términos categoremáticos, sincategoremáticos y mixtos; de los términos concretos, abstractos, connotativos y absolutos; de la primera y segunda intención de los términos; de la proposición y sus componentes (verbo y nombre); de la cantidad y la cualidad de las oraciones simples; de su forma y su materia; de las proposiciones hipotéticas, condicionales, disyuntivas, conjuntivas, exclusivas. Además, trata sobre la argumentación y sus especies; de los silogismos: sus figuras, modos y reglas; de los silogismos hipotético y modal.

Algunos textos contienen solo una disputa, por ejemplo, del que solo aparece el título «*Proemialis*», tenemos temas como la distinción entre la lógica *utens* y la lógica *docens*; si la lógica *utens* es una ciencia

distinta de la lógica *docens*; plantea la cuestión de si la lógica es una ciencia especulativa o práctica.

En el manuscrito en el que parece comentar el libro de Porfirio, se encuentran títulos que se refieren a temas como los universales; si estos son solo voces, conceptos o ambas; si los universales están en las cosas de forma distinta de los singulares antes de las operaciones del intelecto; trata acerca del género, su naturaleza y definición; si contiene especies y diferencias en acto o en potencia; de las predicaciones; de las especies y su naturaleza; de la naturaleza del individuo.

En el libro en que comenta el «*Perihemeneias*» de Aristóteles hay títulos que se refieren a los signos, los nombres, los verbos, la enunciación, del significado de los signos. En los comentarios a los analíticos posteriores se abordan temas sobre la demostración, de las premisas y la conclusión; de los modos de la demostración y sus reglas.

El volumen II, terminado aparentemente en 1610, lleva el título de *Patris Andreae de Valentia Societatis Jesu Liberalium Artium sapientissimi Magistri, earumque indefesse digni admodum profesoris Comentariorum duo quibus Libri octo Aristotelis Stagiritae de Phisico auditu; tres item duo de Generatio et Corruptione comprehenditur*. Aquí Valencia reunió dos tratados de extensión considerable en los que toca los temas de filosofía natural. El primer libro se titula: *Commentaria in libros octo Aristothelis stagiritae de Phisico auditu, sive auscultatione*. Se divide en ocho libros que tienen como subtítulo «*Physicorum*». El segundo libro se titula *Commentaria in libros duos Aristothelis stagiritae de ortu, et interitu, sive de generatione et corruptione*. De este volumen no es posible decir mucho aún; falta identificar los subapartados y la estructura en la que expone sus comentarios.

El tomo III es un manuscrito que consta de 268 fojas numeradas, cuyo título es: *Commentaria in universam Aristotelis logicam stagiritae persapientissimum admodum patrem Andream de Valentia Societatis Jesu liberalium artium dignissimum profesorem*. A.D. 1600. Está dividido en seis partes, la primera de ellas no tiene título, probablemente es el «Proemio»; las cinco partes siguientes tienen sus correspondientes. De la misma manera que el primer volumen, el tercer manuscrito se divide en «disputas», luego en «cuestiones» y, finalmente, en «dudas». En la primera parte se pueden observar, entre otros, títulos que se

refieren a la naturaleza del alma, sus operaciones, su relación con el cuerpo; en la segunda toca el tema del alma vegetativa y sus potencias; la tercera trata del alma sensitiva, sus facultades y sus potencias, las especies sensibles, los sensibles externos, etc. La cuarta y la quinta parte se refieren al alma racional, sus operaciones, potencias, facultades y sus modos de relacionarse con el cuerpo.

Llama la atención que a partir de la foja 213 y hasta la foja 215, el texto parece ser un «proemio» para otra obra con un tema distinto, pues en la foja 216 se aprecia el título «METAPHISICAE»; pero de este solo existe la primera parte. Así, este volumen parece condensar los comentarios de Valencia a los temas del alma y la metafísica de Aristóteles. Es visible que el texto está incompleto, pues la última página no remata con el final del escrito, y además se observan restos de las últimas páginas, probablemente perdidas. De esta última parte del tercer volumen no es posible aportar más por ahora, pues falta identificar la estructura del mismo y los títulos y subtítulos de cada una de sus divisiones.

Reflexiones finales

De lo que hemos podido indagar hasta ahora, la obra filosófica del padre Valencia está acorde al contexto que perfilamos al inicio de este trabajo; sus manuscritos, fechados a principios del siglo XVII, se ubican en un ambiente intelectual complejo, pues la exigencia de renovación de los estudios teológicos y filosóficos que reseñamos no pudo pasar desapercibida para el jesuita, dado que, al haber pertenecido a una congregación como la Compañía de Jesús e impartido clases en colegios tan importantes en la Nueva España, debió de estar al tanto de esta situación que se venía dando desde Europa.

Por ello cabe preguntarse: ¿son estos manuscritos de la autoría de Valencia? Una vez estudiadas las características de los textos (escritura, encuadernado, papel), ¿conducen estos rasgos con los de otros escritos propios de la época? ¿Los efectos de ese espíritu renovador de la filosofía y la teología influyeron de alguna manera en el pensamiento plasmado en los manuscritos? ¿contienen solo repeticiones de la doctrina aristotélica o interpretaciones propias de la obra del estagirita? Ya otros investigadores del pensamiento novohispano han señalado que en nuestro país, al igual que en Europa, no había una

sola interpretación de la filosofía aristotélica, es decir, había diferentes aristotelismos; si esto es así y si el contenido de estos textos son comentarios a la obra de Aristóteles, ¿cuál es la perspectiva del aristotelismo que tenía su autor? En los comentarios a la metafísica, la lógica y la psicología del filósofo de Estagira ¿seguía la interpretación tomista o adoptó la visión suarista del *corpus aristotelicus*? Sin duda, el padre Valencia tuvo muchos estudiantes que, a su vez, fueron profesores en colegios, y tal vez más de uno realizó alguna publicación o manuscrito; de ser así ¿cuál fue la influencia del pensamiento de Andrés de Valencia en ellos? ¿Qué novedades pudo ofrecer al contexto filosófico de su época? Estas son solo algunas interrogantes de entre las muchas surgidas a lo largo de la revisión preliminar de la obra encontrada. Una vez que se haya hecho el rescate de los índices de los tres volúmenes y se pueda iniciar su traducción se podrá ofrecer una visión más profunda y completa del pensamiento de este autor. Con ello, los que nos interesamos en el estudio de la historia de la filosofía de la época novohispana tendremos más elementos para comprender la complejidad del cultura colonial en México.

Notas

1. B. Navarro: *Filosofía y cultura novohispanas*, p. 19.
2. J. Gallegos Rocaful: *Estudios de historia de la filosofía en México*, p. 117.
3. B. Navarro: *op. cit.*, p. 19.
4. J. Gutiérrez Casillas: S. J., *Historia de la Iglesia en México*, p. 102.
5. M. Beuchot: *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 156.
6. Ver G. Decorme: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, p. 175.
7. Ver M. Beuchot: *op. cit.*, p. 172.
8. G. Decorme: *op. cit.*, p. 176.
9. R. Kuri Camacho: *La compañía de Jesús: imágenes e ideas. La axiología jesuita, Juan de Palafox y otros estudios novohispanos*, p. 115.
10. M. Beuchot: *op. cit.*, p. 172.
11. J.M. Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, p. 216.
12. *Idem*, p. 218.
13. *Idem*, p. 273.

14. Sobre Aristóteles, Gallegos Rocafull afirma que se estudiaba el Organon, la física, meteorología y el de la generación y la corrupción.
15. *Idem*, p. 240.
16. *Idem*, p. 248.
17. F.J. Alegre: *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, p. 369.
18. G. Decorme: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572–1767*, p. 181.
19. J. Gallegos Rocafull: *op. cit.*, p. 237.

Referencias

- ALEGRE, Francisco Javier S. J.: *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, tomos III y IV, Roma, Institutum Historicum S. J., 1958.
- BERISTAIN de Souza, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana septentrional* (edición facsimilar) volumen III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- BEUCHOT, Mauricio: *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- DECORME, Gerard: *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572–1767*, México, Porrúa, 1941.
- GALLEGOS Rocafull, José: *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- _____: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Filosóficos), 1951.
- GUTIÉRREZ Casillas, José S. J.: *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974.
- KURI Camacho, Ramón: *La compañía de Jesús: imágenes e ideas, La axiología jesuita, Juan de Palafox y Mendoza y otros estudios novohispanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996.
- NAVARRO, Bernabé: *Filosofía y cultura novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- RAMOS, Samuel: *Historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca de filosofía mexicana, x), 1943.
- VALVERDE Téllez, Emeterio: *Bibliografía filosófica mexicana* (edición facsimilar), tomos I y II, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1913.

**Análisis de la controversia novohispana
sobre el cometa de 1680–1681.
Una aproximación histórica desde el campo científico**

HÉCTOR RAFAEL APARICIO SEDANO

ERNESTO PRIANI SAISÓ

Universidad Nacional Autónoma de México

A finales de 1680, los habitantes de la Nueva España contemplaron el paso de un cometa que pudo ser visto desde diciembre hasta principios de febrero del siguiente año. La travesía de este prodigio fue ocasión de nuevos estudios, pugnas y controversias entre la gente que tenía por oficio la astronomía y la astrología, para quienes la observación de las estrellas era una práctica que iba más allá del mero entretenimiento.

Entre los personajes que representaron un papel importante en estas controversias destacan con sus publicaciones acerca del fenómeno astronómico el cosmógrafo real Carlos de Sigüenza y Góngora (primero *Manifiesto filosófico* y luego *Libra astronómica y filosófica*), el jesuita misionario Eusebio Francisco Kino (*Exposición astronómica*), el caballero flamenco Martín de la Torre (*Manifiesto cristiano*), el médico universitario José de Escobar Salmerón y Castro (*Discurso Cometológico*), y el matemático Gaspar Juan Evelino (*Especulación astrológica, y física de la naturaleza de los cometas*).¹ Desde luego, no todos estaban de acuerdo acerca de la naturaleza de este fenómeno: las confrontaciones eran inevitables.

El 13 de enero de 1681, Sigüenza publicó *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos*, donde defendió la tesis que apoyaba que los cometas, especialmente el que había cruzado por el firmamento de la Colonia, no eran fenómenos calamitosos o siquiera predijeran malos acontecimientos a los hombres; en todo caso, eran sucesos naturales más favorecedores para la humanidad que perjudiciales.²

Tal tesis fue la que produjo polémica, y fue refutada por los personajes mencionados, en especial por Kino, quien en su *Exposición*, también publicada en 1681, sostuvo no solamente que los cometas

inflúan de manera negativa en las personas, sino que, además, siempre eran prodigios que anunciaban acontecimientos catastróficos.³ Sigüenza, al saber de las refutaciones y sentirse ofendido, sobre todo con el jesuita Kino a quien acogió y ayudó cuando llegó a la Nueva España, escribió *Libra astronómica y filosófica* en 395 párrafos donde, además de incluir el *Manifiesto filosófico*, criticó y analizó a cada uno de los autores que se le opusieron.⁴

Los investigadores de la historia de la ciencia en México han visto estas obras y la controversia que generaron, el enfrentamiento entre una cosmovisión escolástica y anquilosada en temas cualitativos (con Kino, de la Torre y Salmerón como protagonistas) frente a otra renovada, moderna y fundamentada en ideas cuantitativas para el estudio de la naturaleza (personificada por el erudito Sigüenza y Góngora).

Este trabajo pretende abordar la disputa desde otra perspectiva, sin presuponer esta valoración que introduce necesariamente un sesgo político-histórico a la apreciación de la disputa, por ello se utiliza el concepto de *campo científico* propuesto por Pierre Bourdieu. La razón más importante para usarlo en el análisis de la justa sobre los cometas son las dos rupturas que reconoce y que, se supone, modificarían el cómo se ha estudiado el episodio en cuestión, junto con los autores y las obras que participaron. El sociólogo francés afirma que:

Las primeras rupturas implícitas en la noción de campo son el cuestionamiento de la idea de ciencia «pura», absolutamente autónoma y que se desarrolla de acuerdo con su lógica interna, y de la idea de «comunidad científica», noción admitida como obvia y convertida, gracias a la lógica de los automatismos verbales, en una especie de designación obligada del universo científico.⁵

Así, en este estudio se pone a discusión la idea de una ciencia pura (altruista), así como la preexistencia de una comunidad científica, como se ha hecho en estudios precedentes; se centra, sin embargo, en el análisis de las fuentes utilizadas por los participantes de la disputa, porque son la evidencia del capital científico existente en la época, y son las que limitan y dan forma al campo científico en que se desarrolla.

No es banal el análisis de las fuentes porque la historia es un oficio en el que son reconstruidas «las acciones humanas del pasado al través de cicatrices terrestres, cadáveres, tumbas, monumentos, leyendas y dichos de transmisión oral, supervivencias, documentos y libros».⁶ Comprendiendo las fuentes, se pueden entender mucho mejor las condiciones en las que se afirmaron y produjeron las ideas expuestas en los tratados astronómicos novohispanos y en qué otras fuentes eran auxiliados.

Precisiones sobre la disputa

El relato de la controversia novohispana ha sido reconstruido gracias a lo que Sigüenza y Góngora describió en la *Libra*, sobre cómo fue atacado el texto que produjo polémica entre los intelectuales, *Manifiesto filosófico contra los cometas*, y el talante de los personajes que respondieron a la principal hipótesis de este tratado: los cometas no son anuncio ni causa de calamidades.⁷

Es importante tomar en cuenta que el *Manifiesto* fue publicado a principios de 1681, pero ha llegado hasta la actualidad gracias a que fue reproducido en la *Libra*, publicada hasta 1690 aunque escrita desde 1682. Es seguro que, después de todo ese tiempo, Sigüenza enriqueciera el texto con datos, fuentes y otros recursos, y la demora no fuera simplemente por el temor a las represalias de la orden de los jesuitas de la cual había sido expulsado,⁸ ya que refutaba a un miembro de esta institución religiosa, Kino, pero como matemático.⁹

Las mismas palabras de Sigüenza pueden ayudar a entender mejor la situación que muchos historiadores de la ciencia en México han remachado como un momento transitorio moderno y clave en el avance de la ciencia:

Este es el contexto de mi escrito publicado a 13 de enero de este año de 1681 [el *Manifiesto*] cuyas breves cláusulas motivaron en los doctos aprecio, en los ignorantes risa y en los presumidos objeciones; y como lo primero no había de ensoberbecerme, porque no era justo, tampoco nada de lo segundo me hiciera fuerza, porque siempre he tenido en la memoria el «nunca quise complacer al vulgo», que dijo Séneca, si no viera que pasaban a los moldes los manu-escritos con que me provo-

caban sus autores a la palestra, siendo entre todos el primero que tocó al arma don Martín de la Torre, caballero flamenco, que perseguido de adversa fortuna, y no [estando] en la esfera que quizás ha ocupado y en que debía mantenerse por su nobleza y prendas, se halla hoy en el puerto de San Francisco de Campeche, el cual escribió un tratado breve que intituló así: *Manifiesto cristiano en favor de los cometas mantenidos en su natural significación*, al cual si no me engaña mi propio amor, respondí bastantemente en otro, que intitulé: *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica de*, etc. Fue el segundo el doctor Josef de Escobar Salmerón y Castro, médico y catedrático de anatomía y cirugía en esta Real Universidad, imprimiendo un *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, etc., a quien jamás pienso responder, por no ser digno de ello su extraordinario escrito y la espantosa proposición de haberse formado este cometa de lo exhalable de cuerpos difuntos y del sudor humano. Es el tercero el muy reverendo padre Eusebio Francisco Kino, de la Compañía de Jesús, a quien pretendo gustosamente satisfacer y cuyas aserciones tengo intento de examinar en la presente *Libra*; y para ello me parece dar alguna noticia de su *Exposición astronómica del cometa que el año de 1680, por los meses de noviembre y diciembre, y este año de 1681 por los meses de enero y febrero, se ha visto en todo el mundo y le ha observado en la ciudad de Cádiz el padre Eusebio Francisco Kino, de la Compañía de Jesús*. Con licencia. En México, por Francisco Rodríguez Luperzio, 1681.¹⁰

Este pasaje es el principal relato del que han bebido todos los historiadores para conocer la confrontación de Sigüenza con los diversos pensadores de la Nueva España y el jesuita europeo Kino; gracias a él, la reconstrucción de lo ocurrido se ha apegado a lo que Sigüenza apunta sin considerar que esta narración es parcial, ya que parece ignorar deliberadamente que Kino ya se comunicaba con la duquesa de Aveiro, a la que está dedicado el *Manifiesto*, sobre el tema de los cometas, además de que no alude al texto de Evelino que circuló a partir de 1682, que sabemos fue conocido por Martín de la Torre y donde aparece una referencia al *Manifiesto* del mismo Sigüenza.¹¹

Es importante tomar en cuenta que De la Torre también era militar y posiblemente gracias a ello tuviera un conocimiento más práctico

en los cálculos de los fenómenos del cielo. Como algunos investigadores han señalado, este saber era conocido gracias a la formación militar y naval que proporcionaban algunas instituciones ibéricas a sus integrantes y que llegó a contribuir a la revolución científica debido a la manera en que matematizaban la naturaleza y por ello la podían controlar para obtener beneficios.¹²

El punto principal, que poco se ha visto, es que De la Torre comunicó en una carta sus cálculos sobre el cometa de 1680–1681 a Sigüenza y Góngora, esto es testimonio de que no era un diálogo de sordos sin intercambio de conocimiento, solo refutaciones, ataques y difamaciones, sino que había una retroalimentación de lo que cada uno sabía y conocía, al igual que tenían un panorama común respecto de las fuentes que empleaban.¹⁴ El mismo Sigüenza habla de estos cálculos en la *Libra*, cosa que no hace Kino ni con los suyos ni con los de De la Torre.¹³

Además, el pensamiento de Martín de la Torre no había podido ser estudiado con seriedad, pues no se tenían a la mano las obras que escribió y a las que Sigüenza alude. No obstante, gracias a los nuevos documentos hallados en diferentes fondos de archivos, De la Torre es susceptible hoy de ser investigado, tanto a través de lo mínimo que transmitió Sigüenza como a través de sus textos. Acerca de esto cabe apuntar varias cuestiones:

Durante mucho tiempo, *Manifiesto cristiano* estaba dado por perdido. De hecho así lo declaraba Elías Trabulse en *Ciencia y religión en el siglo xvii*, de 1974;¹⁵ sin embargo, en 1988, en *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora* aclara que un manuscrito de la Biblioteca Bancroft de una *Carta* de Martín de la Torre dirigida a Sigüenza y Góngora era nada menos que el *Manifiesto cristiano*, basado principalmente en lo que menciona la *Libra* acerca de este texto y porque el autor de la *Carta* da testimonio de ello.¹⁶ Es importante señalar que en el legajo de manuscritos recopilados por el padre Juan Agustín Morfi donde está la *Carta* de la Torre también hay un manuscrito de Sigüenza y Góngora acerca de la bahía de Pensacola:

Morfi, Juan Agustín, d. 1783. comp. HNB [M–M 162] [...] 6) reports by or concerning the royal cosmographer, Carlos de Sigüenza y Góngora, 1689–1699, on the importance of Pensacola, request for the information of

the fortifications of San Juan the Ulúa, and the dispute between Sigüenza and Andrés de Arriola on the mapping of Pensacola bay; 7) Martín de la Torre's letter on the nature of comets and that of 1680–1681 in particular.¹⁷

Hasta ese momento se había recuperado algo de los documentos del militar flamenco, pero no era del todo preciso que esta carta fuera el *Manifiesto Cristiano* como tal. El examen mismo de la epístola no lo sugiere y la estructura de ella en nada parece un manifiesto, sino una misiva donde se comunican datos sobre el cometa de 1680–1681.¹⁸ De hecho, una lectura comparada de esta carta y de la *Especulación astrológica* de Evelino muestra que una parte sustancial de ella es una transcripción de párrafos íntegros de la *Especulación*, seguida de una minuciosa relación de la observación del cometa por parte del militar. Por lo que hay que descartarla como el *Manifiesto* al que alude Sigüenza.

afirmamento traxo censoo hanca...
 cao mardo de m. Daxio he formado para...
 con animo (y debajo de las palabras que p...
 deo hacen) de pedia Anso V.C. Daxio...
 como de las Indias y de m...
 Para lo qual ve ha...
 como fue, de esta...
 de los Daxio del...
 D. D. de...
 Veamosio a...
 de mi...
 Nabin...
 no es con...
 de m...
 O. N. Carlos de...
 Copia de una Carta del...
 aparición de un Cometa de los años 1680-1681.
 Mas...
 manas, en el...
 ascano, P... y...

Primer folio de la Carta tocante a la aparición de un cometa que De la Torre envió a Sigüenza y Góngora.

Este documento ha sido ubicado por nosotros; se encuentra en el Archivo General de la Nación bajo la signatura Indiferente Virreinal, Universidad, expediente 22, caja 5583, 1681. La localización de este manuscrito no deja dudas de que la *Carta* y el *Manifiesto* son dos documentos diferentes. Se vuelve de interés destacar que esta obra seguía perdida y ni siquiera el más reciente catálogo de obras matemáticas en el Nuevo Mundo la había registrado, pues sostenía su extravío.¹⁹ Si bien hace falta un examen riguroso del *Manifiesto*, así como de todas las fuentes empleadas en ambos textos, se abre el camino para repensar la justa de los cometas donde todos los actores sean vistos.

Salmerón y Castro fue un médico universitario profundamente despreciado por Sigüenza que pasó a la historia con el estigma de pensador ridículo y ortodoxo que no valía la pena inspeccionar. Salvo algunos estudios que trataron de reivindicarlo, o por lo menos aportar más información sobre el tratado que publicó, a la fecha no existe alguna investigación sobre las fuentes que empleó en sus trabajos y los lunarios que redactó.²⁰ Es probable que, en efecto, las ideas de este médico sean muy cercanas al aristotelismo y escolasticismo. Pero, como se apreciará, algunas no estaban tan alejadas de lo que decía Sigüenza, aunque Salmerón afirmara que los cometas son causa de males.²¹ Cabe decir que Salmerón no criticó directamente el *Manifiesto filosófico*. A pesar de disentir en algunos pensamientos, alabó a su autor por utilizar la imagen de un caballo para describir el cometa de finales del siglo XVII:

Plinio trae nueve diferencias de cometas, que refiere; y yo no digo, por la brevedad. Sólo sí asiento que de estas, el nuestro tuvo aquella señal que pone, que representando la cauda como crines de la cola de un caballo bien peinada, según se representó la nuestra, se llama *Hypeo*, como doctamente le denominó don Carlos de Sigüenza, y Góngora, catedrático de matemáticas en la Real Universidad de México, en su *Manifiesto filosófico contra los cometas*.²²

La forma en que Sigüenza hace mofa de Salmerón tal vez pueda entenderse en otro sentido: ellos ya habían estado en contienda en 1672 por la cátedra de astrología y matemáticas de la Real Universidad; Sigüenza

resultó ganador, aunque no sin esfuerzo, pues el médico novohispano opuso batalla en el concurso.²³ El hecho de que años después *Discurso Cometológico* no se apegara del todo a las ideas de *Manifiesto Filosófico* pudo hacer enojar a Sigüenza al tomarlo como un intento de desprestigiarlo, pues los dos intelectuales ya pertenecían al grupo de universitarios; también puede interpretarse como un reto al haberlo mencionado en un tratado que iba contrario a su pensamiento.

Es indudable que Kino respondió veladamente a *Manifiesto filosófico*, pero que lo presentó como un ataque a las ideas de Sigüenza por la manera en que se comportó durante el encuentro que tuvieron. Es también evidente esta confrontación porque uno y otro dedicaron los correspondientes escritos a personajes de la nobleza: la *Exposición astronómica* está dedicada a Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, marqués de la Laguna, y reciente virrey de la Nueva España.



Al Excellentísimo Señor

D. Thomas Antonio, Lorenzo, Mamel, Manrique de la Cerda, Enriquez Afande Ribera. Portocarrero, y Condesnas: Conde de Paredes, Marques de la Laguna, Comendador de la Moraleja en la Orden, y Canallera de Alcantara, del Consejo de su Magestad Camara y Junta de Guerra de Indias, su Virrey Lugar Teniente, Governador, y Capitan General de la Nueva-España, y Presidente de la Real Audiencia, y Chancilleria de ella.

Dedicatoria de la *Exposición Astronómica* al marqués de la Laguna.

El *Manifiesto* está consagrado a la duquesa María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, esposa del marqués y virreina. Los ofrecimientos a los nobles es un detalle que Sigüenza muestra como prueba de la afrenta, porque la duquesa estaba temerosa del cometa de 1680, ya que pensaba que traería acontecimientos catastróficos, y Sigüenza trató de calmarla con su texto; Kino, contrariando las afirmaciones de que los cometas son anuncio de malos acontecimientos, estratégicamente lo dedica al virrey, pero a la vez elogia a la condesa.²⁴ Así lo puntualizó Sigüenza:

Bastantes razones eran estas para que yo, provocado le retorne al reverendo padre las debidas gracias por los caritativos favores con que me obsequia; pero no faltan otras que a ello me obligan, siendo la principal el que, no siendo necesario escribir contra mis proposiciones, por no contenerse en ellas cosa alguna contra la fe, ni contra los dogmas teológicos, por lo cual no se necesitaba de presentáneo remedio, pudiera, o no haber escrito o, si le era fuerza el hacerlo, proponer su dictamen sin condenar el ajeno, y más cuando no era difícil colegir del contexto de mi tratadillo, que en él se hacía obsequio a la excelentísima señora doña María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, condesa de Paredes, marquesa de la Laguna, virreina de esta Nueva España. Ni sé yo en que Universidad de Alemania se enseña tan cortesana política, como es querer deslucir al amigo con la misma persona a quien este pretende tener grata con sus estudios. Y si no fue este el intento del reverendo padre en escribir su *Exposición Astronómica*, y dedicarla al excelentísimo señor virrey de esta Nueva España, imaginaría sin duda que se le darían las repetidas gracias (y no fue así) de que desde la Alemania había venido a esta Septentrional América, para libertar a la excelentísima señora del engaño y perjuicio en que yo la había puesto, que no deben ser temidos los cometas por ser falso el que son prenuncios de calamidades y estragos.²⁵

Hay un asunto en este relato que tiene que ser matizado: Kino se carteaba con la duquesa mucho antes de que Sigüenza escribiera el *Manifiesto*, lo hacía con la finalidad de obtener una misión para Oriente, que la virreina podía patrocinar. En una carta del 28 de diciembre de

1680, expresa este deseo y también hace alusión al cometa de 1680–1681 y las consecuencias que traerá. El jesuita, pues, tenía otras formas de influir en la duquesa, su interés primario no estaba en hacer un tratado sobre los cometas; en la carta afirma que se extenderá en los presagios y amenazas del cometa, refiriéndose a las siguientes cartas que mandará donde, efectivamente, aclara todos estos puntos.²⁶

Es posible que después de estas cartas y de la noticia, tal vez por la misma duquesa, que un profesor universitario del Nuevo Mundo decía algo completamente diferente de lo que sostenía, se viera impulsado a escribir la *Exposición*, para evitar el descrédito ante la que podía ser mecenas de las misiones en el lejano Oriente. Luego, Sigüenza pudo haber sido el iniciador de la contienda y no del todo víctima en ella, como sostuvo. De más está decir que para la posteridad este último fue visto como héroe, pues quedó como el hombre que puso en la picota la astrología, las supercherías sobre los cometas y el pensamiento escolástico que el europeo Kino se resistía a abandonar. Pero, considerando las circunstancias en las que se suscitó el debate es más viable que sea una querrela política entre dos intelectuales que buscaban mecenazgo y protección (es oportuno recordar que un año antes de la llegada del misionero acababan de nombrar Cosmógrafo Real a Sigüenza y Góngora)²⁷ para un proyecto propio, fuera participar en un grupo de intelectuales americanos y europeos donde las fuentes y el conocimiento fueran comunes,²⁸ fuera formar parte de las filas de misioneros en diversos lugares. Desde luego, no hay que suponer que Kino haya sido amable con Sigüenza al no mencionarlo directamente en *Exposición*, considerando que el último haya sido quien comenzó todo.

Después de mirar de cerca las relaciones entre los personajes, es difícil leer la discusión como una contribución a la tradición científica mexicana; en todo caso, podríamos apuntar que esta formaba parte de otra cosa. A nivel descriptivo, podríamos decir que el resultado de la disputa puede haber impactado en la posición de los involucrados en la corte y en el patronazgo recibido, como para el caso de Galileo han mostrado algunos trabajos,²⁹ desde luego, manteniendo los matices que puedan presentarse para el Nuevo Mundo, por lo que quizás es necesario buscar otra forma de análisis para entender lo que en ese momento estaba ocurriendo.

Estado de la cuestión de la justa de los cometas

Los historiadores de la ciencia en México han visto en estas obras la huella de una controversia, de una justa de los cometas, como acuñó Elías Trabulse, donde una tradición escolástica, apegada al aristotelismo y reticente en la aceptación de las nuevas ideas y teorías se ve desafiada por nuevos pensadores que impugnan la filosofía natural aristotélica, basados en observaciones nunca realizadas y apegados a un método para comprender el mundo. De la justa no solo se habría producido el cambio de la astrología a la astronomía, sino también la transición de la ciencia medieval a la ciencia moderna. Así, en la batalla por el progreso científico ante el oscurantismo de los astrólogos, Carlos de Sigüenza y Góngora es el protagonista que acaba con la pseudociencia que cegaba las mentes de los habitantes de la Nueva España.³⁰ De este modo, toda la atención se ha centrado en este astrónomo para destacarlo como uno de los antecedentes de la ciencia moderna en México, ya afirmando un continuismo entre fray Diego Rodríguez y el propio Sigüenza y la ilustración científica del siglo XVIII, ya poniéndolo como una figura que si bien no trascendió hacia la modernidad, sí fue importante para el desarrollo científico en nuestra nación, en especial con la exaltación de América frente al Viejo Mundo que culminaría con la cultura nacional del siglo XIX.³¹

Por otra parte, el episodio también ha sido enfocado desde un horizonte sociológico e histórico por María Luisa Rodríguez Salas. Aunque específicamente no ha investigado la discusión entre Sigüenza y compañía, su intención es arrojar luz sobre la comunidad científica en general, con antecedentes de los estamentos ocupacionales del siglo XVII, y la ciencia que produjeron en un contexto local y limitado a una periferia. Es decir, ellos serían parte de un primer esfuerzo por transformar el conocimiento proveniente del continente europeo y lo adaptarlo e incorporarlo a las necesidades de los problemas sociales emergentes propios del territorio mexicano con la finalidad de aportar soluciones pragmáticas, y dar nacimiento así a la ciencia nacional.

A esta aproximación subyacen dos conceptos que hay que analizar con más detenimiento: 1) *Comunidad científica*. La base que Rodríguez Salas utiliza para decir lo que es una comunidad científica son los estudios de los sociólogos de Michael Polanyi, Robert K. Merton y Joseph

Ben-David.³² Se apunta que los rasgos principales de la comunidad científica son: principio de autoridad que recae en la misma comunidad, existencia de un sistema de creencias compartido e importancia del papel social de actividad científica manifestado en patrones de conducta, sentimientos y motivaciones concebidos como unidades de interacción social que envuelven reconocimiento y legitimación por parte de la sociedad en la que se desarrollan.³³ 2) *Estamento ocupacional*. Para la definición del estamento se retoman algunas ideas de José Antonio Maravall sobre las sociedades tradicionales; se le caracteriza como una organización en la que los individuos que lo conforman no se perfilan en su singularidad, sino como parte del colectivo al que pertenecen, el cual acota su participación y posición en el conjunto; el estamento es una esfera delimitada donde interiormente se imponen por consenso el papel social de las funciones de cada miembro, valores de integración a través de la pertenencia a un mismo estatus con un sistema de conocimientos común, retribución del ejercicio de las funciones y, por último, la posición del estamento determina el lugar social de sus miembros en virtud de la colectividad.³⁴ Según lo anterior son identificados tres tipos de estamentos ocupacionales: letrados, que comprende juristas y administradores, médicos y cirujanos y astrónomos–astrólogos–matemáticos y técnicos.³⁵ Es en este último en el que se encontraría la justa de los cometas de 1680–1681. La diferencia principal entre comunidad científica y estamento, a pesar de que son dos formas de un mismo tipo de organización social, es que:

en la comunidad y particularmente en la científica, se conserva y respeta la individualidad o subjetividad; sea espontánea o racional su ejercicio se constituye en un rasgo del ámbito de lo colectivo, en el estamento se produce la situación contraria: la posición y la función sociales de sus miembros están predeterminadas y fijadas por el provecho colectivo sobre lo individual.³⁶

Esto no quiere decir, sin embargo, que haya una ruptura entre el estamento y la comunidad científica, sino que la producción de conocimientos se produce en ambas esferas. Es por esa razón que, en algunos casos, el estamento ocupacional se toma como evidencia

de una incipiente comunidad científica mexicana, y ambos estarían relacionados con la formación de la ciencia nacional.³⁷ Así pues, el acercamiento sociohistórico que se ha descrito no entra a detalle en el examen del revuelo que causó el cometa de 1680–1681 en Nueva España; menciona mínimamente lo siguiente para destacar que el episodio fue manifestación de una naciente comunidad científica:

De todos es conocida la controversia entre las posiciones tradicionalistas de Eusebio Francisco Kino, Joseph Escobar y Salmerón de Castro, José de Olivier y la avanzada y revolucionaria de don Carlos de Sigüenza y Góngora. Sin duda fue una de las primeras manifestaciones del inicio de una comunidad científica: la discusión entre los miembros de un mismo o similar grupo profesional. [...] Tan solo resulta conveniente asentar la larga permanencia de las corrientes científicas academicistas y tradicionalistas en el campo de la astronomía–astrología, ya que la obra de Salmerón de Castro es una clara y abierta reproducción de la de López de Bonilla; la única contribución de Salmerón consistió en haber introducido referencias particulares a la Nueva España. La importancia de la participación de Kino es también conocida; la posición tradicionalista del jesuita frente a la presencia del cometa fue la que motivó a Sigüenza a sacar a la luz su respuesta en su conocida *Libra astronómica*.³⁸

La confrontación entre los intelectuales es destacada con dos rasgos: como inicio de una comunidad científica y como oposición entre el tradicionalismo y una postura avanzada y revolucionaria, como la de Sigüenza. Las dos características también pueden leerse como el tránsito hacia lo modernidad desde el estamento de astrónomos–astrólogos que estaba transformándose en una comunidad científica manifestación de la ciencia nacional que se perfilaría hacia un progreso más científico, revolucionario y moderno.

Sin embargo, en las últimas décadas, las publicaciones sobre esta justa de los cometas han prestado más atención a las relaciones de poder y de estatus social enmarcadas en la estructura social del mecenazgo, al igual que a las relaciones de amistad y a las reglas de etiqueta que modelan las confrontaciones entre Kino y Sigüenza enfocadas desde la metodología del campo científico propuesta por el

sociólogo Bourdieu.³⁹ Asimismo, estas recientes investigaciones han reconsiderado las fuentes e ideas sobre la evaluación de las propiedades físicas de los cometas que tenían el sabio novohispano y los demás pensadores, principalmente el misionero jesuita.⁴⁰ Han destacado que si bien Sigüenza y Kino compartían un conocimiento de las autoridades y teorías en materia cometaria, hicieron interpretación diferente de estos, tanto en la pronosticación del prodigio celeste como en el valor que asignan a la razón para estudiar a los autores y a los argumentos que proponen.⁴¹

La controversia sobre los cometas analizada con el campo científico
Sobre la base de estas nuevas investigaciones, especialmente la de Anna More, que tiene por cometido mostrar cómo fue modelada la moderna esfera pública en la Nueva España a través de la razón científica y el modo en que Sigüenza buscaba participar en un grupo de intelectuales americanos y europeos donde las fuentes y el conocimiento fueran comunes, no como antecedente de ciencia nacional, sino como un proyecto cosmopolita,⁴² usaremos la idea de *campo científico* de Bourdieu para tratar de establecer, en las páginas que siguen, cómo operaba ese campo, a través de estrategias tanto científicas como sociales, de modo que nos permita entender, ante una misma evidencia empírica (el paso del cometa), por qué cada participante de la contienda tenía una opinión deferente sobre su naturaleza.

Contrario a los estudios que se describieron en los primeros apartados, la aproximación que haremos a la controversia sobre el cometa no asume que sea expresión de esa revolución, o el nacimiento de una incipiente comunidad científica o que esté conectada con la emergencia de ciencia nacional y sea un antecedente del científico mexicano; para nosotros es evidente que estos personajes formaban un grupo social que tal vez pueda catalogarse como el estamento de los astrónomos–astrólogos; pero no parece claro que fueran una comunidad científica en la que el intercambio de ideas fuera solidario, con base en una visión idealista del mundo científico, donde no había luchas, sino simplemente superaciones de un estado menos racional a otro más racional.

Así pues, comenzaremos por señalar que para Bourdieu el campo científico se define como:

*a field of forces whose structure is defined by the continuous distribution of the specific capital possessed, at the given moment, by various agents or institutions operative in the field. It is also a field of struggles or a space of competition where agents or institutions who work at valorizing their own capital —by means of strategies of accumulation imposed by the competition and appropriate for determining the preservation or transformation of the structure— confront one another.*⁴³

Podemos ver ese campo de fuerzas operar alrededor de *Libra astronómica* y de los otros tratados. Cada uno de los participantes y sus obras representan un determinado capital científico entendido este no solo en términos monetarios, de verdad y conocimiento que llevan, en última instancia, a la obtención de poder y beneficios sociales, culturales, etcétera;⁴⁴ a la vez, podemos apreciar que se trata de un campo de batalla en el que se encuentran estos agentes, partidarios de instituciones clericales y académicas, al igual que miembros de diversas naciones o diferentes identidades como americana, flamenca... en el cual el valor otorgado a la propia obra es la base para enfrentar la de los otros, con estrategias argumentativas, retóricas y veritativas.

Además, podemos observar que hay una lucha entre los distintos agentes en la que cada uno utiliza estrategias científicas y sociales, por ejemplo, la publicación de los textos, a quiénes están dedicados, a qué autoridades apelan, en un sentido que es en realidad más bien práctico, y no se guían por normas explícitas brindadas por una lógica y un método experimental. El suyo es un *habitus* definido como «unos principios de producción de prácticas diferenciadas según unas variables»⁴⁵ —a quién se le dedica, con quién se publica, a quién se le presta el libro, a quién y cómo se le cita— que, según Bourdieu, tienen que estar en consonancia con el lugar que ocupan los agentes en la estructura del campo: «porque, al construir la estructura objetiva de la distribución de las propiedades vinculadas a los individuos o a las instituciones, nos dotamos de un instrumento de previsión de los comportamientos probables de los agentes que ocupan unas posiciones diferentes en esa distribución».⁴⁶

En efecto, la distribución de los capitales hace que en el campo haya una relación de fuerzas y luchas entre dominados y dominantes, donde el capital que tiene cada uno les otorga poder sobre los demás y, en todo caso, quienes son dominantes buscan la manera de reproducir más estrategias que brinden más capital. Este, según la misma estructura del campo científico puede ser simbólico o científico. El primero es «un conjunto de propiedades distintivas que existen en y mediante la percepción de agentes dotados de las categorías de percepción adecuadas» adquiridas por medio de «la experiencia de la estructura de la distribución de ese capital en el interior del espacio social o de un microcosmos social concreto»;⁴⁷ el segundo es un conjunto de posesiones producto de los actos de conocimiento y reconocimiento de los agentes del campo científico, que les permiten tener categorías de percepción específicas accesibles solo a «los poseedores de un determinado capital cultural incorporado».⁴⁸

En otras palabras, son las aportaciones epistemológicas reconocidas entre los miembros del campo que ya tienes una vasta información y crédito por parte de los restantes agentes en las prácticas científicas. Esto hace que el capital de un agente incrementa al hacerse visible al reconocerse que su aportación ha sido distintiva y original, lo que le otorga un peso dentro de la dinámica del campo, pues también el reconocimiento de su aportación teórica representa cierto capital simbólico como valor diferencial concentrado en una autoridad. No obstante, el simbólico no se confunde con el cultural incorporado porque este se encuentra apropiado y controlado por todos los agentes implicados en el campo, no hay, pues, un solo agente que tenga todo el conocimiento que involucra el capital cultural.⁴⁹

Con esta lectura algunos de los aspectos de la disputa que hemos venido analizando cobran otro sentido, por ejemplo, Sigüenza critica a Kino como matemático, como ya habíamos dicho, pero no como religioso, porque los principios prácticos que prevalecen en la disputa disponen que esta sea en un terreno epistemológico y no religioso. Esto es, a la vez, una estrategia social para evitar problemas con la Compañía de Jesús a la que pertenecía Kino y de la cual el polígrafo novohispano fue expulsado. Igualmente la lucha corresponde con el lugar que cada agente de la justa tiene en el campo científico donde

la distribución del capital favorece a Sigüenza y Góngora, que posee un amplio capital científico por su posición de profesor universitario y cosmógrafo real, por el manejo de las fuentes que cita y que están expuestas a lo largo de la *Libra*, y que se refleja en la forma en que otros agentes reconocen su trabajo al referirlo. Este el capital simbólico lo coloca como autoridad, justo la que buscan mermar los otros agentes, particularmente por parte de Kino y Salmerón y Castro, aprovechando su propio capital simbólico uno como médico universitario, otro europeo formado en una universidad del otro lado del mar.

Fijemos nuestra atención en el análisis de las fuentes utilizadas por los distintos agentes, que forman parte de su capital científico, porque nos mostrará un aspecto crucial del campo científico: los límites teóricos en los que la disputa sobre el fenómeno astronómico estuvo acotada, es decir, cuál era propiamente el campo que se disputaba, formado a partir de autoridades, libros, teorías que tenían estos pensadores. Si, como creemos, comparten mucho de este trasfondo especulativo, tendremos que suponer que las razones por las cuales difieren en la interpretación de las fuentes e ideas que tienen en común tiene que obedecer no solo a un diferencia epistemológica, sino también gracias a posturas políticas ya que, siguiendo la propuesta del sociólogo «los conflictos epistemológicos son siempre, inseparablemente, conflictos políticos».⁵⁰

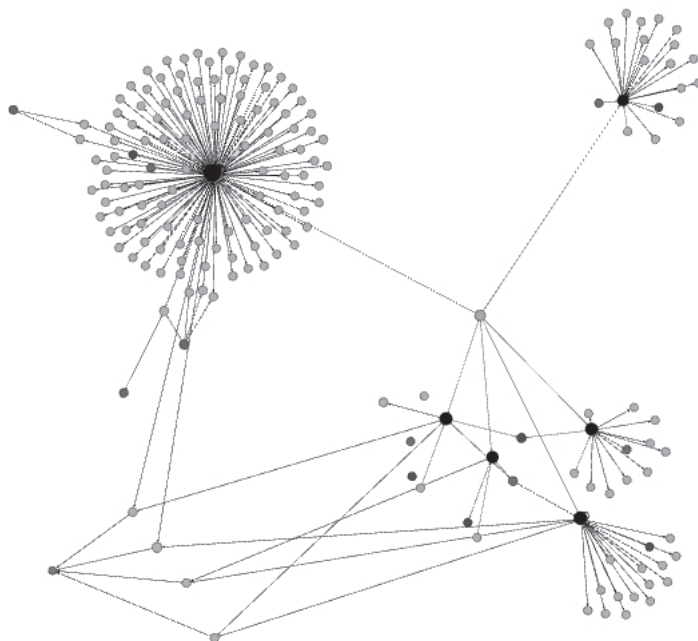
Las fuentes y su interpretación

En un trabajo reciente en el que se ha discutido la red de conocimientos que está a la base de la disputa a partir de la extracción de datos de la Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano en que han sido publicadas electrónicamente las obras de la disputa, se ha puesto de manifiesto la amplia diferencia entre las referencias utilizadas por Sigüenza y el resto de los participantes en ella.⁵¹

En la imagen de los resultados los puntos son las obras de las disputas y los puntos azules son las referencias a las que remiten. Como puede verse, el cluster principal es el encabezado por la *Libra astronómica*, seguido por la *Especulación* de Kino, estando muy lejanas el resto de las obras. Es decir, Sigüenza es por mucho el autor que refiere a un mayor número de obras en una posición claramente des-

igual sobre el resto, incluso en relación con Kino. Para los autores, que comparan esta red de conocimientos con la obtenida para los textos sobre la naturaleza de los cometas de 1652:

los grafos evidencian una relación claramente asimétrica, en términos de la red de conocimiento, entre la obra que innova, de origen universitario, y aquellas que no lo hacen. La primera, pues, no sólo introduciría al debate una posición novedosa, sino que lo haría haciendo uso de un número alto de fuentes. Mientras que las restantes reiterarían una tesis dominante, acudiendo a un escaso número de fuentes. De la misma forma, los grafos nos mostrarían que los textos producidos al interior de la universidad harían uso de un número mayor de referencias frente a todos aquellos que se producen fuera de ella.⁵²



Relaciones de conocimiento en la disputa sobre el cometa de 1680.

Esto mostraría que el mayor capital científico estaría colocado en los miembros universitarios, en nuestro caso, Sigüenza, y se haría manifiesto por un mayor acceso a fuentes de conocimiento que el resto, que lo colocaría, como ya señalamos, en una posición de autoridad. No obstante esta asimetría, la investigación apunta a que hay un grupo de fuentes de las que participan todas las obras. Según ellos:

Uno es una homonimia entre tres textos [Cometas], donde se tomó la decisión de no diferenciar entre ellos por ser todos de autores españoles publicadas en el último cuarto del siglo xvi. Se trata de los tratados de Bartolomé Barrientos, Antonio Núñez de Zamora y Francisco Fernández Rajo. Los restantes son Los meteorológicos de Aristóteles, Las cuestiones naturales de Séneca y el Apocalipsis de San Juan.⁵³

Una lectura detallada de las obras permite corroborar que son fuentes en común, pero leídas de forma distinta, por ejemplo, Séneca y *Naturales quaestiones*, donde cada autor refiere el mismo pasaje de la obra senequiana que habla sobre la limitación del conocimiento humano para conocer los cometas y la forma en que solo los dioses saben la verdad.⁵⁴ Este pasaje está en Eusebio Kino,⁵⁵ José de Escobar Salmerón y Castro⁵⁶ y Carlos de Sigüenza y Góngora.⁵⁷ Los primeros simplemente refieren al pensador cordobés para proponer que no quieren trasgredir el conocimiento divino, pero que sí pueden hacer pronósticos con los cometas; el último, en cambio, si bien utiliza otros pasajes de las *Quaestiones*, no acepta en ningún momento la exposición de las teorías cometarias senequianas, pero sí el sentido piadoso del aludido fragmento y la imposibilidad de hacer pronósticos de los cometas.

Lo mismo pasa con otras fuentes como el caso de astrónomos españoles mencionados como Mut, Zaragoza, Núñez, Barrientos, Rajo, quienes son referidos en la mayoría de los libros astronómicos.⁵⁸ En la que cada uno sigue su propia interpretación. Y eso mismo pasa con Athanasius Kircher a quien, por lo menos Sigüenza y Kino, aluden reiteradas veces,⁵⁹ y del cual extraen distintas conclusiones.

Es importante señalar que ya el doctor Trabulse desde 1974 en el libro *Ciencia y Religión en el siglo xvii* había notado el importante cú-

mulo de autores científicos que compartían Sigüenza, Kino y Salmerón, y también mencionó otras fuentes que cada uno utilizó como Gaspar Schotti, Johannes Hevelius y Stanislaus Lubienietzki que en la actualidad no han obtenido una importante atención.⁶⁰ Respecto a ellos, sin embargo, se puede señalar el caso del *Theatrum Cometicum* del astrónomo polaco Stanislaus Lubieniczki que es empleado para conocer los cometas que se vieron antes de 1664 en el Viejo Continente.⁶¹ Escasos estudiosos han visto esta fuente, la cual ayudó al cosmógrafo a conocer el pasado de los cometas.⁶² Si bien es una fuente histórica, ello da cuenta de que la justa sobre los cometas también son necesarias las argumentaciones con base en las obras que cada participante posee. No hay duda de que el polígrafo leyera esta fuente pues además de citarla⁶³ existe el registro de que obtuvo el libro en 1682, el cual se encuentra en la Biblioteca Nacional de México con una inscripción manuscrita que señala que perteneció a Sigüenza.⁶⁴

Conclusión

En síntesis, son muchas las fuentes que son compartidas por los autores novohispanos de los libros sobre cometas; por supuesto, hace falta hacer un análisis exhaustivo de todas ellas; pero la aproximación puede ser más rica si, como se ha pretendido aquí, el campo científico propuesto por Bourdieu está en la base de esta tarea, donde el plano de las fuentes compartidas no denota una comunidad científica, al estilo de los estudios sociohistóricos, sino la forma en que los agentes luchaban empleando diversas estrategias, según el *habitus*, la distribución del capital y la posición dentro del campo científico. De donde sería relevante la asimetría entre las obras referidas, como el uso específico que cada uno hace de las que tienen en común. Se trata, sobre todo, de no presuponer valores —como el paso de la edad media a la modernidad— en la comprensión de la disputa, sino que buscaríamos una comprensión de la misma tratando de entender las condiciones de la época sin ir más allá de los límites de ellas. Es decir, prestando atención a la red de conocimientos y a las fuentes utilizadas cada uno y en común, como parte de una condición compartida por todos ellos.

Lo hecho hasta aquí es una aproximación para reiterar la importancia del estudio de las fuentes dentro de la disputa sobre los cometas,

no solo para entender lo que está en juego, sino cuáles son las estrategias, las prácticas, los modos en que se ponen en juego, tanto teorías como argumentos, no solo en la consecución de un saber, sino en la obtención de crédito y relevancia de los participantes en la disputa.

Notas

1. En el siguiente apartado se precisarán algunos detalles sobre estas obras y los autores que las produjeron.
2. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *Libra astronómica y filosófica*, pp. 12–13.
3. Ver E.F. Kino: *Exposición astronómica*, f. 25.
4. Ver C. de Sigüenza y Góngora, *op. cit.*, pp. 19–20. Aunque este polígrafo explica que no contestará a Salmerón y Castro por ser poco ortodoxa su opinión de que los cometas se forman de cadáveres humanos y sudor, en realidad en los párrafos ciento siete y ciento ocho de la *Libra* discute algunas ideas de este médico y las teorías que retoma de Hipócrates.
5. P. Bourdieu: *El oficio de científico*, p. 84.
6. Ver L. González y González: *Obras completas*, p. 87.
7. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, p. 14.
8. Ver A. More: *Cosmopolitanism and scientific reason in New Spain*. «Carlos de Sigüenza y Góngora and the Dispute over the 1680 Comet», en *Science in the Spanish and Portuguese Empires*, p. 131. More pone la espera en el plano de la restauración de una amistad según un proyecto cosmopolita científico. Si bien tiene que ser examinada con más detenimiento esta propuesta, es claro que va en contra de los relatos que siempre han hecho las historiografías de la ciencia de corte nacional y es ahí donde hay que estar de acuerdo, pues es muy simple decir que por temor a la Compañía de Jesús Sigüenza no publicaba su obra. Respecto a la expulsión de Sigüenza y los intentos que realizó para ser readmitido. Ver: E.J. Burrus: «Sigüenza y Góngora's efforts for readmission into the jesuit order» en *The Hispanic American Historical Review*, pp. 387–391.
9. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, p. 151.
10. *Idem*, pp. 19–20. La cita de Séneca aparece sin referencia en la edición de Bernabé Navarro. Ver Séneca: *Cartas a Lucilio*, p. 10.
11. Ver J. Gaspar Evelino: *Especulación astrológica*, f. 2.
12. Ver J. Cañizares-Esguerra: *Nature, empire, and nation*, pp. 18–20. Sobre el empleo y la crítica de la revolución científica como concepto historiográfico

ver S. Shapin: *The scientific revolution*, pp. 1–4. Ver A. Avalos: *As Above, so Below*, pp. 7–12.

13. En esta carta son referidos Vicente Mut y José de Zaragoza, los cuales son mencionados varias veces en la *Libra* ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 141–142, 147–164. Ver M. de la Torre: *Copia de una carta del alférez don Martín de la Torre tocante a la aparición de un cometa de los años de 1680–1681*, f. 20 ss.

14. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 118–119.

15. Ver E. Trabulse: *Ciencia y religión en el siglo xviii*, p. 25.

16. Ver E. Trabulse: *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, pp. 76–77.

17. G.P. Hammond: *A guide to the manuscript collections*, p. 144.

18. Ver Torre: *op. cit.*, ff. 1, 22–23.

19. Ver B. Stanley Burdick: *Mathematical works printed in the Americas*, pp. 154,163,322.

20. Ver N. León: «El cometa de 1680. Opinión de un médico mexicano de esa época, respecto al mismo» en *Crónica Médica Mexicana*, pp. 135–137; Rosalba Tena Villeda: «José Salmerón de Castro, Médico y Astrónomo Novohispano» en *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, pp. 11–16.

21. Ver J. de Escobar Salmerón y Castro: *Discurso cometológico*, f. 21.

22. *Idem*, f. 17.

23. Ver J.M. Quintana: *La astrología en la Nueva España en el siglo xviii*, pp. 63–65.

24. Ver E.F. Kino: *doc. cit.*, f. 4 s/n.

25. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 5–6.

26. Ver E.J. Burrus: *Kino escribe a la Duquesa*, pp. 133–148.

27. La fecha del nombramiento de este cargo no está clara, sin embargo, al parecer, puede afirmarse que fue en 1680 ver I. A. Leonard: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora*, pp. 87–88.

28. Ver More: *op. cit.*, p. 118.

29. Ver M. Biagioli: *Galileo cortesano*, pp.10–22.

30. Ver E. Trabulse: «La obra científica de Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1667–1700)» en *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje. 1700–2000*, p. 181; «Prólogo» en *Libra astronómica y filosófica*, pp. xii–xv. Esta propuesta que entiende la controversia comentaría como el cambio entre ciencia medieval y ciencia moderna fue argumentada por Gaos en la presentación que hizo

a la edición de la *Libra* ver J. Gaos: «Presentación» en *Libra astronómica y filosófica*, pp. xi–xii). En la actualidad, muchos estudios la han seguido pero, a nuestro juicio, no son rigurosos al explicar cómo sucedió, pues, si fue una ruptura, no mencionan cómo operaron todas las fuentes y teorías científicas que Sigüenza empleó frente a los otros pensadores.

31. Ver J. Lafaye: «Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cortesano y disconforme» en *Signos Históricos*, p. 17; E. Trubulze: *La justa de los cometas*, pp. 46–47 ver también el resumen que hace Miguel Kasovich de estas posturas: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un hombre modernomedieval*, pp. 4–5.

32. Ver M.L. Rodríguez Salas: *Letrados y técnicos de los siglos XVI y XVII*, pp. 20–21, 24; *Del estamento ocupacional a la comunidad científica*, pp. 14–15. En el primer estudio de la socióloga las investigaciones de Merton sobre la comunidad científica no revisten importancia, excepto por las normas y valores de la ciencia que plantea. En el segundo trabajo cobra más importancia. Para una crítica de los valores de la ciencia mertonianos y el *ethos* del científico que proponen, ver B. Barnes y R.G.A. Dolby: «El *ethos* científico: un punto de vista divergente» en *Sociología de la ciencia y la tecnología*, pp. 37–47.

33. Ver M.L. Rodríguez Salas: *op. cit.*, pp. 20, 24; *Del estamento ocupacional a la comunidad científica*, pp. 15–17.

34. Ver M.L. Rodríguez Salas: *Letrados y técnicos de los siglos XVI y XVII*, pp. 22–23; *Del estamento ocupacional a la comunidad científica*, pp. 13, 16.

35. *Idem*: p. 14.

36. *Idem*, p. 25.

37. *Ibidem*.

38. M.L. Rodríguez Salas: *op. cit.*, p. 23. Desconocemos la identidad del José de Olivier. Respecto de Gabriel López de Bonilla ver T. Villeda: «Gabriel López de Bonilla, un astrónomo–astrólogo en el siglo XVII mexicano», en *Del estamento ocupacional a la comunidad científica*, pp. 33–55.

39. Ver V. Navarro Brotóns: «La libra astronómica y filosófica de Sigüenza y Góngora: la polémica sobre el cometa de 1680» en *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje. 1700–2000*, pp. 169–175 y A. More: *op. cit.*, pp. 115–116.

40. Ver V. Navarro Brotóns: *op. cit.*, pp. 152–153; A. More: *op. cit.*, p. 124.

41. Esta adecuada interpretación ya había sido planteada por el profesor Bernabé Navarro; señala que es la razón filosófica y la relación con la verdad lo que hace diferente a Sigüenza comparado con Kino ver B. Navarro: «Carlos de Sigüenza y Góngora: Eje central de la ciencia y la filosofía en el México

colonial» en *Filosofía y cultura novohispanas*, pp. 182–185, pero esta lectura se vuelve cuestionable cuando esta razón es delimitada en términos de la filosofía cartesiana de la cual parece haber poca influencia en la *Libra*, ya que solo una vez Descartes es mencionado directamente con los *Principios de la filosofía*; las otras veces que es traído a cuenta es gracias a las contestaciones que hizo Pierre Gassendi a las *Meditaciones metafísicas* ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 7, 145, 148.

42. Ver A. More: *op. cit.*, pp. 116–118.

43. P. Bourdieu: «The Peculiar History of Scientific Reason» en *Sociological Forum*, pp. 6–7.

44. Es oportuno recordar las posiciones de Sigüenza en la Real Universidad y en la sociedad cortesana lo que hace de la controversia sobre el cometa de 1680–1681 una afrenta teórica y política donde el estatus social, y el capital de autoridad científica, del sabio novohispano se pone en cuestión. Igualmente hay que rememorar que Sigüenza compitió con Salmerón y Castro para obtener la cátedra de astrología y matemáticas de la Universidad, indicio, pues, de que ya mucho antes de la confrontación se jugaban cargos de poder importantes para cada uno de estos personajes.

45. Ver P. Bourdieu: *El oficio de científico*, p. 79.

46. *Idem*, p. 105.

47. *Idem*, p. 100.

48. *Ibidem*. Bourdieu señala dos especies de capital científico: uno que es de autoridad científica en el campo y el otro que es de poder sobre el mundo científico, donde es un ejercicio de empoderamiento burocrático de los poderes temporales en cualquier campo científico; la otra especie se refiere a la autoridad teórica en la ciencia ver P. Bourdieu: *op. cit.* 103.

49. *Idem*, p. 101.

50. Ver P. Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*, p. 78.

51. Ver M. Peña y E. Priani: «Las relaciones de conocimiento en la Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano» en *Caracteres*, pp. 10–29.

52. *Idem*, p. 19.

53. *Idem*, pp. 21–22.

54. Ver Séneca: *Ricerche sulla natura*, p. 7, 29, 3.

55. Ver E.F. Kino: *op. cit.*, ff. 1–2.

56. Ver J. de Escobar Salmerón y Castro: *op. cit.*, f. 17.

57. Ver. C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 9–10, 60, 74.

58. Ver. C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 48, 53, 137–138, 160–161; E.F. Kino: *op. cit.*, f. 9; J. de Escobar Salmerón y Castro: *op. cit.*, ff. 4, 10, 17; M. de la Torre: *op. cit.*, f. 20.
59. Ver P. Findlen: «A Jesuit's Books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers» en *Athanasius Kircher*, pp. 345–348.
60. Ver E. Trabulse: *op. cit.*, pp. 28–30, 185–187, 200.
61. Ver A. Lorente Medina: *La prosa de Sigüenza y Góngora*, p. 58.
62. Ver C. de Sigüenza y Góngora: *op. cit.*, pp. 72, 79–81, ss.
63. Ver E. Galicia Hernández: *Libros de astronomía y astrología*, p. 127. Queremos agradecer a las doctoras Judith Licea y Luz Fernanda Azuela Bernal por proporcionarnos la información sobre este informe bibliográfico sobre obras de astronomía en la Biblioteca Nacional.
64. Lubieniczki nació cerca de Cracovia; estudió en su comunidad natal, aunque debido a la guerra de los treinta años, viajó a Francia. Después de una corta estancia en Polonia se retiró a Hamburgo hasta su muerte. Cuando apareció el cometa de 1664 recolectó sus observaciones y las de otros astrónomos y las publicó en tres volúmenes bajo el nombre de *Theatrum cometicum*. El primer volumen de este texto contiene las cartas de los astrónomos con los que se comunicó respecto al tema, el segundo contiene un extenso catálogo de los cometas anteriores al de 1664 y el tercero habla de relación de la astrología con los cometas ver C.A. Plicht: «Stanislaw Lubieniecki», *Biographical encyclopedia of astronomers*, p. 715.

Referencias

- ÁVALOS, Ana: *As above, so below: astrology and the inquisition in seventeenth-century new Spain*, Florence, European University Institute, 2007.
- BARNES, Barry y Dolby, R.G.A.: «El ethos científico: un punto de vista divergente» en José Manuel Iranzo (editor) *Sociología de la ciencia y la tecnología*, traducción de J. Rubén Blanco, Madrid, CSIC, 1994.
- BIAGIOLI, Mario: *Galileo cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, traducción de María Victoria Rodil, Buenos Aires, Katz, 2008.
- BURDICK, Bruce Stanley: *Mathematical works printed in the Americas 1554–1700*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009.
- BURRUS, Ernest J.: «Sigüenza y Góngora's Efforts for Readmission into the Jesuit Order» en *Hispanic American Historical Review*, volumen 33, número 3, pp. 387–391, 1953,

- _____: *Kino escribe a la Duquesa. Correspondencia del P. Eusebio Francisco Kino con la Duquesa de Aveiro y otros documentos*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1964.
- BOURDIEU, Pierre: «The Peculiar History of Scientific Reason», en *Sociological Forum*, vol. 6, núm. 1, pp. 3–26, 1991.
- _____, *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia B. Gutiérrez, Buenos Aires, Eudeba, 2003.
- _____: *El oficio de científico* (Joaquín Jordá), Barcelona, Anagrama, 2003.
- CAÑIZARES–Esguerra, Jorge: *Nature, empire, and nation: Explorations of the history of science in the Iberian world*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- FINDLEN, Paula: «A Jesuit's Books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers» en Paula Findlen (editora): *Athanasius Kircher: the last man who knew everything*, New York, Routledge, 2004, pp. 329–364.
- GALICIA Hernández, Elsa: *Libros de astronomía y astrología de los siglos xv al XVIII en el fondo de origen de la biblioteca nacional de México*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- GAOS, José: «Presentación» en Carlos de Sigüenza y Góngora, Bernabé Navarro (editor): *Libra Astronómica y Filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1984, pp. v–xxv.
- GAPAR Evelino, Juan: *Especulación astrológica y física de la naturaleza de los cometas*, viuda de Bernardo Calderón, México, 1682.
- GONZÁLEZ y González, Luis: *Obras completas*, tomo 1, México, Clío, 1995.
- HAMMOND, George P.: *A guide to the manuscript collections of the Bancroft Library*, volumen II, edited by George P. Hammond, California, University of California Press, 1972.
- KASOVICH, Miguel: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un hombre moderno-medieval. Del barroco a la modernidad a fines del siglo xvii*, Tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- KINO, Eusebio Francisco: *Exposición astronómica del cometa*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1681.
- LAFAYE, Jacques: «Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Cortesano y disconforme», en *Signos Históricos*, número 6, julio–diciembre, pp. 9–22, 2001.
- LEÓN, Nicolás: «El cometa de 1680. Opinión de un médico mexicano de esa época, respecto al mismo» en *Crónica médica mexicana*, tomo XII, número 5, México, Blanco y Cía, pp. 135–137, 1909.

- LEONARD, Irving A.: *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LORENTE Medina, Antonio: *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996.
- MORE, Anna: «Cosmopolitanism and Scientific Reason in New Spain. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Dispute over the 1680 comet» en Daniela Bleichmar et al. (editora): *Science in the Spanish and Portuguese Empires 1500–1800*, California, Stanford University Press, pp. 115–131, 2009
- NAVARRO, Bernabé: *Filosofía y cultura novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas), 1998.
- NAVARRO Brótons, Víctor: «La libra astronómica y filosófica de Sigüenza y Góngora: la polémica sobre el cometa de 1680» en Alicia Meyer (editora): *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 145–185.
- PEÑA Pimentel, Miriam y Priani Saisó, Ernesto: «Las relaciones de conocimiento en la Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano» en *Caracteres. Estudios culturales y críticos de la esfera digital*, volumen 3, número 2, pp. 10–29, 2014.
- PLICHT, Christof A.: «Stanislaw Lubieniecki», en Thomas Hockey (editor): *Biographical encyclopedia of astronomers*, New York, Springer, p. 715., 2007.
- QUINTANA, José Miguel: *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII* (de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora), México, Bibliófilos mexicanos, 1969.
- RODRÍGUEZ Salas, María Luisa: *Letrados y técnicos de los siglos XVI y XVII. Escenarios y personajes en la construcción de la actividad científica y técnica novohispana*, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- _____: *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos–astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, México, UNAM, 2004.
- SALMERÓN y Castro, José de Escobar: *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1681.
- Séneca: *Cartas a Lucilio* (traducción de José M. Gallegos Rocafull), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- _____: *Ricerche sulla natura*, a cura di Piergiorgio Parroni, Italia, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori editore, 2008.

- SHAPIN, Steven: *The scientific revolution*, Chicago, University Chicago Press, 1996.
- SIGÜENZA y Góngora, Carlos de: *Libra astronómica y filosófica*, Bernabé Navarro (editor): Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, UNAM, 1984.
- TENA Villeda, Rosalba: «José Salmerón de Castro, médico y astrónomo Novohispano» en *Boletín mexicano de Historia y Filosofía de la medicina*, número 1, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la medicina, 2003.
- _____: «Gabriel López de Bonilla, un astrónomo–astrólogo en el siglo XVII mexicano», en Rodríguez–Sala (editor): *Del estamento ocupacional a la comunidad científica*, pp. 33–83, 2004.
- TORRE, Martín de la: *Copia de una carta del alférez Don Martín de la Torre tocante a la aparición de un Cometa de los años de 1680, 1681*, Manuscrito HHB [M–M 162], Fondo Reservado, Bancroft Library, 1681, ff. 1–23.
- TRABULSE, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974.
- _____: *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 1988.
- _____: «La obra científica de Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1667–1700)», en Alicia Meyer (editora): *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700–2000*, México, UNAM, pp. 93–123, 2000.
- _____: «Prólogo», en Carlos de Sigüenza y Góngora: *Libra astronómica y filosófica*, México, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2001.
- _____: *La justa de los cometas. Don Carlos de Sigüenza y Góngora y la astronomía de su siglo*, discurso de ingreso a la academia mexicana de la lengua 24 de mayo de 2001, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Academia Mexicana de la Lengua, 2010.

La ¿polémica? entre Carlos de Sigüenza y Góngora y Josef Escobar Salmerón y Castro sobre los cometas

RAMIRO X. COTARELO LIRA
Universidad Nacional Autónoma de México

¿Sigüenza rompe su promesa?

Carlos de Sigüenza y Góngora escribió *Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos* en 1681; a partir de las tesis expuestas en ese tratado, se suscitó una serie de contestaciones, entre ellas, *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa*, etc. escrito por Josef de Escobar Salmerón y Castro.

En el párrafo 28 de *Libra astronómica y filosófica* (1690), Sigüenza escribe que jamás respondería a Josef de Escobar Salmerón y Castro por no ser digno de ello su espantosa proposición; sin embargo, en este ensayo se propone que de hecho sí le contestó, en los párrafos 90 a 108 incluidos en el apartado «Argumento cuarto contra la fatalidad de los cometas» de esta misma obra, donde responde también al padre Eusebio Kino sobre lo que argumentó en el capítulo x de su *Exposición astronómica*.

En el párrafo 90, Sigüenza continúa la idea contenida en el párrafo 13 de su *Manifiesto*, esto es, que, aun cuando los cometas fueran sublunares y de creación elemental, no había razón alguna para que fueran temidos, incluso cuando su resolución fuera dentro del globo terráqueo, es decir, aun si se formaran y disolvieran dentro de la esfera terrestre; en otras palabras, que se formaran de exhalaciones terrestres y que, al elevarse, se encendieran, se inflamaban, y se consumieran en la tierra.

Sin embargo, ni Kino y ni Sigüenza defendían una tesis elemental; al contrario, ambos seguían de cerca la teoría expuesta por Atanasio Kircher,¹ la cual sostiene que los cometas son supralunares y están formados por exhalaciones solares, las mismas que producen manchas en el sol; esto es expuesto claramente por Sigüenza en su *Manifiesto* a partir del párrafo 16.

Entonces, si ninguno de estos dos autores están de acuerdo con la tesis elemental sublunar, ¿a quién están dirigidos los párrafos 90–108?

Aquí se propone que esos dieciocho párrafos están dedicados a responder al *Discurso cometológico* de Salmerón, basados en las siguientes observaciones:

- Salmerón defiende que los cometas son sublunares con una tesis elemental (mientras Kino defiende una tesis supralunar).
- Sigüenza discute (en § 91–92) a favor de la autoridad de Francisco Raxo. Misma cita que Salmerón utiliza en el folio 10r de su *Discurso*.
- A lo largo de los párrafos 90–106, Sigüenza presenta argumentos que defienden la correcta interpretación del párrafo 13 de su *Manifiesto*; párrafo contra el cual Salmerón argumenta en los folios 9r–11v
- Los párrafos 107–108 están explícitamente dedicados a Salmerón, con una cita de casi un folio de largo (que comprende del 7r–8v).
- Antes de citar a Salmerón (§107), Sigüenza dice: «Porque tan monstruoso discurso no vaya solo y tenga el letor [sic] algún motivo para reírse, oiga lo que acerca de la causa material de este cometa, y por consiguiente de la de todos, después de meditarlo por mucho tiempo, escribió el doctor Josef de Escobar y Salmerón». Donde, sugerimos que la expresión «tan monstruoso discurso no vaya solo», se refiere a que toda tesis va acompañada de quien la defiende y, en este caso, creemos que «discurso» refiere sutilmente al título de la obra publicada por Salmerón: *Discurso cometológico*.

Si se parte de que lo anterior es verdad, es posible enseguida exponer cuales fueron las críticas que Salmerón hizo al *Manifiesto de Sigüenza*, y lo que este le contesta en los párrafos 90–108 de su *Libra astronómica y filosófica*.

El enfoque de la tesis de Salmerón

La tesis que Salmerón sostiene supone que el cometa de 1680 y, para el caso, todos los cometas, están formados de lo exhalado por los cuerpos difuntos y el sudor humano; además de que son sublunares, es decir, se forman y se disuelven en la esfera terrestre. En esta concepción de la cometología impera la relación entre el cuerpo humano y los fenómenos físicos: el hombre es el máximo referente de cuanto pasa en la naturaleza.

Esta tesis y los argumentos que la sostienen eran compartidos por otros pensadores y representaban la tradición científica, el momento

histórico y el contexto social de su época, aunque a científicos como Sigüenza les pareciera espantosa. No hay que olvidar que Salmerón enfocó el problema del cometa desde una perspectiva médica basada en la tradición hipocrática ampliamente difundida y utilizada en el México colonial desde el siglo xvi.

Este enfoque de la medicina pone un énfasis especial en la relación del hombre con su entorno y su dieta. Germán Viveros señala que:

por ejemplo, en el libro de las *Epidemias*, en donde Hipócrates hace ver que las enfermedades siempre han de ser consideradas en su nexo con elementos físicos y climáticos, Así, para explicarse Hipócrates algunas calenturas fuertes, hemorragias y paperas. Primero estudia el lugar y la estación del año en donde se producen; luego denota la humedad de la zona y sus vientos, para enseguida describir los efectos que estos factores ejercen sobre los habitantes de una región como la que él caracteriza».²

Es desde esta misma perspectiva médica que Salmerón escribe su *Discurso cometológico*; a esto hay que agregar que concibe a la naturaleza del universo intrínsecamente relacionada con el hombre, en una relación análoga entre él y el cosmos: la teoría del macrocosmos y el microcosmos; en todos sus argumentos, se sirve de una analogía entre los síntomas del hombre y los fenómenos físicos. Los rasgos fundamentales de la concepción médica hipocrática llegaron a la Nueva España a través de su interpretación galénica.³ Esta interpretación agrega la teoría de los humores (sangre, bilis, flema y bilis negra) y de la dualidad frío/calor.

La tesis que defiende Salmerón, y la perspectiva desde la cual aborda el estudio de los cometas hace incompatibles su *Discurso cometológico* y la *Libra astronómica y filosófica*; sin embargo, hay puntos en los que se tocan, pues ambos hablan sobre los cometas, aunque desde muy diferentes enfoques. A continuación se analizan los puntos de coincidencia:

La crítica a la postura de Sigüenza en el *Discurso cometológico*

A nuestro juicio, son tres las críticas que Salmerón realiza a los párrafos 13–14 del *Manifiesto filosófico contra los cometas* de Sigüenza:

- Critica que de la combustión del cometa se siga que los vapores y exhalaciones han quedado erradicados y no representan peligro para los hombres.
- No acepta que los cometas, si se dice que son inflamaciones de vapores, sean del mismo cuidado que las breves inflamaciones que ocurren a diario.
- Busca justificar como es que los cometas pronostican la muerte de príncipes, en contra de lo que afirma Sigüenza.

Enseguida se desarrollan cada una de estas críticas, señalando los argumentos de los que se sirvió Salmerón. En primer lugar, Salmerón habla en el folio 9r de la causa final del cometa; dice que se divide en dos: por un lado está la causa final consultiva y moral que refiere a lo pronosticado por el cometa; por otro, la causa final física y natural, la de purificar el universo al incendiar las exhalaciones venenosas, la cual coincide con lo expuesto por Sigüenza en el párrafo 13 del *Manifiesto*. Dice Salmerón: «la otra es causa final Física, y natural; y esta causa suponen algunos Autores, intentada de la naturaleza para guardar, y purificar el Globo de la tierra de las exhalaciones venenosas, y pestíferas».⁴ Cuando Salmerón dice «algunos Autores» evidentemente se refiere a Sigüenza, y líneas más adelante ataca la supuesta causa física y natural, argumentando que, al incendiarse las exhalaciones venenosas, estas dejan un residuo; además asume que dicho residuo es también nocivo para los hombres; defiende lo anterior haciendo una analogía con la madera que, al incendiarse, despiden humo y deja ceniza:

Hasta aquí dura la floja Filosofía de los que (por no pasar adelante) se contentan con parecerles, miran a la tierra ya purificada, y sin alzar los ojos: no advierten lo que se derrite, y se derrama sobre sus cabezas, y las nuestras, pues en un incendio de materia heterogénea como del Cometa, las partes calientes, y secas se consumen, y como es veneno su leña, toca el aire de su malignidad, que inspiramos: otras como las frías, y húmedas,

oleaginosas, y pingues se derriten, y esparcen por toda la región del aire, bajando de peor calidad, que subieron, infestando viviendas, plantas, y semillas...⁵

Para Salmerón, los fenómenos físicos tienen una estrecha relación análoga con el cuerpo, de allí que todas sus explicaciones presupongan una relación simpatética macrocosmos/microcosmos. De este modo busca explicar la influencia que el «residuo del cometa» tiene sobre los hombres, afirmando que los vapores que forman el cometa se comportan de la misma forma que los vapores que aquejan al cuerpo humano; dice: «Toda mi respuesta se confirma, en el mundo pequeño, o el hombre, en el cual sucede, que del estómago como parte abundante de superfluidades, suben dos géneros de vapores».⁶

Más adelante explica cómo es que estos vapores, al subir, pueden afectar al cerebro al derretirse en el cerebro:

Si los vapores congregados, y embevidos (*sic*) en las cavidades, y ventrículos del cerebro, son fríos por la abundancia de humedad, y debilidad del calor natural del mismo cerebro, se levantan en aquella suprema región flatos verticosos (*sic*), o vertiginosos, con otros accidentes de esta especie, y agitada esta materia se derrite, cayendo à las partes ínfimas, haciendo catarros, romadiços (*sic*), y finalmente cualquier achaque calamitoso...⁷

De esta manera es como Salmerón argumenta contra el párrafo 13 del *Manifiesto*. En dicho párrafo, Sigüenza argumenta que si fuera el caso que los cometas fueran sublunares y se formaran de vapores y exhalaciones nocivas, entonces la combustión que el cometa realiza, encendida por la *antiperístasi*,⁸ consumiría los vapores, cual combustible. De esto se sigue que cuando el cometa se extinguiera, los vapores nocivos habrían sido consumidos y, por lo tanto, no quedaría vapor alguno en la atmósfera. Entonces, si los vapores quedaran eliminados, los cometas son benignos para los hombres, pues limpian a la tierra de sus vapores nocivos.

Sobre esto, Salmerón arguye que, si bien es cierto que el cometa es combustión de vapores nocivos, esta combustión deja residuos, de la

misma manera en que un incendio produce humo y deja ceniza; y estos residuos, al finalizar la combustión regresarían a la tierra infestando a esta y al aire. Esta es la parte medular de su crítica, y se enfoca en señalar que, aun aceptando la causa final física y natural de los cometas, la atmósfera no queda purificada.

En relación a la segunda crítica, Sigüenza argumenta que, si el cometa es la combustión de vapores y exhalaciones de la tierra, entonces a diario ocurrirían combustiones de la misma naturaleza, como por ejemplo, «las estrellas que parece que corren» y otras inflamaciones menores cuya única diferencia con relación al cometa es su breve duración. Explica Sigüenza:

Y si esto es cometa, no sé por qué de él se atemorizan tanto los hombres, cuando no hay noche alguna que dejen de inflamarse y arder otros tantos cometas, cuantas son las estrellas que nos parece que corren y que verdaderamente no son sino exhalaciones de tan poca compacción y cantidad, que apenas se encienden, cuando al instante se apagan, no distinguiéndose de los cometas, sino en lo breve de su duración...⁹

Salmerón, tomando de nuevo la analogía entre los cuerpos celestes y los hombres, argumenta que, precisamente la duración de la combustión es lo que marca la diferencia entre las inflamaciones diarias que no representan ningún peligro, y las prolongadas, como las de los cometas, que considera nocivas. Para aclararlo hace una analogía con la fiebre, defendiendo que las inflamaciones breves son como fiebres pasajeras que afectan al cuerpo por cuestión de días, mientras que los cometas son como una fiebre que se extiende por varios meses:

Si una fiebre diaria, que dura tan poco tiempo de un día, no ha muerto a ninguno, ni jamás ha sido prenuncio de peligro en la vida, ni mortandades? Por qué lo ha de ser una fiebre humoral, que dura veinte y dos días, y una Hectica (*sic*), que cuando menos dura tres meses; siendo así, que el origen de una, y otra es uno mismo. Si hubiere quien me concediere esta mi inducción en buena filosofía, me obligo a concederle la que me propusiere, y

si no quedara el Cometa infausto, por la calidad de su materia, receloso por lo que derrite, y temido por su duración.¹⁰

Respecto de la tercera crítica, Sigüenza exhorta al lector, en el párrafo 14, a no dar crédito a que los cometas, al ser productos de exhalaciones más copiosas, anuncien la muerte de príncipes, mientras que las estrellas volantes, al ser más breves y pequeñas, la muerte de la plebe. Esto lo dice para prevenir que alguien tomara sus argumentos para formular una teoría ridícula:

Si ya no es que se le antoje a alguno que, así como el cometa difiere de las estrellas volantes en ser más copiosas las exhalaciones que lo componen, de la misma manera, distinguiéndose los príncipes de sus inferiores en la mayoría de su dominio y autoridad, habrán de pronosticar la muerte de estos los cometas, por ser mayores y las de la plebe, las estrellas volantes, como cometas pequeños.

Tomando de nuevo el enfoque de la medicina hipocrática, Salmerón busca una explicación natural y argumenta que, debido a lo infestado del aire a causa del cometa, los hombres sufrirían estragos y, considera que a diferencia de los rústicos plebeyos, los príncipes son más delicados, de tal forma que el aire contaminado por el cometa afecta más a lo delicados que a los robustos plebeyos:

naturalmente el Cometa, amenaza Muertes de Príncipes, Potentados, y Señores, para lo cual se hallan muchas razones naturales; en cuya confirmación pondré por ejemplo cuatro hombres rústicos, y uno delicado, en un tiempo fatal, en que el aire está inficionado de preva (*sic*) cualidad, e infestando por la respiración à todo viviente; los cuatro rústicos en este tiempo les consideramos, como así es, engendrados desde el vientre de sus madres de principios robustos, sanos, y fuertes. Al delicado todo le sucede a la contra por la mayor parte...¹¹

Esta es la explicación que Salmerón ofrece para justificar que los príncipes mueran a causa de los cometas las delicadezas con las que se han criado los grandes príncipes los hace proclives a no resistir las inclemencias que los residuos del cometa dejan en el aire.

Lo que Sigüenza contesta —entre líneas— a Salmerón

En el apartado «Argumento cuarto contra la fatalidad de los cometas» (§ 78–108) de *Libra astronómica y filosófica*, Sigüenza busca demostrar que los cometas son benéficos para los hombres, como señala Navarro Brotóns:

Sea cual fuere su causa, su efecto, a juicio de Sigüenza, no puede ser sino benéfico, y son una muestra de la providencia divina, ya que tanto si son sublunares como si son celestes, el resultado no es sino que el incendio final de los cometas limpia la Tierra o el cielo de sus excrecencias.¹²

A partir de la teoría de Atanasio Kircher sobre las manchas solares, en los párrafos 78–89 Sigüenza habla sobre los beneficios que los cometas supralunares representan; en cambio, en los párrafos 90–108, discute, como ya se dijo, sobre los cometas sublunares.

Como ya se expuso, la crítica de Salmerón está basada en tres supuestos:

- Que la combustión de los vapores que componen el cometa dejan residuos.
- Que estos residuos son nocivos e infestan el aire.
- Que nublan el juicio y acaban con los débiles.

Por lo tanto, a Sigüenza no le quedan más que dos salidas: o insistir en que los cometas no dejan residuos o, que si los dejan, estos son benéficos.

En primer lugar, apela a un argumento de autoridad, recurriendo a la opinión de Francisco Raxo, Antonio Nuñez de Zamora, Francisco Juntino y Honorato Fabri, que coinciden en que el cometa enciende y limpia la tierra; enseguida pasa a defender que los residuos del cometa (materia sulfúrea y nitrosa) es benéfica para los hombres. Apoyándose en Georgio Hornio y Pierre Gassendi, Sigüenza muestra cómo la tierra, la que se cultiva, se nutre de la sal nitrosa encontrada en la orina y el estiércol: «Que no sea cualquiera sal la que para esto sirve, sino la nitrosa de que abundan la orina y excrementos de los animales, que son las cosas de que se valen los labradores doctos para que les rinda la tierra cosechas grandes».¹³ Esto es, si los cometas se componen de

materia sulfúrea y nitrosa, de la que abunda, supuestamente, en los cuerpos podridos y las heces, entonces, así como los buenos labradores se sirven de esta materia para fertilizar los campos, así, el residuo de la combustión de un cometa, materia rica en sal nitrosa, fertilizaría también los campos.

Conclusión

Por lo general, el *Discurso cometológico* de Salmerón no es tomado en cuenta al momento de discutir la polémica sobre el cometa de 1680; en gran medida, quizá, por lo absurdo que hoy parece la tesis que defiende; pero nosotros suponemos que, además, ha sido ignorado por el hecho de que el mismo Sigüenza despreció su escrito. Esperamos que, si bien las hipótesis manejadas en este ensayo tendrían que profundizarse, logremos llamar la atención sobre este personaje poco estudiado que también participó la famosa polémica acerca del cometa de 1680.

Notas

1. Ver V. Navarro Brotóns: *La libra astronómica y filosófica de Sigüenza y Góngora: La polémica sobre el cometa de 1680*.
2. G. Viveros: *Hipocratismo en México en el siglo XVI*, p. 92.
3. G. Viveros: *op.cit.*, p. 96.
4. J. de Salmerón y Castro: *Discurso cometológico, y relación del Nuevo Cometa: visto en aqueste hemisferio mexicano, y generalmente en todo el mundo: el año de 1680 y extinguido de este 1981: observado y regulado en este mismo horizonte de México*, folio: 9r.
5. *Idem*, folios: 9r–10v.
6. *Idem*, folio: 10v.
7. *Ibidem*.
8. Concepto peripatético: donde la conjunción de varios elementos produce una reacción dinámica.
9. C. Sigüenza y Góngora: *Manifiesto filosófico*, §13.
10. J. de Salmerón y Castro: *op. cit.*, folio: 11v.
11. J. de Salmerón y Castro: *op.cit.*, folio: 19v.
12. V. Navarro Brotóns: *op.cit.*, p. 149.
13. C. Sigüenza y Góngora: *La libra astronómica y filosófica*, párrafo 100.

Referencias

- BENÍTEZ Grobet, Laura: «La ciencia nueva y don Carlos de Sigüenza y Góngora» en *Saber Novohispano*, número 1, pp. 73–80, 1994.
- BURDICK, Bruce Stanley: *Mathematical works printed in the Americas 1554–1700*, Maryland, The John Hopkins University Press, 2009.
- KINO, Eusebio Francisco: *Exposición astronómica del cometa que el año de 1680, por los meses de noviembre y diciembre, y este año de 1681, por los meses de enero y febrero, se ha visto en todo el mundo y le he observado en la ciudad de Cadiz*, México, por Francisco Rodríguez Lupercio, 1681.
- NAVARRO Brotóns, Víctor: «La libra astronómica y filosófica de Sigüenza y Góngora, la polémica sobre el cometa de 1680», *Carlos de Sigüenza y Góngora, homenaje 1700–2000*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- SALMERÓN y Castro, Josef de: *Discurso cometológico y relación del nuevo cometa visto en aqueste hemispherio mexicano, y generalmente en todo el mundo: el año de 1680; Y extinguido en este de 1681: observado, y regulado en este mismo horizonte de México*, México, viuda de Bernardo Calderón, 1681.
- SIGÜENZA y Góngora, Carlos de: *Libra astronómica y filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- TENA Villeda, Rosalba: «José Salmerón de Castro, médico y astrónomo novohispano» en *Boletín mexicano de historia y filosofía de la medicina*, volumen 6, número 1, 2003.
- VIVEROS, Germán: «Hipocratismos en México en el siglo XVI» en *Saber Novohispano*, número 1, pp. 89–97, 1994.

Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza Un pretexto para la comprensión musical de la teoría de Kepler

OSCAR ANDRÉS CORTÉS CISNEROS
Universidad de Guadalajara

No sé lo que debo parecer al mundo, pero a mí mismo me parece haber sido solamente como un niño jugando en la orilla del mar y divirtiéndome encontrando un canto rodado o una concha más bella que las habituales, mientras el gran océano de la verdad permanece sin descubrir delante de mí.

ISAAC NEWTON

La difusión de la modernidad en la Nueva España

La Nueva España no fue ajena a la revolución científica que estaba ocurriendo en Europa, pues el mercado de libros y la instauración de la imprenta, incluso antes que en ciudades europeas importantes, propiciaron que los pensadores novohispanos estuviesen informados de la nueva ciencia y filosofía de su tiempo. Así, durante el siglo XVII, apareció un grupo de hombres dispuestos a especular, a indagar en las maravillas de la naturaleza, a contrastar sus propios pensamientos con las nuevas y las antiguas ideas sobre la medicina, la filosofía, las disposiciones de los cuerpos celestes y la finitud o infinitud del universo.

Las nuevas ideas no solo trastocaron la concepción de la ciencia, sino también de la religión. Los pensadores novohispanos, con una rigurosa formación religiosa, tuvieron que enfrentarse a las implicaciones de los descubrimientos hechos por la llamada *nueva ciencia* predicada por los filósofos de la naturaleza, como el padre Borri, quien, en su *Collecta Astronomica ex Doctrina* de 1631, discutió y publicó los hallazgos de Tycho Brahe, Galileo y Kepler, al igual que los de los pensadores medievales y antiguos.

El padre Borri, después de analizar el sistema del mundo ptolemaico y copernicano, los consideró erróneos debido a que los cálculos de

las trayectorias de los planetas no explicaban sus movimientos de forma satisfactoria; de ahí que se adhiriera a la hipótesis de Tycho Brahe, evitando con ello problemas con la ortodoxia; asimismo, aceptó los descubrimientos de Galileo gracias al telescopio¹ y, tras haber analizado sus avistamientos, admitió las afirmaciones del astrónomo italiano y rechazó la existencia de los cielos cristalinos, la incorruptibilidad del espacio sideral y la esfera ígnea en derredor de la Tierra.²

Si bien es verdad que la labor del Santo Oficio de prohibir libros que ponían en entredicho la ortodoxia impidió la circulación de ciertos ejemplares, esto no fue suficiente para apagar el interés del pequeño grupo de hombres novohispanos por la ciencia y la filosofía, quienes conocieron las ideas ya por comentarios a los textos, ya por la lectura directa de las obras de Descartes, Gassendi, Marsenne, Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino, Kircher, Albumasar, Averroes, etcétera. Entre sus lectores novohispanos figuran, como estrellas de una misma constelación, Luis Becerra Tanco, fray Alonso de la Veracruz, Gabriel López de Bonilla y, por supuesto, el mercedario fray Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza y Góngora.

Características de la revolución científica y filosófica de los siglos xv–xvii

La investigación de la revolución científica en la astronomía acontecida alrededor entre los siglos xv y xvii es hoy un tema de estudio apasionante y fundamental para la comprensión parcial de la ciencia. El Renacimiento italiano tuvo origen en distintos factores que fueron sembrados al menos desde el siglo xii, uno de ellos apareció cuando los escolásticos luchaban contra los postulados aristotélicos, como la eternidad de la materia, la concepción aristotélica del alma y también los conceptos del tiempo y del movimiento.

La primera de las características más importantes que definen la modernidad en el área de la ciencia y la filosofía es la *descentralización* de la Tierra por parte de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico (1473–1543), expresada en su famosa obra *De rebotiunibus orbium coelestium*; esta cosmovisión quizá tuvo su origen en la nueva lectura de las teorías Pitagóricas del fuego central de Filolao y Hecfanto, más las breves menciones del astrónomo Aristarco, y los trabajos astronómicos de Ibn al-Shatir y Nasir al-Din Tusi,³ cuyos escritos llegaron a

Europa debido a la conquista de Bizancio por los turcos. Tampoco hay que desmerecer la genial intuición del astrónomo polaco por la hipótesis heliocéntrica.

Copérnico justificó la ubicación del Sol en el centro del universo apoyándose en la autoridad de Hermes Trismegisto, como posteriormente lo hizo Giordano Bruno al predicar la religión solar egipcia y la infinitud del universo y los mundos, cada uno con su propio sol en el centro. La fuente de Copérnico puede proceder solo de dos traducciones de los *Textos Herméticos*.⁴ Este hecho, además de ayudar a esclarecer los motivos religiosos que, en este caso, ayudaron a la ciencia para avanzar, también arrojan luz sobre el Renacimiento italiano, que no solo fue un retorno a la cultura helénica, sino también a la egipcia.

Otro hito de la modernidad se dio cuando el astrónomo paduano Galileo Galilei (1564–1642) observó, gracias a un telescopio, las montañas y los valles de la Luna, las fases de Venus y los planetas *medíceos* que giraban alrededor de Júpiter,⁵ y afirmó, con un argumento analógico, que los elementos constituyentes del universo son los mismos que los de la Tierra. Esta afirmación revolucionó la idea del universo teleológico de Aristóteles, que defendía que los astros, constituidos por éter, son incorruptibles y, por tanto, su estatus ontológico es distinto del de los seres sublunares constituidos de cuatro elementos.

Lo anterior y la ley enunciada más tarde por Isaac Newton de la Gravitación Universal (que integró las tres famosas leyes de Kepler y las leyes de Galileo del movimiento de caída de los graves en la Tierra,⁶ y que expone que todos los cuerpos —y por supuesto también los planetas— se atraen con una fuerza que es directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias) dieron por resultado la segunda característica de la modernidad: la *homogeneización* del universo. La ley de Newton, al establecer que el comportamiento de los cuerpos del cielo y de la tierra son los mismos, rompió con la física aristotélica, que suponía que los astros obedecían leyes del movimiento distintas de las de los cuerpos sublunares.

De acuerdo con la propuesta de la relatividad del movimiento de Galileo según la cual los cuerpos están en reposo o en movimiento dependiendo del marco de referencia que se tenga, se deriva otra de las características de la modernidad: la *dinamización* de un universo en

el que todos los cuerpos están en movimiento, idea que se opone a la explicación del movimiento natural o violento de Aristóteles.

Otra característica es la propensión a *dominar la naturaleza*. Los mejores pensadores que representaron esta nueva actitud son René Descartes y Francis Bacon; ambos predicaron la confianza en la nueva ciencia y la experimentación para dominar la naturaleza en favor del bien humano. Esta nueva ciencia partía del supuesto de que el mundo tenía leyes impuestas por Dios que organizaban el universo de manera perfecta y que podían ser expresadas con caracteres matemáticos. Esta era la idea general de Descartes y Galileo al describir con la geometría los movimientos de los cuerpos, y de Kepler y Newton, que buscaron las causas del movimiento y las leyes con las cuales Dios había construido el mundo, mientras que la tradición escolástica seguía la interpretación peripatética, según la cual las matemáticas y la física son ámbitos que no se pueden relacionar por ocuparse la primera de cosas que cambian y se demuestran por causas, y la segunda de cosas que no cambian y que no se demuestran por causas, como sucede con los fenómenos físicos.⁷

Sin embargo, Galileo conocía lo provechoso de matematizar la naturaleza, de ahí que sus famosas palabras representan un epítome para la nueva ciencia:

La filosofía está descrita en ese grandísimo libro que se abre continuamente ante nuestros ojos, pero no se la puede entender sin aprender la lengua en que está escrita. La lengua es la matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales resulta imposible comprender humanamente nada; sin ello, todo es un merodear por un oscuro laberinto.⁸

Desde esta perspectiva, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos; quien conozca ese alfabeto podrá conocer el diseño y la estructura de la realidad. Esta idea es fundamentalmente la misma para Pitágoras, Platón, Galileo, Kepler, Newton y Einstein, aunque los instrumentos, los conceptos y los argumentos son distintos.

La *matematización* de la naturaleza como método para describir la realidad empírica implicó una *desesencialización*, pues las ciencias

físicas comenzaron a dejar de preguntarse por las esencias como antes lo hiciera Platón con la belleza, Aristóteles con el alma o san Agustín con el tiempo. Así, ante la pregunta sobre qué son las manchas solares, Galileo respondió que desconocía tanto las esencias más cercanas como las más lejanas del universo, pero que esto no le impedía hablar de ellas mediante una cuantificación de las propiedades primarias de la materia: la frecuencia de aparición, su velocidad, su aceleración.

Todas las características reseñadas definieron lo que se conoce como *modernidad*, y desencadenaron un importante desarrollo de las ciencias en general —en particular las ciencias físicas— y una nueva concepción del hombre y del mundo en términos mecánicos.

Dos luces novohispanas: Diego Rodríguez y Carlos de Sigüenza

En los pensadores novohispanos es posible encontrar algunas características de la modernidad emergente. Como se mencionó antes, la formación religiosa de las personas letradas estaba acompañada por el conjunto de dogmas enseñados por la Iglesia.

No cabe duda de que una luz novohispana fue representada por Carlos de Sigüenza con su famosa obra *Libra astronómica*, que ocupa un lugar destacado en la historia de la ciencia mexicana; en ella afirma que los cometas son fenómenos naturales y no influyen en los asuntos humanos de ninguna manera, en contraposición con la opinión del famoso padre Kino, perteneciente al pensamiento ortodoxo, que califica los cometas como señales o mensajes de catástrofes venideras, y eran interpretados por la astrología según su tamaño, luminosidad, la longitud de su estela y su posición respecto de las constelaciones. De ahí que el mayor problema estaba en relación con su formación y su finalidad, porque tenía implicaciones políticas, religiosas y científicas. Así pues, las nuevas interpretaciones sobre los cometas pondrían en entredicho la enseñanza de la teología cristiana.⁹ Las declaraciones de Sigüenza sobre los cometas son un síntoma del pensamiento moderno, y contribuyeron a la desmitificación de los cielos cuando, en 1680, realizó sus observaciones y cálculos de las paralajes, logrando una buena precisión.

Por las mismas fechas, Isaac Newton realizaba observaciones del mismo cometa, y los resultados fueron iguales; pero las consecuencias

que ambos dedujeron fueron diferentes: Sigüenza demostró plenamente que el cometa efectivamente era supralunar, pero, para Newton, fue solo un punto de partida para demostrar el movimiento parabólico de los cometas mediante su Ley de la Gravitación Universal derivada de la tercera ley de Kepler.¹⁰

Así pues, mientras que el jesuita Kino vivía aún en el universo geocéntrico y ontológicamente jerarquizado de los escolásticos, Carlos de Sigüenza vivía en una concepción del universo poco clara. En ocasiones hablaba como un geocentrista y en otras como un heliocentrista, de igual manera recurría al cosmos inmutable y cerrado, y en otras al universo dinámico y abierto; sostenía la creencia paralela en los milagros y la creación divina del universo junto a la necesidad de probar las hipótesis con la experimentación y la matematización; creía parcialmente en un universo mecánico al estilo de Galileo y Descartes, y que los planetas estaban en constante movimiento por un *primer mobile* que rodeaba a las esferas que determinaban las órbitas de los cuerpos celestes; por tanto, los cielos ya no eran movidos por almas o ángeles, sino por causas mecánicas.¹¹

La obra astronómica de Sigüenza estuvo influenciada por la del mercedario fray Diego Rodríguez (1596–1668), pues incluso se apoyó en la *Doctrina general* de este último para escribir su *Libra astronómica*. La *Doctrina*, además de exponer la teoría matemática según Diego Rodríguez, también reúne sus notas y comentarios sobre el *Mysterium cosmographicum* y el *Harmonice mundi* de Kepler. Diego Rodríguez fue un seguidor de la teoría kepleriana del mundo; de ahí que fuera un copernicano en secreto y predicara una religión heterodoxa, llena de pitagorismo y platonismo, donde Dios aparece como un gran arquitecto que modela el mundo según principios eternos basados en la geometría y la música.

Fray Diego Rodríguez estructura su *Tractatus* según una división entre matemáticas puras (que tratan sobre geometría, aritmética y trigonometría) y matemáticas impuras (que tratan sobre gnomónica, mecánica, arquitectura, geografía, hidrostática, astronomía, música entre otras semejantes). En la primera división, además de exponer las operaciones matemáticas y sus demostraciones, realiza una reflexión sobre las mismas de corte pitagórico y neoplatónico; posteriormente

explica las relaciones que existen entre geometría, aritmética, astrología (entendida como cosmología) y música; en el *Tractatus* lo afirma de la siguiente manera:

Nosotros, siguiendo el ejemplo de los antiguos y el de otros no menos ilustres ingenios de nuestro tiempo (con los que felizmente se adorna y corona esta Alma Mater Academia Mexicana) deseamos ofrecer un tratado útil y provechoso que no comprenda a todas las siete artes o liberales disciplinas sino únicamente a las Matemáticas entre las que están en primer término la aritmética y la geometría, y segundo lugar (como impuras que son) la astrología y la música.¹²

Para fray Diego Rodríguez, al igual que para Galileo y Kepler, la matematización de la naturaleza es la única vía que existe para descubrir y comprender el libro de la naturaleza. De ahí que estas artes llamadas por él *quadrivium pitagórico* sean la base epistemológica de la realidad física. Así, según este mercedario, tanto la geometría (entendida como la ciencia que trata de las magnitudes, de las proporciones y de las figuras) como la aritmética (la ciencia de los números y de sus propiedades en abstracto) estaban relacionadas con la música, pues definía a esta última como la ciencia que trata de los números sonoros y de sus relaciones con la armonía.¹³ Esta concepción de las matemáticas tiene su origen en la escuela pitagórica, en Platón, en Euclides y en Proclo. Fray Diego Rodríguez se adhirió a la hipótesis heliocéntrica por su temperamento pitagórico–platónico, como lo hizo antes su mentor y coetáneo Kepler. Veamos en qué consiste esa teoría astronómica.

Johannes Kepler: Un sistema del mundo geométrico–musical

En el campo de la astronomía, Johannes Kepler (1571–1630) construyó una nueva concepción del universo que cambió para siempre la manera de comprender los movimientos del mundo celeste. Como se sabe, la obra de Kepler está permeada de pitagorismo, neoplatonismo, matemáticas, astrología, teología cristiana, filosofía natural y música. Kepler, durante sus años de estudio en la universidad protestante de Tübinga, tuvo la inclinación por ser un teólogo, pero, gracias a su aplicación en el campo de las matemáticas y a la influencia de su maestro

en astronomía Michael Mästlin —un acérrimo seguidor de Copérnico—, comprendió que también desde la astronomía podía descubrir y construir un templo donde cantar himnos de alabanza a las maravillas de la creación perfecta y armoniosa de Dios.

En *Mysterium cosmographicum*, Kepler expone un universo heliocéntrico construido según una estructura metafísica que abarca todo. Esta estructura son los cinco cuerpos pitagóricos o sólidos platónicos: el tetraedro (pirámide), limitado por cuatro triángulos equiláteros; el cubo; el octaedro, con ocho triángulos equiláteros; el dodecaedro, con doce pentágonos, y el icosaedro, con veinte triángulos equiláteros. Antes de llegar a esta conclusión, Kepler se había preguntado por qué existían seis planetas y no veinte o cien; teniendo en consideración que existían cinco espacios entre los planetas, pensó que no podía ser debido al azar, sino por un designio divino que había dispuesto seis planetas separados por los cuerpos platónicos.¹⁴ Esta idea fue una de las varias quimeras keplerianas, pero no cabe la menor duda de que otras resultaron fructíferas, como la búsqueda de una razón matemática entre los tiempos y las distancias respecto del Sol, la cual ayudó a descubrir sus tres leyes del movimiento.

Las primeras indagaciones musicales de Kepler se encuentran en el capítulo XII de *Mysterium cosmographicum*; ahí procede, como Ptolomeo en *Harmónica*, relacionando geometría y música trazando un círculo que representa una cuerda tensa, e inscribiendo en su interior figuras bidimensionales que la dividen, comenzando con el triángulo, el cuadrado, el pentágono... Así, por ejemplo, si se considera el caso del triángulo y se toman dos de sus lados, se tendrá la razón 2:3 que equivale a la proporción de una quinta, y en el caso de un pentágono, se tendrá la razón y 4:5 que equivale a una tercera mayor y, por tanto, ambos ejemplos son consonantes. Mientras que un heptágono dará proporciones discordantes, por lo cual no las utilizó el Supremo Geómetra.

Esta fue la forma que Kepler utilizó en sus primeras especulaciones geométrico-musicales, pero no sería hasta su obra *Harmonice mundi* donde concluiría completamente su relación con la astronomía y la existencia de solo cinco consonancias —dos con variaciones— como hay cinco poliedros: la octava, la quinta, la cuarta, la tercera mayor y menor, y la sexta mayor y menor.

La obra más completa y acabada del sistema del mundo de Kepler es *Harmonice mundi* y constituye la continuación de *Mysterium*; está dividida en cinco libros; los dos primeros tratan sobre el concepto de armonía en la matemática, los tres siguientes abordan la relación de la armonía con la música, la astrología y la astronomía. A lo largo de toda la obra, Kepler vincula las proporciones armónicas con toda suerte de contextos como la metafísica, la epistemología, la arquitectura, la política, la astrología terminando con la astronomía en el libro v.

Para Kepler, la armonía consiste en un modelo explicativo del universo que tiene una fundamentación teológica cristiana-platónica y, como se ha visto, está relacionada con la geometría y la aritmética. Hay que recordar que para Kepler todos los atributos divinos y poderes físicos se concentran en el Sol, y ve en el universo una manifestación de la santísima Trinidad: el Sol representa al Padre, la esfera de las estrellas fijadas al Hijo, y las fuerzas invisibles, que emanan del Padre y mueven los planetas, representan al Espíritu Santo.¹⁵

El camino que recorrió Kepler para que encajaran las cinco proporciones musicales en un universo donde los cuerpos tienen un movimiento elíptico y nada uniforme fue, como todos los caminos, emocionante en momentos y penoso en otros; primero intentó buscar relaciones entre las proporciones armónicas y los períodos de revolución en torno del Sol; después lo intentó con las dimensiones o volúmenes de cada uno de los planetas formaban una serie armónica; luego quiso hacerlo mediante una comparación de las distancias máximas y mínimas de los planetas respecto del Sol para formar alguna escala, pero tampoco funcionó; posteriormente lo intentó con las velocidades extremas de cada planeta, sin éxito; luego según las variaciones de tiempo que empleaba un planeta en una unidad de longitud en su órbita; al final intentó, desde el punto de referencia del Sol, encontrar las proporciones musicales en las velocidades angulares en sin considerar las distancias, fue así como nuevamente volvió a escucharse la música de las esferas.¹⁶

Después de andar en sus laberintos mentales y continuar con la hipótesis poliédrica, Kepler logró encontrar la salida. La relación entre la música y la astronomía era de la siguiente manera: Saturno, cuando está en su carrera sideral en su afelio (el punto más alejado del Sol),

tiene una velocidad de 108 segundos de arco por día, y una velocidad de 135 segundos de arco por día cuando está en el perihelio (el punto más alejado del Sol); estas variaciones en la velocidad de los planetas se deben a la aceleración que tienen cuando se acercan al Sol, que está en uno de los focos de las órbitas elípticas que describen los astros. Kepler consideró que estas variaciones de velocidad una razón, que es 108:135, cuyo resultado es casi igual a la razón musical de 4:5: el intervalo de una tercera mayor.

Kepler estaba maravillado con su hallazgo, pues estaba descubriendo los secretos del Viejo, como diría después Einstein. Kepler generalizó este procedimiento a los demás planetas. Veamos sus resultados comenzando desde la periferia del universo hacia su centro, es decir, el Sol: reanudando el primer intervalo musical, tenemos en Saturno, la tercera mayor; en Júpiter, la tercera menor; en Marte, la quinta; en la Tierra, el semitono; en Venus, el tono mayor (*diesis*); y, por último, Mercurio con una octava más una tercera mayor.

Kepler propone varias escalas cromáticas como posibilidades partiendo de cada una de las notas conocidas (re, mi, fa, sol...) para la asignación de las notas, pero podemos ejemplificar el concierto partiendo de los mismos intervalos que da: para Saturno, el intervalo sol-si; Júpiter, sol-si bemol; Marte, fa-do (pasando por si bemol); Tierra, sol-la bemol; Venus, mi-mi; Mercurio, do-mi (octava más tercera mayor).

La primera nota de los intervalos corresponde a los afelios y la última a los perihelios de los planetas. La polifonía consiste en el sonido simultáneo de todos los planetas modulando sus sonidos dentro de los intervalos establecidos en las razones encontradas según la velocidad de los astros en sus afelios y en sus perihelios. Cuando un planeta llega a la última nota, retorna a la nota de la que partió, esto se traduce en un vaivén sonoro que está en relación con las velocidades de los planetas.

Hacia el final de su obra, Kepler compara los planetas con las voces humanas, puesto que los sonidos van del agudo al grave desde el centro del universo hacia la periferia: Saturno y Júpiter son el bajo, Marte el tenor, la Tierra y Venus la contralto y Mercurio la soprano. Así, cada uno de los planetas, con su lugar asignado en el coro cósmico, irá modulando poco a poco sus notas correspondientes, mientras recorren su órbita elíptica por la fuerza del Sol, cantando cada uno su propia melodía.

Este concierto de los planetas solo puede ser percibido por el intelecto, punto donde difiere de la música de los planetas según Pitágoras, Cicerón y Boecio, para quienes era de un orden físico. Por ello Kepler invita a los músicos modernos a que lo sigan, pues solo ellos podrán comprender la belleza de la sinfonía planetaria. Según él, era probable que al inicio de la creación los planetas, debido a su disposición, generaron una polifonía bellísima.

En el universo de Kepler la función de sus tres leyes que explican el movimiento de los cuerpos celestes son fundamentales para hacer inteligible la música de los planetas. Para él, la armonía constituye un principio del ordenamiento bello y perfecto que existe en el universo, con el que Dios, a partir de las proporciones geométrico–musicales, más las variaciones de la velocidad de los planetas vistos desde el Sol —como sistema de referencia—, conforman los intervalos y los armónicos del canto de los planetas.

Al final de su vida, expresó Kepler con unas hermosas palabras el exhaustivo trabajo, pues, mientras especulaba y calculaba los tiempos y las distancias de los astros en su viaje sideral en torno del Sol, trataba de leer en la naturaleza los principios geométrico–musicales que había utilizado Dios en la creación:

Te doy gracias ¡Oh Dios creador! Porque me has otorgado la alegría de ver lo que has hecho, recreándome en la obra de tus manos. He terminado este trabajo al cual he sido llamado. He puesto en él todas las fuerzas del espíritu que me diste. He podido descubrir la grandeza de tus obras a los hombres que leerán estas páginas, en la medida en que mi mente limitada logró comprender algo de tu reino infinito.¹⁷

Notas

1. Durante la época colonial, los astrónomos mexicanos, al igual que los europeos, comenzaron a construir sus propios instrumentos para observar los astros, entre ellos, el telescopio. En la Nueva España parece que no tuvo un rechazo como el que recibió Galileo por parte de los aristotélicos.
2. E. Trabulse: *Los orígenes de la ciencia moderna en México* (1630–1680).
3. J. Vernet: *Astrología y astronomía en el Renacimiento*.

4. *Ibidem*. La primera traducción fue hecha por Albumasar y la segunda por el neoplatónico Marsilio Ficino. Cabe destacar que, mientras Ficino estaba traduciendo el *Corpus platonicum*, dejó pendiente los *Diálogos* para traducir los *Textos herméticos*.
5. C. Solís Santos: *Historia de las ciencias*.
6. C. Mataix Loma: *Isaac Newton*.
7. F. Sergio Martínez: *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*.
8. D. Bram Swaan: *El inglés de la manzana*.
9. Es importante mencionar que los nuevos descubrimientos astronómicos no solo dieron origen a nuevas cosmovisiones en el orden físico, sino también en el orden teológico. Personajes de la talla de Kepler, Leibnitz y Newton expusieron una nueva forma de comprender la divinidad. Durante el siglo XVII era común que la ciencia, nombrada en aquellos tiempos como filosofía natural, estuviera relacionada con la teología para demostrar la existencia de Dios.
10. E. Trabulse: *Ciencia y religión en el siglo XVII*.
11. *Ibidem*.
12. E. Trabulse: *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630–1680)*.
13. *Ibidem*.
14. A. Koestler: *Los sonámbulos. Historia de la cambiante cosmovisión del hombre*.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. G. Abetti: *Historia de la astronomía*.

Referencias

- ABETTI, Giorgio: *Historia de la Astronomía*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1966.
- LOHR, Charles: «La interpretación medieval de Aristóteles», en *The Cambridge history of later medieval philosophy*, Cambridge, Cambridge University, 1982.
- F. Martínez, Sergio: *De los efectos a las causas, sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México, Paidós, 2001.
- GALILEO-KEPLER: *El mensaje y el mensajero sideral (sidereus nuncius. dissertatio cum nuncio sidereo)*, introducción y traducción de Carlos Solís Santos, Madrid, Alianza, 1984.

- JEANS, James: *Historia de la Física*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1960.
- KEPLER, Johannes: *El secreto del universo* (traducción, introducción y notas de Eloy Rada García), Madrid, Alianza, 1992.
- KOESTLER, Arthur: *Los sonámbulos. Historia de la cambiante cosmovisión del hombre*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981.
- KOYRE, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 2000.
- MATAIX Loma, Carmen: *Isaac Newton (1642–1726)*, Madrid, Ediciones del Orto (Biblioteca Filosófica), 1995.
- MAYNARD Hutchins, Robert (editor): *The Almagest*, by Ptolemy. On the revolutions of the Heavenly Spheres, by Nicolaus Copernicus. Epitome of Copernican Astronomy: IV and V. The Harmonics of the World: V, by Johannes Kepler. Translated by order of text R. Catesby Taliaferro and Charles Gleen Wallis, Encyclopedia Britannica, 1984.
- SIGÜENZA y Góngora, Carlos de: *Seis obras* (prólogo Irving A. Leonard, edición, notas y cronología William G. Bryant), México, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- SWAAN, de Bram: *El inglés de la manzana*, México, Pangea (Viajeros del conocimiento), 1993.
- TRABULSE, Elías: *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630–1680)*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1994.
- TRABULSE, Elías: *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Históricos), 1974.
- VERNET, Juan: *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, El Acanalado 22, 2000.

Identidad y nacionalismo, conceptos que crearon un pueblo, una patria y una nación

RICARDO MARTÍNEZ ROMO
Universidad Autónoma de Zacatecas

Las últimas décadas del siglo XVIII novohispano son un momento rico en aportaciones a los futuros movimientos ideológicos independentistas; durante ese periodo se forjaron en gran medida algunas de las principales características de lo que sería el pensamiento nacionalista y de identidad que forjaría una nueva nación.¹

La identidad es una necesidad básica del ser humano, afecta a todas las sociedades y a casi todas las disciplinas, es una búsqueda y expresión de lo propio. En el decurso histórico, los individuos han tendido a agruparse y asociarse, a identificarse colectivamente a partir de características similares como rasgos físicos, el lugar donde habitan, el idioma, las costumbres, las creencias, etcétera. En este ensayo se busca ofrecer una reflexión en torno de dos conceptos de gran importancia en el surgimiento ideológico de la nueva patria, México: *identidad y nacionalismo*.

Identidad y nacionalismo

La identidad nacional en México está condicionada por cierta unidad en el territorio, por el desarrollo de un sentimiento de necesidad y hermandad cultural y, principalmente, por la identificación entre sus pobladores; de este modo, se reflexiona aquí en torno de ciertas coincidencias y necesidades históricas, y relaciones explícitas e implícitas que hicieron surgir la idea de un solo pueblo (aun con sus diferencias internas) a partir de orígenes sociohistóricos disímiles.

Durante el período virreinal, los criollos, mestizos e indios se vieron forzados a interiorizar una visión del mundo y de sí mismos que les era extraña y que fue sustentada por sus dominadores españoles; esta visión no terminaba por ayudarlos a centrar su origen, su presente y su fin, y los sometía y obligaba a soportar la pérdida —o más bien la ausencia— de identidad, ya que el dominio no solo era militar o político, sino también religioso y social.

Debido a esta situación, se vieron en la necesidad de buscar una identidad que les posibilitara ser *habitantes* de su propio territorio, más allá de la que les era impuesta desde el exterior. Quizá si las condiciones de dominio españolas hubieran sido más laxas, la búsqueda de identidad se hubiera dado en torno de otros intereses, como los de identificarse de manera total con la Corona o quizás la búsqueda de independencia se hubiera dado de manera más lenta. De cualquier forma, el sentimiento de inferioridad y menosprecio, estimulado por elementos externos surgidos desde la metrópoli, provocó la unidad de muchos grupos en torno de un fin común: la identidad nacional.² Así, los criollos como grupo de élite, encabezaron diferentes acciones para buscar la unión y un cambio en la situación social.

¿Había consciencia de una identidad novohispana? ¿O se trataba de varias identidades según los grupos raciales existentes? Sin duda, hubo varias visiones de identidad, pero fue la que se conformó en torno de la idea antihispanista la que mayor fuerza llegó a tener, reuniendo a su alrededor diferentes grupos con intereses diversos, pero con un objetivo común. De esta forma surgió una incipiente identidad que se haría notar en el discurso de algunos ilustres criollos, como sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora, así como muchos otros, menos famosos, que, desde una escuela, un púlpito o una reunión social, expresaron su americanismo primero y su mexicanismo después. Esto no solo sucedió en el discurso, sino también en la subjetividad de los individuos y la colectividad, que fue expresada, en parte, por medio de los usos y costumbres.

La población novohispana tendió a unificarse culturalmente,³ aunque hubo muchas resistencias. Los españoles, los criollos, los mestizos, los indígenas y los demás grupos surgidos a partir de la combinación racial, construyeron, con diferentes formas de participación, las bases sociales del futuro país en el que se combinarían elementos culturales y religiosos españoles e indígenas principalmente, aunque no en exclusiva, conformando una población multicultural y multirracial que se identifica como la nación mexicana.

En el discurso novohispano, dos pensadores que contribuyeron a la conformación de los conceptos de identidad y nación fueron Francisco Xavier Clavijero (1731–1787)⁴ y Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos

(1745–1783), que, desde sus particulares intereses y trincheras, reflexionaron sobre la realidad de la Nueva España y sobre la necesidad de identificarse colectivamente frente al *otro*: europeo o español.

Nacionalismo criollo e identidad nacional

En la dedicación y en el prólogo de su libro *Historia antigua de México*, escrita desde el exilio en Italia, Clavijero se refiere a la Nueva España como *su patria*:

Sabéis muy bien cuán arduo es el asunto de *mi historia* y cuán difícil salir de él, principalmente un hombre reducido a un miserable estado por las tribulaciones, que se ha puesto a escribir a más de dos mil y trescientas leguas de *su patria*, privado de muchos documentos necesarios, y aun de las confrontaciones que pudieran proporcionarle las cartas de *sus compatriotas*. Fácilmente reconoceréis leyendo esta obra que, más bien que una historia, es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de *un ciudadano*⁵ que, a pesar de sus calamidades se ha empleado en esto por *ser útil a su patria*...⁶

El conocimiento de Clavijero acerca del ambiente cultural y social de los *americanos*, y de los indígenas en especial, le permitió hablar con autoridad sobre lo que sucedió y sucedía en la Nueva España, por lo que es un personaje clave en la conformación de la identidad nacional. En su obra se identifican algunos elementos importantes como el amor por su tierra, el respeto a sus tradiciones, el reconocimiento de *otras* formas de ser y pensar, y el compartir una misma religión y un lugar de origen.

Los conceptos de *ciudadanía*, *patria* y *nación* no tienen que ver directamente con los ideales de independencia, pues los criollos novohispanos de la segunda mitad del siglo XVIII —al menos al principio— no pretendieron abiertamente la independencia política y económica respecto de España y su monarquía. La nación criolla⁸ era parte del reino español; su patria y su ciudadanía no estaban en discusión, solo hicieron uso de esos conceptos como componentes identificatorios y como mecanismos de la búsqueda de una identidad

propia. Es en ese sentido que se encaminan los esfuerzos de Clavijero para dar a conocer lo mejor de su patria.

Clavijero fue un criollo americano, un mexicano⁸ que dedicó su vida a comprender la historia y el carácter del pueblo mexicano;⁹ en su labor docente buscó la modernización de la enseñanza y los conocimientos para ponerlos al nivel de lo que se hacía en los centros educativos europeos;¹⁰ en cierta forma, su *Historia antigua de México* logró que los criollos se identificaran, como reconoce José Antonio de Alzate;¹¹ se puede decir que sirvió como instrumento de unión, como guía histórica y planteamiento actualizado que dio fundamento y sentido de grupo, y amalgamó esperanzas que estaban dispersas.

La obra de Clavijero y en especial *Historia antigua de México* da cuenta del arduo trabajo de un compatriota que, con un sentido de nacionalismo muy evidente, valora lo propio como partícipe de una patria. El texto identifica a un pueblo, a una patria y a una nación, de los que se vio privado en su exilio forzoso; desde el cual, quizá, aprecia como un todo. Su *Historia* interpreta e identifica orígenes comunes, integra el pasado con el presente, y encuentra similitudes entre los indígenas del pasado y los criollos del presente. Su formación y su situación le permitieron ver más allá de los intereses del Imperio Español, se enorgullece de su origen y su pueblo como partícipes de la comunidad mundial a la que todo hombre pertenece y, por lo tanto, debe estar a la misma altura de cualquiera otro del orbe.

Motivación e identidad ideológica

Por su parte, Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos se enfrentó a la tradición en casi todos los campos de la cultura (humanidades, teología, filosofía, historia, derecho, sociología, lenguas, física, matemáticas, medicina, etcétera); su afán de renovación sin abandonar la ortodoxia y su evidente reacción ante las situaciones que manifestaban poca equidad y trato desigual, además de su preocupación porque existieran mejores condiciones en la sociedad y su confianza en los beneficios de la educación, son muestra de su espíritu ilustrado y progresista.

Así es, señores, como FELIPE hizo ver al mundo, que para recibir las bendiciones del cielo no es preciso dormir sobre una piedra como Jacob

en las arenas abrasadas de la Siria, ni habitar como Elias en las desiertas soledades del Carmelo, ni vivir como Abrahan en Mambré á la sombra de una encina, ó subirse como Moyses sobre las escarpadas rocas de Oreb. El quitó a la virtud quanto tiene de áspero y amargo, y mostró el camino de unir la comunicación con el retiro, de condescender con los amigos sin faltar á Dios, de divertirse sin perjudicar la virtud, de ser alegre con modestia, sóbrio sin afectación, docto sin arrogancia, y por último Santo en el comercio y en el trato familiar con los hombres.¹²

Preocupado por la educación de los jóvenes y por la sociedad en general, Díaz de Gamarra sobresale entre otros filósofos con ideas reformadoras, porque fue el primero en escribir sobre filosofía moderna en un libro escolar, buscando «dar a los jóvenes una educación Christiana y política y proporcionarlos al estudio de las ciencias, poniéndolos con estos medios en estado de ser útiles a la Iglesia y a la Republica, a sus respectivas familias y así mismos».¹³

Al igual que en Clavijero, es posible percibir en Díaz de Gamarra un espíritu que busca el bien común y el servicio a la patria; es un promotor del cambio, e intenta que las condiciones educativas de los novohispanos sean iguales a las del resto del mundo porque sabe que es posible. En sus obras expresó su amor hacia su tierra y sus coterráneos, principalmente los jóvenes, en quienes fincó de manera decidida su confianza para que, mediante la educación, lograran hacer verdaderos cambios sociales que tendieran hacia el progreso de toda la población. Desde su cátedra y púlpitos ofreció una nueva forma de ver y de comprender el mundo; su aportación fue teórica y práctica a la vez, pues fue maestro y escritor, y los temas que abordó incitaban hacia una nueva visión del ser y acontecer del mundo, principalmente del americano, a partir de la modernización de la ciencia y la educación.

Inteligente y humilde, elocuente y luchador en busca del bien común religioso y político, Benito Díaz de Gamarra puede ser considerado uno de los *primeros mexicanos*¹⁴ que identificaron las necesidades de su patria y formas para remediarlas, acercando las herramientas ideológicas y prácticas que forjaron el ideal de una nación al nivel de las mejores del mundo, y propusieron cambios para mejorar la sociedad y alcanzar esa meta. Él es uno más de esos novohispano–mexicanos que fueron

conformando con sus ideas la identidad del pueblo mexicano a través de resaltar las características que consideraron eran primordiales.

La identidad y el nacionalismo son conceptos subjetivos y objetivos que caracterizan al sentir y ser de un individuo partícipe de una colectividad, pero cuando se configuran con la intención de mejorar la vida, de unir esfuerzos para ayudarse entre pares, se puede decir que existe un sentimiento de entrega hacia las causas de sus compañeros de destino político y social.

Un aporte a la identidad y el nacionalismo mexicano

Como se ha visto hasta aquí, Clavijero y Díaz de Gamarra fueron dos de los intelectuales novohispanos dieciochescos que, desde sus respectivas trincheras, planearon y propusieron un mejor futuro para sus coterráneos o compatriotas; fueron revolucionarios que utilizaron las armas de la historia, la filosofía y el pensamiento ilustrado, que enfrentaron resistencias, críticas e incluso acusaciones de faltas a su deber religioso,¹⁶ pero, a pesar de todo, supieron encontrar la forma de propagar las ideas que contagiaron e influyeron a otros. Aunque es evidente que sus circunstancias, historias y métodos son diferentes, los asemejan sus inquietudes y propósitos, ya que ambos trataron de concretizar sus ideales deseando el bien común como fin último; su herramienta fue la escritura, y sus sustentos ideológicos la formación doctrinal religiosa imbuida de una buena dosis de disquisición personal y de viveza interpretativa de las corrientes filosóficas derivadas del pensamiento filosófico moderno.

Clavijero compendió el estancamiento educativo respecto de Europa, defendió su condición de criollo novohispano ante las injurias de algunos difamadores sobre la naturaleza y la población americana; se convirtió de forma rotunda y decidida en un promotor del nacionalismo novohispano al emplear sus mejores argumentos para defender lo que consideró como agravios hacia su pueblo y su país, puesto que asumió que los ataques que de Buffon y DePaw dirigían hacia los americanos eran meras injurias motivadas por el desconocimiento; propició unión e identidad y, si bien no creó necesariamente una idea de nación única, preparó la unión de los habitantes de una región territorial que llegaría a tener el nombre oficial de México.

Es así que se puede considerar a este autor como un criollo nacionalista, un personaje que mediante su obra logró forjar una cierta identidad entre los novohispanos; conjugó la historia de los pueblos autóctonos y sintió orgullo por los mismos, enfrentó a los europeos para defender estas tierras y a sus habitantes, procuró la igualdad y la creación de una sola nación abogando por el mestizaje racial y cultural.

Del mismo modo, Díaz de Gamarra fue promotor de la liberación de una tradición filosófica y científica anquilosada. Él, como Clavijero apostó por la educación, que jugaría un papel fundamental en la transformación de la nación, pues ambos sabían que la ignorancia impide el uso recto de la razón y no permite iluminar el camino de la dignidad humana. Desde la academia y la elaboración de textos, así como desde el púlpito y por medio de una serie de sermones edificativos, Díaz de Gamarra intentó promover el cambio; independientemente de si lo logró durante su vida, su pensamiento influyó en otros.

La obra que estos autores nos legaron brinda la excelente oportunidad para comprobar su aportación a la futura nación mexicana, y son una referencia obligada para comprender los movimientos ideológicos y políticos preindependentistas, además de para conocer nuestra historia ideológica; su obra nos une y nos identifica como pueblo y como nación en los términos planteados de nación como identidad política e ideológica que puede unificar una serie de pueblos con afinidades e identidades coincidentes.

Con enorme interés humano, ambos autores buscaron en el pasado y en su presente las explicaciones y las propuestas acordes con lo que socialmente se presentaba como cambio y contraste social; pretendieron avivar la educación del letargo al que la tradición la tenía sometida, siendo esto posible gracias a la introducción de la filosofía moderna sin que chocara con la ortodoxia. Con esas herramientas construyeron y reforzaron una identidad primero *americana* y más adelante *mexicana*.

Conclusiones

El pensamiento y los escritos de Clavijero y Díaz de Gamarra deben tenerse en cuenta a la hora de hacer la historia de la identidad y el nacionalismo mexicanos. De una identidad esencialmente criolla (el

criollismo de los siglos xvi y principalmente del xvii y xviii), se fue transitando hacia una más incluyente, que abarcaría otros estratos de la población novohispana. De esta última nace el nacionalismo mexicano que incluye a todo poblador del territorio.

La identidad y el nacionalismo mexicanos son el fruto ideológico y cultural de la mezcla de culturas e idiosincrasias tales como la criolla y la indígena principalmente, aunque también de otros grupos humanos menores en cantidad de individuos y aportaciones culturales, que se distinguen y diferencian de los españoles o europeos, frente a los cuales fue necesario unirse para alcanzar, más adelante, la independencia, y el derecho a la libertad, la igualdad y el autogobierno.

Notas

1. Parece que el término *nación* no fue utilizado sino hasta después de la Revolución Francesa, aquí se aplica a partir de los ideales de Clavijero, entendiéndolo como: «un pueblo o un conjunto de personas que comparten una identidad colectiva llamada nacionalidad y el propósito de seguir formando parte de ella». A. Basave B.: *Para entender el nacionalismo*, p. 7.
2. Podemos decir que las principales reacciones que se han dado internamente respecto del sentimiento de identidad y nacionalismo son propiciadas por motivaciones externas. Aún en nuestros días, la unión del pueblo de México sin distinción de grupos sociales o políticos es motivada por elementos externos tales como la ofensa hacia lo nacional o el triunfo o la necesidad del mismo en competencias deportivas en el exterior.
3. «Más aún, cada una de las culturas sigue evolucionando en tierra americana, elaborando respuestas ante los desafíos que surgen del nuevo contexto. Esto significa que proceso aculturador tanto del lado indígena como del español se ve obligado a integrar paulatinamente elementos que ya no son totalmente indígenas ni tampoco europeos sino el producto de un sincretismo anterior». A. Solange: *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, pp. 64–65.
4. Sabemos de Francisco Xavier Clavijero que fue un hombre que dedicó su vida a la nación que lo vio nacer, que fue el iniciador del movimiento innovador dentro de la enseñanza de la filosofía y de la cultura en general, que es además fuente principal para el estudio del inicio de la identificación nacional y del movimiento independentista, tal y como puede deducirse de su acción perso-

nal y de sus escritos. Es en ellos donde se muestra coherente y comprometido, preparado y sabedor de lo que buscaba y quería, y donde muestra sus ideas sobre los indígenas, de los cuales, si no sentía orgullo, al menos demostraba cierto afecto por considerarlos con una cultura propia e importante, además de ser los ancestros de estas tierras a las que pertenecía él, y a los cuales pretende defender.

5. Aquí, como en otras partes de su texto, él se considera ciudadano de este régimen territorial novohispano. *Patria* y *compatriota* son términos que utiliza.

6. Las cursivas son nuestras y pretenden resaltar el pensamiento y objetivos claramente delineados dentro de los cánones modernos de la Ilustración, además de evidenciar su sentimiento nacionalista.

7. El término *nación* entendido en el sentido que ofrece Basave B.: *op. cit.*, p. 7.

8. Decimos que se asume como mexicano con base en algunos de sus textos; así, la primera línea de la dedicatoria de *Historia antigua de México*: «Una historia de México escrita por un *mexicano* que no necesita protector que lo defienda...»; y «es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de un *ciudadano* que, a pesar de sus calamidades, se ha empleado en esto por ser útil a *su patria* [...]. Dignaos entre tanto, aceptar este mí trabajo como un testimonio de mí sincerísimo *amor a la patria* y de la suma veneración con que me protesto afectísimo *compatriota* y humilde servidor de Vuestras Señorías Ilustrísimas»: *op. cit.*, pp. xvii–xix (el subrayado es nuestro).

9. El *pueblo mexicano* en este momento aparece en la obra de Clavijero como los antiguos pueblos antes de la llegada de los españoles a América.

10. Para muestra, se menciona a fray Servando Teresa de Mier como uno de esos interesados. En *Historia de la revolución de Nueva España*, se puede encontrar la influencia directa e indirecta de Clavijero, pues lo cita varias veces sustentando sus propuestas, muy similares (no iguales) a las del jesuita. Al respecto, José Emilio Pacheco sugiere lo siguiente: «La *historia antigua de México* recoge esta tradición subterránea para dar al pensamiento criollo su obra maestra y a fray Servando Teresa de Mier (1765–1827) y Carlos María de Bustamante (1774–1848) el punto de partida para elaborar la teoría del nacionalismo mexicano», en *La patria perdida* (notas sobre Clavijero y la cultura nacional), p. 31.

11. La siguiente cita es de José Antonio Alzate y Ramírez, se informa que la *Historia* de Clavijero era conocida y leída por los novohispanos de fines del siglo xviii, «cuando en el año de 1777 registré á Xochicalco, se me excitó al

punto el deseo de escribir la presente memoria. El difunto doctor Gamarra formó un compendio que remitió á Italia, que acaso se habrá impreso. En el año de 1784 llegó á Nueva España la historia antigua de México, que escribió en Bolonia el abate Clavijero, y que se imprimió en Cecena en 1780; en ella se registran varias expresiones, comparaciones y ejemplares uniformes á las de que hago uso en esta descripción. Ni el abate Clavijero se valió de mi débil ensayo, ni yo tuve original que copiar: nos expresamos con identidad, lo que no es de extrañar, pues tratando del mismo asunto con sinceridad y con el auxilio de la crítica, era preciso vertiésemos las mismas ideas. El carácter de la verdad se manifiesta á quien procura que en sus escritos no reine la malicia, la ignorancia ò la preocupación. Este débil ensayo corrobora lo que el sabio Clavijero establece en muchos lugares de su obra, y satisface en algo á sus vivos deseos sobre que se registren y describan las antigüedades mexicanas. Las notas que últimamente he añadido me han parecido necesarias, ya para descubrir mi sincero modo de pensar, ó para aclarar mas el sentido del texto». Suplemento a la Gaceta de Literatura, «Antigüedades de Xochicalco» en *Gacetas de literatura de México*, tomo II, p. 1167.

12. J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos: «*El camino del cielo facilitado a los que viven en el siglo. Sermón panegírico*» en *Revista Humanidades* IV, pp. 29–30.

13. J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos: *Máximas de educación*, p. 16.

14. Parece acertado reconocerlos con ese adjetivo, puesto que no solo fueron habitantes de estas tierras, sino que se preocuparon e interesaron por el bien de lo que consideraban su patria y nación: México.

15. Son conocidas las tribulaciones, represiones y asedios que padecieron, así, unas veces destituidos de sus puestos de trabajo, otras censurando sus obras escritas y académicas por practicar y escribir herejías y despropósitos contra la ortodoxia, el buen gobierno y la religión (situación que en el caso de Gamarra tuvo que enfrentar ante el Tribunal de la Inquisición) otras más, depuestos de sus cátedras e inclusive hasta la expulsión de las tierras y dominios de la corona española.

Referencias

ALBERRO, Solange: *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 2002.

_____: *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, siglos XVI–XVII, México, El Colegio de México, 1999.

- ALZATE y Ramírez, José Antonio: *Memorias y ensayos*, edición e introducción de Roberto Moreno, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario 103), 1985.
- _____: *Gacetas de literatura de México*, tomo II, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1831.
- BASAVE B., Agustín: *Para entender el nacionalismo*, México, Nostras, 2007.
- CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2003.
- DÍAZ de Gamarra y Dávalos, Juan Benito: *Errores del entendimiento humano, academias filosóficas, memorial ajustado*, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1993.
- _____: *Elementos de filosofía moderna* (presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- _____: *Tratados* (edición y prólogo de José Gaos), México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1947.
- _____: *Elementos de filosofía moderna, volumen 2* (antología), Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce (compiladoras), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- _____: «El camino del cielo facilitado a los que viven en el siglo. Sermón panegírico» en *Revista Humanidades IV*, Universidad Iberoamericana (Instituto de Investigaciones Humanísticas), 1976.
- LAFAYE, J.; *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional criolla* (traducción de Ida Vitale), México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- MORENO, Rafael: «La filosofía moderna en la Nueva España», en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- _____: *La filosofía de la ilustración en México y otros textos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- NAVARRO B, Bernabé: *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- _____: *Filosofía y cultura novohispanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- PACHECO, José Emilio: «La patria perdida (notas sobre Clavijero y la cultura nacional)» en Héctor Aguilar Camín et al.: *Entorno a la cultura nacional*, México Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

*Perspectivas históricas y filosóficas
del discurso novohispano*
fue editado por
TEXERE EDITORES SA DE CV
Fernando Villalpando 603,
Centro, Zacatecas, Zacatecas
www.texere.com.mx

Este libro reúne una selección de las ponencias presentadas en las áreas de historia y filosofía durante el XXIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, celebrado en la ciudad de Zacatecas en 2010. Los ensayos que aquí se dan a conocer, y que incluyen —como es una tradición en nuestros encuentros que buscan el diálogo entre los investigadores noveles y los experimentados— trabajos tanto de estudiantes (de licenciatura, maestría o doctorado) como de especialistas, se organizan en apartados que comprenden diversos aspectos del mundo novohispano: religiosidad y evangelización; arte, arquitectura y urbanismo; historia de las mujeres y de los niños; y filosofía, humanismo y ciencia; en conjunto, representan un panorama general del estado actual de algunas de las investigaciones sobre la época, al mismo tiempo que fomentan la discusión académica alrededor del discurso novohispano como fenómeno y acontecimiento histórico y filosófico.

El grupo de investigación denominado “Historia y crítica de la relación entre la Literatura y la Nueva España” (CA-UAZ-180) fue creado en 2009 por un grupo de profesores con amplia trayectoria y reconocimiento en el estudio de la literatura novohispana y su entorno cultural, así como en la visión contemporánea de ese período histórico en la narrativa mexicana contemporánea, de allí sus dos líneas de investigación: cultura literaria novohispana y la Nueva España desde la literatura de los siglos XIX al XXI. El grupo de investigación se ha consolidado como equipo de trabajo al colaborar en trabajos colectivos y en coautoría; y ha fortalecido ambas líneas de investigación mediante redes nacionales e internacionales gracias a los apoyos de PIFI, Promep y Conacyt que le han permitido el desarrollo de proyectos de investigación, la asistencia a encuentros académicos y las estancias de investigación, así como publicaciones y formación de recursos humanos.