

An aerial photograph of a city grid, likely Zacatecas, Mexico, showing a river and various buildings. The image is used as a background for the cover of a book.

Saber Hispano III

*Universidad Autónoma de Zacatecas
El Colegio de Michoacán*

Directorio

Rector

Lic. Virgilio Rivera Delgadillo

Secretario General

Lic. Filomeno Pinedo Rojas

Secretario Académico

Dr. Rodolfo García Zamora

Secretario Administrativo

Mtro. Marcelo Sada Villarreal

Director de la

Facultad de Humanidades

Mtro. Edgar Hurtado

Consejo Editorial de *Saber Novohispano*

Consejeros Internos

Mtro. Juan Manuel Campos Benítez

Dr. Ramón Kuri Camacho

Mtro. Benjamín Morquecho

Mtro. Jesús M. Navarro Bañuelos

Mtro. Antonio Núñez Martínez

Mtro. Marcelo Sada Villarreal

Mtra. Ma. Isabel Terán Elizondo

Asesores Externos

Dr. Mauricio Beuchot (UNAM)

Dr. Roberto Heredia C. (UNAM)

Dr. Herón Pérez Martínez (COLMICH)

Dr. Walter Redmond

(UNIV. DE TEXAS EN AUSTIN)

Portada: Detalle de plano de la ciudad de México,
por Pedro de Arrieta (1737)
Diseño: Julián Guajardo

© 1999 Maestría en Estudios Novohispanos
de la Facultad de Humanidades, UAZ
Callejón del Estudiante no. 103
98000 Zacatecas, Zac.
Teléfono: (4) 924-07-21
Correo electrónico: iteran@cantera.reduaz.mx

© 1999 El Colegio de Michoacán, A.C.
Martínez de Navarrete 505,
esq. Av. del Árbol
59690 Zamora, Mich.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN: 968-6019-65-0

Índice

Bartolomé de las Casas y la liberación del indio por la defensa de los derechos humanos <i>Mauricio Beuchot</i>	9
Fuentes del pensamiento novohispano agustiniano entre los siglos XVI y XVII <i>Arturo E. Ramírez Trejo</i>	19
El ser: ciencia y lógica en el Siglo de Oro <i>Walter Redmond</i>	31
Las oraciones condicionales en fray Tomás de Mercado, O.P. (con una discusión sobre la relevancia) <i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	45
<i>De dominio infidelium et iusto bello, I</i> (texto bilingüe) <i>fray Alonso de la Vera Cruz</i> <i>introducción de Roberto Heredia Correa</i>	59
Apuntes para una iconografía juanina en Nueva España <i>Ana Mónica González Fasani</i>	101
La controversia de la iconografía de la Trinidad en tres pintores anónimos <i>Laura Gemma Flores García</i>	125

<i>El Triunfo del Nombre de Jesús:</i> Una pintura novohispana del siglo XVIII <i>Salvador Moreno Basurto</i>	151
El obispo Juan de Palafox y Mendoza, la imagen del indio y el dragón de los siete pecados capitales <i>Sonia Corcuera de Mancera</i>	175
El caso de la asistencia al pobre en el siglo XVIII. Fuentes para su estudio <i>Xóchitl Martínez Barbosa</i>	189
<i>El Poeticarum Institutionum Liber</i> . Descripción, contenido, y dos tópicos adyacentes <i>José Quiñones Melgoza</i>	197
Los estudios sobre la sátira novohispana: Los primeros exponentes <i>María Isabel Terán Elizondo</i>	213
Los sonetos paradójicos de Sor Juana <i>Tarsicio Herrera Zapién</i>	239
Análisis narratológico de un sermón barroco <i>Mariana Terán Fuentes</i>	253



P Presentación

En 1994 la Maestría en Estudios Novohispanos inició un proyecto editorial anual titulado *Saber Novohispano*. La idea de esta publicación periódica es la de difundir y poner al alcance de los estudiosos del mundo de la filosofía, la literatura o la historia de la cultura novohispana, tanto los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por los profesores de esta universidad, como de las que se llevan a cabo en otros centros de investigación.

Cumpliendo con este propósito en 1994 y 1996 salieron publicados los números I y II, que incluyeron tanto trabajos propios como una selección de las ponencias presentadas en diversos foros, principalmente en los "Encuentros de Investigadores de la filosofía y la cultura novohispana" que se llevan a cabo año con año convocadas por el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, y alguna universidad de provincia.

Después de algunas vicisitudes económicas que suspendieron temporalmente la edición del *Saber Novohispano*, nos enorgullece poner a disposición del público este nuevo volumen que en esta ocasión presenta catorce trabajos divididos temáticamente en asuntos de filosofía, de historia (en este caso principalmente de historia del arte) y de literatura.

Además, con este volumen iniciamos una nueva etapa, pues de aquí en adelante *Saber Novohispano* modifica su formato, pasando de ser una publicación periódica a un libro de carácter serial, que se publicará en la medida que la reunión de material en torno a los estudios novohispanos lo permita.

Asimismo, damos también la bienvenida a El Colegio de Michoacán como coeditor de este trabajo, y a sus investigadores, que participarán como colaboradores y como integrantes de un consejo editorial que seguramente dará aún más solidez a la calidad de los trabajos presentados.

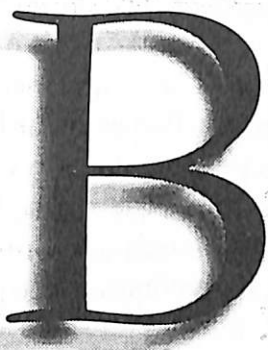
Reiteramos al lector la invitación a participar con nosotros colaborando con artículos. Con su colaboración y nuestro esfuerzo, estamos seguros de que podremos consolidar este espacio de difusión de los estudios sobre el pensamiento, la cultura y la literatura novohispana, nuestro, pero también de todos.

Ma. Isabel Terán Elizondo
Zacatecas, junio de 1999

Bartolomé de las Casas y la liberación del indio por la defensa de los derechos humanos

Mauricio Beuchot
*Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*





artolomé de las Casas no usó la expresión “derechos humanos”, pero tuvo la noción de los mismos, eran los derechos naturales (que se concebían ya como derechos subjetivos, además de como objetivos, a partir de los nominalistas bajomedievales); esos derechos naturales eran reconocidos y concedidos parcialmente, pues aunque en la teoría se proclamaban para todo ser humano, en la práctica se veían en los conquistadores españoles.¹ Las Casas

combate ese eurocentrismo propio del humanismo renacentista, con el que nacía la modernidad, y se muestra respetuoso ante el humanismo indígena, así como ante la humanidad entera.² Sin dejar de reconocer los derechos de los españoles, fray Bartolomé lucha más intensamente por los derechos del pobre, en este caso del indio, que era el vencido y abatido, y con ello logra subrayar la universalidad de los derechos humanos, y dar un paso en la captación de esos derechos como propios de todos los hombres sin excepción, cosa que no se hacía en la modernidad europea.

Crítica de la naciente modernidad

Frente al problema del auténtico sentido de lo que se ha llamado “descubrimiento” de América, Bartolomé de las Casas denuncia que es más bien un

1. Cfr. B. de las Casas, “Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios”, en *Tratados*, México, UNAM, 1974 (reimp.), t. II, p. 1,241, donde da un exacto principio que nos hace ver que los derechos humanos surgen de la naturaleza humana y de las necesidades del hombre, “porque si algo es natural para cualquiera, conviene asimismo sea natural lo que sin esta condición no puede existir; porque como dice el Filósofo en el libro 3o. de su tratado *Del alma*, la naturaleza no falla en lo necesario”.
2. Cfr. M. Merle, “Presentación”, en M. Merle-R. Mesa (comps.), *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972, p. 15. Cfr. también J. Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1976, (2a. ed.), pp. 145 y ss.

encubrimiento.³ Dice que es un no reconocer al otro, no darle lugar como un igual en una comunidad de comunicación argumentativa, en un grupo de intercambio y ejercicio de lo razonable. Al indio se le negó no sólo la razonabilidad sino incluso la racionalidad misma, y el único argumento que se le dio fue el de la violencia, la conquista y la opresión. Eso es lo que la Europa de 1492 hizo con las Indias, poniéndolas en la periferia de cuyo centro ella tenía la hegemonía. Más aún, ésa fue la modernidad que surgía, la cual se colocaba como algo maligno e injusto, que desconocía a los otros, a los distintos de la cultura europea o, en todo caso, hegemónica, y que justifica la opresión.

Pero encontramos a algunos hombres, como Las Casas, que se opusieron a esa opresión, quienes no se rindieron a la tentación de colocarse en el centro y desconocer la periferia, que se negaron a hacer uso de la hegemonía y prefirieron dedicarse a encontrar al otro. Estos hombres fueron también los que, en el mismo origen de la modernidad, se dieron a la tarea de criticarla. Mientras otros hacían uso de la razón estratégica y maquiavélica, que nacía con la modernidad, para beneficiarse del mal que producían, éstos usaron la razón crítica, para desenmascarar el mito de la modernidad.

Ginés de Sepúlveda acusaba a los indios de torpeza de espíritu o de inmadurez (como la llamará más tarde Kant, en el cúlmen de la modernidad). Por eso la conquista era en realidad una protección paternal que hacían los maduros. El moderno y avanzado dice que emancipa a los atrasados, a los bárbaros. Más aún, lo hace culpable de que se tenga que intervenir con violencia para hacerle el bien. Así es como surge el mito de la modernidad, aquí encarnado palmariamente en Sepúlveda, el humanista renacentista, el erudito intelectual de la corte española en ese momento, el hombre “de avanzada”. Asevera Dussel:

En efecto, el “mito de la Modernidad” es una gigantesca *inversión*: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como

3. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)*. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992, Santafé de Bogotá, D.C., Ediciones Antropos, 1992, 256 pp.

toda la modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la “comunidad de comunicación”.⁴

Sólo después de que entren, los indios, los otros, serán tratados como razonables y dentro de la comunidad argumentativa; pero primero se les hace entrar por la violencia. Es de lo que se trató en las juntas de Valladolid, teniendo como principales interlocutores a Sepúlveda y Las Casas.

Encontramos que otra posición distinta, pero también moderna, en la conquista fue la de Gerónimo de Mendieta, autor de una *Historia eclesiástica indiana*. Fue uno de esos grandes misioneros franciscanos que venían a México con una renovación disciplinar y mística muy grandes; fuertemente “espirituales”, algunos de ellos joaquinistas y milenaristas. Mendieta ve en la gentilidad de los indios la esclavitud del demonio, como la de los hebreos en Egipto, y Hernán Cortés era el Moisés que venía a liberarlos.

En contra de Las Casas, los franciscanos, como Mendieta —y también Motolinía, por ejemplo— justificaban la guerra de conquista si los indios se oponían a la evangelización. Se parecía un poco a la postura de Sepúlveda, pero mientras éste justificaba a los Austrias, Mendieta atacaba a Felipe II, y lo ve como el artífice de una “cautividad de Babilonia” para los indios.

Con dejos joaquinistas y milenaristas, Mendieta cree estar ante el “fin del mundo”, en una nueva época en la que los indios resarcirán el cristianismo que ha sido traicionado y degenerado en Europa. Era una edad de plata (la de Felipe II), después de la edad de oro de la Iglesia mexicana en tiempos de Carlos V. En cierta forma el proyecto de Mendieta era el de una vuelta a la pureza de los primitivos tiempos apostólicos. Pero también era un proyecto modernizador utópico.

Los franciscanos conservaron —como dentro de cierto mestizaje— cosas de las antiguas tradiciones aztecas en lo que no se oponía al cristianismo —guiados en ello por la obra de Pedro de Gante, la *Historia de las cosas de la Nueva España*—; hablaban las lenguas autóctonas, permitieron a los indios sus vestimentas, costumbres, autoridades políticas y otras cosas. Pero también había la idea de inculcarles la modernidad, esto es, muchas cosas de los europeos.

4. *Ibid.*, p. 106.

Dussel explica: “El proyecto ‘modernizador’ partía de la exterioridad (la que no había sido destruida por la conquista), para desde allí organizar una comunidad cristiana fuera del influjo hispánico”.⁵ “Este proyecto lo denominará Torquemada la *Monarquía indiana*. Es decir, era una ‘República de indios’, bajo el poder del Emperador, pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos”.⁶ Lo malo no fue tanto ese paternalismo, cuanto la oposición de los criollos a ese mundo utópico que se daba a los indios. Por eso Mendieta veía como nocivo a Felipe II, que dejaba a los colonos españoles apoderarse de los indios y repartírselos.

Pero es Bartolomé de las Casas el que se coloca como gran crítico del mito de la modernidad. Puede decirse que Las Casas va más allá de Kant en su sentido emancipatorio, ya que incluso este último, aun cuando es muy posterior, seguirá viendo bajo el prisma de Europa esa emancipación, igual que Ginés de Sepúlveda, como salir de una inmadurez culpable. Las Casas va ciertamente más allá que Sepúlveda, que Mendieta y los otros, incluso que Vitoria, pues éste llega a justificar la guerra de conquista si los indios se resisten a la predicación de la fe, mientras que para Bartolomé también el oír es algo voluntario y libre. Lo único que se puede hacer, en todo caso, es defender la predicación, pero no obligar a escucharla. Ni siquiera eso.

Establece en su *De unico vocationis modo* la forma pacífica y argumentada en que tiene que llamarse a los indígenas a la fe, considerándolos, así, como parte de una comunidad argumentativa y razonable, comunidad de diálogo. Parece consciente de que, de otra manera, se cometería contradicción performativa y petición de principio dialógica, ambas pertenecientes al ámbito de la pragmática.

Yo añadiría por eso que Las Casas es sumamente lúcido y consecuente con el aspecto pragmático del discurso, al dar una gran importancia a la retórica empleaban la pragmática para dañar al otro, él la usa para defenderlo irrefragablemente.

Por otra parte, en su *Apologética historia*, Las Casas argumenta para que se respete al indio en su humanismo y cultura, en su racionalidad y su

5. *Ibid.*, p. 109.

6. *Ibid.*, p. 110.

[...] para Bartolomé se debe “modernizar” al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-modernidad o a la antimodernidad, sino como modernización desde la *Alteridad* y no desde lo *Mismo* del “sistema”. Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento “trans-sistemático”; desde la Alteridad creadora.⁷

Esto sí sueña a auténtico mestizaje, a una fusión en la que no se busca la destrucción de uno de los componentes, sino la integración de los dos. Se pone en contra de la aculturación violenta, que será incluso justificada por Kant en plena ilustración. Las Casas ataca el mito de la inmadurez culpable, el gran mito de la modernidad. Por eso Dussel explica:

Bartolomé ha alcanzado así el “máximo de conciencia crítica posible”. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el “modo” en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II —y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico “ilustrado” (*Aufgeklärt*) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta [...] hasta hoy, a finales del siglo XX.⁸

Así, mientras que algunos misioneros se dedicaban a destruir sin más los documentos y monumentos de la cultura indígena, Las Casas reconocía que era una cultura valiosa, una cultura parangonable con la griega y la romana, y que aun les hacía ventaja (llega a reconocer que en muchas cosas aventajaban también a los españoles).⁹

7. *Ibid.*, p. 113.

8. *Ibid.*, pp. 116-117.

9. Esta consideración puede verse en B. de las Casas, *Apologética historia sumaria*, E. O’Gorman (ed.), México, UNAM, t. I, p. 665 ss.

El cristianismo sólo perfeccionaría, pero no destruiría, esa cultura. Si la comparaba con la cultura española sólo le faltaba esa completud del cristianismo, porque la parte tecnológica no le parecía la más determinante. Y para él el aspecto religioso le parecía más importante que el aspecto cultural. Por eso el cristianismo sí debía predominar sobre la religión indígena, pero la cultura europea no tiene por qué desbancar a la indígena, tiene que convivir con ella y hacer una integración con ella.

Las Casas llegó a ver, incluso más que don Vasco de Quiroga, lo que podemos llamar el proceso del mestizaje. No destruir ninguna de las dos culturas, sino fusionar la una con la otra. Bartolomé de las Casas reconocía que la cultura indígena atestiguaba de sobra la excelencia racional del indio, y no sólo su carácter racional sin más —cosa que, por lo demás, nunca llegó a negarse. Reconocía que participaban de la humanidad, de la *humanitas*, aunque no fuera la *humanitas* europea del humanismo renacentista.

Para poder acercarse a los indios y predicarles la religión cristiana o transmitirles la cultura europea, los indios mismos tenían que aceptarla, y manifestarlo en el diálogo razonable, en la argumentación epistémica, no por la imposición. Veía una especie de mestizaje de los dos humanismos, el europeo y el indio, en un compartir pacíficamente los bienes materiales y respetar a cada quien sus ideas, sin convertir por la fuerza. Yo me pregunto: si habrá un nuevo Bartolomé de las Casas que defienda un mestizaje pacífico, no destructivo, y el reconocimiento de la cultura del otro.

Evaluación

En un emotivo pasaje, Las Casas asevera que los indios tienen derecho a ser conducidos al bien humano.

Respecto del régimen espiritual no se ofrece duda, por cuanto son almas racionales, redimidas por la sangre de Cristo, y que se gobiernan por sí mismas en virtud de la divina Providencia de modo especial. En cuanto a lo espiritual, se prueba por los cinco razonamientos alegados en este cuarto principio. Y la razón de ellos es que todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan, como que no reconocen fuera

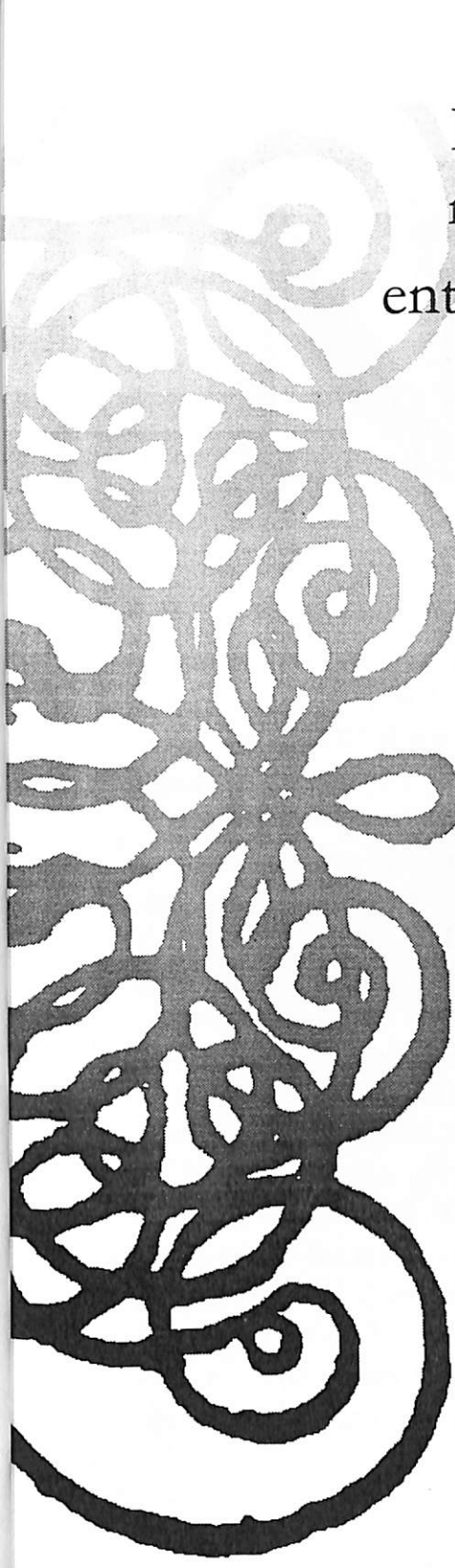
de sí ningún señor ni superior, así de sus personas como de sus tierras y cosas particulares. Lo cual se evidencia, habida cuenta de que cincuenta y tres años atrás no se tenía ninguna noticia de ellos en el mundo.¹⁰

Es decir, los indios tienen derecho a su vida, a su libertad, a sus dominios y posesiones, como cosa que les pertenece por su propio origen.

Ante esto, solamente nos queda comentar que todo lo anterior nos hace ver claramente que Bartolomé de las Casas fue uno de esos hombres que supieron reconocer en los demás, sobre todo en los que no eran de su nación —cosa que ni los modernos posteriores pudieron hacer, como es bien notorio y atestiguado— lo que ahora llamamos “derechos humanos”, esto es, los derechos que tenían los indios, no sólo los españoles, por el hecho de ser hombres, y además por el hecho de ser indios, en su radical particularidad y alteridad.

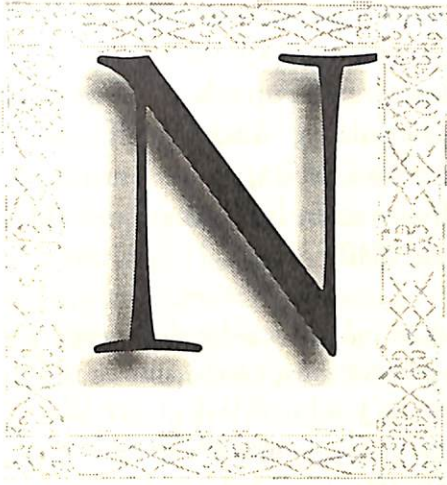


10. Cfr. *Idem*, “Algunos principios...”, cit., pp. 126-127.



Fuentes del pensamiento
novohispano agustiniano
entre los siglos XVI y XVII

Arturo E. Ramírez Trejo
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México



o cabría en unas cuantas líneas un sesudo estudio crítico que dilucidara y expusiera la génesis del pensamiento, ni de un escritor, y mucho menos de una orden religiosa en una de sus provincias. En nuestro caso tal vez sería mejor hablar de antecedentes o de circunstancias concomitantes. Por otra parte, sólo se pretende señalar o dar un apuntamiento hacia tan interesante cuestión, no en cuanto se refiere a los escritores mismos, sino en cuanto a los recursos

de que nos podemos valer para dilucidar su pensamiento en las obras de ellos que podamos rescatar de los acervos. El asunto se circunscribe a la primera mitad del siglo XVII y a la segunda mitad del siglo anterior, en lo que a los agustinos de la Nueva España respecta.

De todos es conocida la obra del venerable fray Alonso de la Vera Cruz y su importancia en la formación del pensamiento novohispano; pareciera, sin embargo, que doctrina tan preclara no hubiera formado escuela más allá de la época de fundación de la Real Universidad de México en 1553, en la que personalmente intervino como uno de los fundadores y como autor de textos tan propios de dicha universidad, como fueron la *Recongnitio Summularum* y la *Dialectica Resolutio*, publicadas en 1554 por Juan Pablos.

Sí hizo escuela en la Real Universidad de México, como que sus primeros cinco alumnos en la cátedra de Teología fueron agustinianos. Pero él mismo ya pertenecía a una escuela que había dado frutos como el Colegio de Tiripetío en 1540, el de Tacámbaro en 1545, y el de san Pablo en México, del que también fue rector (1578). Y tan importante debió ser el Colegio de san Pablo, que “en el año de 1553 salió de este colegio la procesión para la fundación de la Real Universidad y en él se hicieron todos los actos de elecciones de oficios y nombramientos de catedráticos”, según las adiciones que fray José Sicardo hace a la crónica de Grijalva. La fundación se hizo el 25

de enero, fiesta de la conversión de san Pablo, el cual fue designado patrón de dicha universidad, y el 3 de junio comenzaron los cursos.¹

En torno, pues, del venerable fray Alonso había una escuela que tuvo profundas diferencias con las doctrinas peninsulares, aunque de allá venían ordenamientos precisos. Así, el provincial de Castilla, padre Antonio de Villasandino, a consulta de los padres de México sobre los autores que habían de servir de texto, respondía el 6 de mayo de 1540:

Acerca de lo que nos embiasteis a consultar qué libros se leerán en esas partes en Artes y Theología, de nuestro parecer e institución, que en la Theología se lea el Maestro de las Sentencias y sobre el la doctrina del fundamental Doctor nuestro Edigio Romano o la doctrina del bienaventurado Sto. Tomás. Y en la Philosophía la recolecta de Paulo Veneto Dor. de nuestra Orden, y en lógica el Dor. P. Jorge u otra lógica de semejante brevedad y que haya sido sobre escuelas de España leída.²

Por ahí ya podemos ver que la autoridad de alguna manera cuidaba de imponer una línea doctrinal dentro de la orden en la Nueva España. La fecha de la respuesta coincide, en el año, con el de la fundación del colegio de Tiripetío. Y si atendemos a lo dispuesto caemos en la cuenta de que la doctrina habría de seguirse “de parecer e institución” del provincial. Evidentemente la línea que se imponía, era simplemente tradicionalista, y especialmente los autores de la orden misma, como el beato Egidio Romano (1247-†1316) de la familia Colonna, el cual floreció en París alrededor del 1292, fue prior general y preconizado arzobispo de Beturiges y primado de Aquitania en la Galia central, por Bonifacio VIII en 1295. Murió en París el 22 de diciembre de 1316.³

Anticuada resultaba la doctrina del agustino, el *Doctor fundamentalis aristotélico-tomista*, en su *De Ecclesiastica potestate*. También las *Sentencias o Libri quattuor sententiarum* (1150-1152) de Pedro Lombardo, nacido en 1100 en Lumello, cerca de Novara, en Lombardía y que estudio teología en san Víctor

1. Archivo Histórico Agustiniiano, vol. XIII, enero de 1920, Madrid, 1920, p. 19. Cfr. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, II, El Paso, Texas, 1928, pp. 289-290.

2. *Ibid.*, p. 198.

3. P. Tomás de Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, I, p. 7 col. 2.

de París, y fue preconizado obispo en 1159 y murió en 1160. Fue uno de los primeros “sumistas”, su doctrina era ecléctica, fragmentaria y poco original, no obstante haber perdurado hasta el siglo XVI, aun en la Nueva España, pues el franciscano Diego Valadés todavía incluye una síntesis del Maestro de las Sentencias, en su *Rhetorica Christiana* (1579).

Pedro Lombardo coloca en primer plano los argumentos de autoridad y sólo recurre a las nociones filosóficas en la medida en que pueden convertirse en instrumentos del dogma. Imita y copia a Abelardo, a Hugo de san Víctor y a otros. Aunque su obra es una excelente sistematización y trata el conjunto de las cuestiones debatidas, no logra la conciliación de las autoridades divergentes. Tanto en él como en Egidio destacan como fuera de tiempo para los siglos XVI y XVII el absolutismo papal y la teocracia como doctrinas del poder político, elaboradas en un mundo que desconocía totalmente la existencia del Nuevo Orbe.

Frente a esas doctrinas que se imponían por autoridad, basta leer el *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, de fray Alonso, para percatarse de que el pensamiento novohispano había tomado otro derrotero, muy a pesar “del parecer e institución” del provincial de Castilla. La realidad vivida por los misioneros en la Nueva España les dio visión para renovar su doctrina, guardando el debido respeto a la tradición de los autores del viejo continente, en algunos de los cuales había fundamento para doctrinas progresistas, especialmente en los renovadores de la escolástica, de la escuela dominicana y jesuita.

En los catálogos de la orden agustiniana, entre los cuales destaca el *Alphabetum Augustinianum* del padre Tomás de Herrera, publicado en Madrid en 1644, podemos constatar que en esos tiempos hubo escritores notables dentro de la orden, de los cuales unos eran fuertemente tradicionalistas, como fray Miguel Bartolomé Salón, quien en 1591 y 1598, publicó en dos volúmenes sus *Comentarios In Disputationem de Iustitia, quam habet D. Thomas secunda sectione secundae partis suae Summae Theologicae...*

Ya desde la primera página aparece como un admirador de la Lutecia parisina, a donde acudían, según nos dice, los estudiosos de todas las provincias y de todas las naciones. Que de ahí fray Francisco de Vitoria había llevado a la escuela de Salamanca todo el cúmulo de doctrina con que la

enriqueció. Y que de ésta, como del Caballo de Troya, salieron muchísimos ilustres teólogos.⁴

Nos dice también que de la misma Lutecia parisina llegaron a la escuela valenciana preclaros maestros en todas las disciplinas; también filósofos y teólogos, doctores de gran autoridad, de entre los cuales él tuvo maestros como Blas Navarro.⁵ Y no duda en hacer más explícita la tradición mencionando especialmente a teólogos y juristas como santo Tomás, Escoto, Paludano, Silvestre, Cayetano; y a Inocencio, a Decio, al Parnomitano, el Hostiense, a Juan de Andrés, a Diego Covarrubias. Y él mismo se inserta en esta tradición, pues nos dice: "*quorum sententiae placita et argumenta [...] sunt diligenter collecta, erudite inter se comparata, diligentissimo examine ponderata et iustissimo per pensa aequilibrio; propter quod hos nunc edere commentarios nihil aliud profecto sit, quam vel illorum paginas huc transcribere, vel inverso tantum ordine permutare*".⁶

Y ¿qué significa para él la tradición? No otra cosa, sino plantear y definir las cuestiones primero por el argumento de autoridad y después por el peso y fuerza de las razones: "*aut argumento ex testimonio et autoritate eorum quibus in ea disciplina maxima habenda est fides, aut rationum pondere et vi*".⁷ Y que, si alguien le reprochara esto, lo mismo habría que hacer con todos los escritores anteriores. ¿Cuál sería, pues, la aportación de tales autores secundarios que escribieron tan extensas obras? Más allá de la síntesis, ninguna. Pero son ciertamente un contraste que hará destacar la renovación de las doctrinas en escritores con una visión nueva de la verdad y hasta del dogma y en el mundo nuevo de los siglos XVI y XVII.

En efecto, en estos siglos, al lado de los grandes renovadores de la escolástica, dominicos y jesuitas (como Vitoria, Soto, Báñez; Toledo, Molina, Vázquez) no faltó algún agustiniano que a ellos se sumara. Tal fue el caso del

4. Miguel Bartolomé Salón, *In Disputationem de Iustitia...*, Valencia, Gabriel Ribes, 1591/1598, en la dedicatoria.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, Proemio del autor. "Cuyas sentencias, principios y argumentos... han sido reunidos con cuidado, con erudición comparados entre sí, con muy cuidadoso examen ponderados y con muy justo equilibrio sopesados. Por lo cual, dar a luz ahora estos comentarios, no es otra cosa que o transcribir acá sus páginas, o modificarlas cambiando sólo el orden".

7. *Ibid.* "O con el argumento por testimonio y autoridad de aquellos en quienes ha de tenerse la máxima confianza en esa disciplina, o por el peso y fuerza de las razones".

venerable Diego de Zúñiga, nacido en 1536, "varón de grandes virtudes y de no común perfección", según testimonio de Agustín Antolínez, provincial de Castilla a donde perteneció fray Diego. Se consagró al servicio del prójimo con licencia de sus superiores en el Lazareto de Valladolid y murió en 1599 con fama de santidad.⁸

Se desempeñó, sin embargo, como profesor y escribió en 1597 su tratado *Philosophiae Prima Pars*. Muestra independencia de criterio y algunas innovaciones metodológicas y doctrinales. Aunque en el fondo fue peripatético, siguió muy de cerca a los renovadores de la escolástica.⁹ Seguramente sus conocimientos científicos, literarios, poéticos y de teatro y su formación escolástica lo condujeron a hacer de su tratado una verdadera enciclopedia de filosofía, con una visión nueva de la problemática filosófica. Hasta se dice, no obstante su fama de santo, que después de su muerte la Santa Inquisición lo censuró en 1616 por sus *Comentarios al Libro de Job*, en donde parecía admitir las ideas de Copérnico sobre el doble movimiento de los planetas.¹⁰

Así pues, aunque la corriente tradicionalista era muy fuerte en el pensamiento agustiniano peninsular, en las otras órdenes predominaba la renovación de la escolástica y de alguna manera los misioneros agustinianos en la Nueva España eran discípulos de esos nuevos maestros. Especialmente fray Alonso, el cual, aunque clérigo, todavía no era fraile cuando estudió y vino a la Nueva España; fue discípulo de Vitoria y de Soto en Salamanca y traído expresamente para ser maestro, y en realidad fue fundador de la escuela agustiniana en México.

Fray Francisco de la Cruz, que llegó a México el 7 de junio de 1533, al frente de los siete primeros frailes agustinianos misioneros,¹¹ en 1534, apenas un año después, regresó a España para "buscar un hombre docto y virtuoso, que leyese Artes y Teología a los religiosos, teniendo como cosa esencial y necesaria la de las letras, así para el lustre de la religión, como para resolver las

8. P. Fray Tomás de Herrera. *op.cit.*, I, p. 142, col. 1.

9. Marcial Solana, *Los grandes escolásticos de los siglos XVI y XVII*, (1928), tomo 3, pp. 231-260.

10. Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, Barcelona, 1985, p. 89.

11. Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*, México, 2, 1924, pp. 39-40.

grandes dificultades que en esta tierra se ofrecían por momentos en materia de sacramentos y privilegios”, y encontró en Salamanca al clérigo Alonso Gutiérrez.¹² Y fue él quien, una vez que ingresó a la orden agustiniana, ya como fray Alonso de la Vera Cruz, y por mandato del capítulo de Tiripetío en 1540, estableció ahí los primeros estudios superiores de materias eclesiásticas en la Nueva España y la primera biblioteca de que haya constancia.¹³

Esa visión casi profética de fray Francisco de la Cruz para emprender lo que sería el nacimiento y desarrollo del pensamiento agustiniano novohispano, tropezó con graves obstáculos. Ya la partida de los primeros misioneros agustinianos hacia la Nueva España no era muy favorecida y tardó cuatro años para ser una realidad.¹⁴ También las diferencias entre criollos y peninsulares y entre conquistadores y colonizadores entorpecían el desarrollo del pensamiento y hasta los criollos, no sólo los indígenas, quedaban analfabetos.¹⁵ Esa distinción de clases sociales en el fondo era una lucha por el poder en la Nueva España, que los criollos sentían ya como su patria.¹⁶

Los agustinos mismos fueron corifeos en este conflicto, que se agudizó entre 1593 y 1602 a raíz de la creación de la provincia de Michoacán. El virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, se quejaba en 1597 de que el gobierno entre los agustinos estaba casi por completo en manos de los criollos y que se les había pasado la mano más de lo conveniente en recibir criollos.¹⁷ Hasta la fundación del Colegio de san Pablo, al amparo también del padre de la Vera Cruz, se aprobó con decisión dividida:

[...] los que avian de juzgar esta conveniencia eran el señor Visorrey Don Martin Henriquez, el señor Arzobispo y el Padre Provincial. Y aunque el señor Arzobispo fue de contrario parecer [...] y aunque de parte de la clerecía nos fue hecha contradicción en forma, últimamente por provición y executoria Real del Consejo de Indias fuimos amparados [...]”¹⁸

El mismo virrey, conde de Monterrey, se quejaba a fines de 1600 de que en la Universidad los criollos eran preferidos en las cátedras.¹⁹ Pero de este colegio surgió la Real Universidad de México, paladín del pensamiento novohispano, y en él se forjaron también distinguidos varones agustinianos que con sus escritos y sus cátedras contribuyeron al engrandecimiento del pensamiento agustiniano novohispano entre los siglos XVI y XVII.

Del que pudiera ser un prolijo elenco de agustinos catedráticos en tan célebre colegio, nombremos a los más notables al lado del venerable fray Alonso de la Vera Cruz:

Antonio de san Isidoro. Maestro en teología, protonotario apostólico y en 1561, prior.²⁰

Pedro de Agurto. Mencionado entre los 38 más destacados en santidad y en letras en 1563.²¹ Y en 1595 se le encargó la división de la provincia. Más tarde obispo de Filipinas.²²

Francisco Coronel. Insigne escritor, del cual se menciona una obra catequética publicada en 1600.²³

Diego de Contreras. Profesor primario en la Universidad de México. Comentarista bíblico. Calificador de la Santa Inquisición. En 1612 obispo de Santo Domingo, por presentación de Felipe III a Paulo V. En el viaje naufragó y murió.²⁴

Juan Zapata y Sandoval. Maestro y regente de estudios en el Colegio de san Pablo en México y en Valladolid, España, en el de san Gabriel. En 1609

12. *Ibid.*, pp. 69-77.

13. Diego Basalencque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, México, Bravo Ugarte, 3, 1963, pp. 64-67.

14. Roberto Jaramillo, “Los agustinianos en la primera evangelización de América”, Actas del Simposio Internacional “Historia de la evangelización de América”, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992, Pontificia Commissio pro America Latina.

15. Mariano Cuevas, *op.cit.*, pp. 37-38.

16. Cfr. Roberto Jaramillo, “Los agustinos criollos en México (1575-1650). Luchas y competencias”. Actas del Congreso Internacional “V Centenario”, Agustinos en América y Filipinas, Valladolid, 16-21 de abril de 1990, p. 118.

17. Cfr. Roberto Jaramillo, *Los agustinos de Michoacán, 1602-1652*, México, 1991, p. 180.

18. Grijalva, *op.cit.*, fol. 153.

19. AGI, AM 24, doc. 46.

20. T. de Herrera, *op. cit.*, I, p. 51, col. 1-2, en II, pp. 134 nombra a los de esta lista, entre otros.

21. *Ibid.*

22. Jaramillo, *Los Agustinos de Michoacán*, p. 2.

23. T. de Herrera, *op. cit.*, I, p. 252, col. 2.

24. *Ibid.*, p. 197, col. 2.

publicó su *Tratado sobre justicia*. En 1613 obispo de Chiapas y en 1621 obispo de Guatemala. Murió en 1630.²⁵

Juan de Contreras. Maestro en artes. Catedrático en la Universidad de México. Prior en el convento de México. Rector en el Colegio de san Pablo. Definidor de la provincia de México. Proclamado provincial en el capítulo mexicano del 4 de mayo de 1596. Prior general en 1599. Murió en 1613.²⁶

Gonzalo de Hermsillo. Catedrático primario de sagradas escrituras y lector de teología por 18 años en la Universidad de México. En 1620 primer obispo de Durango.²⁷

Juan de Mixangas. En 1624 editó en idioma mexicano la primera parte del *Sermonario dominical y santoral*; y *Speculum divinum*.²⁸

Muchos otros agustinos brillaron en ese siglo entre el XVI y XVII, como Juan de Oseguera, que participó en el concilio tridentino como procurador del arzobispo de México, además de ser escritor y predicador notable;²⁹ también Gonzalo de Salazar, obispo de Yucatán en 1608.³⁰ El mismo fray Alonso fue tres veces provincial, una visitador general y rehusó los episcopados de Michoacán y de Tlaxcala. Además de ser esplendor y luz de la escuela novohispana, sobrevivió al 1584, como venerable, en la piadosa memoria y devoción de la gente.³¹

Una línea del pensamiento de esa escuela agustiniana novohispana bien puede ser lo que Zapata y Sandoval escribió:

1. "Así, elegí el medio entre la exacta norma del disputar y el simple discurso del disertar. Y en ello intenté esto: que ni exigiera yo fe sino que obrara a impulsos de las razones; ni [...] preparara o el tedio en acumular la desconocida multitud de autores, o la confusión en refutar a otros".³²

25. *Ibid.* p. 44, col. 2.

26. *Ibid.* p. 489, col. 1.

27. *Ibid.* p. 395, col. 1. Cfr. AGI, Indif. gral., 192, n. 4.

28. *Ibid.* p. 489, col. 1.

29. *Ibid.* p. 482, col. 2.

30. *Ibid.* p. 304, col. 2.

31. *Ibid.* p. 23, col 2-p. 24, col. 1.

32. J. Zapata y S. (A. Ramírez-P. López), *Disceptación sobre Justicia...*, primera parte, México, UNAM, 1994, p. 18.

2. "Yo, suplicante, te ofrezco esta doctrina elaborada con estudio sumo [...] y aunque parezca contra la común, sin embargo, su verdad, más clara que la luz, lucha por sí misma".³³

3. "Indígena Padre trae para tí ¡Helo aquí! pequeño librito. ¿No he de pensar que de los indios saqué la justicia?"³⁴

Por tanto:

1. No el argumento de autoridad,
2. Sino la razón y la verdad,
3. Aprendida en la realidad viva de los indígenas.



33. *Ibid.* p. XXXIII.

34. *Ibid.* p. 14.



El ser: ciencia y lógica
en el Siglo de Oro

Walter Redmond
Universidad de Texas en Austin



quiero explicar lo que podría llamarse la “teoría de los tipos” del Siglo de Oro. Es decir, quiero explicar cómo los filósofos de Iberia e Iberoamérica de los siglos XVI y XVII —me limito prácticamente a la Nueva España del siglo XVI— entendían las variedades del ser y cómo entendían la ciencia y la lógica en función de estas variedades. Mi tema, pues, será una mezcla; reunirá la ontología, la lógica, la semántica y la filosofía del lenguaje, de la ciencia y de la lógica.

Primero describiré el inventario ontológico de estos pensadores desde la perspectiva lógica y lingüística, y entonces lo aplicaré a la ciencia y la lógica. Para la primera parte me basaré en Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz y para la segunda mayormente en Antonio Rubio.

Hay que tener en cuenta que no hablo de *la* doctrina del Siglo de Oro, pues había varias. Todas estas cuestiones en efecto eran muy controvertidas. Además, mi comentario será provisorio, dada la escasez de las monografías específicas y la inexistencia de los estudios de conjunto. También me tomaré la libertad de hacer ciertas simplificaciones para facilitar la exposición.

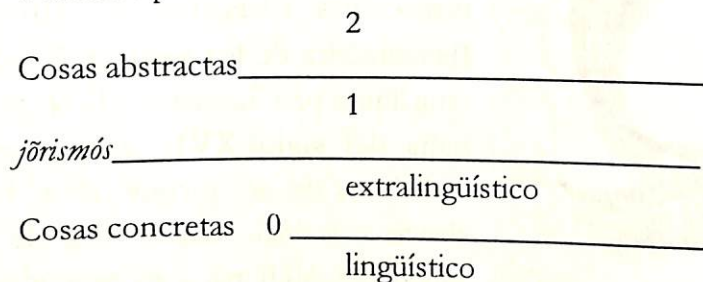
1. *El inventario ontológico*

1.1 Ser y lógica

Los escolásticos distinguieron tres tipos de oraciones según los varios tipos de “cosas” (*res*) a que se refieren. Había dos esferas del ser básicas, las mismas que Platón “separó” con su *jōrismós*: lo abstracto y lo concreto. A lo concreto le damos el número 0. Se divide en dos niveles: lo extralingüístico y lo lingüístico. Lo abstracto por su parte se divide en dos niveles que designamos con los números 1 y 2. Los niveles ontológicos pues, son 0, 1, y 2. Teóricamente puede haber más; en realidad, partes del discurso de esta ponencia están en el nivel 3. Esta numeración recuerda la distinción escolástica entre las

primeras y segundas intenciones además de la teoría de los tipos de B. Russell. Hablaremos más adelante sobre lo que es "lingüístico".

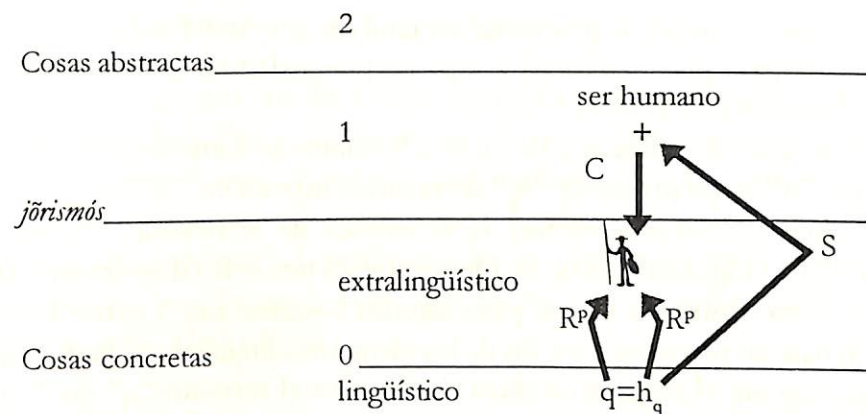
Tenemos pues:



Ahora vamos a indicar las relaciones de referencia o denotación ("suppositio") en latín y de sentido o connotación ("significatio") de los elementos o términos de la oración: Para muchos lógicos del Siglo de Oro, la oración básica es una identidad y sus términos son nombres. Había dos clases de nombres: propios, como "Don Quijote", y "vagos", como "este hombre" ("vago", pues los adjetivos demostrativos "vagan" de vocablo en vocablo). Un ejemplo: "Don Quijote es este hombre". Las oraciones cuantificadas (por las palabras "todo", "alguno", etc.) en principio eran reducibles sintácticamente a las oraciones de identidad. Abreviamos "Don Quijote" como "q", "este hombre" (referido a q, Don Quijote) como "h_q" y la relación de la identidad con el signo usual "=". El ejemplo de arriba, pues, sería "q=h_q".

Podemos suponer que los nombres propios (como q) tienen referencia pero no sentido y que los nombres vagos (como h) tienen tanto referencia como sentido: Pues "h" es nombre de Don Quijote porque le conviene la propiedad de ser humano —siéntase "ser" como verbo— u hombre, contenido que es el sentido de "h_q".

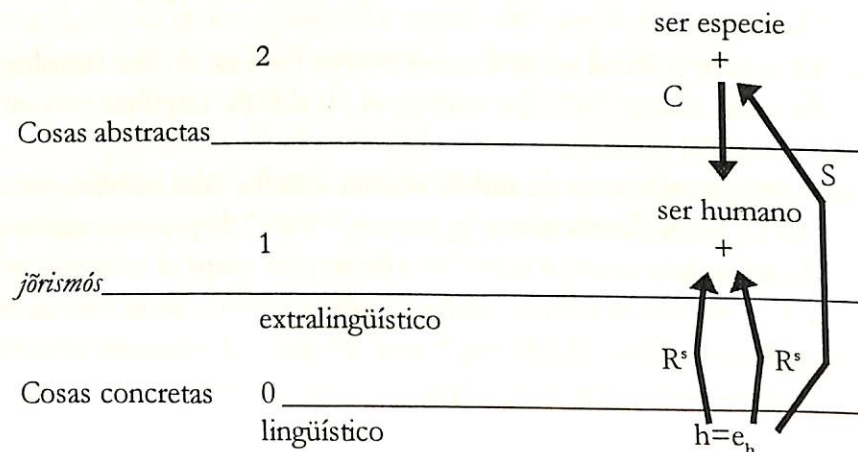
El siguiente esquema indica la semántica de la oración "Don Quijote es este ser humano". Indicamos con flechas las relaciones de la conveniencia (C), referencia (R, con suscrito para marcar los tres tipos que distinguiremos) y sentido (S).



La cruz indica la propiedad general de ser humano. Está en el primer nivel porque conviene a algo (Don Quijote) que está en el nivel 0. Pues la regla cuasigeneral es que una propiedad sólo puede convenir a algo que está en el nivel ontológico inmediatamente inferior. "Cuasi", porque (pace Russell) hay propiedades, por ejemplo, las "trascendentales" (ser, uno, etc.), a que la regla no se aplica.

En tal situación semántica, los escolásticos llamaban la referencia de ambos términos personal (R^p) y decían que son de primera intención.

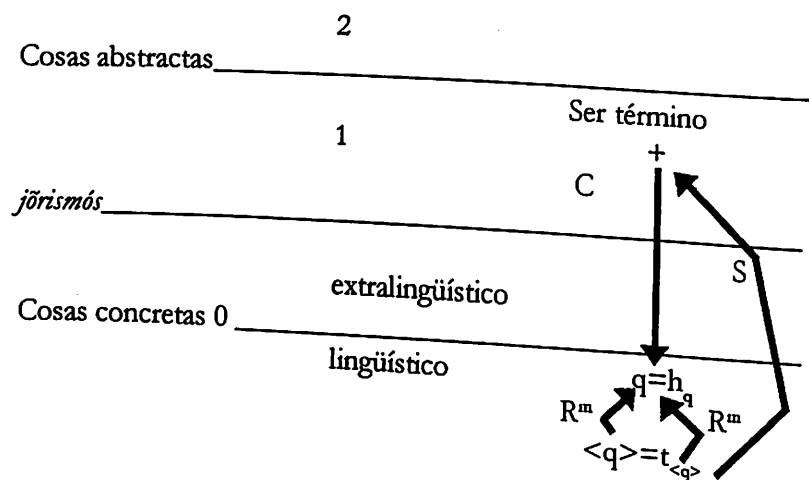
El siguiente esquema despliega la semántica de la oración "el ser humano es esta especie". Tomamos "el ser humano" como nombre propio de la propiedad general abstracta y lo abreviamos como "h"; tomamos "esta especie" (referida a h, ser humano) como "e_h".



La cruz superior indica la propiedad general de *ser especie*. Está en el segundo nivel ontológico pues conviene a algo (la propiedad de *ser humano*, la cruz inferior) que está en el nivel 1.

En este caso, la referencia de ambos términos se llamaba *simple* (R^s), y se decía que “h” es de primera y “e_h” de segunda intención.

El siguiente esquema exhibe la semántica de la oración “‘q’ es este término”. Los lógicos del Siglo de Oro preferían tomar los dos términos de tal oración como nombres vagos, pero algunos —como san Vicente Ferrer— también usaban nombres propios de los elementos lingüísticos. Para simplificar algo, seguiré el segundo análisis. Indicamos el término “q” así: “<q>”, donde las comillas angulares dan a entender que la letra “q” se refiere a sí misma. Abreviaremos “este término” (referido a “q”) como “t_{<q>}”.



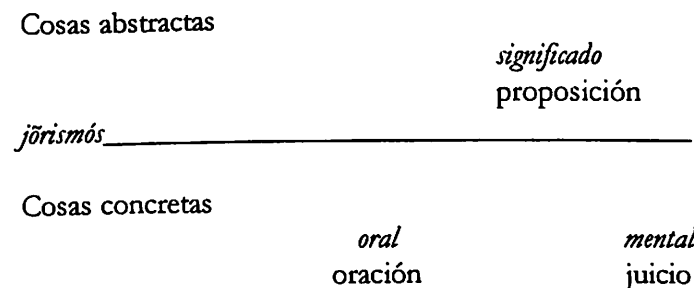
La cruz indica la propiedad general de *ser término*. Está en el nivel ontológico 1 porque conviene a algo (“q”) que está en el nivel 0 (lo lingüístico —en este sentido— está en el nivel 0).

En este caso, la referencia de ambos términos se llamaba *material*, y se decía que “t_{<q>}” es de segunda intención (y, parece, “<q>” de primera intención).

El ser de segunda intención indica una diferencia entre el *ser término* y el *ser humano*. La diferencia se debe a una variación de la relación de la *conveniencia*. El convenir *ser humano* a don Quijote es “natural”, pero el convenir *ser término* a “q” es en cierto sentido “mental”, como dice fray Alonso.

1.2 El ser del lenguaje

Los escolásticos hablaban de varios aspectos del lenguaje; por ejemplo, el escrito, el hablado y el pensado. Llamaban la oración (enunciado...), “*propositio*” en los dos primeros casos, y en el tercero también hablaban del acto mental (“*operatio mentis*”), siendo el segundo acto el “juicio”. También hablaban del significado (“*significatum*”...) de la oración, el cual frecuentemente se llama “proposición” hoy. Se trata pues de las dos esferas platónicas (lo escrito puede agregarse a lo oral):



2. El ser de la lógica

2.1 La ciencia

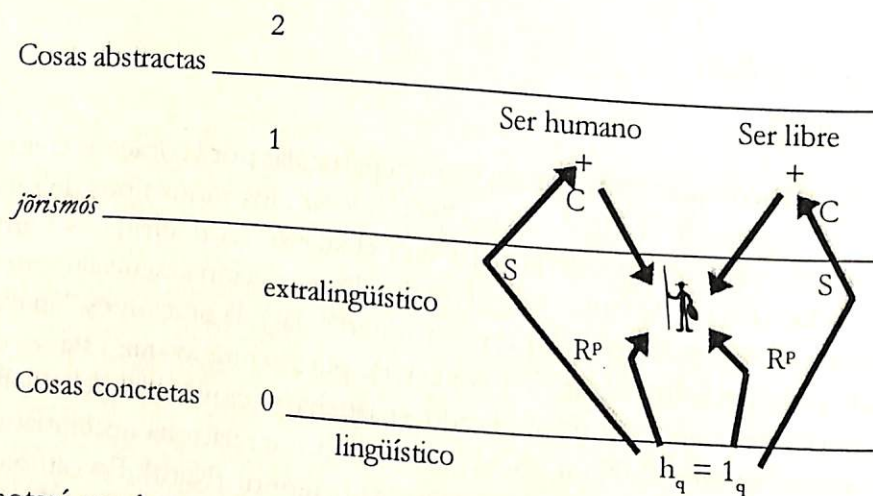
Los escolásticos se interesaban de manera particular por la oración científica. La describían desde el ángulo de los “*praedicabilia*”, los varios tipos de relaciones que el predicado puede guardar con el sujeto. La doctrina es como la división kantiana de los juicios. Si el predicado se relaciona esencialmente con el sujeto (como “género”, “especie” o “diferencia”), la oración es “analítica” (Kant, pero prefirió hablar de los juicios), pues repite lo que está ya en el contenido del sujeto. Si el predicado ensancha el contenido del sujeto, la oración es “sintética” (Kant). Si el predicado no se relaciona necesariamente con el sujeto, la oración es contingente, “a posteriori” (Kant). En cambio, un predicado que le conviene necesariamente al sujeto —y agrega algo a su contenido— se llamó un “*proprium*” del sujeto; tal oración es sintética “a priori” (Kant). Tal es, tanto para Kant como para los escolásticos, la oración científica.

Usamos como ejemplo de la oración científica “El ser humano es libre”. El predicado es un *proprium*, pues agrega algo (el *ser libre*) al contenido del sujeto (el *ser humano*) y lo agrega necesariamente.

Para Rubio y sus colegas la ciencia tiene que ser general, abstracta. El científico no habla de *este* hombre (o de *este* hoyo negro) únicamente, sino de todo hombre, o más bien, de *el* hombre. Pero notemos que hay una relación sintáctica entre “este hombre es esta cosa libre” y “el hombre es libre”. Tal planteamiento es platónico, y lo expresamos hoy diciendo que el científico busca las leyes generales de la naturaleza (las cuales están encarnadas evidentemente en las cosas concretas).

La ciencia, pues, queda principalmente (en algún sentido importante) en la esfera de lo abstracto, y por cierto en el nivel ontológico 1, porque las entidades respectivas —Rubio las llamó “simples”— convienen directamente a las cosas concretas del nivel 0.

La oración científica “el ser humano es libre”, pues, se apoya para fray Alonso en tales oraciones como “este ser humano (referido a don Quijote) es esta cosa libre (referida también a don Quijote):



Se notará que las propiedades están en el nivel 1 y que la referencia por lo tanto es personal, y también que los términos son de primera intención. Observe a propósito que la referencia aquí es *personal*, no es simple. Pues no nos referimos directamente a la propiedad de *ser humano*. Si pensáramos

que es simple, nos equivocaríamos de tipo atribuyendo la libertad no a Don Quijote sino al contenido abstracto de *ser humano* (el cual, evidentemente, no es libre).

2.2 La lógica

Rubio pregunta cuál es el sujeto y el predicado de una oración de la lógica. Pues la lógica es una ciencia, pero es una ciencia única. ¿Cómo, pues, es el *proprium* de la lógica? Un ejemplo típico de una oración sería cuando el lógico dice, hablando de “el hombre es libre”: “el *ser libre* es un predicado”.

Rubio explica en primer lugar que las entidades de la lógica son relaciones recíprocas. En el caso de “sujeto” y “predicado”, la relación básica es “enunciarse una cosa de otra”. El lógico diría que:

la libertad se enuncia del ser humano.

En esta parte vamos a combinar unos símbolos de la lógica actual con las abreviaturas que ya introdujimos. Si usamos “l” de la propiedad de *ser libre*, y “E” de la relación de *enunciarse* de, tenemos:

Elh.

Notemos inmediatamente que l (*ser libre*) y h (*ser humano*), las *res*, “cosas”, de que habla la lógica, son propiedades abstractas y que están en el nivel 1.

Pero al lógico no le importa tanto *este* predicado (*libre*) o *este* sujeto (*hombre*), sino *cualesquier* sujetos y predicados. Usamos las variables equis y ye para expresar esta doctrina de Rubio:

Exy,

“equis se enuncia de ye”. Recuerde, sin embargo, que hay que reemplazar la equis y la ye con propiedades del nivel 1 (ejemplos serían l y h).

Ahora bien, si Exy representa el *ser predicado*, la relación *conversa* representa el *ser sujeto*. “Siervo-señor” sería un ejemplo de una relación y de su conversa.

Abreviemos “Onésimo es siervo de Filemón” como Sof, donde “S” representa la relación de *ser-siervo-de*. Su conversa sería *ser-señor-de*, y la indicamos con “Š”: Šfo, “Filemón es el señor de Onésimo”.

La conversa Exy (*ser predicado*) es *ser sujeto*:

Ěxy

(léase Ěxy: “de x se enuncia y”).

Demos un paso más. Si Onésimo guarda con Filemón la relación de *ser siervo*, decimos que Onésimo tiene la *propiedad relacional* de *ser siervo de Filemón*. Podemos expresar esto en la lógica con un abstractor: $\langle z \setminus Szf \rangle$, símbolo que indica la propiedad de *ser siervo de Filemón*. Por ende podemos formar la oración:

$o \in \langle z \setminus Szf \rangle$,

La cual (donde “ \in ” significa “es”) significa que Onésimo tiene la propiedad de *ser siervo de Filemón*.

Si *libre* guarda la relación de *enunciarse-de* con *hombre* (Elh), decimos que *libre* posee la propiedad relacional de *enunciarse de hombre*:

$l \in \langle z \setminus Ezh \rangle$,

o que l es el predicado que se enuncia de h (equivale a Elh).

Pero tenemos que generalizar otra vez. *Libre* es un predicado que puede anunciarse no sólo de h, *ser hombre*, sino de muchas cosas, o sea, de *algo*. Indicamos esta vaguedad con la variable ye, cuantificada existencialmente, y decimos que l tiene la propiedad relacional de *enunciarse-de-algo*:

$l \in \langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$,

“l tiene la siguiente propiedad relacional: hay al menos una propiedad ye tal que l se enuncia de ye”, o “l es un predicado” (equivale a $\exists y El y$).

Podemos definir el *ser predicado* simplemente usando el abstractor:

$\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$,

y el *ser sujeto* con la relación conversa:

$\langle z \setminus \exists y (\check{E}zy) \rangle$.

Pero nos hace falta más generalización todavía, porque si queremos hablar del *proprium como tal* de la lógica, debemos hablar de *cualquier* relación lógica, no sólo de la del *enunciarse-de*. Indiquemos esta generalidad mediante una variable, la letra griega ϕ . Tenemos pues la siguiente expresión (en la que no expresamos la cuantificación de la equis y la ye):

$\langle \phi \setminus \phi xy \rangle$

o más sencillamente todavía:

ϕxy ,

donde la equis y la ye son reemplazables por entidades abstratas de nivel 1 (por ejemplo, por el *ser hombre* y el *ser libre*) y ϕ por entidades abstratas de nivel 2 (por ejemplo, el *enunciarse-de*, o sea, el *ser predicado*). Pues las propiedades de nivel 2, según la regla cuasigeneral, convienen a las de nivel 1.

Por consiguiente, el *proprium* de la lógica es una propiedad relacional de segundo nivel (u “orden”) de una propiedad de primer nivel (u orden). Es una propiedad de propiedades.

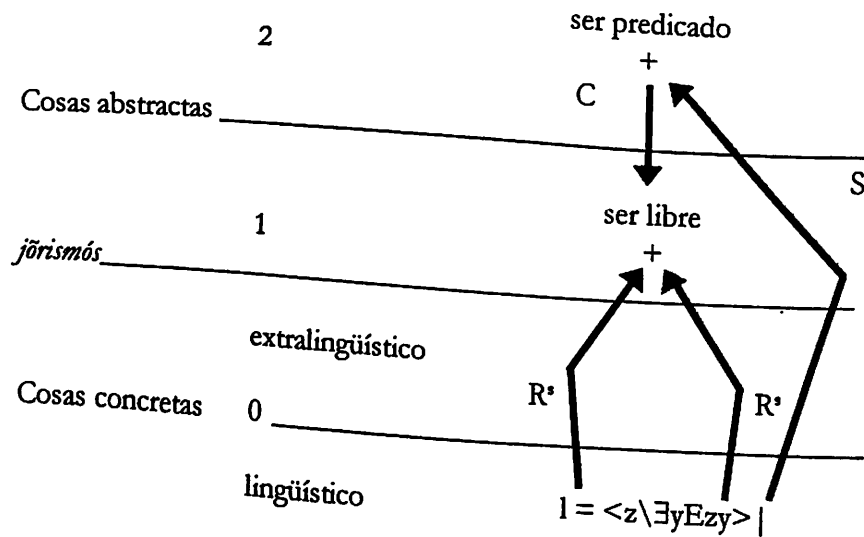
Pero es una propiedad relacional muy especial —Rubio la llama una “semiforma”—, porque sólo conviene a las abstracciones de primer nivel *en la mente*. O sea que es una semipropiedad relacional *racional* (“*rationis*”), no “*realis*”, real, no de la “*res*” o cosa, abstracta misma.

Rubio dice que el predicado típico de la lógica —y de la gramática y la retórica— es de segunda intención. Fray Alonso dice que atribuye al sujeto “una intención de la mente”. Es interesante que para Rubio el “trivio, las

disciplinas “*sermocinales*”, que tratan del “*sermo*” discurso, e.d., la lógica, la lingüística (así podemos traducir “*grammatica*”) y la “literatura” (y otras cosas que veríamos en lo que llamaban la “retórica”) y la lógica se reúnen, por así decirlo, en el *tercer* nivel, pues comparten la propiedad (de nivel 3) de *atribuir a sus sujetos propiedades de nivel 2*.

Veamos pues un esquema semántico de la oración de la lógica “el *ser libre* es este predicado”. Sigue la pauta de la referencia simple, así difiriéndose de las ciencias naturales, las cuales siguen la pauta de la referencia personal. Vamos a combinar el simbolismo actual con nuestras abreviaturas escolásticas: usamos el abstractor $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle$ para el *ser predicado*, pero expresamos la oración como una identidad escolástica. La expresión $\langle z \setminus \exists y Ezy \rangle |$, pues, hace las veces de “este predicado (referido a l)”:

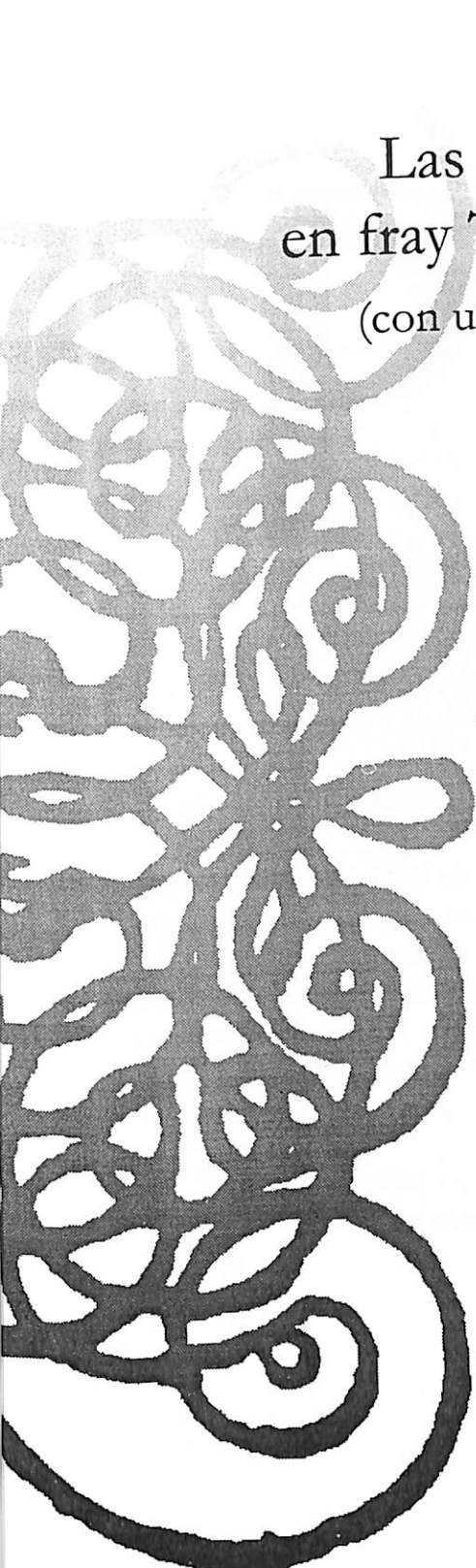
$$1 = \langle z \setminus \exists y Ezy \rangle |$$



La cruz superior indica la “semipropiedad” relacional racional de *ser predicado*. Está en el segundo nivel ontológico porque conviene a algo (la propiedad de *ser libre*, indicada por la cruz inferior) que está en el nivel 1. Tomamos “1” como nombre propio.

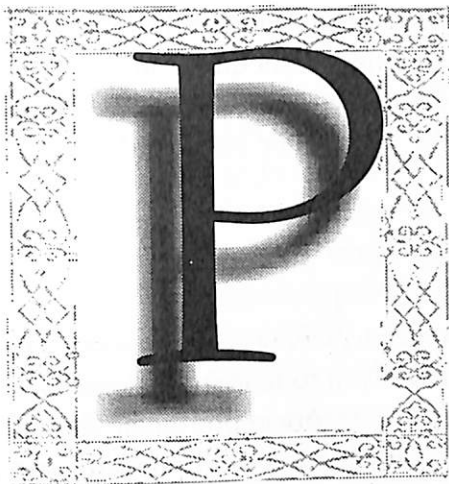
Parece que fray Alonso diría que la referencia de ambos términos es *simple* (R^s) y que “h” es de primera y “e_h” de segunda intención, porque —como también Rubio recalcaría— el *proprium* de la lógica es racional.





Las oraciones condicionales
en fray Tomás de Mercado, O.P.
(con una discusión sobre la relevancia)

Juan Manuel Campos Benítez
Maestría en Estudios Novohispanos
Universidad Autónoma de Zacatecas



resentamos la doctrina de las oraciones condicionales según fray Tomás de Mercado, O.P. (1523-1575), tal como la describe en el libro IV, capítulos 1 y 2 de sus *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*.¹ Como se indica en el título del libro, se trata de la exposición de la doctrina de Pedro Hispano (ca. 1204-1277) más los desarrollos de la doctrina hacia tiempos de Mercado. Presentamos también algunos aspectos polémicos que expresan el de-

bate filosófico al respecto bajo la forma de objeciones y una defensa de la hoy llamada implicación relevante o pertinente, terminando con unas breves reflexiones a manera de conclusión.

1. *Las oraciones hipotéticas*

Una oración hipotética es la unión de oraciones categóricas por medio de cópulas como *y*, *o*, *si*, y otras. Una oración categórica es aquella en modo indicativo que consta de sujeto, cópula y predicado y que no excluye cuantificación. La unión de dos categóricas nos da una oración hipotética, pero también pueden combinarse oraciones hipotéticas; el resultado es otra oración hipotética si bien algo más compleja. Un ejemplo de Mercado es el siguiente:

- 1) Si todo animal es sensible, y Pedro es animal, Pedro es hombre, y al mismo tiempo sensible.

1. Publicado en la imprenta de Fernando Díaz en Sevilla, 1571. La traducción española de Mauricio Beuchot fue publicada por la UNAM en 1986.

Agrega Mercado que en el caso de las oraciones conectadas por la partícula “si” no es necesario que sus partes sean oraciones, basta que sean lo que él llama “complejos proposicionales”, es decir, expresiones que tienen verbo pero en modo subjuntivo y de las cuales no se dice que sean verdaderas o falsas. Su ejemplo:

2) Si Pedro discutiera, Pedro sería docto²

Ahora bien, en las hipotéticas se excluyen consideraciones con respecto a la cantidad, pues ésta corresponde a las categóricas³; en todo caso, las oraciones hipotéticas lo son en cuanto unión de oraciones categóricas por medio de una conectiva y esto excluye la cuantificación, aunque sus partes puedan estar cuantificadas. La cualidad puede ser afirmativa o negativa. La negación puede ser doble: una nominal y otra adverbial. La nominal afecta al sustantivo, como ‘nadie’ o ‘nada’ pero la adverbial afecta la cópula que une las oraciones categóricas y debe colocarse siempre al principio, como en su ejemplo:

3) no: el caballo es animal y el ángel es sensible

Advierte Mercado que debemos tener cuidado que la negación afecte a la oración total, es decir, a la cópula y no a la primera parte de ella.

2. A primera vista se puede pensar en las funciones proposicionales que siguen el esquema de la oración pero que no son verdaderas o falsas hasta que se interpreten sus variables o se cuantifican. Pero esto corresponde a las oraciones categóricas, no a las hipotéticas. Más bien parece tratarse de lo que actualmente se denominan “contrafácticos”, especialmente aquellos expresados en tiempos compuestos. Para una discusión general véase A. Tomasini, “Contrafácticos”, en *Analogía*, año IV, no. 2, 1990, donde podrán encontrarse algunas analogías al respecto. Los escolásticos entienden por “propositio” la oración aseverativa, es decir, en modo indicativo; Pedro Hispano la caracteriza así: *Propositio est oratio verum vel falsum significans iudicando, ut homo currit vel aliter: propositio est affirmatio vel negatio alicuius de aliquo*. Para la noción de proposición usada aquí véase el L.II, cap. 3 de estos Comentarios.

3. Lo cual quiere decir que se excluye la cuantificación sobre oraciones, como había sugerido Tomás de Aquino y aceptado también Alonso de la Veracruz. Mercado abraza esta doctrina en el cap. IV del libro tercero. Aceptan la cuantificación sobre oraciones nominalistas como Alberto de Sajonia y varios contemporáneos de Alonso y Mercado a quienes llaman *moderni*.

1.1. Dos objeciones

Primera. Si las partes de la oración hipotética son negativas, toda la oración debe serlo, “ya que el todo es denominado por las partes”. Mercado responde que “a veces el todo tiene cosas que no tienen las partes” y ofrece su contraejemplo: “Pedro es hombre: es alma y cuerpo; pero el alma no es todo el hombre ni el cuerpo tampoco”. Hay que distinguir entre copulativas y copuladas; las últimas son partes de las primeras y la negación puede afectar a éstas sin afectar a aquéllas⁴.

Segunda. La negación debe afectar a las categóricas puesto que la hipotética consta de ellas. La respuesta: la negación no afecta a las partes categóricas sino a toda la expresión afectada por la cópula.

2. Clasificación de las hipotéticas

Son tres: condicional, copulativa y conjuntiva cuando están unidas por las partículas *si*, *y*, y *o* respectivamente.

2.1. Las oraciones condicionales

Las condicionales adquieren varias formas: temporales, locales, relativas. Por ejemplo

4). antes de comenzar, consulta
donde apliques el ánimo, sé constante
cuando hayas de hablar, medita las palabras
brillando el sol, es de día

Todas ellas se reducen a condicionales. La condicional consta de dos partes: antecedente y consecuente. Reconocemos el antecedente porque es el que sigue siempre a la partícula “si”.

4. Sin embargo, se podría objetar que la negación de una copulativa con copulados afirmados equivale a una disyuntiva afirmada con disyuntos negados, como lo muestran las equivalencias establecidas ya por Guillermo de Occam. No obstante y dada la dificultad que se le presenta al estudiante para captar estas negaciones, el cometido de Mercado es muy didáctico.

Pero esta partícula puede entenderse en muchos sentidos: interrogativo, promisorio, condicionado, como en estos ejemplos:

- 5) si es lícito guardar el sábado
 si sirves fielmente al rey, serás honrado
 si asistes a los actos sagrados, pon mucha atención

pero son asunto de los retóricos; lo que hay que conservar de la condicional es esa particularidad suya que la hace proposición y argumento a la vez. Se trata del sentido "ilativo", cuando expresa que dada cierta condición, algo se infiere de ella.

La calidad de las condicionales

Se considera sólo la calidad, no la cantidad. Por la calidad las condicionales son afirmativas y negativas pero hay que distinguirlas con cuidado. La afirmativa indica que una cosa se infiere de otra y la negativa rechaza esta relación. Pero la presencia de la negación en el antecedente y/o en el consecuente no hacen negativa una oración condicional; es necesario colocarla al principio, como en la oración:

- 6) no: si el caballo es animal, el caballo es insensible⁵

La condicional es proposición y argumento a la vez. Mercado explica esto bajo consideraciones pragmáticas: es una proposición porque estamos aseverando algo, pero al aseverar inferimos. "Afirmamos ciertamente sólo que vale la ilación, y, afirmándola, la ejercemos". Pero no aseveramos el antecedente y el consecuente, lo que decimos es que si uno, también el otro. Por ejemplo:

- 7) si la quimera vuela, la quimera tiene alas
 que es verdadera aunque no haya quimeras ni cosas aladas.

5. El ejemplo de condicional afirmativa de Pedro Hispano consta de oraciones de segundo adyacente: "si el hombre es, el animal es".

2.1.2. Condiciones de verdad

La verdad de la categórica requiere la suposición de sus términos y que supongan por lo mismo; la verdad de las otras hipotéticas requiere de la verdad de sus componentes pero esta condición no se aplica a las condicionales. Lo que exige es que la cosa se siga, por eso su verdad exige su validez, que en este caso coinciden. En este sentido la condicional tiene que ver con la argumentación, y ésta constituye el tercer *modo de saber*.⁶

Clasificación de la argumentación

Mercado establece la clasificación de la argumentación o consecuencia según las partículas que aparecen en las oraciones. La primera es la condicional, con la partícula "si"; la segunda es la racional con las partículas "luego" o "por lo tanto"; la tercera es la causal que establece que el antecedente es la causa del consecuente y se expresa en la partícula "porque". La segunda es la que mejor expresa la naturaleza del raciocinio, del pasar de algo conocido a algo que no se conocía.

Mercado privilegia la segunda: la condicional pone una condición, pero no expresa tan bien la ilación como lo hace la racional; la causal "casi no es consecuencia", simplemente establece que se da algo porque se da otra cosa pero no tanto que haya una inferencia.

La consecuencia buena o válida

Se da cuando el consecuente se deduce del antecedente. Esto involucra las nociones modales: "cuando algo no puede ser de tal manera como se significa por el antecedente sin que sea como se significa por el consecuente". Pero como las consecuencias son también proposiciones, involucran la verdad y la falsedad. Aquí encontramos diferencias entre las tres especies mencionadas:

6. El primero lo constituye la definición y el segundo la división. Mercado ha hablado de esto en el libro II, cap. IV. donde establece que si la consecuencia es buena, e.d. válida, el antecedente y el consecuente son verdaderos. Daremos más detalles al respecto.

- I. La condicional sólo exige una buena consecuencia, no la verdad de sus componentes; pueden ser ambos falsos.
- II. La racional exige buena consecuencia más la verdad del antecedente y el consecuente; coinciden verdad y validez.⁷
- III. La causal debe postular la verdad del antecedente y del consecuente, pues no pueden ser causa y efecto si son falsos y también requieren de la ilación.⁸

Algunos autores (pero Mercado casi nunca cita nombres)⁹ consideran que la consecuencia buena es necesaria y la mala imposible, pero Mercado dice que la bondad de la consecuencia es múltiple: las hay formales y probables. Las primeras son buenas siempre y dondequiera pero las segundas pueden ser singulares, como en la oración “si Pedro estudia, será docto”, que es contingente. Admite que si la consecuencia es mala, es imposible.

No acaba de admitir que las condicionales tengan equipolentes ni convertentes, pero sí que tienen contradictorias: una condicional afirma la ilación, su contradictoria la niega.

3.2. Una objeción contra la condicional como consecuencia y proposición

La condicional es una proposición, luego le competen la verdad o falsedad; si la consecuencia es también proposición, le competen los mismos predicados, pero no se afirma la verdad de la consecuencia sino la bondad o validez. Luego son distintos.

Respuesta: Al considerar la condicional como consecuencia tenemos lugares argumentativos. He aquí dos:

7. Esto corresponde, por una parte, a lo que se llama argumento “sano” [sound] pero por otra parte exige una condición más fuerte, algo parecido a la implicación estricta.
8. De hecho Mercado dice que la causal implica la racional y ésta a la condicional. Si aceptamos interpretar “implica” como inclusión de clase, la condicional engloba a la racional y ésta a la causal. El caso general es entonces la condicional. La causal depende de elementos extralógicos y quizá por esto es la más débil.
9. Cuando cita nombres generalmente se trata de autoridades reconocidas: Aristóteles, san Agustín, santo Tomás.

I. “de toda la condicional afirmativa, con la afirmación del antecedente, a la afirmación del consecuente, es óptima deducción”. Es la regla *modus ponens*.

II. “de toda la condicional afirmativa, con destrucción del consecuente, a la destrucción del antecedente, bien se infiere”. Es la regla *modus tollens*.

3.3. Modo de saber y modo de ser

Una de las propiedades de las proposiciones es que pueden ser inferidas de otras o inferir otras a partir de ellas mismas, pero esta propiedad tiene su fundamento en las cosas significadas por las proposiciones.¹⁰ Por eso la verdad o falsedad de una proposición puede establecerse a partir de la que la implica o de la implicada por ella. De aquí se obtienen seis reglas modales:

1. De lo verdadero sólo se sigue lo verdadero.
2. Lo verdadero se sigue de lo verdadero o de lo falso.

Por ejemplo, de: “Pedro es hombre” o de “Pedro es caballo” se sigue que Pedro es animal.

3. De lo contingente o lo posible sólo se sigue lo contingente o lo posible, y de necesario a inherente vale la consecuencia.
4. De lo necesario no puede seguirse lo contingente pero sí lo posible.¹¹
5. Lo necesario se sigue de lo necesario, pero puede también seguirse de lo no necesario.

Por ejemplo, de: “todo hombre es animal” puede seguirse de todo hombre es caballo.

6. Lo imposible se sigue de lo imposible, pero puede inferir también a los otros modos. Vale el ejemplo anterior.

10. Es decir, que el modo de saber y el modo de ser tienen cierta reciprocidad: “que se encuentre en las oraciones lo mismo que se encuentra en las cosas”. Pero digo “cierta correspondencia” porque en las condicionales causales a veces se razona del efecto a la causa.
11. Aquí Tomás no hace equivalente posible y contingente sino que usa contingente “en su sentido más divulgado, como aquello que puede ser y no ser”. En el libro III, cap. iv dice que hay cierta violencia en equipoler posible y contingente. Hay razones teológicas y metafísicas para esta equipolencia.

3.4. Una restricción a las reglas

Dice Mercado que de una proposición verdadera se sigue otra verdadera, si es buena la consecuencia; y de una falsa puede seguirse una verdadera. Pero de aquí no se sigue que impliquen toda proposición verdadera. Basta que impliquen una o dos “que sean compatibles con su materia”,¹² esto es, con su contenido.

“Una falsa se infiere de otra falsa unida a ella con algún nexa, y no de cualquier falsa; una imposible originará dos o tres semejantes, pero no todas las imposibles”. No obstante, hay argumentos a favor de la regla 6.

3.5 Argumentos a favor

3.5.1. Por la noción de consecuencia: es buena cuando no puede darse antecedente verdadero y consecuente falso. Pero con antecedente imposible cumple con la condición, luego es buena. Imposible es equipolente a necesario que no, y de lo necesario se sigue lo necesario (y esto afirma también la regla 6 y a su manera la regla 5).

3.5.2. Considérese el siguiente argumento, donde “p” es una proposición imposible y “q” una con cualquier modo o sin modo:

1. supongamos p
2. $p \vee q$ por la regla de la disyunción
3. no-p puesto que p es imposible
luego
q por la regla *tollendo ponens*

por eso de una proposición imposible se sigue cualquier otra. Pero la estrategia de Mercado consiste en atenuar esto, no tanto rechazar alguno de los pasos que producen la conclusión. Las razones que ofrece no son de orden lógico sino otro orden, como veremos.

12. Y entramos aquí a un terreno polémico que tiene que ver con lo que se denomina actualmente “lógica de la relevancia o pertinencia”. Pero escuchemos las razones de Mercado.

3.6 Argumentos en contra

Dice Tomás: “conviene que la posición del antecedente se haga porque la cosa es tal como es significada por el antecedente; para que con este vínculo ambas partes se unan”. La deducción debe hacerse en virtud de lo que ha sido puesto, pero en este caso no hay conveniencia ni repugnancia. La relación entre oraciones y términos surge de las cosas mismas y esto no se respeta en el argumento anterior. Por eso hay las siguientes objeciones.

Objeción pragmática

Si una proposición necesaria puede seguirse de cualquiera, entonces todo el trabajo hecho para establecerla es inútil, puesto que cualquiera la infiere.

Objeción epistémica

En la consecuencia válida el asentimiento del antecedente es la causa del asentimiento de la conclusión (pues las premisas son la causa del consecuente); luego tanto se infiere mal una proposición de otra cuanto el asentimiento de las premisas produzca menos el asentimiento de la conclusión. Y ciertamente si son completamente disparatadas (lo cual se ve fácilmente por la materia), de ningún modo se producirá.

El asentimiento ha de darse por parte del sujeto que asiente y por eso mismo se trata de una situación epistémica; no es posible asentir cuando la relación dista mucho de ser obvia y menos aún cuando no hay ninguna relación.

Objeción metafísica

“Pues todo agente produce algo semejante a él mismo. Así, la proposición antecedente sólo lleva a asentir lo que está conectado con ella”.¹³ Pero si no

13. “Disparatadas” quiere decir aquí proposiciones lógicamente independientes, especialmente en lo que respecta al contenido. Hay un presupuesto ontológico aquí y por lo tanto semántico: la relación entre oraciones y cosas —o realidad, o eventos, o situaciones, o estados del mundo, o como quiera llamarse—. Pero tampoco debe olvidarse el aspecto didáctico y pedagógico, tan caro a Mercado y vinculado a los aspectos epistémicos.

hay ninguna conexión *entre las cosas*, entonces no estamos obligados a establecer una relación entre antecedente y consecuente, a menos que queramos separar completamente nuestro pensamiento de la realidad a favor de un lenguaje que no habla de ella. Por eso dice Mercado: “sostenemos que la dialéctica no ha sido compuesta según el antojo, sino que se ha encontrado en la razón de las cosas”. De esta manera nuestro modo de conocer debe adecuarse al modo de ser, nuestro conocimiento y nuestros juicios y nuestras argumentaciones con la realidad.

Pero hay que distinguir: La regla 2 nos dice que de lo falso puede seguirse lo verdadero. De aquí no se sigue que lo falso sea la causa del ser de lo verdadero, pero sí puede ser la causa del conocer de lo verdadero y por esto mismo lo imposible nos puede ayudar a conocer lo necesario. El ser y el conocer se distinguen y no tienen que seguir una simetría absoluta. Dos proposiciones bien pueden ser inofensivas estando separadas pero constituir una imposible si se copulan. No siempre argumentamos a partir de las causas (aunque sean las primeras en el orden del ser) sino que de los efectos nos remontamos a ellas.

4. *A manera de conclusión*

Luego de esta breve exposición de las tesis de Mercado sobre las condicionales quiero dejar al lector estas leves reflexiones:

4.1 Cuando Mercado expone la calidad de las hipotéticas es muy fácil entender sus ideas pensando en nuestros recursos sintácticos como lo es el uso de paréntesis y el uso de variables o constantes proposicionales. Si bien Mercado (y en general los escolásticos) no tienen un lenguaje completamente simbólico, sí tienen muy clara la noción de formalización. Pero expresar esto en una lengua natural puede hacer difícil su asimilación por parte del lector moderno (véanse, por ejemplo, los apartados 1.1.1 y 1.1.2).

4.2. También es interesante su atención al lenguaje ordinario, especialmente en las diversas maneras de expresar el condicional (2.1) y la distinción entre el uso formal y el uso retórico de las mismas.

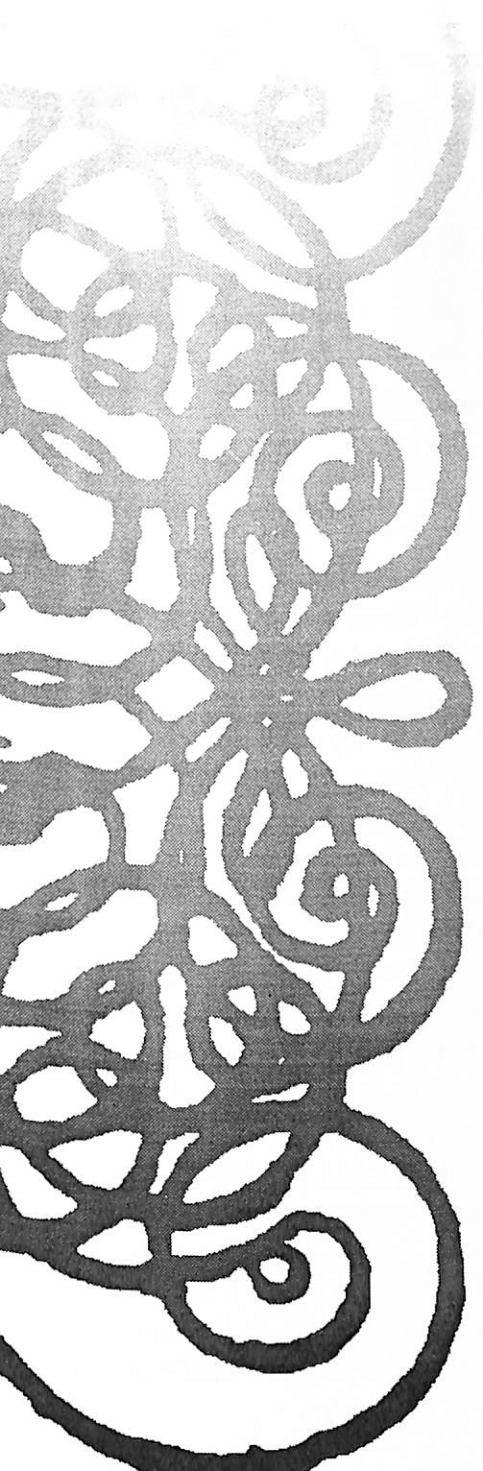
4.3. Las categorías metalógicas también están presentes en Tomás de

Mercado: la caracterización del condicional como proposición y argumento con la consecuente distinción entre verdad y validez, así como sus distinciones entre tipos de consecuencias sugieren un tratamiento metalógico del asunto.

4.4. Las llamadas “paradojas” de la implicación estricta también las encontramos y están formuladas en un contexto muy parecido al de nuestro siglo. Es notable que las objeciones que presenta se parezcan a las críticas de los lógicos relevantes, aunque haya diferencias. Una de ellas consiste en el énfasis de Mercado sobre la relación entre lógica y ontología y en cierta recurrencia al significado de las oraciones para bloquear ciertas inferencias; prefiere aquellas inferencias donde haya cierta paridad entre las consecuencias y aquello a lo que éstas se refieren, enfatizando así la relación entre lógica y ontología (o “metafísica”, que es el término que él usa). Los lógicos de la relevancia proponen una estrategia más bien de tipo sintáctico para bloquear ciertos teoremas. En efecto, esta estrategia consiste en admitir teoremas donde todas las variables que aparecen en la prueba sean realmente utilizadas para probar la conclusión; de otra manera el teorema sería “irrelevante”. Una tercera diferencia es la siguiente: Mercado no parece poner en entredicho la noción de “entrañamiento” sino que se ubica dentro de la implicación estricta, y en este sentido su crítica no es tan fuerte como la de sus colegas actuales.

4.5. Nuestro objetivo ha sido mostrar algo de la complejidad del tratamiento lógico de Mercado con respecto a temas que están a la orden del día. La lógica que se cultivaba en el siglo XVI en la Nueva España merece, por lo antes visto, toda la atención del lógico y del historiador contemporáneo; muestra, a su vez, que es posible y deseable un diálogo que confronte sus puntos de vistas con los nuestros. Y en esto la tarea esta todavía por hacerse.



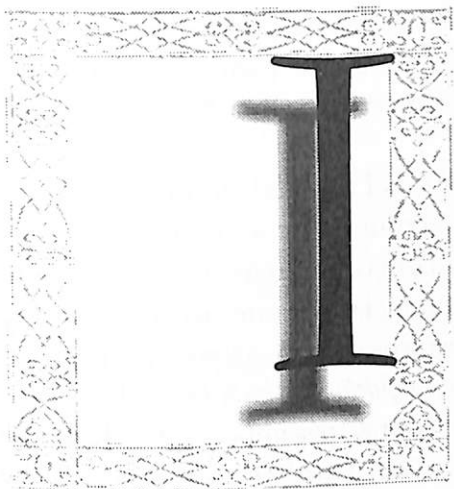


*De dominio infidelium
et iusto bello, I*
(texto bilingüe)

Fray Alonso de la Vera Cruz

Introducción: Roberto Heredia Correa
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Traducción: Taller de Traducción Latina
*Maestría en Estudios Novohispanos
Universidad Autónoma de Zacatecas*



ntroducción

Alonso de la Vera Cruz, llamado Alonso Gutiérrez antes de tomar el hábito agustiniano, nació hacia 1507 en Caspueñas, pueblo alcarreño de la diócesis de Toledo. Recibió de sus padres una educación esmerada: estudió latín y retórica en la Universidad de Alcalá; y filosofía y teología en la de Salamanca, donde fue alumno de fray Francisco de Vitoria. Después de graduarse en teolo-

gía y de ordenarse sacerdote, leyó filosofía en la Universidad de Salamanca por los años de 1532-1535.

En 1535 se encontró con el agustino fray Francisco de la Cruz, quien, por encargo de su orden, había regresado a España con el fin de reclutar misioneros. Éste lo convenció de venir a evangelizar en la Nueva España, y con él se embarcó. Al llegar al puerto de Veracruz, el 22 de julio de 1536, solicitó el hábito de la orden agustiniana y tomó el nombre de Alonso de la Vera Cruz.

Cumplido el año de noviciado en el convento de la ciudad de México, profesó en la orden el 20 de julio de 1537. De inmediato fue nombrado maestro de novicios para el trienio 1537-40. En este último año se trasladó a Michoacán para enseñar filosofía y teología en la primera casa de estudios mayores que la provincia había decidido fundar en el convento de Tiripitío, y para aprender la lengua purépecha. Ahí estableció la primera biblioteca de que se tenga noticia en el Nuevo Mundo.

En 1542, con motivo de la partida de Vasco de Quiroga a España, con el fin de asistir al Concilio de Trento, fray Alonso quedó a cargo del gobierno de la diócesis de Michoacán, a solicitud del mismo don Vasco. Este gobierno duró sólo nueve meses, pues por avería del navío el obispo no pudo zarpar y regresó a su diócesis.

En 1545 fray Alonso fue electo prior del convento de Tacámbaro; ahí también dictó un curso de Artes y estableció una biblioteca. Poco después fue trasladado al convento de Atotonilco, donde continuó su labor docente.

Fue elegido provincial en 1548. Durante su gestión fundó en Michoacán los conventos de Cuitzeo, Yuriria-púndaro, Charo, Copándaro y Valladolid. En 1553 la corona española le ofreció la mitra episcopal de León de Nicaragua; fray Alonso la rehusó con firmeza.

En enero de 1553 se inauguró la Universidad de México: fray Alonso fue nombrado primer profesor de Sagrada Escritura. Pocos meses después se hizo cargo también de la cátedra de santo Tomás. Las reelecciones que como catedrático de Sagrada Escritura debió pronunciar durante sus cursos, no se conservan; en cambio han llegado hasta nosotros dos reelecciones que pronunció como catedrático de teología: *De dominio infidelium et iusto bello* y *De decimis*.

Entre 1554 y 1557 publicó algunas de sus obras más importantes: *Recognitio Summularum*, *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*, *Speculum coniugiorum* y *Physica speculatio*. Las dos primeras y la última forman, de hecho, un *cursus philosophicus* completo. La tercera es un estudio teológico y jurídico de los problemas que representaba para los misioneros el matrimonio en la sociedad indígena, pagana y poligámica.

En 1557 fue elegido nuevamente provincial. Tuvo que dejar sus cátedras, aunque no se desligó totalmente de la universidad.

El 4 de agosto de 1561 se le ordenó por real cédula que se trasladara a España, para responder de los cargos que se le hacían a propósito de su doctrina sobre la exención del pago de diezmos por parte de los indios y la prelación de las órdenes religiosas en la labor evangelizadora de los americanos. Marchó a España en el verano de 1562.

En España no sólo defendió su persona y su doctrina ante el rey y ante el Consejo de Indias, sino que consiguió que Felipe II obtuviera del papa Pío V el breve *Exponi Novis* del 24 de marzo de 1567, en el cual restituye a las órdenes mendicantes las facultades y privilegios de que habían gozado antes del Concilio de Trento en relación con su apostolado en las Indias.

Felipe II se formó muy favorable concepto de fray Alonso, y trató de nombrarlo comisario general de los agustinos de Indias, con residencia en Madrid, cargo que fray Alonso rehusó con firmeza.

Durante su permanencia en la península, además de los asuntos para los cuales había sido citado, fray Alonso se dedicó a labores docentes, a preparar la reedición de algunas de sus obras, y a colaborar en las actividades de su orden como prior del convento de san Felipe el Real y visitador de Castilla.

En 1572, cuando ya se preparaba para regresar a la Nueva España, el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, lo propuso para la mitra episcopal de Michoacán, y después, para la de Puebla. Fray Alonso rehusó ambos obispados, pero se vio obligado a aceptar el nombramiento de visitador y vicario general de los agustinos de la Nueva España, Perú y Filipinas.

Fray Luis de León fue acusado y encarcelado por la Inquisición el 27 de marzo de 1572. El nombre de fray Alonso apareció repetidas veces en ese proceso. No se conoce con exactitud las relaciones que existieron entre ambos agustinos.

El padre Cerezo comenta en los términos siguientes:

En el ruidoso proceso inquisitorial seguido contra fray Luis de León (1571-1576) aparece repetidas veces el nombre de fray Alonso de la Cruz junto con el del padre Villavicencio, también agustino, a cuyo testimonio apela fray Luis en confirmación de la ortodoxia de su doctrina y de la injusticia de las acusaciones formuladas contra él. Hasta ahora sólo conocemos algunos datos de la relación e incluso sincera amistad que debió mediar entre estos dos eminentes catedráticos agustinos, máximas lumbreras de las universidades de Salamanca y México. Además de ser coetáneos, existe entre ellos un paralelismo notorio. Ambos pertenecen a la misma orden religiosa, estudian y enseñan en la Universidad de Salamanca; ambos fueron catedráticos de Teología y Sagrada Escritura y escribieron sobre estos temas; ambos fueron denunciados a la Inquisición española, sufrieron por la verdad y vieron prohibida la publicación de algunas de sus obras; y ambos, igualmente, demostraron un interés especial por el Nuevo Mundo y defendieron los derechos de los nativos, el uno dedicando brillantes páginas en sus escritos, y el otro entregando incluso su vida entera a esta noble causa. Por otra parte, el hecho de que la principal obra por la que fray Luis de León es acusado y encarcelado por la Inquisición el 27 de marzo de 1572, *De vulgata editione*, lo mismo que la *De fide*, se publicaron con la aprobación de Vera Cruz como censor de las mismas, es un claro exponente no sólo de la relación que medió entre ellos, sino incluso de la similitud de pensamiento sobre un tema tan delicado en aquel entonces como la interpretación de la Sagrada Escritura, en la que ambos demuestran estar muy por delante de su tiempo.¹

1. Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Santiago Vela recoge una opinión según la cual fray Alonso escribió una defensa de fray Luis. Y el cronista Grijalva refiere que, cuando fray Luis fue encarcelado, fray Alonso comentó: "Pues a la buena verdad que me pueden quemar a mí si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo".

En 1573 regresó a la Nueva España, después de once años de ausencia: trajo consigo 17 frailes agustinos y una magnífica biblioteca, "en 60 cajas", que puso en el colegio de san Pablo, fundado por él mismo en la ciudad de México en 1573, y que después fue aumentando con todos aquellos libros que llegaban a su noticia, y que enriqueció "con mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, ballestillas y planisferios y, en fin, de todos aquellos instrumentos que sirven a las Artes Liberales". Esta biblioteca contaba en 1731 con cuatro mil sesenta volúmenes de todas facultades y materias.

En 1575 fue elegido provincial por cuarta vez; y en 1581 por quinta y última. Murió en julio —no se conoce el día preciso— de 1584, a la edad de 77 años en el convento de la ciudad de México.

Escritos²

Las obras de fray Alonso que vieron la luz pública son las siguientes:

1. *Recognitio Summularum*. Reverendi Patris Ildephonsi a Vera Cruce Augustiniani Artium ac Sacrae Theologiae Doctoris apud Indorum inclytam mexicum primarij in Academia Theologiae Moderatoris. Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis. 1554.

Otras ediciones:

- Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.
- Salamanca, Dominicus a Portonaris, 1569.
- Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573 (1572 en el colofón).

2. *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum. Artium atque Sacrae Theologiae magistrum in academia Mexicana en Nova Hispania Cathedrae Primae en Theologia moderatorem. Mexici Excudebat Ioannes Paulus Brissensis. Anno 1554.

2. Tomados principalmente de Cerezo de Diego, *Prometeo, op. cit.*, pp. 32-43.

Otras ediciones:

- Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.
- Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569.
- Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573.
- Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945 (facsimil de la edición de 1554).

3. *Speculum coniugiorum* aeditum per R. P. F. Illephonsum a Vera Cruce Instituti Haeremitarum Sancti Augustini, Artium ac Sacrae Theologiae doctorem Cathedraeque Primariae in inclyta Mexicana Academia moderatorem. Excussum opus Mexici in aedibus Ioannis Pauli Brissensis A. D. 1556 Idibus Augustus. Accessit in fine compendium breve aliquorum privilegiorum, praecipue concessorum ministris Sancti Evangelij huius Noui orbis.

Otras ediciones:

- Salamanca, Andreas a Portonariis, 1562.
- Alcalá, Ioannes Gracianus, 1572.
- Milán, Pacificus Pontius, 1599.

4. *Phisica Speculativo* edita per R. P. Alphonsum a Vera Cruce Augustinianae familiae provintialem, Artium & Sacrae Theologiae Doctorem atque Cathedrae Primae in Academia Mexicana in Nova Hispania moderatorem. Accessit compendium sphaerae Campani ad complementum tractatus de coelo. Escudebat mexici Ioannes Paulus Brissensis. Anno Dominicae Incarnationis 1557.

Otras ediciones:

- Salamanca, Ioannes Maria a Terranova, 1562.
- Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1569.
- Salamanca, Ioannes Baptista a Terranova, 1573.

5. *Constitutiones Ordinis S. Augustini* frater Alphonsus a Vera Cruce Ordinis Haeremitarum Sancti Augustini magister sacrae paginae prouintialis huios Nouae Hispaniae indignus, venerabilibus prioribus localibus eiusdem prouitiae, & patribus eiusdem ordinis & voti, salutem in Domino sempiternam. [Mexico, Ioannes Paulus Brissensis, 1559]

6. *Confirmatio et nova concessio privilegiorum omnium ordinum mendicantium*. Cum certis declarationibus decretis et inhibitionibus SS. D. N. D. Pii Papae V. Mutu proprio. Sevilla, Ioannes Gutierrez. 1568.

7. *Bulla confirmationis et novae concessionis privilegiorum omnium ordinum Mendicantium.* Cum certis declarationibus decretis et inhibitionibus. S. D. N. D. Pij Papae V. Mutu proprio. Mexici Apud Antonium de Spinosa Anno 1568.
8. *Tabula privilegiorum, quae sanctissimus Papa Pius Quintus concessit fratribus mendicantibus:* in bulla confirmationis & novae concessionis privilegiorum ordinum mendicantium. Anno 1567. Mexici In aedibus Antonij de Spinosa. 1568.
9. *Conciones sacrae Illustrissimi et Reverendissimi D. D. Thomae a Villanova, et Ordine Eremitarum divi Augustini, Archiepiscopi Valentini et in sacra Thologia magistri.* Alcalá, Ioannes a Lequerica, 1572.
10. *Constitutiones Religiosissimi Collegii Divi Pauli Apostoli ex Ordine Sancti Patris nostri augustini.* (Fueron incluidas por fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España...* edad IV, capítulo XXXIII). México, Ioan Ruyz, 1624.
11. *Avisos que el P. M. Veracruz daba a los estudiantes de Theología.* (Fueron incluidos también por fray Juan de Grijalva en su *Crónica*, edad III, capítulo XXXIII).
12. *Fórmula de la profesión religiosa y firma autógrafa de frai Alonso de la Vera* †, en México a 20 de junio de 1537, (publicado en Vela, Santiago, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de san Agustín*, Madrid-El Escorial, 1913-1931, 8 vols. 5, documento I).
13. "Carta de los agustinos de México al Emperador", México, 15 de diciembre de 1537" (publicado en Cuevas, S. J. Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, 1914).
14. *Respuesta de los agustinos al cuestionario del visitador Tello de Sandoval*, (publicado en Burrus, E. J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma-Saint Louis Mo.- Tucson, Ariz, 1968-1976, 5 vols., vol. v, pp. 102-113).
15. *Carta al príncipe Felipe*, México, 30 de julio de 1548, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 102-103).
16. *Carta al príncipe Maximiliano*, Nueva España, 1 de octubre de 1549, (publicado en *Cartas de Indias*, Madrid, 1877, pp. 88-89, y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 104-107).
17. *Parecer de la orden de san Agustín*, México, 1 de junio de 1550, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 114-119).
18. *Carta al príncipe Felipe*, México, 20 de marzo de 1553, (publicado en Bolaño e Isla, A., *Contribución al estudio bio-bibliográfico de Alonso de la Vera Cruz*, México, 1947, pp. 119-120; y en Burrus, *op. cit.*, vol. v, pp. 16-19).
19. *Carta a Juan de Sámano, Secretario del Consejo de Indias*, México, 20 de marzo de 1553, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 18-21).
20. *De dominio infidelium et iusto bello*, México, 1554-1555, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vols. II y III).
21. *De decimis*, México, 1555-1557, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. IV).
22. *Certificaciones del cobro de los honorarios de cátedra de la Universidad.* México, 1555-1557, (publicado en Bolaño e Isla, *op. cit.*, pp. 124-125).
23. *El parecer de los religiosos*, (respuesta a S. M. de las tres órdenes religiosas sobre la imposición de los diezmos a los indios), México, entre 1557 y 1560, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 120-163).
24. *Quaestio V* del tratado *Declaratio Clementinae, Religiosi, De privilegiis*, México, entre 1557 y 1560, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. IV).
25. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas de la Nueva España.* México, 30 de enero de 1558, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 164-165).
26. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas*, México, 1 de mayo de 1559, (publicado en *Cartas de Indias* pp. 141-143; y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 108-113).
27. *Carta a Felipe II de los provinciales de las órdenes religiosas*, México, 7 de marzo de 1560, (publicado en *Cartas de Indias*, pp. 144-146; y en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 114-119).
28. *Memoria para el señor contador Hortuño de Ibarra, de las cosas que a de tractar con su Majestad y Real Consejo de Yndias, y en Roma con su Santidad*, México, 7 de marzo de 1560, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 166-175).
29. *Carta al Consejo de Indias de los provinciales de las órdenes religiosas*, México, 12 de marzo de 1560, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 174-177).
30. *Carta a Felipe II de los principales de las órdenes religiosas*, México, 26 de julio de 1561, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 177-189).
31. *Passio domini nostri Iesu Christi* (tres sermones en castellano para el lunes, martes y miércoles de Semana Santa), sin lugar ni fecha conocidos, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. I, pp. 1-75).

32. *Observaciones de Veracruz al testamento de Bartolomé de las Casas*, (publicado en García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*, México, 1858-1866, 2 vols., vol. II, pp. CL-CLI; y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 339-340).
 33. *Testificación de Veracruz de la lectura que se hizo ante el Consejo de Indias de la "Petición que dio el obispo de Chiapas Bartolomé de las Casas"*, c. 1565, (publicado en García Icazbalceta, *op. cit.*, vol. II, pp. 509-514; y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, p. 340).
 34. *Los avisos que se dieron al señor Marqués de Falces cuando yva a Nueva España*. Madrid, 1566, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 20-37).
 35. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*, Tiripitío, 20 de febrero de 1574, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 36-39).
 36. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*, Tiripitío, 1 de marzo de 1574, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 38-41).
 37. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*, México, 15 de marzo de 1575, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 40-43).
 38. *Carta a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias*, México, 31 de marzo de 1575, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 42-47).
 39. *Carta a Felipe II*, México, 15 de octubre de 1577, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 46-49).
 40. *Carta circular los religiosos de la provincia*, México, ca. 15 de octubre de 1577, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 50-53).
 41. *Poder notarial en favor de Simón de Portonaris*, México, 11 de julio de 1581, (publicado en Bolaño e Isla, *op. cit.*, pp. 137-138)
 42. *Memorial razonado sobre la validez de los matrimonios*, México, 1 de noviembre de 1582, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 54-61).
 43. *Carta a Felipe II*, México, 20 de diciembre de 1582, (publicado en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 60-63).
 44. *Respuesta de el Padre maestro Vera Cruz al señor obispo de Manila con expresión de singulares privilegios*. México, 12 de febrero de 1583, (publicado en Santiago Vela, *op. cit.*, vol. VIII, p. 172; y en Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 62-103).³
3. Además de estos escritos, a fray Alonso de la Vera Cruz se deben escritos de aprobación o censura de algunos libros publicados entre 1554 y 1577. (Cfr. Burrus, *op. cit.*, vol. V, pp. 336-339; Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 35).

II. Escritos inéditos

45. *Apologia pro religiosis trium ordinum mendicantium habitantium in Nova Hispania, in partibus Indiarum maris Oceani et pro indigenis*, Reverendi Patris Fratris Alphonsi a Veracrucis Sacri Ordinis eremitarum D. Augustini, moderatoris primarii in Academia Mexicana Bonarum Artium et Theologiae magistri... Antes de 1560. (Se encuentra en la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, en un códice que contiene también el *De decimis*).

III. Escritos perdidos

46. *Utrum cessante ratione legis, cesset et obligatio eius*, Salamanca, ca. 1534, (fray Alonso se refiere a él en *De decimis*, parágrafo 373 de la edición de Burrus).
 47. *Resolutio Theologica in quator libros sententiarum*, antes de 1562, (fray Alonso se refiere a él en la segunda edición el *Speculum coniugiorum*).
 48. *Relectio de libris canonicis, super illud Pauli (II ad Tim., 3, 16) Omnis scriptura divinitus inspirata est ad docendum, etc.*, México, 1554 ó 1555, (fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
 49. *Super epistolam D. Pauli ad Romanos (1,5)*, México 1554 ó 1555, (fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
 50. *Quaestio de commissario faciente testamentum pro defuncto ab intestato*, después de 1562
 51. *Contra Catherinum in obsequium Cardinalis Caietani*, antes de 1562, (fray Alonso la menciona en la segunda edición del *Speculum coniugiorum*).
 52. *Contra iudiciariam astrologiam*, antes de 1562, (fray Alonso la menciona en *Id.*)
 53. "Dícese que escribió una defensa de fray Luis de León". (Santiago Vela, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 149).
 54. *Respuesta al Sr. D. Juan de Salcedo, canónigo de México, sobre si los provinciales de Indias pueden dispensar la edad en sus frailes para ser ordenados presbíteros*, Tiripitío, 6 de abril de 1574, (García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, pp. 149).⁴
 55. *Sobre historia de la provincia y de los agustinos de México*, (García Icazbalceta, *Ibid.*).
4. "En la biblioteca Nacional de París se conserva un códice que perteneció a Veracruz (fonds Espagnols, n° 325, fols. 1-36 v). Se trata de una colección de documentos, resúmenes y curiosidades recogidas por él, pertenecientes a los años en que fue provincial por cuarta vez" (1575-1578). (Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 41).

Propiedad y soberanía de los indios

El 3 de junio de 1553 se inauguraban solemnemente los cursos de la recién nacida Universidad de México, fundada a imagen y semejanza de la de Salamanca. Su primer catedrático de Sagrada Escritura, y primer catedrático también de la cátedra de santo Tomás, fue el agustino fray Alonso de la Vera Cruz, egresado de la Universidad Salmanticense, donde había sido discípulo de fray Francisco de Vitoria. En su calidad de catedrático de la de santo Tomás, y de acuerdo con las regulaciones estatutarias de la Universidad de Salamanca, y por ende de la mexicana, fray Alonso pronunció durante su primer curso una *relectio*, es decir, una solemne disertación magistral, en la cual puso en tela de juicio la legitimidad de las encomiendas y la conducta de los encomenderos, y discutió el problema del dominio público y privado de indígenas y españoles en el Nuevo Mundo.

La promulgación en 1554 de las Leyes Nuevas de 1542, que comprendían la supresión de las encomiendas, causó tal conmoción que la tierra “estuvo a punto de perderse” (fray Domingo de Betanzos).⁵ La prudencia del visitador Tello de Sandoval evitó que en la Nueva España se llegara a los extremos alcanzados en el Perú, donde fueron muertos el virrey Blasco Núñez Vela y el visitador encargado de promulgar las leyes. Carlos V tuvo que revocar la ley referente a la supresión de las encomiendas por medio de la llamada *contracédula de Malinas* en 1546.

Entre tanto en España la polémica sobre la justicia de las guerras que se hacían a los indios y la forma de cristianizarlos llegaba a uno de sus momentos más álgidos. En 1547 Juan Ginés de Sepúlveda preparaba la publicación de su obra *Democrates alter*, en la cual defendía que las guerras se hacían a los indios no sólo eran justas sino convenientes. Fray Bartolomé de las Casas, quien acababa de regresar a España, emprendió una vigorosa campaña para impedir la publicación. El Consejo de Indias advirtió severamente al rey el 3 de julio de 1549 de los riesgos que acarrearían las conquistas tanto a los indios como a la conciencia misma del rey, que no debían autorizarse nuevas conquistas sin

el consentimiento expreso del rey y del mismo Consejo, y que era necesario que se convocara una reunión de letrados, teólogos y juristas, “con las personas que fuese servido, que trataran y platicasen sobre la manera como se hiciesen estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hiciesen”.

El rey ordenó el 16 de abril de 1550 que se suspendiesen todas las conquistas en las Indias hasta que la reunión decidiera sobre un método justo de hacerlas.⁶ Las sesiones de la llamada “Junta de Valladolid” o “Junta de los Catorce” se desarrollaron en 1550 y 1551. En ellas tuvo lugar la célebre disputa de Sepúlveda y Las Casas, en la cual el fraile dominico desbordó abundantemente la cuestión específica para la cual habían sido convocadas. Los miembros de la Junta, “probablemente exhaustos y confundidos por la vista y el sonido de este poderoso conflicto, terminaron por entrar en controversia unos con otros, y no llegaron a una decisión colectiva”.⁷ Se dispersaron después de la sesión final, y el Consejo de Indias luchó después en vano durante años para conseguir que dieran sus opiniones por escrito. Ambos contendientes continuaron la polémica fuera ya de la Junta.

Muchos frailes, juristas y letrados participaron por esos años en la disputa de las Indias, en España y en América, y en diferentes foros. Por lo que se refiere a la Nueva España, sabemos que Vasco de Quiroga, quien se encontraba en España en los años de la Junta de Valladolid, compuso un escrito *De ba* en España en los años de la Junta de Valladolid, compuso un escrito *De debellandis indis*, cuyo paradero todavía se desconoce. El primer catedrático de Derecho de la Universidad de México, Bartolomé Frías de Albornoz, a propósito de la controversia Las Casas-Sepúlveda, escribió un *Tratado* de la conversión y debelación de los indios, que fue confiscado por el Santo Oficio, “porque el estilo deste licenciado para predicar el Evangelio no es conforme al que el príncipe de la Paz dejó enseñado a sus apóstoles en el mismo Evangelio”.

Fray Toribio de Benavente, “Motolinía” envió en 1555 una carta al emperador en que pretendía desacreditar a fray Bartolomé y justificaba la conquista y la evangelización apoyada en las armas. El también franciscano fray Juan

5. Chacón y Calvo, *Cedulario Cubano* (1493-1512), “Los orígenes de la colonización”, t. VI, p. 272, cit. por Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 194 p. 166.

6. Cfr. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 150.

7. Hanke, Lewis, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

Focher compuso unas *Resolutiones quorundam dubiorum*, en las cuales también “asienta la mano un poco rudamente a nuestro famoso obispo de Chiapas”. De hacia 1554 es un *parecer razonado de un teólogo desconocido sobre el título de dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de indios* (Archivo de Indias, México, legajo 280) atribuido, parece que sin fundamento, al obispo de Chiapas. Gonzalo de Las Casas, quien con anterioridad había escrito una *Defensa de las conquistas y conquistadores de las Indias Occidentales, i como se han de haver en los descubrimientos i conversión de los naturales*, dejó manuscrita una *Noticia de los Chichimecas y justicia de la guerra que se les ha hecho por los españoles*.⁸

En estos años de la mayor tensión de opiniones diversas e intereses encontrados a propósito de la conquista del Nuevo Mundo y evangelización de sus naturales, Alonso de la Vera Cruz elige para la primera solemne elección pública del primer curso de Teología en la recién nacida Universidad de México el tema de la licitud de las encomiendas, de los derechos de los indios encomendados y de las obligaciones de los españoles encomenderos. A la materia tratada en esta elección, que fue afinada y redactada en los meses siguientes, Vera Cruz fue añadiendo otros temas, hasta formar un tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, que quedó concluido a finales de 1555 o mediados de 1556, y listo para la imprenta.⁹

Sus relaciones personales con el arzobispo Montúfar no pasaban por el momento más adecuado para conseguir la autorización necesaria para la impresión. “Los distintos puntos de vista mantenidos por ambos eclesiásticos respecto de la forma de evangelización de los indios, y más en concreto, sobre obligación del pago de los diezmos por los mismos, había motivado que éste le prohibiera pronunciar públicamente la elección *De decimis*, correspondiente al curso 1554-55”.¹⁰ Vera Cruz intentaría publicar en España algunas de sus obras, particularmente el tratado *De decimis*, “pero hasta allí le alcanzaría la sombra persecutoria del arzobispo”, quien hizo llegar a Felipe II una carta en

8. Hanke, Lewis, *op. cit.*, capítulo “Cuerpo de documentos inéditos sobre los derechos de Españoles en las Indias y las Filipinas”, pp. 131-189.

9. Cerezo de Diego, *op. cit.*, pp. 56-58.

10. *Ibid.*, p. 61.

que le pedía “mande que ningún libro que venga de la cibdad de México, hecho por mano de fray Alonso de la Vera Cruz, no semprima en estas partes”.¹¹

Por lo demás, la corte había tomado ya una medida restrictiva referente a los libros que trataban de las Indias: La princesa doña Juana había firmado en Valladolid el 21 de Septiembre de 1556 una cédula real en que mandaba que “de aquí adelante ningún libro que trate de cosas de las dichas nuestras Yndias se imprima ni venda [...] ni ningún librero los tenga ni venda, sino que luego que lo supieren los embien al dicho nuestro Consejo de Indias para que en él sean vistos y examinados”.¹²

Se sabía de la obra de Vera Cruz *De dominio infidelium et iusto bello* por las referencias que el mismo agustino había hecho en su obra *Speculum coniugiorum*, impreso en México por primera vez en 1556, y luego en Salamanca en 1562. El tratado se tuvo mucho tiempo por perdido, hasta que en la segunda mitad del siglo XIX fue a parar a las manos del historiador José Fernando Ramírez. Lo poseyó después Francisco del Paso y Troncoso y, a su muerte (Florenia, 1916), pasó a manos de uno de sus herederos, doña Josefa del Paso, en cuyo poder se encontraba en 1938. Veinte años después fue localizado por el padre Burrus en una biblioteca particular, y fue publicado por él mismo en 1968.¹³

Consta el tratado de once partes claramente divididas que fray Alonso denomina *dudas* o *cuestiones*. Por toda introducción trae el texto bíblico escogido como tema de la elección: *Reddite Caesaris Caesaris et quae Dei sunt Deo*. Mat. XXII, 21; y enseguida la advertencia siguiente: *Ponuntur nonnulla dubia quae sese offerunt in instis partibus*. A continuación formula el primer *dubium* y comienza su desarrollo. Carece también de una conclusión general que recoja y resuma el resultado de la discusión de todas las dudas. Se termina sencillamente al concluir la argumentación referente a la cuestión undécima.

El enunciado de las once dudas o cuestiones es el siguiente:¹⁴

11. Burrus, Ernest J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, St. Louis Mo., Jesuit Historical Institute, 196, 5 vols. II, p. 253-255.

12. Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 62.

13. Burrus, *op. cit.*, pp. 55 y 83.

14. Transcribo del libro de Cerezo, pp. 69-70.

Duda primera. "¿Pueden los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo sin título percibir tributos justamente o, por el contrario, están obligadas a restituirlos y dejar libres a los nativos?"

Duda segunda. "¿Está obligado [el encomendero] que posee justo título a la instrucción de los nativos?"

Duda tercera. "¿Puede el encomendero que posee justamente el dominio de un pueblo por donación regia ocupar a su capricho las tierras del mismo, aunque sean incultas, para prados de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?"

Duda cuarta. "¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?"

Duda quinta. "¿Eran verdaderos dueños los indios y, consiguientemente, pudieron ser expoliados?"

Duda sexta. "¿Pueden estar los españoles tranquilos moralmente de los campos adquiridos a los indios a cualquier precio?"

Duda séptima. "¿Es el emperador el señor del mundo?"

Duda octava. "Aunque el emperador no sea señor del mundo, ¿es dueño, no obstante, de los bienes de sus súbditos, tanto de aquellos que son súbditos desde antiguo como de los que lo son recientemente por concepción del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?"

Duda novena. "¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?"

Duda décima. "¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar justamente la guerra a estos bárbaros?"

Duda undécima. "¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Mundo?"

Tres partes se distinguen claramente en esta lista de dudas o cuestiones: la primera abarca hasta la cuestión sexta. Al parecer,¹⁵ los temas centrales de esta parte fueron propiamente la materia de la elección y proporcionaron la primera parte del título del tratado, a saber: legitimidad del dominio (soberanía y posesión), digamos señorío, de los indígenas, y situación legal y moral de los encomenderos. Además de la discusión teórica del dominio en sus dos acepciones, soberanía y posesión, Vera Cruz discute otros temas aledaños, y sobre todo desciende a examinar y dictaminar situaciones concretas de la naciente sociedad novohispana.

15. *Ibid.*, pp. 66-67.

Para discutir la legitimidad del señorío de los indios y, por contraparte, los límites de la potestad del gobierno español y de los encomenderos, nuestro fraile parte del principio, defendido por la escuela teojurídica española, del origen democrático del poder: "El dominio del pueblo originaria y primordialmente está en el mismo pueblo. Pues ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea verdadero señor en las cosas temporales, al cual los demás estén obligados a dar tributos".¹⁶ E inmediatamente se enfrenta a la doctrina aristotélica de la servidumbre natural, según la cual hay hombres libres por naturaleza y siervos por naturaleza. Y como, según una larga tradición, el "filósofo" no tenía error, y había que encontrar siempre en sus escritos una interpretación que concordara con el dogma cristiano, fray Alonso, dentro de esta corriente, proporciona los términos en que debe entenderse esta doctrina aristotélica:

Porque, aunque según Aristóteles, por naturaleza algunos se nombran libres y otros siervos, esto sólo es verdad en cuanto que unos, dotados de virtud y prudencia, pueden merecidamente estar al frente de otros y guiarlos y empujarlos. Otros son por naturaleza siervos, es decir, de tal modo tienen condición servil, que más bien deben obedecer a otros y ser regidos por otros, que no mandar ellos mismos a otros y gobernarlos. Sin embargo, los libres por naturaleza no tienen, por el hecho de ser más prudentes, dominio actual sobre los otros, por más que sean de condición servil cuanto se quiera. (Duda I, párrafo 5).

Por consiguiente, la superioridad natural de unos hombres sobre otros no implica soberanía ni dominio. Ya Domingo de Soto había hecho luz en este asunto al distinguir claramente entre servidumbre natural y servidumbre legal.

Es necesario, pues —concluye Vera Cruz— que si alguien tiene dominio justo, esto ha de ser por voluntad de la misma comunidad que transfiere el dominio a otros, como sucede en el principado monárquico [...], y entonces éstos tienen tal y tanta potestad cuanta la república les confiere para el bien de la misma comunidad [Duda I, párrafos 6-7].

16. Duda I, párrafo 4. Sigo la división en párrafos hecho por Burrus, y en adelante señalo la duda o cuestión y el párrafo correspondiente a continuación de las citas.

Así pues, el carácter democrático del origen del poder no tiene nada que ver con la forma de gobierno que se adopte y sí, mucho, con todos los que lo ejercen, así sea el rey o el emperador. Porque, además de la legitimidad del origen —la república o Dios mismo—, es menester que el gobernante ejerza su potestad para el bien público (*ad bonum reipublicae, ad bonum commune*). Es esta la justificación axiológica y teleológica del poder político: “el que gobierna debe dirigir todos sus actos al bien común y por el bien común” (Duda I, párrafo 8). Y aquella legitimidad de origen y esta justificación de ejercicio del poder es lo que confiere a los gobernantes el derecho de recibir tributos. De otra manera, si el que gobierna sobrepone al bien común su propio provecho o el de un grupo, su gobierno se transforma en régimen tiránico. Y aquí hay que reconocer, dice Gómez Robledo,

[...] la fecunda distinción escolástica entre el tirano por título y el tirano por régimen (*Tyrannus a titulo y tyrannus a regimine*), distinción que permite, si podemos decirlo en estos términos, mantener el control del pueblo sobre sus gobernantes a todo lo largo de su gestión administrativa, y no sólo en el momento de su elección.

Este control popular, además, se mantiene en todo momento, no sólo con respecto al gobernante supremo, sino a todas las potestades oriundas de él, las cuales deben gobernar *ad bonum rei publicae* y contar, además, por lo menos, con la aquiescencia popular, denominada aquí “*implicita reipublicae voluntas*”.¹⁷

Así pues, cuando el rey no gobierna en interés del bien común, exige tributos excesivos o hace donaciones de pueblos o ciudades en beneficio de algunos vasallos, pero en contra del bien del propio pueblo o ciudad, se excede en la potestad que le fue conferida, y gobierna tiránicamente. Pues “aun el emperador no tiene otro dominio sino por la misma república, de tal manera que si gobernara tiránicamente, podría la misma república deponerlo y privarlo del reino.” (Duda I, párrafo 18).

Y aquí fray Alonso ha descendido ya a la tierra firme de la circunstancia histórica novohispana.

17. Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de fray Alonso de la Veracruz*, México, Ed. Porrúa, 1984, p.

Por esta concesión de la república el emperador tiene potestad de dominar en todo su imperio y el rey en su reino; por tal potestad imperial o real, se confiere también el dominio a otros que están bajo él, ya sea porque la misma república los elija para que se constituyan en duques, marqueses, condes y otros, a los cuales se confía el dominio y la potestad de recibir los tributos que habrían sido debidos al rey o al emperador [...] (Duda I, párrafo 9).

Por tanto, quien ha recibido un pueblo en encomienda del emperador o de quien hace sus veces en esta distribución, lo posee justamente y en conciencia y percibe lícitamente tributos moderados (Duda I, párrafo 13). Tributos moderados, y nada más; porque el emperador o sus delegados no pueden percibir, a lo sumo, más que los tributos que los indios pagaban a sus antiguos señores; y de ningún modo exigir servicios personales ni trabajos en las minas, *tributa quae sunt contra expressum mandatum donantis*; y mucho menos pueden despojarlos de sus tierras, porque el emperador tiene derecho a los tributos pero no tiene el dominio de las tierras.

Y porque, además el emperador no tiene otro dominio que el que se le ha dado por la misma república (Duda I, párrafo 18). Y, del mismo modo, la ilegitimidad en el origen de las encomiendas o la injusticia en su ejercicio, que fray Alonso examina casuísticamente, como testigo que ha sido por muchos años, lo llevan con frecuencia a amonestar seriamente a los encomendadores sobre la obligación de restituir, so pena de no poder ser absueltos en la confesión.

A esto dedica enteramente la duda IV; en ella se extiende ampliamente fray Alonso a relatar la realidad de los tributos excesivos, es decir, de las exacciones y abusos que se habían cometido y se cometían en contra del justo dominio de los indios. Los españoles, dice, que desde el principio sometieron a los pueblos americanos no eran los verdaderos señores ni podían exigir tributos, mucho menos oro, plata, piedras preciosas y esclavos y aun hombres libres. Éstos “están obligados a la restitución de todas estas cosas, y mientras las retienen, si pueden restituir las, están en pecado y no pueden ser absueltos” (Duda IV, párrafo 168).

“Dura es esta expresión, lo confieso, pero quien pueda entender, que entienda; porque esto también es duro: estrecho es el camino que conduce a la vida y de pocos es el acceso [...]” (Duda IV, párrafo 169).

Suplico con insistencia, piadoso lector, quitado todo sentimiento, considera: ¿Con qué ley, con qué razón podía el español que arribó a estas tierras cargado de armas, agrediendo a estos, en ningún tiempo enemigos, y que no ocupaban tierra ajena, al someterlos a voluntad, pedir por la fuerza y la violencia todos los objetos preciosos, y saquearlos? Yo no veo. ¡Quizá me ciego en pleno sol! (Duda IV, párrafo 170).

Los indios tenían que entregar cuanto podían, pues “redimían su vejación, máxime cuando los españoles habían probado muy bien su intención al matar cruelmente y al expoliar con gran avaricia, consagrándose de todo corazón y de obra no al Dios del cielo sino a la avaricia misma”.

Con razón dice el jurista y filósofo Antonio Gómez Robledo que la relección de fray Alonso debió tener en sus oyentes efectos semejantes al del famoso sermón de fray Antonio de Montesinos.¹⁸

Pero, aun tratándose de una distribución legítima de encomiendas y de una percepción lícita de tributos moderados —y vuelvo a la Duda I—, todavía reflexiona fray Alonso: Todo esto es así en el supuesto de que el emperador es el verdadero señor. *Supponimus, ergo, non probamus nunc imperatorem iustum habere dominium* (Duda I, párrafo 15). Porque, como el dominio reside primera y principalmente en el pueblo, “el verdadero señor de los tributos es toda la república o aquel a quien fue dado el dominio por la república. Ahora bien, éste es o el emperador, como suponemos, o el gobernador y antiguo señor de los mismos, como estimamos; pero no el español que con palos y armas ocupó su dominio” (Duda I, párrafo 22). Y esto lleva a Vera Cruz a discutir por extenso en la Duda V la legitimidad del dominio de los indios antes de la llegada de los españoles: “si los indios eran verdaderos señores y si, por tanto, pudieron ser despojados”.

En dudas diferentes discute fray Alonso los argumentos que se esgrimían para justificar el despojo del dominio de los indios. En la duda V se reduce a tratar los dos siguientes: su infidelidad y el gobierno tiránico de sus gobernantes.

Desde el siglo XIII, a partir de Enrique de Susa, cardenal de Ostia, llamado el Ostiense, se sustentaba la opinión de que el estado de infidelidad implicaba la pérdida del derecho de dominio. Y en el Concilio de Constanza fue

18. *Ibid.*, p. XLVIII.

da la opinión de Wiclef, quien sostenía que por el pecado mortal se perdía todo derecho de propiedad sobre las cosas y todo poder político. Santo Tomás estableció una clara distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural, entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, ámbitos independientes y autónomos.

Y el cardenal Cayetano, ya en los años de la conquista, en sus célebres comentarios a la *Secunda Secundae* de santo Tomás, precisa y amplía las palabras del Doctor Angélico en los términos en que serán aprovechados por los teólogos de la escuela de Salamanca. “*Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus*”.¹⁹ Asienta Vitoria; y concluye más adelante: “ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus tierras por este título, como amplía y elegantemente enseña Cayetano en sus Comentarios”. Los razonamientos de fray Alonso van por esta misma vía.

En primer lugar deja asentado que “la potestad y dominio verdaderos no se fundan en la fe. Luego puede haberlos en un infiel” (Duda V, párrafo 246). Aquel que era monarca entre éstos, por más infiel e idólatra que fuera, era el verdadero señor, porque la fe, que es de derecho divino, no quita ni otorga el dominio, el cual es de derecho de gentes (Duda V, párrafo 250). Por tanto, aquel que era monarca en su reino, por el hecho de que fuera infiel e idólatra no pudo ser privado de su reino (Duda V, párrafo 251). De manera semejante, este dominio verdadero se da en las personas que el monarca elige a la manera en que el emperador nombra duques, condes, etc. (Duda V, párrafo 255).

De ningún modo, pues, quienes tenían verdadero dominio pudieron ser despojados de él por los españoles; y así los españoles no pudieron tener verdadero dominio, por más que hubieran recibido tal concesión del emperador, *quia nec imperator ipse poterat auferre dominium ab ipsis veris dominis et aliis dare* (Duda V, párrafo 256). Porque en el supuesto —lo cual ya Vera Cruz ha negado— de que el emperador fuera el verdadero señor, de esto no se seguirá que fuera “*propietarius*”, y no podría contra la voluntad de la república quitar un señor que la misma república constituyó, ni quitar a los gobernantes que el

19. *De Indis*, 1a. pars, 7.

rey nombró por el poder concedido por la misma república; ni tampoco pudieron privarlos de sus tributos lícitos y moderados que recibían de sus súbditos (Duda V, párrafo 258).

Y ahora, asentando el pie en el terreno firme de su experiencia novohispana, Vera Cruz concluye:

De esto se sigue que cualquiera sea aquel que quitó los tributos que se deben a Calzonzin o a Moctezuma, quienes eran reyes, y suponemos que verdaderos señores, aunque infieles e idólatras, éste está obligado a la restitución de aquellos, y cometió hurto y rapiña [...] E igualmente aquellos que despojaron de sus tributos a los señores de las ciudades, quienes habían sido delegados por las ciudades o por elección del pueblo o por voluntad del príncipe, y se los apropiaron, están en pecado y son obligados a la restitución de todos ellos. (Duda V, párrafo 259-260)

De hecho, dice más adelante, “tal como está la realidad de las cosas en este Nuevo Mundo, todos los verdaderos señores, constituidos ya sea por sucesión, ya por elección, debe decirse que han sido despojados de su verdadero dominio”. Y propone el ejemplo de los sucesores de Moctezuma y Calzonzin, a quienes se proporciona una ruina cantidad, que más bien parece una limosna; y no son señores, sino más bien esclavos miserables que sirven a los españoles en la exacción de los tributos. Y los caciques o gobernadores son señores sólo de nombre (Duda V, párrafos 266-267).

En cuanto al segundo argumento, la tiranía de los gobernantes indígenas, fray Alonso se mantiene firme en la realidad vivida, y describe la forma que tenían los purépechas para elegir a sus señores, en lo cual tenían tanta parte la prudencia, el bien común y la justicia. “De esto consta claramente”, afirma Vera Cruz, “que entre ellos había un régimen encaminado al bien de la república y que eran por tanto verdaderos señores” (Duda V, párrafo 273-274).

No niega, y así lo dice, que en otro tiempo se exigían de los plebeyos muchas cosas fuera de norma; pues, como eran señores infieles, en muchas cosas gobernaban tiránicamente. Este argumento será desarrollado más ampliamente en las cuestiones X y XI, al tratar de las causas legítimas e ilegítimas de la guerra entre los indios. Por ahora despacha el problema de un modo sorprendente: *Verum haec quid ad imperatorem christianissimum?* (Duda V, párrafo

275). En las cuestiones mencionadas nos percatamos de que sí importaba, y mucho, al emperador cristianísimo el que existieran estos regímenes tiránicos entre los indios, pues dice fray Alonso en una de las conclusiones de la Cuestión XI: “si entre estos bárbaros infieles recientemente descubiertos existiese un régimen tiránico, pudo ser justa la guerra, y lícitamente pudo el gobernante ser privado de su dominio” (párrafo 815).

Ahora bien, si en realidad fue así, en éste como en otros puntos de historia, fray Alonso no se atreve a pronunciarse definitivamente; “y así —dice— si entre estos bárbaros, en el caso de Moctezuma y Calzonzin, el régimen era tiránico, hubo justicia en la guerra [...] Pero si sucedió así, de manera que gobernarán tal vez lo que parece tiránico régimen depende de una apreciación subjetiva: “tal vez lo que parece tiránico respecto a otra nación, era conveniente y apropiado respecto a esta nación bárbara” (Cuestión XI, párrafo 820).

Sin embargo, de todas estas dudas y aparentes contradicciones que revelan la lucha angustiada del catedrático y misionero por armonizar la teoría con la práctica, la norma cristiana con la moral del conquistador, el hecho consumado con lo que debió ser y la injusticia presente con una posible justicia futura, fray Alonso había asentado limpiamente en la duda V: “tal como están las cosas en el momento presente, estos caciques y gobernadores no son verdaderos señores más que de nombre. Y, sin embargo, antes de la venida de los españoles eran verdaderos señores, como ya hemos probado” (párrafo 271).



RELECTIO EDITA PER
REVERENDUM PATREM
ALFONSUM A VERA CRUCE,
SACRAE THEOLOGIAE
MAGISTRUM,
AUGUSTINIANAE FAMILIAE
PRIOREM, ET CATHEDRAE
PRIMARIAE EIUSDEM
FACULTATIS IN ACADEMIA
MEXICANA REGENTEM

RELECCIÓN IMPARTIDA
POR EL REVERENDO PADRE
ALONSO DE LA VERA CRUZ,
MAESTRO DE SAGRADA
TEOLOGÍA, PRIOR DE LA
ORDEN DE SAN AGUSTÍN Y
REGENTE DE LA CÁTEDRA
PRIMA DE LA MISMA
FACULTAD DE LA
ACADEMIA MEXICANA

1. Reddite Caesaris Caesari et
Quae Dei sunt Deo (Matth. XXII,
21).

2. Ponuntur nunnulla dubia quae
sese offerunt in istis partibus.

3. Primum. Primo est dubium
utrum illi qui habent populos in istis
partibus absque titulo possint iuste
tributa recipere, an teneantur ad
restitutionem ipsorum et
resignationem populi.

4. Pro solutione breviter
notandum [primo] quod dominium
populi primo et principaliter est in
ipso populo; non enim per legen
naturalem neque per divinam aliquis
est qui sit dominus verus in
temporalibus cui aliis teneantur tri-
buta dare.

5. Nam licet per naturam aliqui
liberi, alii dicantur servi, teste
Aristotele, hoc tamen verum eo quod

1. Dad al César las cosas del
César, y las que son de Dios a Dios.
(Mateo XXII, 21).

2. Se presentan algunas dudas que
se ofrecen en estas partes.

3. Primero. En primer lugar existe
la duda de si aquellos que tienen pue-
blos en estas partes, sin título, pueden
con justicia recibir los tributos, o si
están obligados a la restitución de los
mismos y a la devolución del pueblo.

4. Para la solución se debe notar
brevemente, en primer lugar, que el
dominio del pueblo está en primer
lugar y principalmente en el mismo
pueblo; así pues, ni por ley natural ni
por divina hay alguien que sea el ver-
dadero dueño en las cosas tempora-
les, al cual otros estén obligados a dar
tributos.

5. Pues, aunque por naturaleza
unos se nombren libres y otros esclavos,
como afirma Aristóteles, sin em-

aliqui sunt qui pollent virtute et
prudencia qui aliis possunt merito
praeesse, qui et possunt alios ducere
et agere. Alii sunt natura servi, id est
sic habent servilem condicionem ut
potius debeant aliis obtemperare et
ab aliis regi quam quod ipsi aliis
imperent vel alios regant. Tales tamen
qui natura liberi, non habent, eo quod
prudenciores, actu dominium super
alios, etiam quantumcumque alii sin
servilis condicionis.

6. Oportet, ergo, quod si quis
iustum dominium habeat, hoc sit per
voluntatem ipsius communitatis
transferentis dominium in alios, ut
est in principatu aristocratico vel
democratico vel in unum solum (ut
contingit in monarchico principatu)
vel potest esse per divinam
voluntatem; qui, cum sit dominus caeli
et terrae, potest dare hanc potestatem
dominandi uni vel multis, ut constat
ex electione regum in Saule et David,
etc.

7. Cum, ergo, no constet ex tali
divina electione, oportet recurrere ad
ipsam rempublicam, quae potest
transferre potestatem dominandi. Et
sic potest unum eligere ex multis vel

bargo, esto es verdadero en cuanto
que hay algunos que sobresalen en
virtud y prudencia, que por su mérito
pueden estar al frente de otros, y que
también pueden conducir y guiar a
otros. Otros son siervos por natura-
leza, esto es, que de tal manera tienen
una condición servil, que más bien
deben someterse a otros y ser regidos
por otros, y no imperar o regir sobre
los demás. Sin embargo, los que por
naturaleza son libres, no por el hecho
de ser más prudentes tienen dominio
de hecho sobre los otros, aun cuando
los otros sean de condición servil
cuanto se quiera.

6. Es necesario, pues, que si al-
guien tiene dominio justo, éste sea
por voluntad de la comunidad misma
que transfiere el dominio a otros,
como es en el principado aristocráti-
co o democrático, o a uno solo (como
sucede en el principado monárqui-
co), o puede ser por la voluntad de
Dios, quien, como es señor del cielo
y de la tierra, puede dar a uno o a
muchos esta potestad de dominar,
como consta por la elección de reyes
en Saúl y David, etc.

7. Así pues, como no consta de tal
elección divina, es necesario recurrir
a la misma república, la cual puede
transferir la potestad de dominar. Y
así, puede elegir a uno de entre mu-

paucos ex eisdem qui praesint. Et tunc tales talem ac tantam ipsius communitatis.

8. Et quia tali qui sic praeest ad bonum commune et propter bonum commune debet omnia sua opera dirigere, debentur ei tributa necessaria ad sustentationem congruentem statui: nullus unquam suis militat stipendiis neque vobi trituranti os claudendum est.

9. Ex ista concessione reipublicae habet imperator in omni suo imperio dominandi potestatem, et rex in suo regno, et per talem imperialem potestatem vel regnativam confertur etiam dominium aliis sub eo; sive hoc quod ipsa respublica tales eligat ut constituentur duces, marchiones, comites, et alii quibus committuntur dominium et potestas recipiendi a populis talia tributa quae debita essent ipsi regi vel imperatori.

10. Et in tale concessione in [1v] terveniatur opus est voluntas reipublicae explicita vel implicita. Implicita tunc est quando rex vel imperator, ad bonum commune respiciens, distribuit iuxta merita praemia, et sic constituit ducem vel marchionem, etc. Nam bonum est totius regni quod

chos, o a unos pocos de entre los mismos, para que gobiernen. Y entonces éstos tienen tal y tanta potestad, cuanta la república les confiere para el bien de la comunidad misma.

8. Y como ése que de esta manera gobierna debe dirigir todos sus esfuerzos al bien común y por el bien común, se le deben establecer los tributos necesarios para un sustento congruo. Nadie milita nunca con sus propios estipendios, ni se debe cerrar el hocico al buey que tritura.

9. Por esta concesión de la república el emperador tiene potestad de dominar en todo su imperio, y el rey en su reino, y por tal potestad imperial o real se confiere también el dominio a otros que están bajo él; o bien porque la misma república elija a éstos para que se constituyan en duques, marqueses, condes y otros, a los cuales se confía el dominio y la potestad de recibir de los pueblos tales atributos, los cuales serían debidos al mismo rey o al emperador.

10. Y en tal concesión es necesario que intervenga la voluntad explícita o implícita de la república. Es implícita cuando el rey o el emperador, atendiendo al bien común, distribuye los premios según los méritos, y así constituye a un duque o a un marqués, etc. Porque es bien de todo

sint tales nobiles, et quod iuxta ipsorum opera praemientur de bonis regni. Nam sicut regnum totum regi deservit in temporalibus quia curan habet boni regni, et hinc etiam iustum videtur quod aliqua pars regni deserviat explicita voluntate regis et implicita reipublicae.

11. Et quidem tunc implicita reipublicae voluntas intelligitur quando talis donatio facta per regem ad bonum reipublicae est. Si tamen contingeret quod esset ad perniciem eius, tunc talis donatio non daret sufficientem titulum, et maxime si reclamaret populus: ut si imperator vel rex civitatem aut oppidum daret duci, et esset probabile quod talem civitatem esse sub dominio illius esset in perniciem eiusdem civitatis. Quia tales cui committit et cui donat tyrannice regetur vel impie ageret exigendo excessiva tributa, tunc rex vel imperator excederet potestatem sibi commissam; et, populo clamante vel non consentiente, non valeret tales donatio. Ista sunt in lumine naturali agnita.

el reino el que existan tales nobles, y que según las obras de los mismos sean recompensados con bienes del reino. Porque de la misma manera que todo el reino sirve al rey en las cosas temporales porque tiene cuidado del bien del reino, de aquí también parece justo que alguna parte del reino sirva por voluntad explícita del rey e implícita de la república.

11. Y ciertamente se entiende entonces como voluntad implícita de la república, cuando tal donación fue hecha por el rey para el bien de la república. Pero si sucediera que fuera en detrimento de ésta, entonces tal donación no daría título suficiente, sobre todo si el pueblo reclamara. Como en el caso de que el emperador o el rey dieran una ciudad o una población a un duque, y fuera probable que el estar tal ciudad bajo el dominio de aquel, fuese en detrimento de la misma ciudad. Porque si aquel a quien la confía y a quien le donaría rigiera tiránicamente o se condujera impiamente exigiendo excesivos tributos, en tal caso el rey o el emperador excederían la potestad confiada a ellos; y si el pueblo reclamara o no consintiera, tal donación no valdría. Estas cosas son reconocidas a la luz natural.

12. Secundo, est considerandum quod qui habent modo populum et recipiunt ex eo tributa, vel habent ex donatione imperatoris, vel ex commissione gubernatoris qui erat loco regis, vel habent ex concessione alicuius qui non habebat potestatem committendi populos, vel habent ex eo quod primo occupaverunt et sine contradictione possident, etc. Istis suppositis:

13. Prima propositio. Habens populum ex imperatoris commissione aut illius qui vicem habebat eius ad distribuendum specialiter (supposito imperator sit verus dominus), in conscientia iuste possidet et tributa moderata licite recipit.

14. Probat: quia, ut patet ex primo notabili, ad regem exspectat curam habere de bono communi. Sed quod aliqui sint ex bonis communibus totius regni praemiandi secundum opera sua, ad bonum commune exspectat. Ergo licite imperator talia donat. Sed quod licite datur, etiam licite possidetur, nisi alias ipsa receptio vel possessio sit damnata. Ergo.

12. En segundo lugar, se debe considerar que quienes tienen ahora un pueblo y reciben tributos de él, o bien lo tienen por donación del emperador, o por comisión del gobernador que estaba en lugar del rey; o bien lo tienen por concesión de alguien que no tenía potestad de encomendar pueblos; o bien porque en un principio lo ocuparon y sin contradicción lo poseen, etc. Supuestas estas causas:

13. Primera proposición. El que tiene un pueblo por concesión del emperador o de aquel que tenía especialmente sus veces para la distribución (suponiendo que el emperador sea el verdadero dueño), en conciencia posee justamente y recibe lícitamente tributos moderados.

14. Se prueba: porque, como es evidente desde la primera observación, atañe al rey tener cuidado del bien común. Pero el que algunos sean recompensados de los bienes comunes de todo el reino según sus obras, atañe al bien común. Por lo tanto, el emperador dona lícitamente tales cosas. Pero lo que lícitamente es dado, también lícitamente es poseído, a menos que de otra manera o la misma recepción o la posesión sean condenadas. Por lo tanto:

15. Dixi “posito imperator sit verus dominus”; de quo alias. Quia si ipse non iuste usurpasset, tunc sicut ipse iniuste possideret et inique exigeret tributa, similiter et alii per eius concessionem non essent tuti in conscientia. Supponimus, ergo, no probamus nunc, imperatorem iustum dominium habere.

16. Dixi etiam quod talis potest exigere et recipere tributa moderata; quia, si excedant facultatem subditorum, inique exiguntur et recipiuntur. Patet: quia non potest esse maius [ius] in recipiendis [2] istis quam sit in ipso imperatore, si exigit excedentia tributa. Ergo, similiter cui commissum est oppidum, etc., quem in istis partibus vocant *comendero*, no potest exigere neque recipere immoderata tributa.

17. Secunda propositio. Si per imperatorem vel habentem ad hoc specialem facultatem, commissus est populus alicui contra voluntatem iustam ipsius populi quia gravantur in multis quando sunt sub dominio alterius in quibus non vexantur quando sunt sub ditione imperatoris,

15. Dije “suponiendo que el emperador sea el verdadero dueño”, de lo cual en otra ocasión trataré. Porque si él mismo no se hubiera adueñado justamente, entonces, así como él mismo poseería injustamente e inicuaamente exigiría tributos, del mismo modo los otros, por la concesión de él, no estarían seguros en conciencia. Suponemos, pues, no probamos ahora, que el emperador tiene dominio justo.

16. Dije también que éste puede exigir y recibir tributos moderados, porque, si excedieran la capacidad de los súbditos, son exigidos y recibidos inicuaamente. Es evidente, porque no puede haber mayor derecho en éstos para recibir que el que habría en el mismo emperador si exigiera tributos excesivos. Por lo tanto, de manera semejante aquel a quien se ha encomendado una población, etc., a quien llaman *comendero* en estas partes, no puede exigir ni recibir tributos immoderados.

17. Segunda proposición. Si por el emperador o por el que tiene facultad especial para esto, se ha encomendado un pueblo a alguien contra la voluntad justa del mismo pueblo, porque, cuando están bajo el dominio del otro, son agobiados en muchas formas en las cuales no son vejados

videtur probabiliter quod talis cui commissus est populus non possit salva conscientia aliquid aliud exigere quam exigeret ipse imperator.

18. Nam ratio quare posset, est quia imperator donat. Sed imperator non habet aliud dominium nisi ab ipsa republica; ita ut, si tyrannice regeret, possit [respublica] eum deponere et regno privare. Sed respublica contradicit huic donationi quae fit per imperatorem. Ergo talis cui facta est donatio non iuste recipit illa quae non reciperet imperator.

19. Dixi "aliquid aliud exigere". Quia tributa quae ipse imperator exigit iuste ab his qui sunt sub eius potestate, poterit [comendero exigere], cum imperator posset donare etiam contra voluntatem reipublicae, supposito sunt eius.

20. Ex hoc sequitur corollarium, de quo inferius latius, quod contra conscientiam recipiant illi quibus sunt oppida istorum comissa et [in] iusto titulo habent tributa quae sunt contra expressum mandatum ipsius donantis, et sic sirvitia personalia et tributa ad mineralia fodienda vel si exigant ultra

quando están bajo la jurisdicción del emperador; parece probable que aquel a quien se ha encomendado un pueblo no puede, con la conciencia a salvo, exigir alguna cosa diferente a la que el mismo emperador exigiría.

18. Pues la razón por la cual podría, es porque el emperador hace la donación. Pero el emperador no tiene otro dominio sino por la misma república, de tal suerte que si rigiera tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo del reino. Pero la república contradice esta donación que se hace por el emperador, luego aquel a quien la donación fue hecha no recibe justamente las cosas que no recibiría el emperador.

19. Dije "exigir alguna otra cosa". Porque los tributos que el mismo emperador exige justamente a quienes están bajo su potestad, podrá [el comendero exigirlos] cuando el emperador pudiera hacer la donación aun contra la voluntad de la república, suponiendo que son de él.

20. De esto se sigue como corolario, de lo cual trataré después más ampliamente, que reciben contra su conciencia aquellos a quienes les ha sido confiadas las poblaciones de éstos, y que con título injusto tienen los tributos que son contra el mandato expreso del mismo donante. Y así los

id quod ipse praecipit exigendum. Patet hoc: quia iustitia in istis exigendis pendet ex voluntate donantis. Sed non est voluntas imperatoris ut talia sint tributa. Ergo iniuste recipiunt. Sed *infra ex proposito dicemus.*

21. Tertia propositio. Qui habent populos a quibus recipiunt tributa sine commissione seu donatione imperatoris vel gubernatoris habentis speciale mandatum ad hoc, quantumcumque tributa sint moderata et iusta, iniuste recipiunt et ad restitutionem omnium tenentur.

22. Patet: quia quicumque exigit alienum contra voluntatem domini, iniuste recipit et restituere tenetur. Sed qui non habet ex donatione principis oppidum, recipit contra voluntatem domini. Patet: quia verus dominus tributorum est tota respublica vel ille cui dominium datum est a republica. Sed hic vel est imperator, ut supponimus, vel est ipsorum gubernator et antiquus dominus, ut existima[mus], et non Hispanus qui fustibus et armis occupavit eorum dominium. Sed

servicios personales y los tributos para la extracción de minerales, o si exigen más allá de aquello que él mismo prescribió que debía exigirse. Es evidente esto porque la justicia en exigir *estas cosas depende de la voluntad* del donante. Pero no es voluntad del emperador que tales cosas sean tributo; luego las reciben injustamente. Pero a propósito de esto hablaremos después.

21. Tercera proposición. Quienes tienen pueblos de los cuales reciben tributos sin comisión o donación del emperador o del gobernador que tiene mandato especial para esto, por más que los tributos sean moderados y justos, los reciben injustamente y están obligados a la restitución de todos.

22. Es evidente, porque quienquiera que exige lo ajeno contra la voluntad del dueño, lo recibe injustamente y está obligado a restituirlo. Pero quien no tiene una población por donación del príncipe, la recibe contra la voluntad del dueño. Es evidente, porque el verdadero dueño de los tributos es toda la república o aquel a quien fue dado el dominio por la república. Pero éste, o es el emperador, como suponemos, o es el gobernador y antiguo señor de los mismos como estimamos, y no el español que

imperator non dedit, neque verus et legitimus ipsorum dominus non concessit. Iniuste, ergo [Hispanus] possidet.

23. Dixi in propositione “sive per gubernatorem cui specialiter est hoc concessum”. Nam dato illis qui primo nomine imperatori has occuparunt terras et eius habebant potestatem supremus dux (qui etiam et gubernator dicebatur) donaret vel committeret oppida aliis militibus sine speciali mandato imperatoris vel sine voluntate expressa ipsius reipublicae, non valeret donatio vel commissio. Et sic nec iuste exigere posset tributa. Haec enim speciale requirunt mandatum et solum per ipsum regem vel imperatorem fieri possunt.

24. Posset quidem talis gubernator distribuere ex tributis et bonis publicis illis qui benemeriti essent de republica. Sed, tamen, oppida donare eis non posset sine speciali commissione, maxime ubi constat talem commissionem esse in perniciem ipsius populi commissi. Non, enim, quia prorex locum tenet regis in istis partibus potestatem habet auferendi dominium populorum a rege, et aliis committere; nisi ad hoc habeat specialem potestatem.

con palos y armas ocupó el dominio de ellos. Pero el emperador no lo dio, ni el verdadero y legítimo señor de los mismos lo concedió. Por lo tanto, el español lo posee injustamente.

23. Dije en la proposición: “o por el gobernador a quien especialmente se ha concedido esto”. Pues habiendo sido dado a aquellos que primeramente ocuparon estas tierras en nombre del emperador y de él tenían potestad, si el supremo jefe (que también se llamaba gobernador) donara o confiara las poblaciones a otros soldados sin mandato especial del emperador o sin la voluntad expresa de la misma república, no valdría la donación o la comisión. Y así tampoco podría exigir tributos justamente, pues estas cosas requieren de un mandato especial y sólo pueden hacerse por el mismo rey o emperador.

24. Ciertamente tal gobernador podría distribuir de los tributos y bienes públicos a aquellos que fuesen beneméritos de la república. Pero, sin embargo, no podría darles las poblaciones sin comisión especial, sobre todo donde consta que tal comisión es en perjuicio del propio pueblo encomendado. Pues, no porque el virrey tiene el lugar del rey en estas partes, posee la potestad de quitar el dominio de los pueblos al rey y encomendarlo a otros, a no ser que para esto posea especial potestad.

25. [Corollarium primum]. Ex hoc sequitur [primo] quod, si a principio populus fuit commissus per gubernatorem vel supremum ducem qui non habebat speciale mandatum, si post factum non fuit confirmatum per regem, quod tales qui possident iniuste retinent et tenentur ad restitutionem. Dixi “nisi alias fuerit factum approbatum per regem”. Quia potuit esse quod a principio gubernator vel supremus dux, quando han subiecit gentem (suppono quod iniuste, de quo alias), videret expedire ad bonum istius Orbis et conservationem eius quod oppida distribuerentur militibus et sub ratihabitatione id faceret et redderet certio rem regem de facto quod ipse conscius approbaret: in hoc casu iustus videtur titulus. Si tamen non fuit comprobatum a rege, sed potius reprobatum et a populis acclamatum, tenet, verum iuxta praedicta corollarium.

26. [Corollarium secundum]. Secundo, sequitur quod illi qui habent populum per emptionem vel per liberam donationem sive propter nuntias alia quacumque via, et hoc contra voluntatem expressam imperatoris quod tales non habent iustum dominium et iniuste recipiunt tributa.

25. [Corolario primero]. De esto se sigue en primer lugar que, si desde el principio el pueblo fue encomendado por un gobernador o un jefe supremo que no tenía mandato especial, si después lo hecho no fue confirmado por el rey, aquellos que lo poseen lo retienen injustamente y están obligados a la restitución. Dije “a no ser que de otra forma lo hecho haya sido aprobado por el rey”. Porque pudo ser que al principio, cuando el gobernador o jefe supremo sometió a esta gente (supongo que justamente, de lo cual trataré en otra parte), viera que era útil para el bien de este orbe y para su conservación, que las ciudades fueran distribuidas a los soldados, y ello se hiciera bajo ratificación y se notificara al rey de lo hecho, y que éste mismo lo aprobara conscientemente; en este caso el título parece justo. Pero, si no fue aprobado por el rey, sino más bien reprobado, y rechazado por los pueblos, el corolario se mantiene verdadero, de acuerdo con lo dicho antes.

26. [Corolario segundo]. En segundo lugar se sigue que aquellos que tienen un pueblo por compra o por donación libre o bien por documentos o cualquier otra vía, y esto contra la voluntad expresa del emperador, los tales no tienen dominio justo y reciben tributos injustamente.

27. Patet: quia venditio populorum vel donatio non potest esse nisi ex voluntate veri domini. Sed verum dominum hic supponimus imperatorem, et dicimus ipsum populum. Si ergo fiat venditio [3] vel donatio contra talem dominum, oportet sit nulla et consequenter iniuste quis possideat.

28. Ex quibus aperte constat quod isti qui emerunt oppida in istis partibus cum hac conditione "si emptionem acceptet et venditionem imperator". Et ipse non acceptat se potius reprobat, quod talis tenetur populum restituere illi a quo emit et suam oblatam pecuniam, no potest amplius exigere tributa quia ad hoc nullum ius, nulla iustitia exigendi.

29. Et quidem ista sunt clara, si quis advertat ob id tales non possunt absolvi quamdiu retinentur contra voluntate imperatoris et omnia tributa tenentur restituere.

30. Quarta propositio. Similiter est dicendum quod si quis cedit populum alicui propter nuntias, gubernatore approbante non habente ad hoc speciale mandatum, si post imperator dissentiat et contradicat, non iuste

27. Es evidente, porque la venta o donación de pueblos no puede ser sino por la voluntad del verdadero dueño. Pero aquí suponemos que el verdadero dueño es el emperador y decimos que lo es el mismo pueblo. Por lo tanto, si la venta o donación se hiciera contra tal dueño, es necesario que sea nula y en consecuencia que alguien lo posea injustamente.

28. De estas cosas consta claramente que aquellos que compraron poblaciones en estas partes con esta condición: "si el emperador aceptara la compra y la venta", y éste no las acepta sino más bien las reprueba, que éste está obligado a restituir el pueblo y el dinero tributado a aquel a quien lo compró, y no puede exigir más tributos porque no tiene ningún derecho para esto, ninguna justicia para exigirlos.

29. Y ciertamente estas cosas son claras, si alguien advirtiera que por esto ellos no pueden ser absueltos mientras los retienen contra la voluntad del emperador, y están obligados a devolver todos los tributos.

30. Cuarta proposición. De igual manera debe decirse que si alguien cede un pueblo a otro por medio de un documento, con aprobación de un gobernador que no tiene mandato especial para esto, y si posteriormen-

possidet. Nam haec translatio et donatio et venditio ex principis voluntate pendet et ex consensu populi tacito vel expreso.

31. Quinta propositio. Si quis populum habet, non per concessionem principis neque gubernatoris nec reipublicae, sed solum quia occupavit, vel vi, vel propria auctoritate absque aliqua violentia, non est verus dominus, et tenetur restituere omnia tributa percepta.

32. Patet: quia si haberet talis iustum dominium et iuste reciperet tributa, esset quia oppida essent occupantis primo. Sed non ob hoc. Patet: quia illa quae sunt tam per legem naturalem quam per humanam concessa occupanti primo sunt, vel quia nunquam fuerunt propria alicuius, vel quia habentur pro derelictis.

33. Sed non est sic de dominio populorum quia dominium populi semper a principio fuit apud ipsum populum, et nunquam fuit derelictum. Et si habebant dominum, ut habebant isti, unum velut regem et superiorem et alium sub illo, no potuit esse iustitia in occupante; quia si vi occupavit

te el emperador disintiera y contradijera, no lo posee justamente. Porque esta traslación o donación o venta depende de la voluntad del príncipe y del consenso tácito o expreso del pueblo.

31. Quinta proposición. Si alguien tiene un pueblo no por concesión del príncipe ni del gobernador ni de la república, sino sólo porque lo ocupó, ya por la fuerza, ya por autoridad propia sin violencia alguna, no es verdadero dueño y está obligado a restituir todos los tributos percibidos.

32. Es evidente, porque si éste tuviera dominio justo y recibiera tributos justamente, sería porque las poblaciones fuesen de quien las ocupó primeramente. Pero no es por esto. Es evidente, porque aquellas cosas que han sido concedidas tanto por la ley natural, como por la humana, a quien las ocupó primero, lo son o porque nunca fueron propias de alguien o porque son tenidas por derrelictas.

33. Pero no es así acerca del dominio de los pueblos, porque el dominio de un pueblo siempre estuvo desde el principio en el pueblo mismo y nunca fue cosa derrelicta. Y si tenían un señor, como éstos tenían uno a modo de rey y superior, y otro bajo aquél, no pudo haber justicia en el

etiam bello, tunc oportuit esset iustum bellum quod ex parte privati hominis occupantis non potest esse. Si ex iniusta causa belli, non potest ex eo habere dominium, cum ad tyrannidem expectet iniuste opprimere. Si non vi sed pacifice possidet, tunc oportet sit ex voluntate principis vel reipublicae. Sed nulla talis voluntas, est, sed potius contraria. Ergo nullus qui habet populum absque titulo, iuste possidet [32]

34. Corollarium [Primum]. Ex ista propositione sequitur [primo] quod si quis, fingendo donationem factam per gubernatorem, scriptura falsa vel testibus falsis, possedit populum, quod talis non est tutus in conscientia quantumcumque alias benemeritus.

35. Patet: quia non est iustus titulus nisi per concessionem principis vel gubernatoris ad sensum supra dictum. Sed talis qui, per falsas litteras vel testes mendaces, acquisivit, non habet talem donationem. Non, ergo, potest esse tutus; immo, dato sit per imperatorem approbatio facta, si fundamentum fuit in falsis litteris vel testibus. Nam imperator ratum habens fundat se in veritate scripturae

ocupante, porque, si lo ocupó por la fuerza y aun por la guerra, entonces fue necesario que la guerra fuera justa, la cual no puede ser justa por parte de un hombre particular que ocupa. Si por causa injusta de guerra, no puede haber dominio por ello, ya que oprimir injustamente atañe a la tiranía. Si posee, no por la fuerza, sino pacíficamente, entonces es necesario que sea por voluntad del príncipe o de la república. Pero tal voluntad no existe, sino más bien es contraria. Luego nadie que tiene un pueblo sin título lo posee justamente.

34. Corolario primero. De esta proposición se sigue en primer lugar que si alguien ha poseído un pueblo, fingiendo una donación hecha por el gobernador con una escritura falsa o con testigos falsos, éste no está con la conciencia a salvo por más benemérito que sea en otras cosas.

35. Es evidente, porque un título no es justo sino por la concesión del príncipe o gobernador, en el sentido dicho antes. Pero el que adquirió por medio de falsas escrituras o de testigos mendaces, no tiene tal donación, así pues, no puede estar seguro; ni aun dado que la aprobación haya sido hecha por el emperador, si el fundamento estuvo en cartas o testigos falsos. Porque el emperador que ratifica

et testium; si, tamen, est falsitas et deceptio, donatio et approbatio nulla est in foro conscientiae.

36. Dixi “quantumcumque sit alias benemeritus de republica”, quod tamen non affirmo sed suppono. Non, inquam, ob id potest per scripturam vel testes falsos occupare populum, quia oppida non sunt praemia debita meritis. Erit, enim, alias unde possint praemiari in publicis officiis et magistratibus vel in pecunia regis data in tributo.

37. Puto tamen verum quod, casu quo quis iniuste spoliatus est populo quem iuste habebat, vel quia non est praemiatus sicut alii et per viam illicitam populum alias congruentem personae acquirat ita ut etiam si sciret imperator eum non habere iustum titulum, ei daret, in tali casu crediderim quantumvis peccavit in talli modo acquirendi, quod non teneretur ad restituendum populum neque tributa moderata. Si tamen est homo cui alias imperator no daret, no videtur iusta possessio.

38. Secundum [corollarium]. Secundo sequitur quod illi qui in istis

se funda en la verdad de la escritura y de los testigos; sin embargo, si hay falsedad y engaño, la donación y la aprobación son nulas en el fuero de la conciencia.

36. Dije: “por más benemérito que sea de la república en otras cosas”, lo cual sin embargo no afirmo, sino supongo. Digo que no por ello puede ocupar un pueblo mediante escritura o testigos falsos, porque las ciudades no son premios debidos a los méritos. Pues otra forma habrá de donde puedan ser premiados con oficios públicos y magistraturas o con dinero del rey dado en tributo.

37. Pienso, sin embargo, que, en caso de que alguien sea injustamente despojado del pueblo que tenía justamente, o bien que no fue recompensado como otros y adquirió por vía ilícita un pueblo correspondiente a su persona, de tal manera que aun cuando el emperador conociera que él no tiene título justo y se lo diera, en tal caso yo creería que aunque pecó en tal modo de adquirir, no estaría obligado a restituir el pueblo ni los tributos moderados. Pero si es un hombre a quien el emperador no lo daría de otro modo, la posesión no parece justa.

38. Segundo [corolario]. En segundo lugar se sigue que aquellos que

partibus habent populum vel totum vel partem sine alicuius concessione, quod tales iniuste possident, cum constet esse contra voluntatem ipsius populi et contra voluntatem gubernatoris populi quem vocant *el cacique*, et per vim et violentiam tales possidere, et tales tenentur de furto, et merito fures et raptores vocari possent; et, nisi restituant, no possunt absolvi, et restitutio debita est vel ipsi communitati vel domino illius communitatis, sive sit rex ipsorum vel aliquis alius particularis dominus.

39. Et hoc intelligo generaliter verum, etiam si tributa sint iusta et moderata et habeant curam diligentiamque apponant tam in spiritualibus quam in temporalibus ad bonum civium. Hoc, enim, non dat dominium [4] iustum, si alias no sit per habentem potestatem concessum; solum facit quod iuste recipiat, supposito iusto dominio, quia adimplet causam ob quam tributantur; de quo infra.

40. Tertium [corollarium]. Tertio etiam sequitur quod si quis possidet et alius iustum habet titulum, etiam si contendat coram iudice, iniuste possidet et tenetur ad omnia damna

en estas partes tienen un pueblo, o entero o una parte, sin concesión de alguien, lo poseen injustamente, si consta que es contra la voluntad del propio pueblo y contra la voluntad del gobernador del pueblo al que llaman *el cacique*, y que poseen por la fuerza y la violencia, y que son culpables de robo y pueden, con justicia, ser llamados ladrones y raptores; y a menos que restituyan, no pueden ser absueltos, y la restitución es debida a la comunidad misma o al señor de aquella comunidad, ya sea el rey de ellos mismos o algún otro señor particular.

39. Y entiendo que esto es verdadero en general, aun cuando los tributos sean justos y moderados, y ellos tengan cuidado y apliquen diligencia tanto en las cosas espirituales como en las temporales para el bien de los ciudadanos. Pues esto no da dominio justo, si de otro modo no se ha concedido esto por quien tiene potestad. Sólo hace que justamente reciba, supuesto el justo dominio, porque satisface la razón por la cual se dan los tributos. De esto trataré después.

40. Corolario tercero. En tercer lugar se sigue que si alguien posee y otro tiene justo título, aun cuando dispute ante un juez, posee injustamente y está obligado a todos los

etiam si sententia detur pro possidente, dummodo constet ei quod alius habuit titulum iustum.

41. Sexta propositio. Sexta et ultima propositio sit: licet ad iustam possessionem alieni sufficiat bona fide praescriptio in possessione, tamen istorum populorum sine titulo per occupationem non cadit quantumcumque sit annorum 50 et ultra. Ratio est quia praescriptio dat dominium per legem iustam in penam negligentiae veri domini et ad tollendas lites, etc., supposita bona fide praescribentis, et negligentia illius contra quem fit praescriptio.

42. Sed in casu no possunt ista evenire. Primo, quia non potest esse bona fides in sic possidente populum, excepto si bonam fidem vocamus ipsius Hispani qui eo quod ipse sit in Hispania natus et nutritus et ex parentibus christianis ortus habeat iustum titulum ad exspoliandum et privandum vero dominio istos qui erant infideles idolatrae Deo exosi, et sic iniuste possiderent terram, et sic expellendi, et in exilium religandi, sicut habitantes infideles in terra promissionis per Dei voluntatem sunt per filios Israel expulsi.

43. Si ista bona fides est, omnes fateamur hanc esse in hominibus

daños, aun cuando la sentencia se dé en favor del que posee, con tal de que le conste que otro tenía justo título.

41. Sexta proposición. Sea la sexta y última proposición: aunque para una justa posesión de lo ajeno sea suficiente la prescripción de buena fe en la posesión, sin embargo, en cuanto a estos pueblos no cae por ocupación sin título, aun cuando sea de 50 años y más. La razón es porque la prescripción da el dominio por una ley justa en pena de la negligencia del verdadero señor y para quitar litigios, etc., supuesta la buena fe del que prescribe y la negligencia del aquel contra el cual se hace la prescripción.

42. Pero en el caso presente no pueden suceder estas cosas. En primer lugar porque no puede haber buena fe en el que posee así un pueblo, a menos que llamemos buena fe la del mismo español, que por el hecho de que él nació y se crió en España y desciende de padres cristianos, tiene justo título para despojar y privar de su verdadero dominio a éstos que eran infieles idólatras, aborrecidos de Dios, y así poseían la tierra injustamente, y de esta manera deben ser expulsados y relegados en exilio, como los habitantes infieles en la tierra de promisión fueron expulsados por los hijos de Israel por voluntad de Dios.

43. Si ésta es buena fe, confesemos todos que ésta la hay en los

Hispanis, qui istos indignos non solum caelorum sed isto temporali dominio reputant etiam post conversionem ad Christum, quod magis mirandum est ac si aperte dicerent fidem hereditario iure haberi et non esse donum Dei con non ex meritis propriis sed per suam gratiam nos vocaverit in spem vivam et fidem Iesu Christi in quo solum salus. Absit tamen a Catholico christiano ut hanc vocemus bonam fidem, quae infidelitas dicenda est. Non perditur dominium verum propter infidelitatem. Non sunt terra et possessione propria privandi ob id, ut latius dicemus, et a fortiori exspoliandi non sunt qui Christi fidem susceperunt.

44. Similiter non potest dici negligentia ex parte populi veri et antiqui domini ante adventum Hispanorum, quia in hoc non sunt negligentes qui respirarent si possent et clamarent si exaudirentur de tyrannide et oppressione quam patiuntur, non ab imperatore sed ab aliquibus quibus commissa custodia populi [4v] qui devorant ipsos velut escam panis, exspoliant, dilacerant, destruunt et defendunt minime, sed putant se obsequium praestare Deo

hombres españoles que, consideran a éstos indignos no sólo de los cielos, sino de este dominio temporal, aun después de su conversión a Cristo. Esto es más asombroso que si dijeran claramente que la fe se tiene por derecho hereditario, y no es don de Dios, cuando no por méritos propios, sino por su gracia nos llamó a la esperanza viva y a la fe de Jesucristo, en el cual sólo está la salvación. Apártese sin embargo del católico cristiano que a ésta llamemos buena fe, la cual debe llamarse infidelidad. No se pierde el verdadero dominio a causa de la infidelidad. No deben privarse de la tierra y de la posesión propia por eso, como diremos más ampliamente; y mucho menos deben ser despojados quienes recibieron la fe de Cristo.

44. De igual modo no puede llamarse negligencia por la parte del pueblo o del verdadero y antiguo señor antes de la llegada de los españoles, porque en esto no son negligentes quienes respirarían si pudieran y clamarían si fueran escuchados, contra la tiranía y opresión que padecen, no por parte del emperador, sino de algunos a quienes fue encomendada la custodia del pueblo, que los devoran como manjar de pan, los despojan, los desgarran, los destruyen y de nin-

tanto quanto per amplius tributis et aliis exactionibus affligunt. Testis sum oculatus.

45. Neque obstat si quis ad iustam praescriptionem adducat ipsius imperatoris saltem interpretativum consensum qui tales possidere permittit. No obstat, inquam, quia ipse imperator non solum non assentit sed dissentit, cum praecipiat ut populum no habeat qui non iusto possidet titulo. Sed occupatio non dat titulum, ut in quinta propositione dictum est.

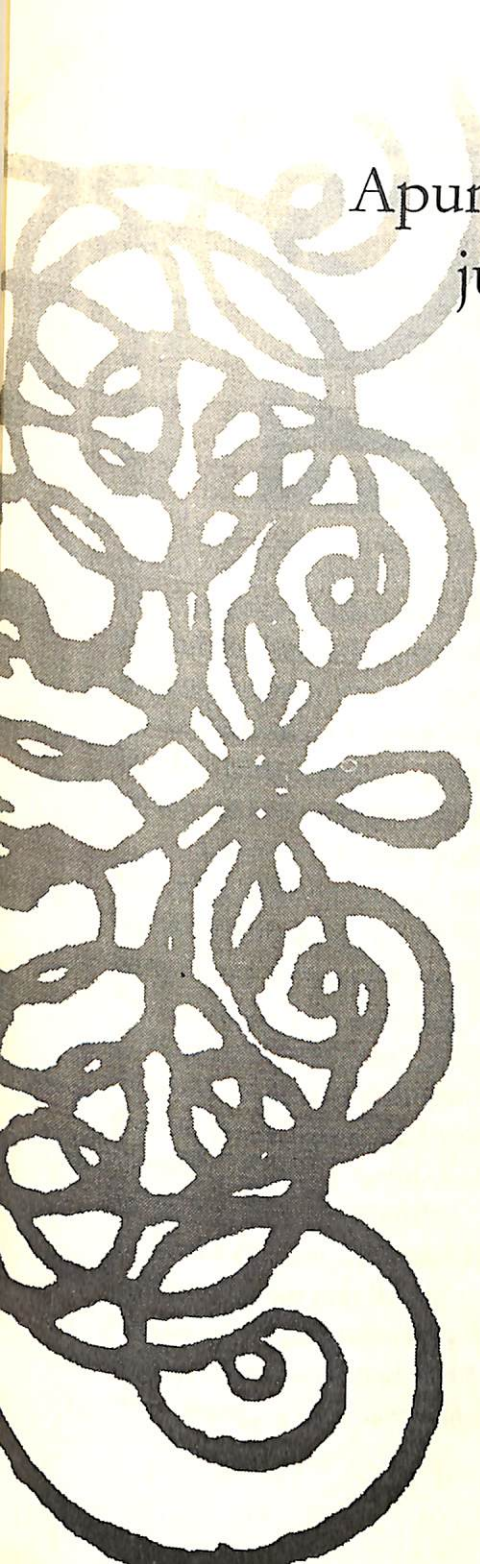
46. Contra ista adduci possunt quae dicunt doctores graves et antiqui circa hoc. Sunt, enim, qui affirmant infideles iniustum habere dominium, et solum ob infidelitatem indignos esse it iniuste possidere; sed quia inferius erit sermo, missa haec faciamus; error, enim est haec affirmare.[5]

gún modo los defienden, sino que piensan que prestan un servicio a Dios, tanto mayor cuanto más los afligen con tributos y otras exacciones. Soy testigo de vista.

45. Ni obsta que alguien invoque el consentimiento, cuando menos interpretativo, del mismo emperador para una justa prescripción, quien permite que tales personas posean pueblos. No obsta, digo, porque el mismo emperador no sólo no asiente, sino disiente, cuando ordena que no tenga un pueblo quien no lo posee con título justo. Pero la ocupación no da título, como se dijo en la quinta proposición.

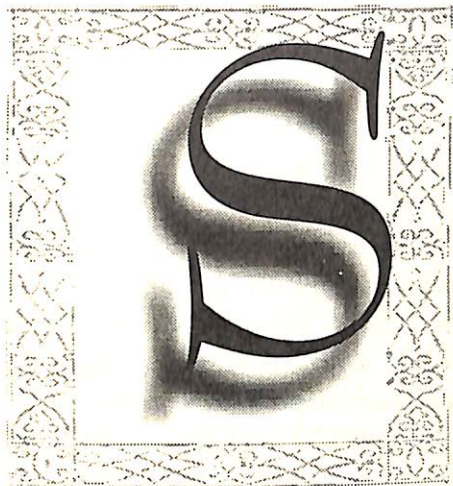
46. Contra esto puede aducirse lo que dicen doctores graves y antiguos acerca de eso. Pues hay quienes afirman que los infieles no tienen dominio justo, y sólo por su infidelidad son indignos y poseen injustamente. Pero, como después haré una exposición, dejemos esto por ahora. En efecto, es un error afirmar esto.





Apuntes para una iconografía
juanina en Nueva España

Ana Mónica González Fasani
Maestría en Estudios Novohispanos
Universidad Autónoma de Zacatecas



emblanza de San Juan de Dios y de su Orden

Juan Ciudad y Duarte, conocido como Juan de Dios, el fundador de la orden de los hermanos hospitalarios, nació en Montemor-O-novo el 8 de marzo de 1495 y falleció en Granada un 8 de marzo de 1550. De pastor, soldado en Francia y Austria y vendedor de libros cristianos, pasa a dedicarse a la vida ascética. Inflamado de amor por los prójimos desvalidos, funda en la ciudad de Granada, alrededor del año de 1539, un hospital de 46 camas, sin contar con más fondos que aquellos recogidos por las calles y caminos. Sus obras de caridad fueron múltiples: talleres de costura para proveer de ropa a los desvalidos, trabajo para los desocupados, asilo para los pobres y protección a las mujeres desamparadas.

Su acción motivó la reunión un grupo de hombres tesoneros que compartieron su carisma, encontrándose entre los primeros Antón Martín, Pedro de Velasco, fray Rodrigo de Sigüenza, fray Sebastián Arias, fray Pedro Pecador, fray Pedro Soriano, fray Melchor de los Reyes, Cebrián de la Nada y Juan Pecador. En vida no logró conseguir la autorización para su orden sino hasta 1571 por Bula primera del papa Pío V, quien le otorgó en ella la regla de san Agustín y determinó la forma de hábito. Juan de Dios fue beatificado en 1630 por el papa Urbano VIII y canonizado por Alejandro VIII en 1690. Dos siglos después, el papa León XIII le declaró patrono de todos los hospitales y enfermos de la cristiandad.

Dado el carácter eminentemente caritativo de esta orden, los religiosos se comprometían con los votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia y, un cuarto, el de hospitalidad. Por el mismo, se obligaban a asistir a los pobres y a atender a su cuidado físico y espiritual con el mayor amor y caridad. Como sus constituciones aseveran, el principal intento de los hospitales y religiosos

de la orden era socorrer y acudir a las necesidades de los pobres enfermos y mayormente de los agonizantes, a quienes se acompañaba y ayudaba a bien morir.

Para estos fines los juaninos levantaron hospitales en distintas regiones de la Península y desde allí se expandieron hacia el resto del mundo. Al igual que las demás órdenes religiosas, ésta también pasó al Nuevo Mundo, aunque ya en una época posterior, al inicio del siglo XVII. Por real cédula del primero de agosto de 1602, los juaninos obtuvieron la autorización del rey Felipe III para hacer fundaciones en América y se les concedió establecerse en Nueva España, Perú, Tierra Firme y la Habana. El siglo XVII fue el siglo de expansión de la orden y se llevaron a cabo numerosas fundaciones. En la provincia del Espíritu Santo (que abarcaba México, Cuba y Filipinas) llegaron a levantar 26 hospitales. Entre los primeros, se encuentra el hospital de san Juan de Dios en la ciudad de Zacatecas.

El objetivo de este trabajo, a un poco más de quinientos años del nacimiento del santo, es el de inventariar su iconografía en Nueva España y, específicamente, el de rescatar su imagen en esta ciudad.

Algunas características de la pintura novohispana

La pintura de la época colonial se ha distinguido por sus temas religiosos, que ocupan tan destacado lugar que dejan atrás a la pintura de retratos. Dentro de estos temas son contados los lienzos que aluden al Antiguo Testamento y los temas descriptivos. Las pinturas patentizan, sobre todo, el culto que muchos santos tuvieron en la época.

Por ejemplo, fueron comunes las pinturas hechas a los patronos de México en épocas difíciles como, por ejemplo, inundaciones, escasez de alimentos, terremotos, etc, pero finalizadas éstas, el culto decae. Como asuntos constantes se encuentran las escenas que ilustran la vida de María y Jesús, ya sea de niño o adulto. Las Purísimas (María en el dogma de la Inmaculada Concepción) son mucho más frecuentes que las Dolorosas (representación de la Virgen luego de la muerte de su hijo). A partir del siglo XVIII, más precisamente 1737, en que se la designó como patrona, las obras pintadas en veneración a santa María de Guadalupe se multiplicaron en gran manera. Otro tema caro a la pintura virreinal era el de la Trinidad.¹

1. Abelardo Carrillo y Gariel, *Técnica de la pintura de Nueva España*, México, UNAM, 1983, pp. 133-137.

Entre las figuras sobresalientes de la hagiografía, la de san Francisco de Asís es la que persiste en toda la pintura colonial, coexistiendo junto a la de san Agustín. Son comunes también las representaciones de los evangelistas y los doce discípulos, como grupo; entre ellos los preferidos fueron san Pedro y los doce discípulos, como grupo; entre ellos los preferidos fueron san Pedro y Santiago (aquí montado a caballo y transformado en Santiago "Matandios"). También san Pablo aparece con asiduidad, generalmente junto a san Pedro.

La importancia que tuvo la Compañía de Jesús en estas tierras llevó a que la imagen de san Ignacio de Loyola tuviera un destacadísimo lugar, sobre todo en el siglo XVIII.² También, por ejemplo, fueron abundantes los lienzos dedicados a san Felipe Neri.³ Se puede afirmar, tomando en cuenta todos estos testimonios, que las devociones invadieron todos los espacios públicos y privados de la gente.⁴

Esto nos puede mover a pensar que, según la importancia o la riqueza que tuviera la orden en la Nueva España, sería el número de obras firmadas por los más destacados pintores americanos. Esto parecería ser cierto en el caso de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, de quien se han conservado muy pocos cuadros y sólo algunos de ellos pintados por artistas de renombre, como Juan Rodríguez Juárez y Juan de Villalobos.

Lectura iconográfica del san Juan de Dios de Juan Rodríguez Juárez

Entre las múltiples telas de este pintor de fines de siglo XVII se encuentra el *San Juan de Dios*. Se trata de un óleo cuyas dimensiones exactas no podemos especificar, pero no es pequeño. En el centro del mismo, de cuerpo entero, el retrato del santo. Éste tiene una mirada arrobadora, sus ojos al cielo, sus pies descalzos y se halla vestido con el hábito de la orden. Un detalle de la pintura, la cabeza de san Juan, muestra varias singularidades: las líneas que marcan aisladamente las pestañas y los fuertes brochazos oscuros con que define los

2. Sabemos que le fueron encargadas al pintor Cristóbal de Villalpando en 1710, 22 lienzos sobre la vida del santo. Junto a él, sus compañeros de orden van a ganar terreno: Francisco Javier, Francisco de Borja, san Luis Gonzaga y san Estanislao de Kotska.
3. Los padres de la Congregación del Oratorio mandaron a hacer una serie con pasajes de la vida de este santo realizada por Antonio de Torres.
4. Rogelio Ruiz Gomar, "Los santos y su devoción en Nueva España" en *Revista Universidad de México*, 1993, noviembre, no. 514, pp. 4-9.

poros de la nariz, o la profundidad de la boca entreabierta y que se desligan del poco modelado del rostro⁵ (ver lámina 1).

Las ordenanzas de la orden instituían que el hábito debía ser de sayal o estameña negra, labrada en Castilla, Toledo, Granada o Córdoba, y no podía tocar el suelo. El manto y los vestidos interiores también se confeccionarían de la misma tela y color. En cuanto a los zapatos, se les obligaba a usarlos de cuatro suelas, sin tacón ni hebillas, ni botones de plata o metal, y sólo se permitirían cintas o botoncillos negros. La gravedad del vestido impedía el uso de ningún adorno, ni siquiera en la cabeza.⁶

Lleva en su mano derecha un bastón de peregrino. En su mano izquierda porta una granada con una cruz, símbolo de la orden, del cual nos ocuparemos más adelante. Sobre su hombro izquierdo fue colocada una alforja.

Otro *San Juan de Dios* del mismo autor y de idéntica composición se exhibe en el museo de América de Madrid. Éste se diferencia del anterior en que el rostro del personaje no está tan arrobado, claramente se ve la bolsa posterior de la alforja y la bifurcación del cayado en su mano derecha remata en forma de "y".

En el siglo XVII convivían en la Nueva España, al igual que en Europa, los portadores de las manifestaciones barrocas, naturalista y clásica. Por ejemplo, en la obra de José Juárez, el barroquismo suele coexistir con un naturalismo, y lo mismo pasa en el caso de los hermanos Rodríguez Juárez. Este barroquismo, que pretende exaltar los sentimientos, se aleja de las posturas naturales, y así obtenemos, como en el caso del cuadro que pretendemos analizar, un rostro en éxtasis, y un cuerpo inmóvil, patentizado en unos labios apenas entreabiertos.

Es característica de la pintura barroca el exteriorizar las pasiones de manera dulcificada, medidas, expresadas en el más mínimo grado para que no se transforme en verdadera gesticulación. Se abandona toda dinámica para adoptar como norma el estatismo que proporciona gravedad y decoro a los personajes.⁷

5. Carrillo y Gariel, *op. cit.*, lám. 67.

6. Regla de S. Agustín N.P. Obispo y Doctor de la Iglesia. Constituciones de la Orden de la Hospitalidad de S. Juan de Dios N.P. confirmadas por la santidad de Urbano Papa VIII en 9 de Noviembre de 1640. Devajo de la proteccion siempre de sus Mag. Catholicas con las adiciones hechas en el Capítulo General de 9 de Febrero de 1738 en que van incluidas las Actas confirmadas por el Sr. Inocencio XI. Aprobadas por la Santidad de Clemente XII y por Nuestro Santissimo P. Benedicto Papa XIV en 20 de Febrero de 1741, Madrid, 1744, p. 8.

7. Carrillo y Gariel, *op. cit.*, pp. 145-146.

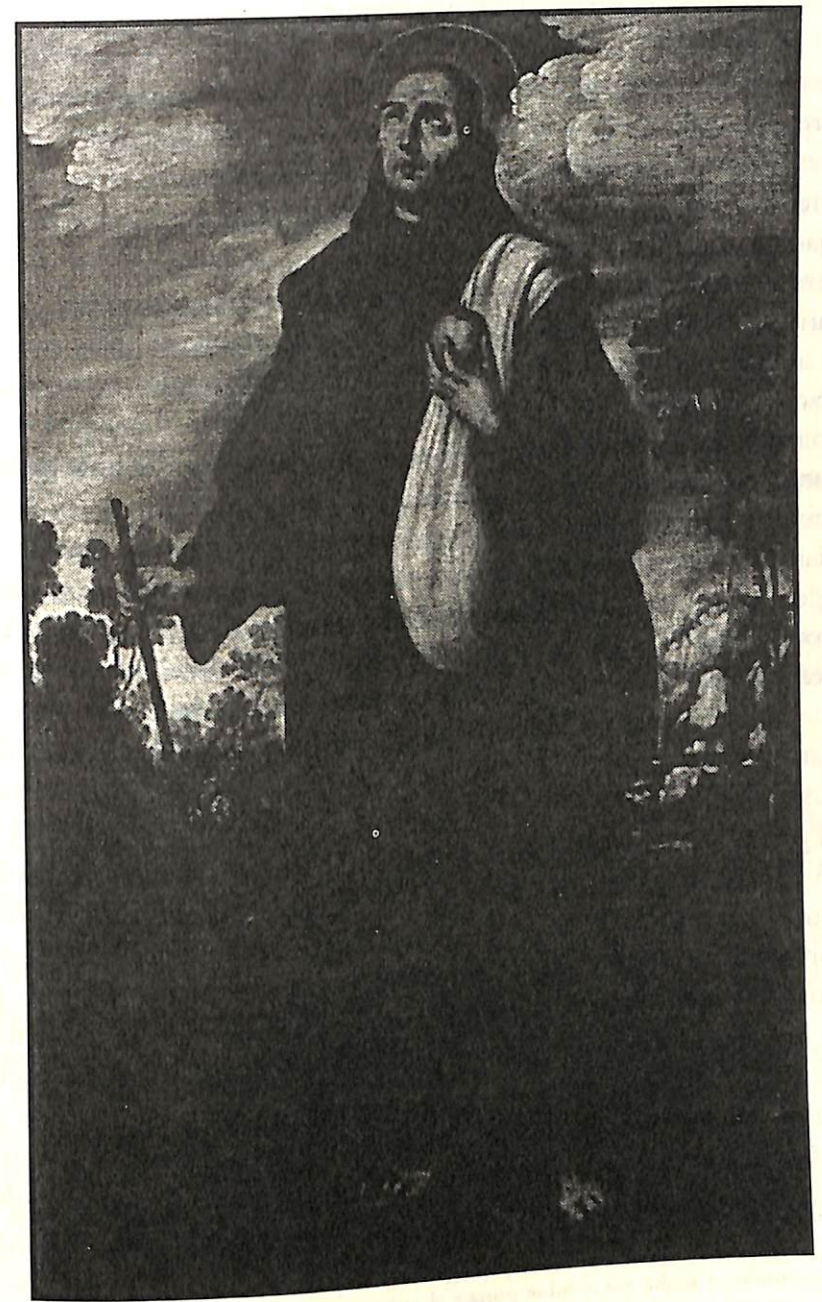


Lámina 1. *San Juan de Dios*, de Juan Rodríguez Juárez

Si observamos el rostro del santo comprobamos que no está completamente de frente sino ladeado de tres cuartos. Esta es otra característica de la pintura virreinal, que evita las caras de perfil o de frente para no caer en lo inexpresivo.

Como dijimos, la figura está de pie, arraigada firmemente a su apoyo, que en este caso es la tierra, quizás un camino. Ambos pies están bellamente trabajados, y no carecen de veracidad anatómica, al igual que sus manos. En la izquierda porta la granada, justamente a la altura del corazón. Esto nos habla del carisma del santo, del amor que profesaba en su ministerio, de un corazón junto al pobre y al enfermo, el cual había sido derramado en la ciudad de Granada, y de allí por todo el orbe, en sus discípulos.

En cuanto a la composición, ésta es lineal o triangular.⁸ Se trata de la figura del santo centralizada, de un tamaño gigantesco, inmerso en un escenario artificial, un paisaje con árboles, rocas y un cielo extremadamente nublado. Podríamos decir que el fondo es algo contingente en esta pintura, podría o no estar; lo importante es la persona del santo, enorme, magnífica, que se destaca y señorea sobre la naturaleza. Aunque algo lejanos, divisamos un grupo de árboles que flanquean la composición, y una masa de vegetación que consiste en manchas que ocultan las ramas y donde las hojas no se dibujan sino que se perfilan con un color más claro que destaca sobre el verde oscuro del conjunto.

La paleta del artista contrasta de manera notable las luces y las sombras. Una luz artificial, cuyo foco (elemento que delimita la constitución ósea del personaje) surge de arriba hacia abajo, baña el rostro, las manos, la alforja y, en menor grado, los pies de san Juan de Dios. Su hábito negro, y un paisaje igualmente oscuro alternan con un cielo artificialmente claro y dinámico. Entre los colores usados en la obra encontramos el azul, ocre, bermellón, el negro y el blanco (claro que no en sus estados puros) y los tonos que se consiguen en sus mezclas. En nuestro caso el artista quiere, para acentuar el dramatismo, contrastar el rostro iluminado del santo, su alforja y el color desleído o difuminado de la granada con los colores fríos (azules) o pardos, y los ocre.

8. La composición recibe ese nombre porque el artista traza un punto imaginario en la frente de la figura, en este caso el santo, y de ahí baja con las líneas inclinadas sugeridas por los brazos hasta completar un triángulo.

Más sobre la iconografía juandediana en Nueva España

Además del lienzo de Rodríguez Juárez, podemos mencionar un *Juan de Dios* de enormes extensiones, cuarenta metros de superficie, pintado por Juan de Villalobos, en la sacristía del templo de san Juan de Dios en Puebla.⁹ También en el mismo estado, pero en Atlixco, hubo una vasta producción de pinturas del santo.

Los hermanos juaninos se hicieron cargo del hospital de san Pedro en Atlixco en 1730, en el que trabajaron hasta 1827, es decir, hasta el momento en que fueron exclaustros. Hay constancia escrita de que existió en el claustro de dicho hospital una colección de más de 19 cuadros; se trata de una serie biográfica. Esta serie se atribuye a los pintores Pablo de Talavera y Luis Berrueco. Las paredes, antes cubiertas de pinturas piadosas, han quedado ahora casi desmanteladas. A continuación describimos lo que se conserva hasta el presente:

1. *Nacimiento en Montemor*. El cuadro es casi idéntico al grabado por el pintor español Pedro de Vilafranca, figurando en primer plano el alumbramiento del niño Juan Duarte, en segundo término aparece la columna de fuego, toque de campanas, etc., de que habla la tradición.

2. *Bautismo de Juan*.

3. *El prodigio de Fuenterrabía*. Es la aparición y socorro de la santísima Virgen a nuestro santo en el percance que tuvo al caer de su cabalgadura en una descubierta militar, donde estaba como soldado al servicio del emperador Carlos V.

4. *Tormenta en el Estrecho de Gibraltar*. Pintado por Luis Berrueco. Representa el concurso de gente, y entre ellos a Juan de Dios, oyendo la prédica de Juan de Ávila en la plaza del Campanillo de Granada en 1537.

5. *Confirmación de la Orden Hospitalaria por Paulo V*. Se trata más exactamente de la recepción del hábito que le impusiera en 1538 el obispo de Tuy, don Sebastián Ramírez de Fuenleal.

6. *Lavatorio de los pies a un pobre*. Se repite la composición que grabara Pedro de Vilafranca con dos figuras centrales idénticas: al lavar Juan de Dios los pies de un pobre enfermo reconoce, por la llagas, que es Jesucristo en persona. En este cuadro sólo cambia el fondo del mismo.

9. *Idem*. p. 159.

7. *Escena de la vida de Juan de Dios*. El original es un grabado de Pedro de Vilafranca, del que varía muy poco este lienzo. Como el cuadro está incompleto en su lado derecho, no puede saberse exactamente cuál es el tema. Pudiera tratarse del arrepentimiento conseguido por Juan de Dios de algunas mujeres de mal vivir en Granada.¹⁰

Dentro de la iconografía juandediana tienen un papel importante los grabados: se preservan, hasta el momento conocidos:

1. Una lámina grabada en cobre, hecha en 1766: el *Incendio del templo de san Juan de Dios en la ciudad de México*. Esta es una obra realizada por Juan de Onofre. En el margen superior derecho se halla grabada la imagen del santo, que observa la escena y reza.

2. Un grabado en madera, anónimo del año 1780.

3. Otro grabado en cobre, perteneciente a José Montes de Oca, presumiblemente realizado en 1780, y que se titula *San Juan de Dios lava los pies a un peregrino*. Se trata de la conocida escena en que el santo lavó los pies a Jesucristo en forma de pobre peregrino. Le asiste el arcángel san Rafael, y otro ángel completa la escena. En segundo plano, un aposento del hospital con un altar al fondo.

4. Dos grabados en cobre tomados de antiguas novenas hechas en México. Uno, quizás del 1798, realizado por Joxé Vivancos, muestra al santo con corona de espinas y un niño en sus brazos (Jesús?) que lleva una granada. El otro se trata de la clásica imagen del santo con su hábito, un cayado y la granada en su mano izquierda.

5. Finalizando esta lista mencionamos un óleo sobre cobre: *San Juan de Dios*, que se halla en el Museo de Arte de la ciudad de Filadelfia. Procede de México y es del siglo XVIII, de autor anónimo. Se trata de un san Juan de cuerpo entero, vestido con su clásico hábito, con escapulario y capucha, de pie, descalzo sobre unas nubes a modo de peana. En su mano derecha empuña la bandera de la hospitalidad y en la izquierda muestra el repetido símbolo religioso-hospitalario de la granada y la cruz. En la cabeza porta una corona de espinas, en recuerdo de la aparición que tuviera del calvario en la catedral de Granada.

10. Luis Ortega Lázaro, O.H., *Para la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Ortega, 1992, (Fundación Juan Ciudad, Historia, I), pp. 438-439.

A modo de ejemplo, aunque posteriores en el tiempo, incluimos las láminas 2 y 3.

Otras obras:

1. Una patética cabeza de san Juan de Dios de la cual no sabemos su procedencia, pero que se halla actualmente en la galería de Bellas Artes en la ciudad de México.

2. En la Academia de san Carlos de la ciudad de México se exhibe un cuadro de san Juan de Dios. Éste no es de factura novohispana sino que se atribuye al célebre pintor español Francisco de Zurbarán. Se trata de la imagen del santo de cuerpo entero, con un crucifijo en la mano derecha y una granada en la izquierda. Su rostro es la imagen misma de la arrobación y porta una aureola.

Por último, cabe destacar, la supervivencia de una pintura mural en la iglesia de san Juan de Dios en la ciudad de México. Esta iglesia, anexa al convento-hospital de la orden (hoy museo Franz Mayer), se encuentra ubicada frente a la iglesia de la Veracruz, en lo que fue la plaza de san Juan de Dios. De lo que fue anteriormente la decoración de la pequeña iglesia no nos queda nada. Sus altares son ahora neoclásicos y se venera allí a san Antonio de Padua. Sin embargo, aún pervive intacta, ubicada por encima del altar mayor, una pintura dieciochesca que representa a san Juan de Dios ayudando a un enfermo y ambos recibiendo el auxilio del arcángel san Rafael. La escena y los colores, aunque muy oscurecidos por el tiempo, nos recuerdan el mismo tema pintado sobre un óleo por Murillo.

Iconografía juandediana en Zacatecas

La orden de san Juan de Dios llegó a esta rica ciudad minera en el año de 1608 por petición del ayuntamiento de la ciudad y bajo el patronazgo del mismo. Aquí estuvieron sin cejar en sus empeños hasta el momento de su expulsión, acaecida en la segunda década del siglo XIX.

El carisma de la orden era exclusivamente hospitalario, ocupándose de la atención de pobres y enfermos sin hacer ninguna discriminación: curaban a hombres y mujeres, españoles, indios, negros y mestizos, indistintamente. Consideramos que, por ser la única orden hospitalaria en la ciudad,

atender numerosa cantidad de enfermos¹¹ sin discriminación, y por tener a su cargo las funciones teatrales y las diversiones públicas¹² la orden de san Juan de Dios jugaba un papel importante en la sociedad zacatecana.

Son muy pocos los datos que sobre el hospital y su edificio encontramos para el siglo XVII. Conocemos su ubicación, sus instalaciones, pero nada sabemos sobre el decorado de sus muros. Va a ser hasta el momento de la reedificación de las enfermerías el hospital, acontecida en 1718, que tendremos una descripción minuciosa y una detallada de las nuevas instalaciones y su decorado. El presbítero Juan de Santa María Maraver, en su *Descripción breve de la ciudad de Zacatecas*, nos informa que enormes y numerosos lienzos cubrían las paredes de ambas salas, sin embargo ninguno estaba dedicado al santo granadino.¹³ Sí, en cambio, se menciona la existencia de una estatua muy milagrosa. Con respecto al templo, se ha encontrado un inventario de sus imágenes y adornos que el prior, fray José de la Concepción Saavedra, hiciera con motivo del traslado de la orden a un nuevo edificio que se les había adjudicado, el de los dominicos, en 1785. En el mismo se dice que había variadas imágenes del santo. En el altar primero, reputado como el mayor, se encontraban entre otras imágenes y adornos:

[...] dos ciriales y una cruz procesional, todo de plata, un Santo Cristo, un guión de madera pintado en lienzo un corderito, San Rafael y San Juan de Dios, un atril grande de madera para cantar epístolas y evangelios, un vasito de cristal [...]¹⁴

11. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento; Serie: Presidencia, Subserie: Acuerdos de Cabildo; Libro: 9, ff. 395-397. En un informe elevado por el prior del convento-hospital de Zacatecas al ayuntamiento se lee que desde 1704 hasta 1707 (tres años y dos meses), se curaron 599 enfermos, hombres y mujeres y catorce sacerdotes. La desaparición de los libros de las enfermerías no nos permite saber en realidad cuántas personas habían ingresado en dichos años, pero estimamos que el número sería muy importante si tomamos en cuenta que el promedio de personas sanadas por día era de un 1.8.
12. Los hermanos hospitalarios habían recibido por real provisión el monopolio del corral para la representación de comedias y los juegos, como por el ejemplo el de barras, y sus entradas para el sostén de los enfermos. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento, Serie: Festividades, Subserie: Fiestas civiles; Año 1765.
13. Juan de Santa María Maraver, "Descripción breve de la ciudad de Zacatecas, 1718" en *Testimonios de Zacatecas*, Zacatecas, Edición del H. Ayuntamiento de la Ciudad, 1989-1992, pp. 55 y ss.
14. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento; Serie: Conventos e Iglesias, Año: 1792.

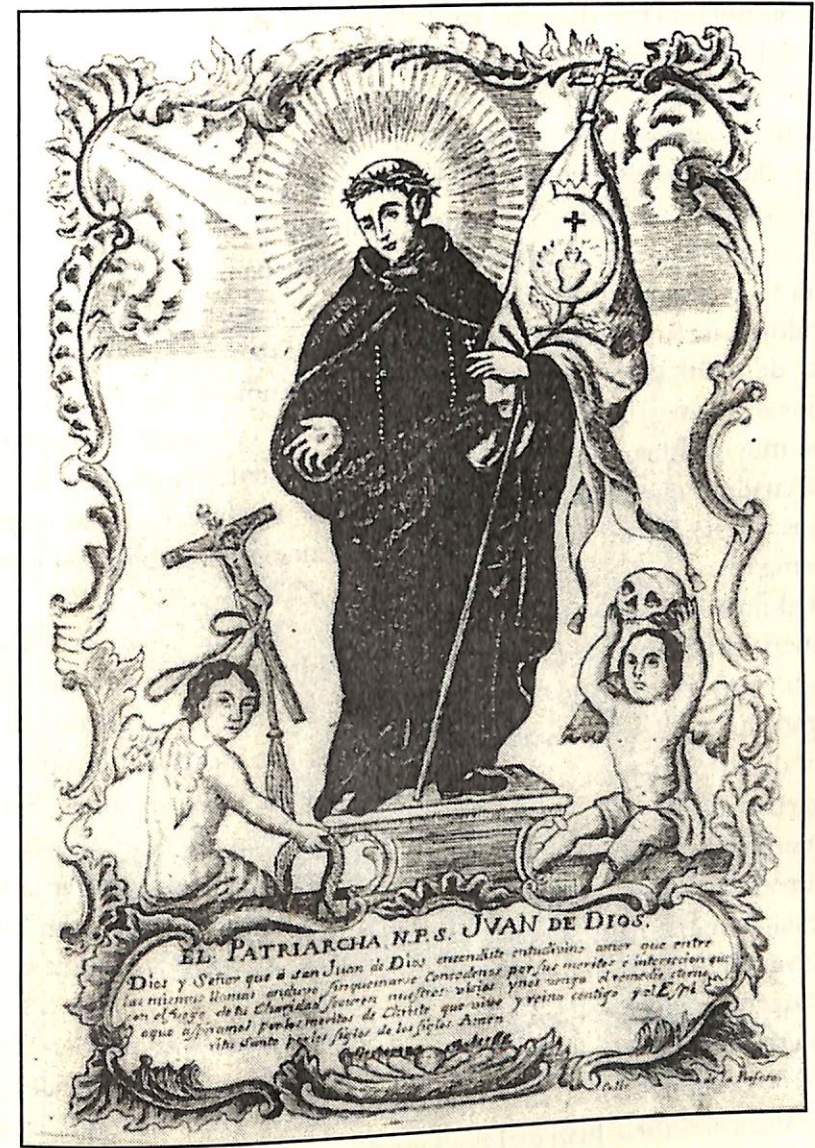


Lámina 2. San Juan de Dios. Grabado anónimo.

El mismo documento describe también los ornamentos del bautisterio, de la capilla del cementerio, de la sacristía, de la bóveda y de los corredores del claustro. En estos últimos, en los de abajo, se hallaban doce lienzos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, diecisiete sobre la vida de san Juan de Dios, y diecisiete de diversos santos. En el bautisterio había también un cuadro grande, con marco de madera, y un pasaje de la vida de san Juan de Dios, “y en él figurado el árbol de la religión de dicho santo”.

Para fines del siglo XVIII, el templo de san Juan de Dios conoció un gran esplendor. Lamentablemente un voraz incendio registrado la noche del 16 de agosto de 1810 dejó en pésimo estado el templo y las pérdidas fueron cuantiosas. La mayoría de las imágenes quedaron casi destruidas, y todos los altares, muy maltratados. Hubo también que lamentar la pérdida de muchos de los cuadros que había en el claustro, pero al parecer, no se registraron víctimas.¹⁵ Éste fue un duro golpe del cual, difícilmente, lograron reponerse los hermanos.

En el museo de arte virreinal de Guadalupe, Zacatecas, en lo que fuera la enfermería del colegio de *Propagando Fide* que allí funcionara, se halla expuesto un óleo, muy estropeado, con la imagen del santo. El mismo, de autor anónimo, fue realizado, según consta en la cédula anexa, en el siglo XVIII. Acerca de su procedencia, nada se dice y, quizás, nada se sepa. ¿Sería esta pintura una de las que engalanaba el claustro juanino o pertenecería a la enfermería del colegio de Guadalupe, prudente lugar donde colgar la imagen del patrón de los enfermos? Por el momento no podemos dar ninguna respuesta, pero confiamos en que la incógnita se devele en la medida en que se sigan levantando preguntas (lámina 4).

El cuadro ha sido denominado, simplemente, *San Juan de Dios*. Como la enfermería se halla cerrada por mamparas de vidrio es imposible acercarse al cuadro, y desconocemos sus mediadas exactas. Pero he aquí la lectura iconográfica: al centro, Juan de Dios vestido con la túnica hospitalaria y, sobre el escapulario, lleva un rosario. Es de notarse que el color del mismo en lugar de ser negro parece ser marrón. Esto puede deberse a distintas razones: a) deterioro por polvo y humedad; b) por el humo de los cirios luego de siglos de devoción; c) el barniz que se le daba en capas sucesivas para acrecentar la

15. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento; Serie: Conventos e Iglesias, Año: 1810.



Lámina 3. San Juan de Dios. Grabado anónimo.

viveza de las tintas y que termina tomando el color del alquitrán. Por ello es que la mayor parte de las pinturas se presentan para nosotros con un pátina dorada que procura armonía a las coloraciones.

San Juan de Dios sostiene con ambas manos un crucifijo. La expresión de su rostro (labios apenas entreabiertos y ojos alzados al cielo, palidez de su rostro) y de su cuerpo arrodillado reflejan un momento de arrebató místico, en el que el santo tiene una visión del cielo. En el extremo inferior izquierdo se ve, sobre el piso de la habitación, una calavera, y más atrás, una mesa pequeña en la que se apoyan una granada abierta y una rosa. En el extremo superior izquierdo puede verse una pareja de angelitos, de frente, que arroja rosas sobre Juan de Dios. En el extremo superior derecho se halla pintado otro angelito niño, esta vez de costado, que a su vez deja caer rosas sobre el cuerpo del santo.

En la composición hay una serie de elementos que al aparearlos nos explican más profundamente el sentido del cuadro: crucifijo-ojos alzados al cielo; visión-calavera; granada abierta-rosa. El santo mira al cielo, donde se encuentra el trono del Todopoderoso y tiene en sus manos un crucifijo, el símbolo mismo de la pasión y muerte del Redentor. Juan de Dios, que posiblemente sabe que también su hora está próxima, se encomienda a su Señor, de rodillas, como humilde siervo.

La calavera indica la finitud del hombre, la muerte y también la humildad del que sabe esperarla. Juan de Dios saborea la propia al contemplar el cielo abierto y a los enviados del Padre que lo bendicen.

¡Qué hermosa imagen la de la rosa abierta y la granada!, ambas sobre la mesa. Como explicaremos unos párrafos más adelante, la rosa está relacionada con la sangre de Cristo. La rosa es la sangre divina hecha flor y la granada es el corazón de Juan de Dios hecho fruto. Así como Jesús dio su vida por todos, Juan entregó la suya a los necesitados.

Si bien el cuadro a simple vista podría parecer muy sencillo en su facción, muestra una simbología rica que debe ser analizada.

Ángeles: Mencionamos la existencia de tres angelitos pequeños, niñitos que arrojan flores sobre la figura del santo. Estos angelitos se originan de los amorcillos. Son seres intermediarios entre Dios y el mundo. Son puramente espirituales o espíritus dotados de un cuerpo aéreo. Desempeñan misiones de

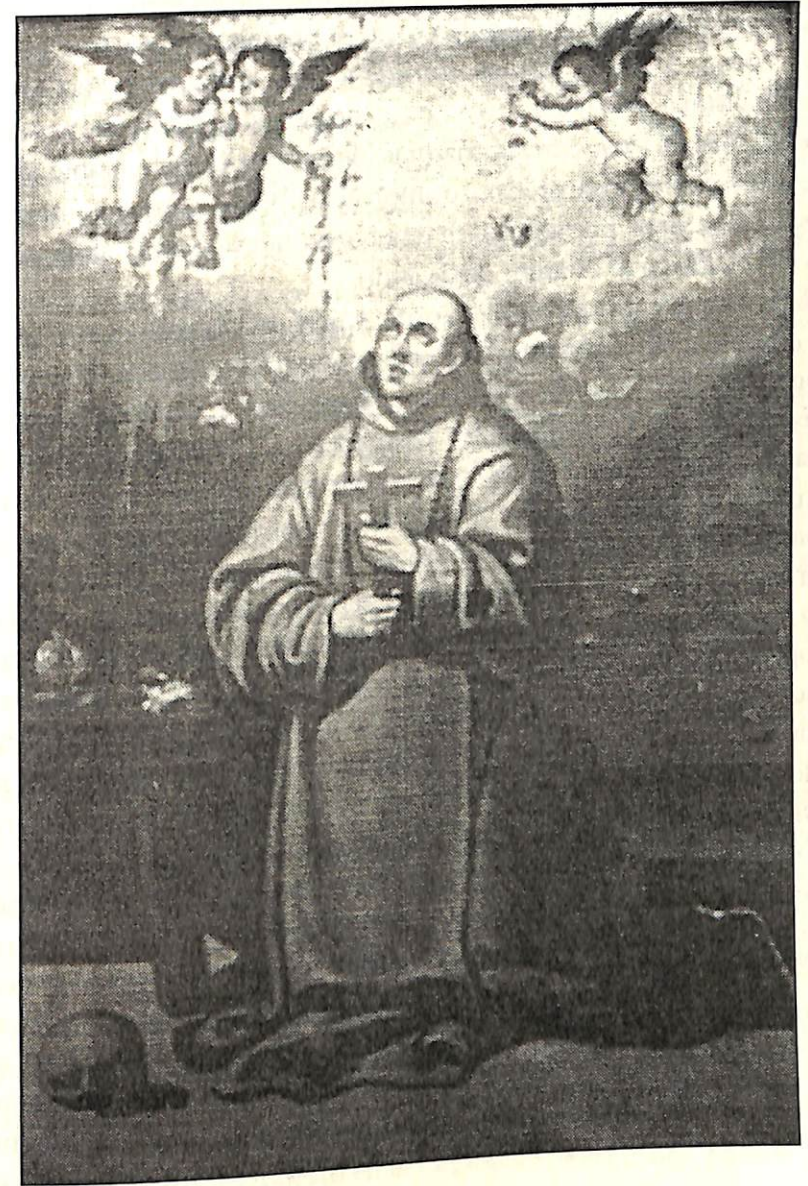


Lámina 4. *San Juan de Dios.* Anónimo.

ministros: mensajeros, guardianes, conductores de los astros, ejecutores de las leyes, protectores de los elegidos y están organizados en tres jerarquías de nueve coros. Algunos autores consideran sus atributos como símbolos de orden espiritual, y otros los ven como símbolos de las funciones divinas, de las relaciones de Dios con las criaturas, de las funciones humanas sublimadas, o de aspiraciones insatisfechas o imposibles.¹⁶ En tanto que mensajeros de Dios, son siempre portadores de una buena nueva para el alma, como en el caso del cuadro que estamos analizando.

Rosa: Notable por su belleza, forma y perfume, la rosa es la flor simbólica más empleada en Occidente.¹⁷ Es en la iconografía cristiana, bien la copa que recoge la sangre de Cristo, bien la transfiguración de las gotas de esta sangre, o bien el símbolo de las llagas de Cristo. La rosa, por su relación con la sangre derramada, parece ser el símbolo de un renacimiento místico. En la iconografía juanina el significado que más se relaciona, según nuestra opinión, es el segundo, la sangre divina convertida en pétalo. Según F. Portal,¹⁸ la rosa y el color rosa constituirían un símbolo de regeneración. El rosal sería la imagen de lo regenerado, como el rocío es el símbolo de la regeneración. El color rosa se logra con la mezcla del blanco y el rojo, que en su valor simbólico tradicional, resume las nociones de pasión y pureza, amor trascendente y sabiduría divina. La rosa se ha convertido en un símbolo del amor y, más aún, del don del amor y, lo vemos en nuestro cuadro, como el don del amor puro de Dios que se derrama sobre sus criaturas pías y amadas.

Granada: El simbolismo de la Granada depende del de los frutos con numerosas pepitas; es un símbolo de fecundidad, de posteridad numerosa. La mística cristiana traspone este simbolismo de la fecundidad al plano espiritual.¹⁹ Es así como san Juan de la Cruz ve en los granos de la granada el símbolo de las perfecciones divinas en sus efectos innumerables; a lo que añade la redondez del fruto como expresión de la eternidad divina, y la suavidad del jugo como la del gozo del alma que ama y que conoce. La patrística ha visto en la granada un símbolo de la propia Iglesia: así como el

fruto contiene bajo una corteza única un gran número de granos, la Iglesia une en una sola creencia a pueblos diversos.²⁰ Al simbolismo de una granada que representa los misterios y la grandeza de Dios, debemos agregarle, en este caso, el propio de la orden. La granada abierta es la representación iconográfica de la orden juanina, por aquella visión que recibió el santo en la cual el mismo niño Jesús le ofrecía ese fruto con la misión de "Granada ser tu cruz". Y a esa ciudad española se dirigió este primer hospitalario para albergar a pobres y sufrientes heridos hasta el momento de su muerte.

Calavera: Es el símbolo del martirio y de la muerte. El tema de la muerte no sería en el barroco sólo una preocupación literaria, sino que abarcaría al arte en general. Gracias al Concilio de Trento, las imágenes pictóricas, grabados, esculturas e impresos, se convertirían en un eficaz instrumento masivo de adoctrinamiento y de propagación del pensamiento contrarreformista.²¹ Se buscaba conmover, impresionar, provocar la emoción para incitar, de ese modo, a un cambio de costumbres en la población. La calavera devino un elemento decorativo que simbolizaría la piedad.

La mesa no es entendida como un símbolo sino como un elemento común del mobiliario, casi constante en todas los retratos del siglo XVIII.²²

Reuniendo todos los elementos intentaremos llegar a una síntesis e interpretación de la obra. Sin duda, por los atributos que acompañan al santo, la granada, se trata de la imagen de Juan de Dios. Lo hallamos en su celda, arrodillado, contemplando la belleza del cielo abierto ante sus ojos puros. ¿Qué es lo que ve? La gracia de Dios personificada en sus mensajeros, una serie de angelitos niños que alegremente derraman flores, más precisamente, rosas abiertas sobre la persona del patrono de los enfermos. La rosa es la flor bella y perfumada que simboliza la sangre de Cristo, y con ella la redención y justificación. Juan es acepto ante el trono del Altísimo, este es el mensaje divino, pronto estará con su Señor. El crucifijo que sostiene con ambas manos, símbolo pasionario por excelencia, sugiere que en ese momento el pensamiento del santo está puesto en el sacrificio y muerte de Cristo y, como

16. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionarios de Símbolos*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 98-100.
 17. *Ibidem*, pp. 891-893.
 18. Cit. por Chevalier, *op. cit.*
 19. *Idem*, p. 538.

20. R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Age*, Londres, Penguin, p. 91.
 21. Santiago Sebastián, *Contra reforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 93 y ss.
 22. Carrillo y Gariel, *op. cit.*, p. 153.

posiblemente sabe que también su hora se ha acercado, se encomienda a su Señor. También la calavera anuncia su cercano fin.

Una mesa constituye su humilde altar en el cual se posan una granada abierta y una rosa. Como dijimos, la rosa es la sangre de Cristo transfigurada en flor y la granada es el símbolo del corazón de Juan, y así como Jesús entregó su vida por todos los mortales, Juan que vivió la suya en pro de los necesitados, estaba próximo y preparado a devolvérsela a su Creador.

En la ciudad de Lima, en la Sala Virreinal II del Museo de Arte, se encuentra el mayor de los cuadros coloniales juandedianos encontrados en dicha ciudad, hasta el presente: tiene forma apaisada y está realzado por un artístico marco de madera con incrustaciones de espejos rectangulares y diez cabecitas de ángeles a manera de clavazón. Se trata de un óleo de 2.11 metros de ancho por 1.64 de alto. Pertenece a la escuela colonial cuzqueña y es de autor desconocido. Su procedencia, aunque ignorada, se atribuye al hospital de San Bartolomé de los Hermanos de san Juan de Dios en el Cuzco²³ (lámina 5).

En este lienzo se representa el tránsito de san Juan de Dios, tal como acaeciera, según sus testigos, el 8 de marzo de 1550 en la casa de los Pisas en Granada. Como se lee en sus biografías la muerte o tránsito del santo ocurrió estando él arrodillado con un crucifijo en las manos, ante un pequeño altar y en una habitación no muy amplia.

[...] este testigo vido al bendito padre Ioan de Dios un sábado a las cuatro y media de la mañana en una cuadra de la casa de los Pisa, hincado de rodillas en el suelo, difunto, puesto su hábito y con un Cristo en las manos, algo inclinada la cabeza a los pies del Cristo, como que lo iba a besar y con un olor maravilloso que admiraba. Pero lo que más asombraba a todos era verlo hincado de rodillas y sin caer el cuerpo y tener con ambas manos el Cristo, y este testigo y algunos quisieron llegar al bendito cuerpo y no les dejaron porque había acudido tanta gente y tan grave, con ser antes que amaneciese, que ya no cogía en la casa, y este testigo con tener mucha amistad en casa de los Pisa, no le dejaron a él y a otros amigos suyos que habían ido a verlo, estar más, porque toda la ciudad acudía y era

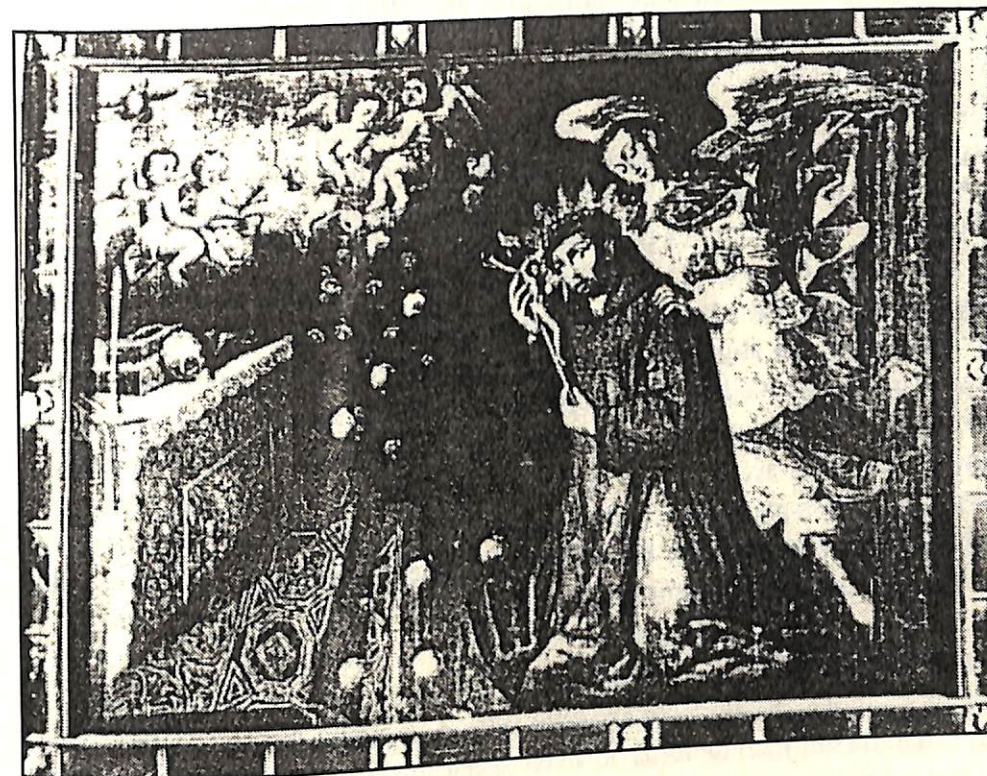


Lámina 5. Tránsito de san Juan de Dios. Anónimo.

23. Luis Ortega Lázaro, O.H., *op. cit.*, p. 639.

tanta la gente que venía a ver una cosa como aquella [...] (proceso de Beatificación. Testigo B. Ruiz)²⁴

El artista ha añadido en la pintura la presencia del arcángel san Rafael y, en el ángulo superior derecho, a Dios Padre, al Espíritu Santo, y a un grupo de pequeños ángeles que dejan caer rosas desde el cielo, para ambientar piadosamente aquel suceso.

Si comparamos este cuadro con el nuestro podemos identificar el mismo tema, con ciertas variantes, por lo que afirmamos que en Guadalupe estaríamos frente a una obra que podemos denominar *El tránsito de san Juan de Dios*. Si bien el de la escuela cuzqueña es de una factura muy superior, donde muestra figuras gallardas y elegantes, vestidos ricos, de encajes casi palpables (como en el san Rafael), ambos trabajan un rostro devotísimo y lívido, transido de angustia. En el cuadro peruano, sobre el altar, en el otro, apoyada en el piso, la descarnada calavera impresiona por su realismo. Es probable que ambos pintores se hubieran inspirado en la misma pintura modelo que circulara en España,²⁵ o en algunas copias de ésta llegadas a América. Lamentablemente, al no conocer la totalidad de la producción, no podemos saber cuál o cuáles sirvieron como fuentes.

Conclusiones

La orden de san Juan de Dios no se ha destacado ni por sus grandes oradores ni por sus teólogos, no podemos mencionar tampoco notables administradores u hombres políticos, y ni siquiera médicos eminentes, salvo los prestigiosos doctores fray Juan de Rivas y fray Francisco Peláez. Su carisma fue, y sigue siendo, el cuidado de los pobres enfermos, practicándolo todo con esmero y humildad.

24. *Dimensión apostólica de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios*, Barcelona, Ed. Hospitalaria, 1982, p. 25.

25. Una de ellas pertenece al escultor y pintor granadino José Ruisenío (1652-1724). El tamaño del lienzo es de 1.28 x 0.97 metros. En él el santo está vestido con el hábito hospitalario, arrodillado junto al lecho, y sostiene un crucifijo en sus manos. La palidez del rostro, los ojos hundidos, y la cabeza abatida sobre el pecho, indican su partida a la eternidad. Un angelito serio porta el cayado, y da luz en este severo cuadro. Se encuentra una copia en la casa de los Pisa en Granada.

Tampoco han sido numerosos, al menos en la Nueva España, los pintores de renombre que han plasmado la estampa del santo. Son dignos de mencionar, por lo reconocido de sus autores, por su belleza y su tamaño, el *San Juan de Dios* de Juan Rodríguez Juárez y el de Juan de Villalobos. Además de las dos obras mencionadas se sabe que numerosos lienzos anónimos cubrieron las paredes de los conventos de Atlixco y de Zacatecas. Nos animamos a pensar que estos no fueron los únicos en el país en los que se pintó la vida del “patriarca de los pobres”, y creemos que estamos en los inicios de una investigación que, aunque ardua, podría proporcionar resultados muy satisfactorios.

Nada se sabe del paradero de las diecisiete pinturas que engalanaban el convento-hospital de Zacatecas. Lo cierto es que hoy en día en esta ciudad se expone sólo un retrato de san Juan de Dios, el que se encuentra en la enfermería del antiguo colegio de Guadalupe donde funciona hoy el Museo de Arte Virreinal. No sabemos la procedencia del mismo, ni siquiera si pertenecía al convento juanino o al de Guadalupe, pero el hecho de que aún se conserve puede significar que ocupara un lugar privilegiado donde quiera que estuviere originariamente. Se trata de un óleo anónimo que representa el momento previo a la muerte del santo de Granada y por ello lo denominamos *El tránsito de san Juan de Dios*.

Dentro de la iconografía juandediana en Nueva España, además de las obras pictóricas mencionadas, tienen un papel importante la pintura mural que aún se encuentra en la iglesia de san Juan de Dios en la ciudad de México y, sobre todo, los grabados.



Bibliografía

- ANDRADE, Carmen, *La Pinacoteca Virreinal*, México, SEP, 1974.
- CARRASCO, Jesús, "Su edad, quinientos años", en *Hermanos hospitalarios san Juan de Dios*, núm. 198, abril-mayo 1995.
- CARRILLO Y GARIEL, Abelardo, *Técnica de la pintura de Nueva España*, México, UNAM, 1983.
- CHEVALIER, Jean y Aalin Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1993.
- MARAVÉ, Juan de Santa María, "Descripción breve de la ciudad de Zacatecas, 1718" en *Testimonios de Zacatecas*, Zacatecas, H. Ayuntamiento de la ciudad, 1989-1992.
- ORTEGA LÁZARO Luis, O.H., *Para la historia de la Orden de la Hospitalidad de san Juan de Dios en hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Ortega, 1992, (Fundación Juan Ciudad, Historia, I).
- Regla de S. Agustín N.P. Obispo de la Iglesia. Constituciones de la Orden de la Hospitalidad de s. Juan de Dios*, Madrid, 1744.
- SESCOSSE, Federico, *Las fuentes perdidas*, Zacatecas, Sociedad de Amigos de Zacatecas, 1991.
- SEBASTIÁN, Santiago, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza, 1985.
- TOUSSAINT, Manuel, *Pintura colonial en México*, México, UNAM, Institutos de Investigaciones Históricas, 1990.

Fuentes Documentales

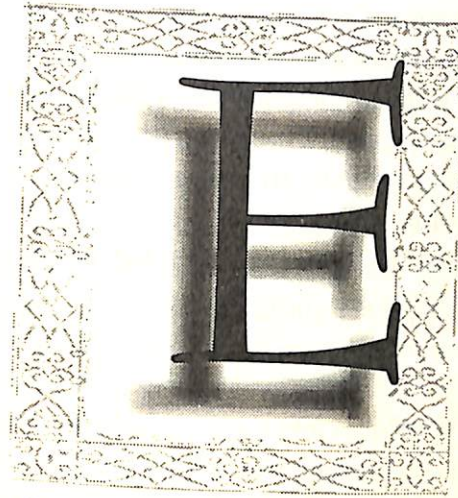
Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ).
Fondo: Ayuntamiento, Serie: Presidencia
Serie: Conventos e Iglesias.

La controversia de la iconografía de la Trinidad en tres pinturas anónimas

Laura Gemma Flores García
Maestría en Historia
Universidad Autónoma de Zacatecas



Dedico este trabajo
a la doctora Consuelo Maquivar,
en agradecimiento a sus atenciones
y por haberme trasmitido el gusto
por la iconografía religiosa.



El estudio que a continuación presento se ocupa del análisis hermenéutico de tres representaciones iconográficas sobre el dogma de la Santísima Trinidad. Para su organización ha sido dividido en cinco partes: la primera a manera de presentación describe y hace un análisis iconográfico de cada una de las tres pinturas a analizar; la segunda es un breve resumen de la historia de estas representaciones; la siguiente se ocupa de los orígenes de la conformación del dogma; la cuarta versa brevemente sobre las discusiones de los grandes teólogos acerca del dogma y, en la última parte hacemos el análisis hermenéutico de la representación del dogma de esta iconografía religiosa.

Tres iconografías del dogma de la Santísima Trinidad

Dentro de los estudios de arte novohispano, los especialistas en México han dedicado una parte de su esfuerzo a la interpretación de la pintura religiosa y más particularmente al estudio de la iconografía religiosa entre cuyos temas se encuentran la cristología, la mariología, el estudio de la Iglesia, del infierno y del Apocalipsis, además de la lectura de programas franciscanos y agustinos en frescos conventuales.¹ Otros también han abordado portadas novohispanas, cruces atriales o la clasificación de los ángeles en la pintura² y sólo dos han trabajado el estudio iconográfico de la representación de la Santísima Trinidad en Nueva España. Ellos son los investigadores José Moreno Villa y Consuelo Maquivar.³ Ambos trabajan el origen de la representación

1. Cfr. Sebastián, Santiago, Mariano Monterrosa y José Antonio Terán, *Iconografía del arte del siglo XVI en México*; Sebastián, Santiago, *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*.
2. Cfr. Mariano Monterrosa, *Curso de Iconología del Templo Cristiano*; José Moreno Villa "Los ángeles en la pintura colonial" en *Lo Mexicano en las artes plásticas...*; García Barragán Elisa, "Precedentes de las cruces atriales de la Nueva España" en Traza y Basa, 1979.
3. Moreno Villa, *op. cit.*, Consuelo Maquivar, "La Trinidad Antropomorfa en el arte novohispano"

antropomorfa de tres colores de la Santísima Trinidad (la hay de un solo color). El primero establece que el mayor difusor de esta representación en Nueva España fue Miguel Cabrera, mientras que su predecesor en España fue fray Juan Ricci, fraile benedictino. La segunda autora hace un recorrido por las iconografías permitidas a través del dogma pero fundamentalmente se ocupa de la figura antropomorfa de tres colores.

Nosotros abordaremos el estudio de la Santísima Trinidad en tres representaciones:

- 1.- La trifacial
- 2.- La antropomorfa con vestiduras blancas, y
- 3.- La binaria con paloma.

De acuerdo al análisis hermenéutico determinaremos por qué la primera fue prohibida, por qué la segunda fue “no del todo reprobada” y por qué la última permitida, como ha señalado la doctora Consuelo Maquivar.

Comenzaremos por hacer una descripción de cada una:

I.- Trifacial. Esta iconografía, a decir de Consuelo Maquivar⁴ es rara y escasa en Nueva España. Es la que representa a la Santísima Trinidad como personaje de tres caras. La que nosotros estudiaremos se encuentra presente en la mesa de la sacristía del templo de san Agustín en Salamanca, Guanajuato.

La mesa de forma octagonal está sostenida por ocho soportes tallados en forma de acanto donde se guardaban los misales romanos. Sobre la mesa se levanta un cimborrio de tres cuerpos de base octagonal compuesto de pequeños cajoncitos rectangulares que simulan los lomos de varios libros sobrepuestos, cuyos títulos se refieren a las obras más relevantes de san Agustín; los grupos de libros han sido unidos con hojas de acanto en las aristas, que sirven de puerta a pequeños espacios para guardacáliz, corporales, purificadores, guardapalios y manutergios; todo en filigrana laqueada en negro. Sigue luego un birrete doctoral y sobre él un gran tabor en forma de corazón que alberga un grupo de seis pinturas en forma de corazón agustiniano. Cuatro de ellas

4. Congreso Internacional “Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano”, Tlaxcala, Tlax., abril de 1991.

constituyen diminutas puertas que contienen pinturas en el anverso y el reverso con temas de los apóstoles; las otras dos muestran el cordero echado sobre el libro apocalíptico y el icono que hoy nos ocupa: la Santísima Trinidad representada en su novedosa iconografía llamada Santa Faz Trinitaria o Santísima Trifacial.

Esta imagen está compuesta de una figura humana, pero cabeza trifacial: cuatro ojos, tres narices y tres bocas, de modo que viéndola lateralmente representa una cara completa –quitándole el ojo de la cara central–; viéndola de frente también es completa –quitándole los ojos de las caras laterales–. Esta efigie posa sus manos sobre una composición triangular invertida con tres círculos en los vértices y uno al centro que se unen a través de unas bandas que contienen epígrafes en latín: en el vértice izquierdo se lee PATER, en el vértice derecho FILIVS, en el vértice inferior central SPIRITVS SANTVS. Entre estos vértices tres bandas uniéndolos mutuamente que dicen NON EST. El círculo central dice DEVS y uniendo el círculo con los tres respectivos vértices la palabra EST. Por lo que se lee: PATER NON EST FILIVS, FILIVS NON EST SPIRITVS SANTVS, SPIRITVS SANTVS NON EST PATER, sino PATER EST DEVS, FILIVS EST DEUS, SPIRITVS SANTVS EST DEUS.

A la figura la rodean en su parte superior cuatro medallones que albergan el tetramorfos: el león, el águila, el toro y el angelito (en este orden de izquierda a derecha). El personaje porta vestiduras rojas con alba blanca y manto rojo con orilla blanca. Con base en el estudio de Clara Angélica Urreta y Raquel Gutiérrez⁵ haremos la lectura iconográfica de la pintura en cuestión.

Plano de la expresión:

Se define como el plano en que las cualidades sensibles que explota un lenguaje para manifestarse son seleccionadas y articuladas entre ellas por rasgos diferenciales.⁶

5. “Análisis semiótico del cuadro san Miguel del Milagro” en *Homenaje a Paul Ricoeur*, Semiosis. Estas autoras hacen su análisis desde tres puntos: plano de la composición, plano del contenido, plano de la narración. Esta última parte será abordada en el apartado referente al análisis hermenéutico.

6. *Idem*, pp. 383.

Formalmente apreciamos una figura humana, centrada, vestida de rojo con un triángulo invertido a lo largo de su cuerpo. La figura humana representa al DEUS que viste de manera sencilla con alba blanca y manto rojo. A la figura la rodea un aura blanca, lo cual hace el juego reiterativo blanco, rojo, blanco, rojo; no hay más cromatismos porque el dogma no tiene alternativas: es o no es. El rojo significa el amor o la caridad y el blanco es la pureza, lo que nos traduce el amor más puro, el amor de Dios. Sobre la cabeza de la figura trifacial se encuentran cuatro pequeños medallones con figuras en tonos rojos y ocre. Si unimos las figuras entre sí, se muestra un triángulo cuyo centro pasa por los ojos de la figura principal. Todo está emmarcado en un corazón agustiniano que parecen ser dos triángulos invertidos.

Plano del contenido:

El plano de la expresión nos lleva a percibir cuatro unidades enunciativas:

1- El hecho de que la pintura se halle en un espacio fijo en esta composición escultórico-pictórica. Con excepción de el Cordero místico y ésta, el resto de las miniaturas están colocadas en anverso y reverso de las puertitas. Los dogmas más importantes: La Santísima y el Cordero no son divisibles (las demás albergan pinturas de los apóstoles y angelitos).

2- El hecho de que la figura de la Santísima Trinidad se halle enmarcada en el corazón agustiniano como reiterando la autoridad de este santo para haber tratado el tema del dogma en su *De Trinitate*.

3- La presencia del tetramorfos nos dice que aún cuando esta figura estaba prohibida, el pintor o los autores están avalando o garantizando la narración del dogma con la presencia de los apóstoles.

4- La recurrencia al cuadro explicativo del dogma suponiendo que el personaje trifacial no es suficiente.

En resumen el mismo Dios de tres caras explica el dogma con su composición triangular invertida. Es un Dios antropomorfo, pero no totalmente, pues ningún hombre tiene tres caras y su dogma es avalado por los apóstoles que son hombres pero representados como animales. Dios-hombre-espíritu; hombre-creatura-espíritu (ángel de san Mateo).

II.- La representación antropomorfa. La segunda iconografía se trata de una pintura encontrada en la parroquia de Juan Aldama, Zacatecas, que presenta tres figuras antropomorfas sentadas en torno al globo terráqueo vestidas de blanco e idénticas, con su halo triangular azul rodeando su cabeza y cada una con un cetro en la mano y diferentes figuras en el pecho: la central con un sol rojo, la izquierda con un cordero blanco, la derecha con una paloma del mismo color. El fondo es monocromo dorado y a su alrededor pares de querubines de rostros más expresivos que los de los mismos personajes que son planiformes estereotipados. Sólo la figura central se muestra como Cristo en Majestad, levantando la mano derecha en posición de bendecir, las dos laterales se tocan el pecho con la mano de arriba.

Plano de la expresión:

Estamos ante una composición horizontal de cromatismos blancos y amarillos con ligeros toques rojizos (los angelillos y los símbolos en el pecho de cada figura) y gradaciones de color azul. Las tres figuras se encuentran sentadas con un pie en escorzo. La figura central está ligeramente más arriba que las laterales. El amarillo es el color de la iglesia católica, el blanco de la pureza y el rojo del amor o la caridad. El discurso destaca el amarillo sobre el rojo, porque esta pintura oficializa el dogma, pero el blanco no es un blanco puro (aunque creemos que esto más bien obedece a la escasa calidad de los pigmentos) y además los personajes de los laterales visten de blanco ocre, mientras la vestidura de la figura central es de un blanco azulado.

Plano del contenido:

El hecho de que las tres figuras sean idénticas y sólo las distinga su atributo, ratifica el dogma de la Santísima Trinidad que reza: tres personas en una sola, como si al momento de unir las figuras quedasen una tras de otra con los tres atributos empalmados.

Las tres figuras se hallan sedentes pero no se sabe dónde descansan: son seres celestiales, sin embargo posan sus pies sobre la tierra, que yace a sus pies, pero entre cielo y tierra se encuentran los intermediarios que son los tronos.

Los querubines también rodean a estos personajes entre un halo y otro. Así pues se distinguen tres planos: el de los tres personajes, el de los ángeles y el del cielo como fondo cromático que se vale de nubes frondosas. Tan idénticos son pues cada uno de los tres planos que si recortáramos en tres partes la pintura, cada una llevaría los mismos elementos a excepción del atributo. La base tanto de la pintura, como del significado del dogma se encuentra en la tierra de color azul mar.

III.- Iconografía de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta aparece en la representación del bautismo de Jesús en el Jordán a cargo de san Juan Bautista (La pintura también fue encontrada en la parroquia de Juan Aldama, Zac.). Aquí la posición de las tres personas no es horizontal como en el ejemplo arriba citado sino vertical. Hasta arriba, al centro aparece un venerable anciano con barba, cabello cano y vestido de rojo. Abajo de él desciende una paloma blanca entre nubes y, en la misma dirección, pero en la tierra, Jesucristo recibe el bautismo hincado, portando una túnica sobre la cintura como única vestidura mientras inclina su dorso cruzando los brazos sobre su pecho. Su rostro barbado aparece con una melena rizada y oscura que le llega hasta los hombros. Su anatomía es musculosa y su piel marmórea.

A la izquierda de Cristo se encuentra Juan el Bautista de pie, vertiendo agua con su mano derecha con una concha, sobre la cabeza inclinada de Jesús. Su mano izquierda porta una vara y su pierna izquierda sale ligeramente hacia afuera mientras la otra se oculta en el juego de sombras de la pintura. Atrás de Jesús, a la izquierda del espectador, dos ángeles de pie asoman bendiciendo el acto: uno mira a Jesús y el otro a san Juan Bautista. La escena está rodeada de follaje verdoso y ocre y el pintor se ha valido de una diminuta cascada al fondo para dar sensación de profundidad y perspectiva. Esta parte central es la única clara del cuadro, pues todo él se presenta en tonos claros para dar solemnidad.

Plano de la expresión:

La pintura es de composición vertical toda en tonos ocres y sepias con un ligero toque de rojizos (la túnica de uno de los ángeles) y los verdes del follaje.

Si cortáramos la pintura en tres secciones verticales tendríamos ocres y sepias a los lados y tonos más claros al centro. La diferencia entre el color de las pieles es notable. La piel de Jesús es casi transparente y marmórea comparada con la piel de los rostros de los ángeles y el cuerpo de san Juan. El foco de luz se mezcla entre luz cenital y la luz que irradia el personaje central.

Plano del contenido:

De acuerdo con la propuesta plástica tenemos tres planos de profundidad y tres planos de longitud. Entre los planos de profundidad destaca Cristo como personaje central, en el segundo a san Juan y a los ángeles, y en el tercero al Padre y la Paloma o el infinito porque emergen del cielo infinito.

En el plano longitudinal –así como en el plano de la composición se distinguen tres secciones verticales– también existen tres fragmentos enunciativos: el de la derecha del espectador nos presenta a un personaje secundario cuyos matices oscuros le hacen ubicarlo como parte de la escenografía: san Juan Bautista. El fragmento central donde se ubica a Jesús (que es el plano que sale porque el cromatismo claro de su piel y la luz que le baña el plano que sale porque el cromatismo claro de su piel y la luz que le baña el acercan al espectador) destaca sobre su cabeza la paloma y el Padre en los mismos tonos claros y el fragmento izquierdo donde los ángeles contemplan la escena.

Sin lugar a dudas el personaje principal, que destaca incluso por encima del Padre y del Espíritu Santo, es Cristo. El cuadro se apega fielmente al evangelio para narrar el dogma de la Santísima Trinidad.

Sobre el origen de estas iconografías⁷

La primera iconografía que –como arriba mencioné– es bastante rara y escasa, corresponde a los primeros siglos del cristianismo, pero más bien tiene que ver con una divinidad suprema eurasiática de carácter solar y omnividente. Sus primeras manifestaciones en el arte español se remontan a los siglos XII y XIII (última etapa del románico) denominadas “*vultus triformis*” (*vultus*-expresión,

7. Para este apartado nos hemos basado principalmente en Maquivar, Consuelo, “La Trinidad Antropomorfa en el arte novohispano”.

rostro- cara, aspecto; *triformis*, triformis-triple, de tres formas). La actitud de la Iglesia ante esta iconografía fue de absoluto rechazo tachándola de monstruosa y herética.⁸

Al parecer no hay base escritural para esta representación y en cambio sí hay antecedentes paganos de dioses trinitarios, como el caso de la trinidad hindú en que se representa a Brahma, Vishnú y Siva.⁹ El papa Urbano, en el siglo XVII y Benedicto XIV un siglo después reprobaron estas representaciones. En el Concilio de Santa Fe de 1774 se habla de las interpretaciones de la Santísima Trinidad y se dice que se reprueba pintarla en forma de hombre con tres rostros o dentro del vientre de María (esto se debe quizás a la concepción virginal que no es más que la confesión trinitaria del principio de la salvación plena y definitiva).¹⁰

Sobre la segunda iconografía: la Santísima Trinidad antropomorfa, se dice que la primera representación se encuentra en un sarcófago del siglo IV bajo el altar de san Pablo extramuros y representa un relieve de tres personajes barbados que aparentan la misma edad.

La base escritural de esta interpretación iconográfica está registrada en el Génesis y se conoce como La Teofanía de Mambré que señala que Yahvé se apareció a Abraham en el encinar de Mambré en forma de tres varones. Abraham se dirige a ellos en singular como Señor mío y ellos contestan “Haz como has dicho”. Este pasaje se ha interpretado como una profecía del dogma trinitario y sus primeras representaciones datan de los siglos V y VI en los mosaicos de Santa María la Mayor en Roma y en san Vital en Ravena, respectivamente. De este tipo de representaciones existen muestras posteriores en mosaicos e iconos medievales de clara ascendencia bizantina.

La representación que estudiamos es de figuras antropomorfas idénticas, pero existen otras donde al padre se le pinta más anciano. Sobre éstas dice Consuelo Maquivar:

8. *Idem*, p. 15.

9. Frazer, J. G., *El folclore en el Antiguo Testamento*, p.78. En la isla de la Elefanta situada en la bahía de Bombay fue tallada en el siglo VIII una gruta dedicada a Shiva bajo sus tres aspectos. La escultura principal es el busto tricéfalo de Shiva llamado la Trimurti: triple aspecto divino. En el centro el rostro de la gloria; a la izquierda el ser destructor, dios de la muerte, terrible pero necesario; a la derecha, el rostro femenino sonriente, que representa el aspecto maternal.

10. Forte, Bruno, *La Trinidad como historia...*, p. 46.

– Al Dios Padre anciano barbado se le pinta vestido de blanco porque además de representar la pureza por excelencia, puede aludir a que en el blanco se contienen todos los colores, también es representado con un sol que significa la vida y principio, origen de las cosas.

– Al Hijo, se le pinta como hombre maduro, vestido de azul (por el cual se alude a su misión en la tierra) porta cordero, cruz o estigmas.

– Al Espíritu Santo, más joven que el segundo vestido de túnica y/o manto rojo (es el tono de la caridad y por lo tanto del amor aunque también se le puede asociar con su aparición en lenguas de fuego el día de Pentecostés) y lleva la paloma.

Los nimbos pueden ser resplandores alrededor de cada cabeza o triangulares, como correspondería claramente al dogma trinitario. Estas dos formas corresponden a la Teofanía de Mambré.

En relación a las vestimentas se han encontrado casos en que las tres figuras están vestidas de blanco y en pocos casos llevan túnicas blancas y mantos rojos, pero las más usuales son: de blanco, azul y rojo, aunque en 1745 el papa Benedicto XIV expresó su opinión en contra de que se usaran colores para identificar a las personas divinas, sin embargo esta práctica fue común en Nueva España.

Moreno Villa dice que el padre o inventor de las originales y repetidísimas Trinidades mexicanas (Tres personas iguales sentadas en torno al globo terráqueo) son de Cabrera, pero a éste le antecede en España fray Juan Ricci, fraile benedictino, pintor de gran empuje y tratadista de pintura que floreció en España durante la segunda mitad del siglo XVII. En su tratado *Pintura sabia*, escrito a petición de su discípula la duquesa de Béjar (entre 1659 y 1662) se puede ver esa misma representación de la Trinidad adoptada luego por Cabrera y sus imitadores. Sin embargo en España no hay estas representaciones y Moreno Villa lo atribuye a la mano de la Inquisición, y para eso cita a un escritor del siglo XVII (Pacheco, maestro de Velázquez) quien fue comisionado por la Inquisición para inspeccionar las pinturas que estuvieran en tiendas o lugares públicos y dar noticia de los descuidos cometidos en ellas por ignorancia o malicia.

Moreno Villa también menciona otra forma que es poner tres figuras sentadas, con un traje y edad idénticos con coronas en las cabezas y cetros en

*Historia de la conformación del dogma*¹³

El dogma trinitario comenzó a adquirir forma en su lucha contra las herejías que cuestionaban la unidad de Cristo con Dios. La lucha contra el arrianismo de una parte y la ardua superación del sabelianismo, contribuyeron a la elaboración explícita de la doctrina de la Trinidad. Ambas herejías eran de naturaleza cristológica. Por eso el dogma trinitario nació de la cristología.

Desde la época de los apologetas se atrajo a la gente culta del imperio romano con la predicación de un Dios único. La recepción del monoteísmo filosófico y la idea de la monarquía universal del Dios único hicieron del cristianismo la “religión universal” y ayudaron a desterrar su imagen como una secta judía mesiánica o como una religión privada.

La expresión monarquía fue un extraño vocablo helénico derivado de *monas* y *mia arxe*. Fue probablemente en Alejandría donde se combinó el *monas* divino —concepto pitagórico— con *arxe* para formar monarquía. Erik Peterson demostró que la doctrina de la monarquía universal del Dios uno contribuyó a la helenización del Dios judío a través de Filón: “El dios de los judíos se mezcló con el concepto monárquico de la filosofía griega”. Por eso los apologetas cristianos Justino y Ticiano y el padre de la iglesia Tertuliano sustituyeron con este concepto la noción bíblica de Basilea, para designar la soberanía de Dios (Justino), la estructura monárquica del universo (Ticiano) o el imperio singular y único de Dios (Tertuliano).

El monoteísmo riguroso obligó a concebir a Dios sin Cristo y, en consecuencia, a entender a Cristo sin Dios. Entonces las cuestiones de la existencia de Dios y de la posibilidad de hacerse cristiano quedaron disociadas entre sí. Si, en cambio, el dogma trinitario afirmaba la unidad de Cristo y de Dios, Cristo aparecía en perspectiva divina y Dios en perspectiva cristológica. La intención y la consecuencia de la doctrina trinitaria no fue sólo la divinización de Cristo, sino, sobre todo, la cristificación del concepto de Dios: Dios no podía ser concebido sin Cristo y Cristo no podía ser comprendido sin Dios.

13. Para la realización de este apartado consultamos las siguientes fuentes: Forte, Bruno, *Trinidad como historia*; González, Olegario, *Misterio Trinitario y existencia humana*; Moltmann, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios (La doctrina sobre Dios)*; Norris Cochrane, Charles, *Cristianismo y cultura clásica*; Puente Ojea, Gonzalo, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*.

Para asegurar esto no bastaba con rechazar la herejía del arrianismo, sino que debía repudiarse con el mismo rigor la herejía del sabelianismo.

La primera posibilidad de eliminar la divinidad de Cristo en favor del Dios uno, se encontró en el subordinacionismo. La doctrina sobre la divinidad de Jesús nació de la confesión bíblica de la filiación de Jesús y de la doctrina sobre el logos. La alternativa, en cambio, tuvo sus raíces en la cristología del Espíritu de la Iglesia primitiva. Según esta cristología pneumatológica, Jesús no era el hijo de Dios humanado, sino del Espíritu de Dios que hizo morada en él. Por eso Jesús enseñó y actuó como hombre poseído del Espíritu. Esta doctrina puede calificarse de subordinacionismo dinámico. La cristología del Espíritu también radicó en la teoría del subordinacionismo adopcionista según el cual Jesús fue acogido por el Espíritu como hijo adoptivo para ser el mayor de la multitud de los hermanos. En esta cristología se destacaba al Espíritu como sujeto activo en la vida y en las acciones de Jesús.

Pablo de Samosata dio un paso más. Admitió la doctrina del Logos, ya prevalente, pero interpretó el Logos de Dios como una propiedad del Dios uno. Dios es uno y solo posee un rostro. Por eso Jesús no podía ser Dios, sino sólo la manifestación de una cualidad de Dios que se denomina sabiduría, espíritu o logos. Esta cualidad constituía la fuerza interna que ayudó a Jesús a llevar una vida sin tacha y ejemplar.

Arrio, discípulo de Luciano de Antioquía, de la escuela de Orígenes, defendió el subordinacionismo total. Arrio concebía a Dios como la substancia suprema, simple, que era el fundamento de todo ser. Lo uno es la causa de lo múltiple y su norma, pero no tiene causa a la vez. El Dios uno es la causa incausada de todas las cosas. Pero lo uno es indivisible y por tanto también inefable. El Dios uno es por definición “incomunicable”. Por eso hacen falta seres intermedios como lazo de unión entre Dios y las criaturas. El ser mediador entre el Dios uno y el mundo múltiple es denominado por Arrio, dentro de la tradición cristiana “Hijo” y a nivel filosófico “logos”.

El Concilio de Nicea condenó el arrianismo en el año 325 apoyándose en la autoridad imperial de Constantino e impuso como dogma la unidad esencial de Jesucristo, el “Hijo Único” con el padre (credo) pero esta tesis cuestionó la posición en la relación Padre-Hijo.

Además surgió la doctrina del modalismo que suponía que Cristo no estaba subordinado al Dios uno, sino que se disolvía en el Dios uno. Sus ideas básicas eran que el Dios uno adoptaba tres figuras en la historia de su revelación y de la salvación. En la figura del padre se presentaba como creador y legislador; en la figura del Hijo como redentor y en la figura del Espíritu como vivificador.¹⁴

Tertuliano, que publicó hacia el 215 su escrito polémico contra Práxeas, fue el autor de la solución trinitaria de los problemas surgidos con el subordinacionismo y con el modalismo. Los Padres de la Iglesia se inspiraron en él, aunque no lo nombren. Según él, Dios era uno desde la eternidad, pero no estaba solo, estaban con él eternamente su entendimiento (*logos, ratio*) y su sabiduría (*sophia, sermo*). El Dios uno no era una unidad numérica o monádica, sino una unidad diferenciada. El *logos* procedía de Dios en un acto de generación eterna y se originaba así el Hijo. Como tercera persona procedía el Espíritu santo, que el Padre enviaba mediante el Hijo y que estaba ligado con el Padre y el Hijo por la unidad de la substancia divina.¹⁵

Los grandes tratadistas del dogma de la Santísima Trinidad

Según los exégetas hay tres grandes momentos que desarrollaron la especulación sobre la Trinidad: En la Edad Antigua y Media es razonada dentro del horizonte de la primacía del ser o de la objetividad; en la época moderna, dentro de la primacía de la subjetividad y, finalmente, en la actualidad dentro de la atención implícita o refleja a la circularidad hermenéutica entre sujeto y objeto, en conexión con la aparición de la conciencia histórica.¹⁶

Los grandes sistematizadores de esta tendencia, en su primer momento, son san Agustín y santo Tomás. El primero se propone explicar de qué modo la Trinidad es un sólo, único y verdadero Dios y cómo es plenamente exacto decir, creer y pensar que el Padre, el Hijo y el Espíritu santo son de una única substancia o esencia (*De Trinitate*). Sus quince libros exponen en primer lugar

el motivo de la unidad y de la igualdad de la Trinidad según las escrituras (libros 1-4), luego la defensa especulativa del dogma trinitario con la doctrina de las relaciones (libros 5-7 y con la introducción en el libro octavo) y finalmente la búsqueda de la imagen de la Trinidad en el hombre (libros 9-14). El libro 15 después de resumir los anteriores, ofrece una meditación sobre la vida del espíritu humano y sobre los datos de la Escritura a propósito de la procesión del Hijo y del Espíritu.

El horizonte hermenéutico permanente en *De Trinitate* es la unidad del ser divino, aunque también san Agustín introduce el concepto de relación para marcar de algún modo las diferencias en la naturaleza divina. En referencia a ellas mismas, las personas divinas son el único verdadero Dios y coinciden con la esencia divina. San Agustín advierte que quizá la relación es un puro accidente pero insiste en el carácter inmutable de las relaciones divinas que sería el fundamento de su densidad ontológica. Un elemento accidental, el carácter de inmutabilidad, vendría entonces a garantizar la realidad de las distinciones que brotan de las relaciones.

Y para que no se evapore la realidad de las personas divinas en favor de la unidad de su esencia, san Agustín profundiza en la vida relacional de los tres a partir de la analogía psicológica, basada en la idea bíblica del hombre imagen de Dios. Del mismo modo que el ser, el conocer y el querer, o más aun, la memoria, la inteligencia y la voluntad constituyen tres polos reales, recíprocamente ordenados e interconexiónados, esencialmente unidos e iguales, así también las tres personas divinas se relacionan mutuamente dentro de la única esencia divina, y lo mismo que la mente se conoce y se ama o bien el conocimiento latente (memoria) se hace autopercepción del espíritu (inteligencia) y amor de sí (voluntad), así también, en el único ser divino el Padre engendra al Hijo-Verbo por vía de conocimiento y, amándolo con él respira el Espíritu Santo por vía de la voluntad; o bien, según la analogía del amor, cuya fecundidad advierte Agustín, el amante ama al eterno amado y es reamado por él en el amor eternamente recibido y dado.

También santo Tomás (en *De Deo Uno* “lo que se refiere a la esencia” y en *De Deo Trino* “lo que se refiere a la distinción de las personas”) concibe a la Trinidad no tanto a partir del acontecimiento revelativo-salvífico sino a partir del Absoluto; no tanto de la historia sino de un pensamiento metafísico.

14. Norris Cochrane, *op. cit.*, pp. 232.

15. Moltmann, *op. cit.*, pp. 145-156.

16. Forte, *op. cit.*, p. 70.

A través de estas obras intenta conciliar la Trinidad personal con la unidad esencial que la precede y la fundamenta, o bien, el de conciliar al Dios de la revelación cristiana con el Dios de la metafísica aristotélica que había entrado triunfalmente en la cultura del tiempo.

Con el surgimiento del descubrimiento del sujeto propio en la época moderna, se organiza una lectura de lo real a partir de la manifestación de la razón subjetiva. El dogma cristiano fue releído dentro de este nuevo horizonte hermenéutico. Es a Hegel a quien corresponde intentar esta nueva lectura en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Para él, Dios es concebido como espíritu, como sujeto absoluto que vive en el proceso dialéctico de autodiferenciación y de autoidentificación. Dios es concebido en tanto que se hace objeto para sí mismo en el Hijo y permanece en este objeto. En tanto que Dios es espíritu, Dios es proceso vital, es dinamismo, es historia, cuya verdad sólo se capta al final. Así Hegel establece la correspondencia entre *Curriculum Vitae Dei* y la historia del mundo. Así pues en la vida de Cristo se nos ha narrado la historia del Absoluto y de ese modo se nos ha revelado la totalidad de la historia que es su cumplimiento como verdad.

Otro gran momento de la especulación del misterio trinitario se ofrece dentro del horizonte de la historia; es decir, de la circularidad permanente entre el sujeto y el objeto. Desde los griegos se explica la unidad divina como unidad del principio, unidad dinámica de la vida que corre de él y vuelve a él; el principio, la fuente eterna de la divinidad es el Padre. Del Padre proceden el Hijo y el Espíritu no mediante un proceso temporal, sino en un movimiento eterno, por el cual cada una de las personas existe en las otras, en una mutua inhabitación y compenetración, que es la Pericóresis divina, en donde la trinidad y la unidad se concilian perfectamente sin disolverse la una en la otra.¹⁷

Esta circularidad está presente en una figura singular de la Edad Media: Joaquín de Fiore, el abad calabrés del siglo XII que supo pensar históricamente en la Trinidad y trinitariamente la historia.

A la luz de la vida trinitaria pone ritmo a los tiempos de la historia: El primer estado es aquel en que estuvimos bajo la ley (la edad del Padre o el Antiguo Testamento); el segundo aquel en que estamos bajo la gracia (la edad

17. *Idem*, p. 73-81.

del hijo o del cristianismo); el tercero que aguardamos como próximo es aquél en que estaremos en una gracia todavía mayor (la edad del Espíritu Santo que debía iniciarse a fines del siglo XII y llevaría a la completa libertad del espíritu). El primer estado estuvo en el conocimiento, el segundo está en la posesión de la sabiduría, el tercero en la plenitud del entendimiento. El primero en la esclavitud servil, el segundo en la servidumbre filial, el tercero en la libertad. El primero en el temor, el segundo en la fe, el tercero en la caridad. El primero en la luz de las estrellas, el segundo en la luz de la aurora, el tercero en la plenitud del día. El primero en el invierno, el segundo en la primavera, el tercero en el verano.

En el pensamiento del abad calabrés es perfecta la circularidad hermenéutica: de la economía va a la inmanencia del misterio, para volver luego de la inmanencia de la vida divina, a la historia y leer su sentido más profundo basado en la Trinidad. De esta manera la historia de la revelación remite a la gloria y ésta ofrece la clave de lectura de la historia, situándose como origen y como supremo cumplimiento de la misma.

El pensamiento histórico de la Trinidad revela aquí su fecundidad existencial salvífica: el relato sigue suscitando relato; la Trinidad pensada narrativamente pasa a ser experiencia vivida. La Trinidad en el horizonte de la historia sitúa a la historia en el horizonte de la Trinidad ayudando en el camino de una existencia redimida.¹⁸

Fichte y Hegel llevaron a cabo una indagación filosófica de la subjetividad de Dios: si Dios resulta ser el sujeto absoluto y perfecto, también será el sujeto de su propia revelación y de su conocimiento por parte del hombre. En consecuencia, la revelación de Dios será una "automanifestación" y su conocimiento por el hombre no será sino su "autoconocimiento" en el hombre.¹⁹

Análisis hermenéutico

Dice Bruno Forte que la Trinidad es un acontecimiento (el hombre releerá en la memoria y en la esperanza toda la historia de los hombres a la luz de la misma). La Trinidad se configura como el relato (narrativo y argumentativo)

18. *Idem*, p. 89.

19. Moltmann, *op. cit.*, p. 29.

de las etapas a partir de Pascua. Y puesto que “narrar las hazañas del Señor significa alabarlos” (Casiodoro), esta teología se presenta, precisamente en su género narrativo como doxología, teología de respuesta y de celebración.²⁰

Para entrar al problema de la hermenéutica es importante que primero partamos de su definición. De acuerdo a Paul Ricoeur que comprende la hermenéutica como “la teoría de las reglas que presiden una exégesis, o la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”,²¹ nosotros ya abordamos la primera parte de la interpretación que ha sido la lectura iconográfica de las tres pinturas. Luego planteamos el problema del dogma y ahora expondremos la cuestión sugerida inicialmente: ¿Qué hace correcta o incorrecta cierta interpretación del dogma trinitario para aceptarla ampliamente, aceptarla moderadamente o rechazarla definitivamente?

Antes que nada consideramos importante expresar nuestro apego al postulado de Ricoeur que señala que “no hay un cánón universal que permita llevar a cabo la exégesis de cualquier texto de la misma manera”.²² Asimismo propone que la hermenéutica no puede reducirse a la lógica formal, necesita de una lógica de doble sentido que la justifique además de la recurrencia al relato de la historia porque la historia actualiza las significaciones.²³

Partamos de que los tres cuadros estudiados deban ser un texto y como tal debe existir una narración susceptible de ser leída (interpretada) por sus espectadores (los fieles cristianos, que además conocen el código).

Cuando nos colocamos frente a los documentos plásticos estudiados, los dos primeros nos parecen estáticos, porque no narran nada. El único que relata tal cual todo el dogma de la Santísima Trinidad es la representación binaria.

Entendemos que los cristianos rechazaran la iconografía trifacial porque tiene tradición pagana, y la representación binaria tiene más tradición judaica. Tan es incompleto el “relato” de la santa faz trinitaria, que debe completarse con el programa enunciativo del triángulo invertido.

20. Forte, *op. cit.*, pp. 29-30.

21. Alcalá Campos, Raúl, “Ricoeur y las Ciencias Sociales” en *Homenaje a Paul Ricoeur...*, p. 91.

22. *Idem*, p.92.

23. Ramón Kuri Camacho, cátedra de hermenéutica de la cultura novohispana, Doctorado en Historia Colonial, octubre de 1995.

Ahora bien, lo interesante es detenernos en esta serie argumentativa, la explicación es evidentemente aristotélica. Podemos corroborarlo con un episodio de *La Metafísica* en que dice “hay en los contrarios dos series opuestas, una de las cuales es la privación, y todos los contrarios pueden reducirse al ser y al no ser, a la unidad (Deus) y a la pluralidad (*Pater, Filius, Spiritus Sanctus*)”.²⁴

La santa faz trinitaria relata, pues, hasta cierto punto el dogma de la santísima Trinidad pero las tres caras idénticas no plantean la relación que debe existir entre ellas como propone san Agustín y que para relacionarse deben ser distintas una de la otra aun cuando constituyan una unidad.

El signo, en este caso está separado de su contenido y por lo tanto sólo es un símbolo del relato del dogma. Además, como la característica del símbolo es ser de por sí una fuente de ideas (centrípeto) (el símbolo da qué pensar) existe el peligro de desviación de la interpretación.

La segunda representación, la Trinidad antropomorfa de un solo color, también parece estática. Expresa la presencia de tres personas idénticas, pero se les concibe separadas, pues físicamente no se percibe relación entre ellas. Aquí no hay lo que expresaría san Agustín y que Forte resume renglones arriba:

[...] el principio, la fuente eterna de la divinidad es el Padre. Del Padre proceden el Hijo y el Espíritu no mediante un proceso temporal, sino en un movimiento eterno, por el cual cada una de las personas existe en las otras, en una mutua inhabitación y compenetración.²⁵

Lo que tampoco existe en esta iconografía es la narración de la relación entre ellos. Los símbolos remiten, ciertamente a un significado inefable e invisible, evocan, por medio de una relación natural algo ausente e imposible de percibir²⁶ y como tales (paloma, sol, cordero) han sido elegidos como la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida (el sol y su

24. Aristóteles, *Metafísica*, cap. II, libro IV.

25. Sobre este problema Norris Cochrane habla ampliamente y señala que a estas “dificultades del clasicismo la respuesta de los cristianos consistía en la demanda del reconocimiento de la Trinidad como principio moviente y creador”, *op. cit.*, pp. 234.

26. Durant, Gilbert, *La imaginación simbólica...*

relación con el padre como fuente de vida, luz y verdad; el cordero y su relación con la inmolación del hijo; la paloma y su asociación a la libertad del espíritu). Sin embargo funcionan independientes unos de otros.

No obstante la representación de los tres hombres es medianamente aceptada porque su base escritural está en el Génesis. El Nuevo Testamento no escapa de la influencia griega, en cambio el Antiguo Testamento tiene una esencia anterior al nacimiento de la filosofía en Grecia. Abraham de hecho —dice Filón de Alejandría— junto con Isaac y Jacob fueron los padres del pensamiento griego²⁷ (ver referencia a la Teofanía de Mambré en Gn. 18:1)

Además la discusión de la personificación es tan antigua como los griegos, quienes manejaban la idea de tres personas con una sola naturaleza. San Agustín más tarde concibió a la naturaleza divina como un todo antes que las personas; hablaba de una sola naturaleza como un todo subsistiendo en tres personas.²⁸

La tercera iconografía, ampliamente aceptada es la binaria porque sólo ella narra el discurso del dogma sin desviaciones o limitaciones. Cristo se deja bautizar por san Juan Bautista por caridad, por amor, por humildad, la única forma de conocer a Dios es la caridad porque en la cultura hebrea amor y conocimiento son simultáneos. El bautismo significa conocer a Dios y el bautismo de Jesús se hace extensivo al bautismo de los hombres, discurso legitimizado y asimilado por los creyentes, los feligreses, la iglesia católica.

En el bautismo de Jesús se narra la eternidad, la verdad, la salvación: es decir el presente del presente, el presente del pasado y el presente del futuro. En este discurso el tiempo está ligado al movimiento. En este cuadro hay un plan divino, un acontecimiento narrado, una acción rectora, hay una historia relatada cuya característica es la unidad. Y esta percepción del presente, del pasado y del futuro sólo es posible cuando hay una idea lineal del tiempo, la idea lineal del tiempo es característica del pensamiento judeo-cristiano y no del griego que es cíclica.

En este sentido la hermenéutica de la historicidad (la comprensión) está ligada a una hermenéutica que encierra un sentido. La historicidad (comprender al hombre) es la historia del hombre, el sentido es su salvación, salvación que llega a través del bautismo, o sea del conocimiento (amor) de Dios.

27. Ramón Kuri Camacho, *op. cit.*, septiembre de 1995.

28. *Idem*, octubre de 1995.

Dice san Agustín: “No podemos decir en verdad que el tiempo es, sino porque tiende a no ser” (De la dificultad de definir el tiempo) y propone que la única manera de captar el presente, de aprehenderlo es con imágenes, es decir, a través de re-presentaciones porque el tiempo presente es un instante. La manera como el cristianismo se representa el tiempo, su tiempo lineal, es a través del relato de la creación y la salvación; y capta el pasado, el presente y el futuro en el dogma de la Santísima Trinidad como Teofanía donde descansa el cristianismo (que es presente pasado y futuro), pero en Dios no hay tiempo (su visión es *sine tempore*), para Dios no es importante narrarse las cosas porque él las ve y en nosotros, lo que existe tenemos que narrarlo; la prueba de que Dios existe y que pretende nuestra salvación es que nos ha revelado su misterio y lo narramos para hacerlo eternamente presente.

Aclarado el punto de la narración hablemos de los tiempos en que se narra. Ya el haber citado teólogos contemporáneos re-interpretando a los teóricos clásicos del dogma nos hace admitir la máxima agustiniana de la *distentio anima* que supone que sólo el presente lleva a la dialéctica del pasado y del futuro.

A través de la hermenéutica no estamos sino actualizando el hecho, entrando al tiempo y al espacio de la transmisión del dogma para encontrar el tiempo de sentido, entendiendo como transmisión el acto de comunicación de los contenidos de la sedimentación. Tales sedimentos se encontraron en los postulados del judaísmo, de la Grecia clásica, de la *pax romana*, del cristianismo occidental, de la escolástica medieval y del Concilio de Trento.

Ya Puente Ojea y Cochrane plantean la propagación del cristianismo como una forma de apropiación y sustitución de la transmisión judía por la cultura clásica. Esta inauguró un tiempo de renovación que modificaría la transmisión y por tanto el sentido del dogma: el monoteísmo trinitario se impuso en aras del crecimiento y auge doctrinal y potencial del cristianismo.

En esta etapa, la luz de la teología agustiniana cumple una función eminente, pues Agustín de Hipona representa, en la teoría y en la práctica, el destino final del cristianismo en el crepúsculo del mundo antiguo y la aurora del amanecer medieval. Su actividad intelectual y pastoral forjó la plataforma ideológica de este amanecer, en su doble expresión oriental —cesaropapismo— y occidental —teocracia—. ²⁹

29. Puente Ojea, *op. cit.*, pp. 281, 282.

Seamos testigos pues, en una pintura zacatecana de la época colonial, de la actualización de la narración agustiniana, promulgada y defendida en la doctrina rectora de todo el comportamiento eclesial-religioso de la iglesia postridentina.



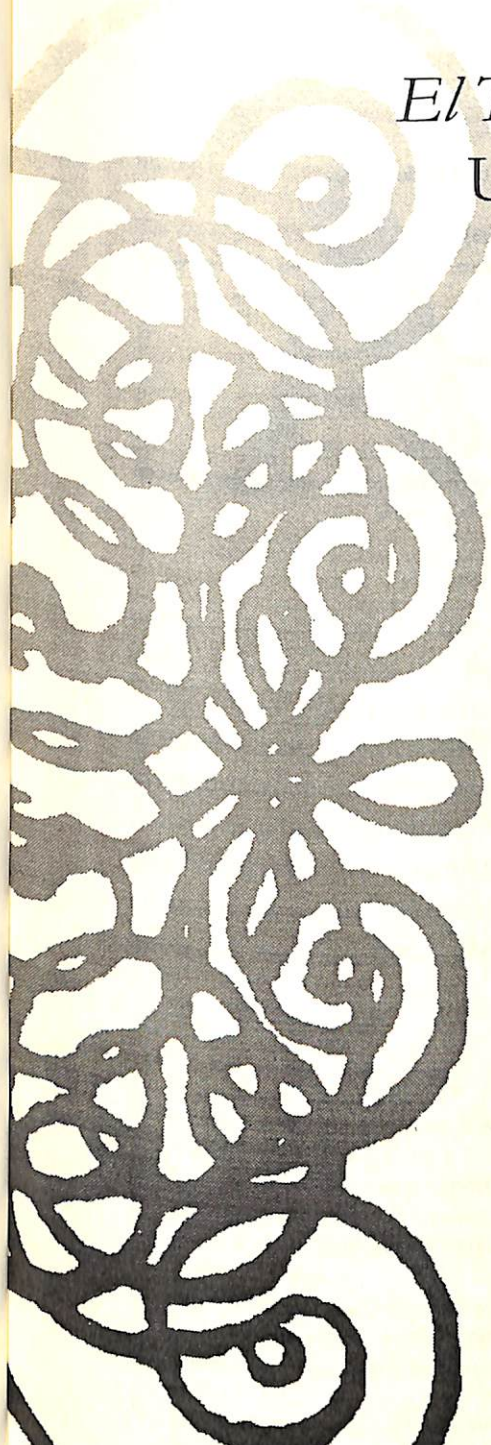
Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, "De Trinitate" en *De Doctrina Christiana*, España, Biblioteca de Autores Cristianos, s/f.
- APUNTES DE CLASE, Ramón Kuri Camacho, doctorado en historia colonial, Guadalupe, Zac., ex hospicio de Guadalupe, sep-dic. 1995.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Patricio de Azcárate, México, Espasa-Calpe, 1995, (Col. Austral no. 399).
- BIBLIA DE JESUSALÉN, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1976.
- FORTE, Bruno, *Trinidad como historia*, Salamanca, España, Verdad e Imagen, 1988.
- FRAZER, J.G., *El folkllore en el Antiguo Testamento*, trad. Gerardo Novás, México, FCE, 1981.
- _____, *La Rama Dorada*, México, FCE, 1969.
- DURANT, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GARCÍA BARRAGÁN, Elisa, "Precedentes de las cruces atriales de la Nueva España", en *Traza y Basa*, 1979.
- GONZÁLEZ, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Biblioteca de Teología, 1965.
- MAQUIVAR, Consuelo, "La Trinidad antropomorfa en el arte novohispano", en *Arte y Coerción*, Primer Coloquio del Comité Mexicano de Historia del Arte, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1992.
- MOLTMANN, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios (La doctrina sobre Dios)*, Salamanca, España, Verdad e Imagen, 1983.
- MONTERROSA, MARIANO, *Curso de iconología del templo cristiano*, Guanajuato, Gto., Asociación de conservadores de bienes inmuebles, 1989.
- MORENO VILLA, José "La Trinidad en México", en *Lo mexicano en las artes plásticas*, México, FCE, 1986.
- NORRIS COCHRANE, Charles, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. José Carner, 2a. ed., México, FCE, 1982.
- PIKE, E. Royston, *Diccionario de religiones*, adaptación Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1986.
- PUENTE OJEA, Gonzalo, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1984.

SEBASTIÁN, Santiago, *et. al.*, *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995.

_____, *Iconografía e Iconología del arte novohispano*, México, Azabache, 1992, (Col. Arte Novohispano).

VARIOS AUTORES, *Homenaje a Paul Ricoeur*, Semiosis, Seminario de Semiótica, Universidad de Veracruz, Instituto de Investigaciones Humanísticas, núm. 22-23, enero-diciembre, 1989.



El Triunfo del Nombre de Jesús:
Una pintura novohispana
del siglo XVIII

Salvador Moreno Basurto
Maestría en Estudios Novohispanos
Universidad Autónoma de Zacatecas

Ficha

Título: El triunfo del Santo (o dulce) Nombre de Jesús.

Autor: José Ríos Arnáez.

Fecha: 1722 (según Cuauhtémoc Esparza)

Ubicación: Segunda escalera de la Escalera Regia del Museo del Convento Guadalupe.

Técnica: Óleo sobre tela.

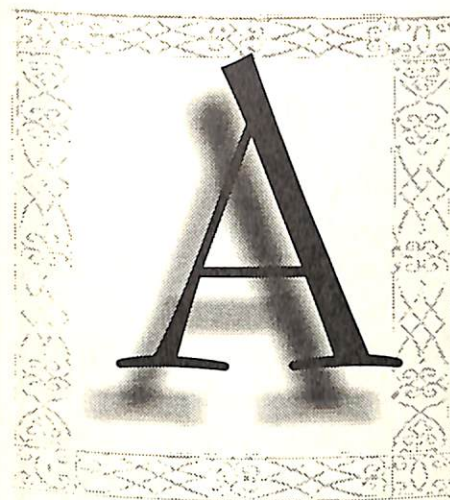
Medidas: 7 por 8 metros aproximadamente.

Estado de conservación: Bueno.

Restauración: Reciente.

Marco: Madera dorada con colores azul, dorado y blanco.

Particularidades: Drapeado teatral en estofado alrededor de la ventana octagonal situada en la parte superior de la pintura.



l hablar del Colegio Apostólico de Propaganda-Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, el punto dominante a tratar es la labor misionera que emprendieron hacia el norte los franciscanos de esta institución novohispana.

Autores como fray Simón del Hierro,¹ José Antonio Alcocer,² fray Francisco Frejes, Francisco Sotomayor,³ fray Ángel de los Dolores Tiscareño,⁴ el autor de *Los Crímenes de la Demagogia*,⁵ y otros, estam-

paron en sus trabajos la historia de las misiones del Colegio de Guadalupe y el estilo de vida interna que llevaron los frailes en el mismo.

El colegio fue visto como centro de difusión evangélica durante los tres últimos siglos, pero en 1908, cuando una parte de este edificio fue declarado monumento nacional y pasó a ser custodiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), fue cuando los historiadores y críticos de arte empezaron no solamente a hablar de las bellezas artísticas que resguarda en su interior, sino también a difundir fuera de la región las obras religiosas de autores como Cabrera y Ovalle.

1. Rafael Cervantes Aguilar (O.F.M.), *fray Simón del Hierro (1700-1765)*, México, UNAM, 1986.
2. José Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas y sus misiones. Año de 1788*, México, Porrúa, 1958, (Biblioteca Porrúa, 12).
3. José Francisco Sotomayor (pbro.), *Historia del Apostólico Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, 2a. edición, Zacatecas, Imp. Económica de Mariano Ruiz de Esparza, 1872, segundo tomo, Rafael Ceniceros y Villarreal, (ed.). Imp. y encuadernación de "La Rosa", a cargo de Manuel Ceniceros, 1889.
4. Ángel María de los Dolores Tiscareño, *El Colegio de Guadalupe*, primer tomo, México, tipografía de José María Mellado, 1902; segundo tomo, México, tipografía "La Prensa Católica", 1905; tercer tomo, Zacatecas, Imp. Literaria, 1907; cuarto tomo, Zacatecas, tipografía "El Ilustrador Católico", 1909.
5. No hay una certeza sobre la autoría de este libro. Cuauhtémoc Esparza dice que el autor es el licenciado don Luis de la Rosa, y otros —como Sotomayor— dicen que es Remigio Tovar.

Los escritores de los siglos XVIII y XIX mencionados, más que en lo artístico, centraron su atención en el aspecto histórico del convento;⁶ no así los autores de este siglo, que rescatan los valores de las obras de arte del convento. Ejemplos de ello son Salvador Ahued, López de Lara, Federico Sescosse, etc.⁷ El museo se convirtió en un ostensorio de obras de arte de la época virreinal y los comentarios o trabajos sobre los lienzos se realizaron bajo el criterio de que los cuadros tuvieran un mérito notable como autoría, leyenda o efecto visual.

La pintura que nos interesa está situada en la escalera llamada *Escalera grande o Regia, de san Miguel o de la Prelada* que comunica el claustro de la planta baja con la planta alta del actual museo. Le hace compañía a otros tres cuadros con los títulos de *La virgen del apocalipsis*, *El patronato de santa María de Guadalupe, de san José y de san Francisco*—ambos de Miguel Cabrera— y *El patronato de san José* de José de Ibarra, situado en la parte superior, al comienzo de la escalera.

Estas pinturas fueron dadas a conocer por los autores regionales aludidos y por autores nacionales como Manuel Toussaint, pero el cuadro que nos interesa, situado en un tercer lugar—tanto en el recorrido ascendente por las escaleras, como en el lugar artístico que se le impone— poco ha sido tomado en cuenta.

Haciendo una comparación con los otros dos cuadros, resulta que éstos exaltan el tema de la Inmaculada Concepción por medio del pasaje del Apocalipsis—un tema muy difundido en la pintura de los autores coloniales— y el patronato de san Francisco, acompañado de una variante de la Inmaculada Concepción: la Guadalupeana; mientras que el cuadro que analizaremos exalta el nombre de Jesús, un tema muy difundido también en la América novohispana.

6. Aunque los cuatro tomos de Tiscareño, *El Convento de Guadalupe*, fueron editadas en la primera década del siglo XX, se le puede considerar más como autor decimonónico.
7. Francisco de la Maza, "Las pinturas del Museo de Guadalupe de Zacatecas" en *Caminos de México*, México, año 4, núm 23, 1956.



El Triunfo del Nombre de Jesús

Composición

La estructura de la Escalera Regia se compone de un cubo coronado por una cúpula. La transición entre la planta cuadrangular del suelo y la cúpula circular se realiza por medio de pechinas que delimitan la parte alta de los muros, formando los arcos torales. Unas ventanas altas, situadas en el muro, dejan pasar luz natural que ilumina el interior de la escalera.

El lienzo, al igual que los otros, se adapta a la estructura cuadrangular en la parte inferior, y en la parte superior al arco formero. La ventana que corona al lienzo en forma octagonal está enmarcada con una decoración de drapeado teatral en estofado, coronada por una concha dorada. El marco es de madera pintada en rojo y dorado en el que encontramos elementos decorativos también dorados distribuidos a intervalos de espacio regulares, representando hojas de acanto, en cuyo centros se tallaron caras de angelitos. Los adornos de las esquinas son palmas o palmetas. El lienzo monumental está formado por tres paños fácilmente identificables. Finalmente en la parte superior, pende un paño que rodea la ventana octagonal.

La obra ostenta una composición compleja de grupos. Una imaginaria línea vertical divide la pintura en dos. Otras líneas o ejes horizontales separan lo celestial de lo *santoral* o central, lo central de lo terrenal y lo terrenal de lo infernal. Así se tienen cuatros espacios o niveles horizontales que serán la base para el análisis:

- a) Espacio celestial: situado en la parte superior, contiene al Padre Eterno, al Espíritu Santo y a un grupo de querubines.
- b) Espacio *Santoral*, habitado por personajes situados en un balcón, el trigramo del nombre de Jesús situado en un círculo irradiante y la parte alta del carro triunfal.
- c) Espacio terrenal, con la procesión de eclesiásticos y el carro triunfal.
- d) Espacio infernal, situado abajo del terrenal representado por bestias, libros y personajes.

En el espacio terrenal apreciamos un arco de medio punto invertido, formado por figuras humanas que se equilibran con el círculo irradiante, situado en el centro de la pintura. Dicho círculo, encuadra con el Padre, situado en el

extremo superior izquierdo y con el Espíritu Santo, colocado en el lado contrario, formando así la divina trinidad en un triángulo invertido. De esta manera, encontramos en la pintura ejes, líneas, triángulos, círculos, semicírculos, cuadrados, líneas tanto horizontales como verticales, y claro, el elemento exógeno que es la ventana en forma octagonal.⁸

Equilibrio

Los cuatro ejes horizontales ya descritos, permiten identificar los siguientes equilibrios:

En el nivel superior o celestial, se encuentran el Padre Eterno, el Espíritu Santo y querubines. La condición etérea de este nivel, hace que las figuras se encuentren en una situación holgada, al estar esparcidos por este nivel celestial acompañados de nubes.

En el nivel intermedio, en el centro, se encuentra el círculo irradiante rodeado de una infinidad de querubines (diecinueve en total) y nubes. Al lado izquierdo del círculo el balcón contiene a un personaje en actitud de espectador rodeado de otros personajes. Abajo, al lado derecho del círculo se encuentra la parte superior del carro triunfante (personaje, silla y respaldo) rodeada igualmente de muchos querubines, equilibrando de esta manera el nivel.

El nivel terrenal, que es el más denso, se equilibra tanto por la carro a su derecha como por la multitud en marcha de lado izquierdo.

Por último, en el nivel inferior o infernal se encuentran pocos iconos debido al poco espacio vertical que tienen en relación con los otros niveles, sin embargo se subsana con las pocas figuras que en ella se encuentran.

Así observamos en la pintura una orientación hacia abajo, es decir, una orientación vertical negativa donde la densidad de la acción se sitúa en los niveles inferiores.

El eje vertical que divide a la pintura permite distinguir un equilibrio en el lienzo al estar distribuidos en cada nivel horizontal las figuras o iconos.

En el nivel celestial se sitúa el Padre a la izquierda y al Espíritu Santo en la sección derecha.

8. Véase ilustración.

En el nivel intermedio igualmente existe un equilibrio entre la sección izquierda por el balcón y el derecho por el carro.

En el nivel terrenal por la densidad de personajes, el equilibrio se inclina hacia el lado izquierdo, aunque esto se iguala por la presencia del carro que sostiene numerosas figuras.

Para el nivel infernal las figuras se encuentran distribuidas holgadamente en las dos secciones (sólo que levemente más hacia la sección derecha), permitiendo que este nivel constituya la base del nivel superior.

Masas de color

Los colores que dominan son el rojo y el azul y ambos se expanden hasta llegar al marco en una distribución equilibrada, aunque el color rojo se inclina más hacia el lado izquierdo de la obra. Motivos rojos se pueden ver en los mantos cardenalicios y pontificios, en la silla o trono del balcón, así como en el manto majestuoso que viste y rodea al Padre Eterno. La derecha no está exenta de este color que representa —debido a su energía cromática— vida, acción, triunfo, amor divino, etc, y así se encuentra el rojo en los dos portaestandartes y en el manto que cubre la carro.

El azul se distribuye en el lienzo con diferentes matices: de abajo hacia arriba la tonalidad se hace cada vez más pálido, dando la idea del tránsito de lo terreno a lo celestial. Existe un listón de color azul oscuro que sirve para que la procesión arrastre la carro, mientras se entremete en cada figura de este grupo. El azul significa unión o matrimonio, por lo que estas figuras estarían fuertemente ligadas al carro que jalan, bajo la idea de la unión indisoluble entre los religiosos —tanto regulares como seculares— y la Iglesia triunfante que representa el cuerpo místico de Cristo.

El amarillo se diluye sutilmente con el azul en el nivel celestial. Como color que representa la luz del sol, el amarillo hace resplandecer el trigramma del círculo irradiante, al Espíritu Santo y al Padre Eterno. Con el Padre Eterno se advierte la sensación de espacio infinito que se encuentra a su espaldas. En el carro, el amarillo juega con el café dándole un color ocre. Los colores anteriores son los mismos que adornan al marco de la pintura, logrando de este modo una armonización cromática entre la pintura y el marco.

Otros colores como el blanco salpican la composición, sin que por ello el color se pierda entre los otros, así tenemos colores blancos en las alas del ángel de la trompeta, en las esclavinas de dos religiosos situados en la procesión, las mitras papales y obispales y, por último, en el vestuario del personaje principal que está en el balcón.

Los colores primarios como es bien sabido son el rojo, azul y amarillo, por lo que podemos advertir que la técnica es sencilla ya que el autor no se ocupó en crear matices o graduaciones de color. Los colores oscuros se concentran en los niveles inferiores representando tanto lo terrenal como lo infernal, logrando un marcado contraste —en la simbología cromática— con los colores claros de los niveles superiores y los mundanos colores oscuros y opacos en los niveles inferiores.

Grupos

Hay ocho grupos esparcidos por el lienzo. Iniciemos por los niveles:

Nivel Celestial: En él se encuentran dos grupos formados por pocos personajes: En extremo superior izquierdo está el Padre Eterno y cuatro querubines, y en el extremo derecho el Espíritu Santo y ocho querubines volando hacia el centro. Total catorce figuras. Sin embargo, en su conjunto no se puede decir que los dos grupos están bien definidos por encontrarse flotando en un inmenso espacio. Así, se puede decir que es un grupo pequeño diseminado por todo este nivel.

En el nivel siguiente existen dos grupos identificados anteriormente: los del balcón (ocho personajes) y el círculo irradiante con diecisiete querubines y tres ángeles alrededor del trigramma. Veintiocho figuras en este nivel.

En el nivel terrenal también hay dos grupos: el de la derecha se encuentra empujando al carro; es el más poblado y está conformado por dos papas, dos doctores de la Iglesia, dos cardenales (uno sin el birrete cardenalicio), un obispo, un santo y trece religiosos, haciendo un total de veintiún figuras religiosas. El grupo de la carro lo constituyen dos frailes, siete ángeles y un querubín, habiendo el total de diez figuras. Por encima de estos dos grupos se encuentra volando un ángel con trompeta. Treinta y dos figuras.

En el último nivel existen dos grupos: el de la izquierda (cuatro animales y una arpía) y el de la derecha (cuatro figuras humanas, una de ellas en posición horizontal, escondida entre las ruedas de la carro). Nueve en total.

De esta manera, el total de los personajes de la obra es de ochenta y tres.

Espacios e interpretación de las figuras

Después de haber descrito el cuadro en su aspecto técnico, es posible hacer una descripción de los personajes, iconos y escenas:

En el primer grupo se identifican las figuras antropomorfa y zoomorfa de la Trinidad (aquí solamente al Padre y al Espíritu Santo) acompañados por sus respectivos tronos. El Padre está sentado en actitud sedente, contemplando las escenas inferiores desde su trono celestial mientras que su mano derecha sostiene un cetro. El trono está formado entre nubes y una esfera que representa al mundo –según la interpretación iconográfica general–, que en este caso simboliza la perfección que es el atributo del universo, es decir, de lo celestial. Asimismo, parte del trono son las nubes las que representan la manifestación divina o como tronos o base del Padre. El Espíritu Santo al igual que sus tronos, se encuentra cubiertos de un halo de luz amarilla que representa a la energía, el calor y la potencia inquebrantable.⁹

El grupo situado en el balcón representa –según Nelly Sigaut– al papa Sixto V¹⁰ y a siete cardenales que representan a los setenta cardenales que dicho papa fijó.¹¹ Además, Félix Peretti de Montalto (nombre de pila) antes de subir al solio pontificio, perteneció a la orden de los menores, llegando a ser prior general de la orden y vicario general (1566 a 1568).¹²

El “papa”, en actitud de observador –al igual que el Padre Eterno– va vestido con los ornamentos cardenales de color púrpura. El balcón es identificado por las tres columnas que se entienden como sustentadoras de la bóveda celeste; las columnas plasman el significado de lo vertical uniendo la

tierra y el cielo¹³ –no es extraño que se encuentre en este nivel intermedio–.

En este mismo nivel, el círculo irradiante es el centro de la pintura y motivo del título del cuadro.

El trigramma IHS tiene cuatro acepciones para evocar la imagen de Jesucristo:

- a) Al tomarlo por sus iniciales *Iesus Homine Salvatorem* (Jesús salvador de los hombres).
- b) De la leyenda *In Hoc Signo (Vincet)* según tradición constantiniana y,
- c) Sacado de la primera, segunda y última letra del nombre de Jesús en griego: ΧΡΙΣΤΟΣ (C[H]RISTOS)
- d) Según tradición jesuita *Iesus Habemus Socium* (Tenemos a Jesús por aliado).¹⁴

En el nivel terrenal, el grupo que jala o conduce el carro triunfante hacia la izquierda, representa las diferentes dignidades o jerarquías eclesiásticas que guían a la Iglesia. Este grupo representa para Cuauhtémoc Esparza el pensamiento de la iglesia romana.¹⁵

En este grupo, el personaje con aureola, único en posición abierta (frente al espectador), representa a san Jacobo (o Jácome) de la Marca (†1476), ya que sostiene un estandarte con el trigramma de Jesús y con un libro abierto. En este mismo grupo en el extremo izquierdo está un fraile con esclavina blanca y con un libro bajo el brazo. Es posible decir que sea fray Alberto de Sarteano (†1450) llamado “el rey de los predicadores”. A un lado de estas dos figuras está el busto de un religioso con el birrete doctoral, posiblemente identificándolo al “doctor sutil” fray Duns Scoto.

En el grupo del carro, se encuentra primero en la parte delantera, a un angelito sosteniendo una concha con el trigramma de Jesús. Esta concha, por su procedencia acuática, representa el agua o agua de vida, es decir, el bautismo, el renacimiento y la pureza; otra acepción sería la cabeza (posiblemente por eso está en la parte delantera de la carro).

9. Federico Revilla, *Diccionario iconográfico*, Madrid, Cátedra, 1990.

10. Nelly Sigaut, “Una tradición plástica novohispana” en *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, pp. 315-372.

11. Jenaro Perico García, *Los papas*, México, Librería parroquial de Clavería, 1990, pp. 54-55.

12. Lázaro Iriarte, *Historia franciscana*, Valencia, Asís, 1979, pp. 226-227.

13. Federico Revilla, *op.cit.*

14. Udo Becker, *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano, 1996.

15. Cuauhtémoc Esparza, *Compendio Histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, p. 49; Cfr. Francisco de la Maza, “Las pinturas del museo de Guadalupe”, *Páginas de arte y de historia*, México, INAH, 1971, p. 66.

Atrás del ángel que sostiene la concha se encuentra un fraile —que, según Esparza, representa a san Buenaventura— sosteniendo un estandarte pequeño con el trigrama.¹⁶ Nelly Sigaut apunta en esta figura la presencia de san Juan Capistrano (†1456) debido a los trazos que aparecen en su hábito, dándole una apariencia de armadura. Nos inclinamos por esta interpretación.

La figura de san Juan Capistrano sostiene en su mano derecha un estandarte con el trigrama de Jesús, mientras que con la izquierda sostiene un rollo de color rojizo. A este santo se le deben un sinnúmero de escritos franciscanos y varios reglamentos, estatutos o constituciones como la de 1443 y las *Constituciones martinianas* de 1430.¹⁷ La peculiaridad del hábito responde a que desempeñó importantes comisiones al servicio de la Santa Sede y fue campeón de la lucha contra los husitas y contra los turcos. A él se debió principalmente la victoria de Belgrado sobre Mohamet II en 1456,¹⁸ una guerra considerada como cruzada por el papa Calixto III.¹⁹ Además defendió a su compañero san Bernardino de Siena en el proceso inquisitorial que se le siguió.

Al fondo de la figura de este santo se aprecia el cielo y el mar dando una impresión de profundidad. Después sigue otro ángel portando un disco con el trigrama de Jesús que se atribuye a san Bernardino de Siena (†1444). Éste está colocado en el asiento principal de la carro cargando un portaestandarte con dicho trigrama. A este santo se le identifica con los siguientes atributos: Rosario en el cinto, libro abierto, disco que sostiene con un palito o señalándolo con el índice. Dicho disco está circundado de llamas y en el centro se lee el trigrama de Jesús (IHS).

Otro atributo consiste en tres mitras a sus pies por haber renunciado a tres dignidades eclesiásticas. También se le representa con la tonsura monacal e imberbe, su cordón pende por el lado derecho²⁰ (tal como está en el cuadro). El respaldo de su asiento de prolonga hacia arriba rematando en un disco con

el trigrama. El respaldo y el disco están sostenidos por dos ángeles apoyados en el carro y por otros tres volando alrededor y acompañados de un querubín.

El primer grupo del eje infernal está situado en el extremo inferior izquierdo, y está formado por cuatro figuras: dos leones, un oso, un leopardo y una arpía. El león representa en su sentido negativo el desbordamiento pasional, la arrogancia, la prepotencia y el poder sobre el débil. Según la tradición, san Pedro compara al demonio con un león rugiente,²¹ el enemigo por excelencia; otra interpretación sería aplicable al Anticristo. El leopardo representa la perversidad, al enemigo de Dios, Satanás. El oso representa el orgullo, la violencia, la crueldad y la trivialidad. La arpía está formada por un cuerpo zoomorfo con alas de murciélago (sugiriendo el cuerpo de un dragón) y cabeza humana con rasgos femeninos, donde la mujer representa la causa de la caída en el pecado.²²

Según Cuauhtémoc Esparza, los libros que se encuentran cerca de las bestias son biblias o libros apócrifos. Quizá no sea exacto, pues pudieran ser libros prohibidos debido a que están cerca del grupo de los enemigos de la Iglesia que —de nuevo en la opinión de Cuauhtémoc Esparza— representan a Calvino, Cipriano de Valera, a Mahoma y a Lutero, este último arrollado por las ruedas del carro.²³ Todos marchan en actitud de humildad o de derrota al lado de la carro. El único que es fácilmente identificable es Mahoma, por el turbante.

Unidad accional

Como hemos hecho hasta ahora, dividimos metodológicamente la obra en niveles para explicarlos más fácilmente, aunque por supuesto cada plano o nivel es interdependiente de los otros.

16. Cuauhtémoc Esparza, *ibidem*. Nelly Sigaut supone que sea san Juan Capistrano, sólo que dicho santo fue canonizado dos años después de la hechura de la pintura (1722).

17. Lázaro Iriarte, *op. cit.*, pp. 113, 130, 140, 144.

18. *Ibidem*, pp. 168-169.

19. Jesús Álvarez Gómez (CMF), *Manual de historia de la Iglesia*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1987, p. 190b.

20. Federico Revilla, *op. cit.*

21. 1a. de Pedro 5, 8.

22. Federico Revilla, *op. cit.*, pp. 264-265.

23. Cuauhtémoc Esparza, *op. cit.* Sin embargo Lutero y Calvino tradujeron la Biblia, a Mahoma se le atribuye el Corán, y Cipriano de Valera revisó en 1602 la versión antigua de Casiodoro de Reina de 1569. Hay por lo tanto una relación entre los libros que sí pueden ser biblias falsas (dentro del concepto de la época) y los personajes.

El primer vínculo se da a través de los gestos y las miradas. El Padre eterno observa lo que sucede a sus pies. Su mirada se encuentra con la del fraile del portaestandarte y, entre los dos, se sitúa el trigramma central. De la misma manera el fraile que conduce el carro mira hacia arriba viendo quizá al Padre o al personaje del balcón, los que a su vez ven hacia abajo. En medio de estas miradas se encuentra el ángel de la trompeta que fija su atención en el grupo de la procesión, al igual que otro personaje del balcón que mira hacia los personajes que se encuentran encima del carro. En el grupo de la procesión las miradas se dirigen hacia diferentes lados, pero los personajes principales, situados en el primer plano y ostentan las coronas pontificias, fijan su atención hacia la carro.

A partir de esta relación de miradas intencionales se pueden identificar los vínculos entre los grupos: carro-Padre eterno, carro-balcón, balcón-procesión y procesión-carro. Solamente el grupo infernal permanece divorciado de este juego de miradas y sus relaciones se dan entre sí. Existe una tensión entre tres de los animales, mientras que en el grupo de los herejes existe un rictus de dolor en el arrollado que fija su atención hacia los grupos del nivel superior en una desesperada búsqueda de que alguien se fije en él, sin darse cuenta que uno de los de su mismo grupo lo observa compasivo.

Con esto, la tensión es otro de los elementos que se pueden apreciar en la pintura. En el grupo de los enemigos de la Iglesia se manifiesta una tensión trágica. A excepción del personaje del turbante, los otros tres (verticales) aparecen en posiciones incómodas. Las bestias sufren igualmente de contorsiones, salvo el animal del extremo izquierdo que está en actitud pasiva, mirando fijamente hacia al frente, es decir al observador de la pintura.

Con excepción de las figuras de estos grupos, todos los demás personajes se encuentran en una actitud pasiva, pero a la vez en una intensa y profunda actitud contemplativa y glorificante para exaltar el nombre de Jesús. Así la dramatización se hace evidente: tanto el Padre como el grupo del balcón y el de la procesión centran su atención en el carro logrando así que éste sea el centro de atracción que mueve toda la alegoría.

Enemigos

Como dijimos anteriormente, los personajes situados en el extremo inferior derecho al lado del carro son identificados por Cuauhtémoc Esparza como Calvino, Cipriano de Valera y Mahoma, además de Martín Lutero, arrollado por las ruedas del carro. Un problema para la identificación de estos personajes es que —salvo Mahoma— no tienen atributos, puesto que están vestidos con ropajes sencillos a la usanza de la época.

No se puede afirmar que los otros personajes sean quienes dice Cuauhtémoc Esparza, sin embargo, tomando en cuenta que los carros triunfales del barroco surgieron como una forma de plasmar los resultados de la Contrarreforma, entonces se puede sospechar que sí lo sean.

Si la Reforma dividió a Europa, la Contrarreforma polarizó esta división en dos grupos: fieles y herejes. A través de la Contrarreforma la iglesia militante se propuso vencer a la Reforma, suceso que aparece representado alegóricamente en este cuadro y en otros similares a través de una imagen donde los enemigos de la Iglesia o herejes son arrollados por el carro triunfante de la iglesia militante, o abrasados en las llamas del infierno.²⁴ Rubens fue uno de los promotores de este tema religioso durante el barroco, basado en el pasaje bíblico de que las fuerzas del mal no prevelecerían contra la Iglesia.²⁵

En el cuadro que nos ocupa, las imágenes de los enemigos no tienen atributos, por lo que el creyente las puede identificar fácilmente como herejes y, con el paso del tiempo, irles confiriendo diversos atributos (las gentes saben de Lutero y de Calvino sin que hayan visto una pintura de ellos). Los análisis iconográficos de autores como Toussaint y Santiago Sebastián señalan que en este tipo de alegorías el espacio infernal está habitado por personajes quemados en las llamas del infierno.²⁶

24. En la composición sobre la fe —anónimo— ubicado en el antiguo convento de Churubusco, se puede apreciar este tema. Santiago Sebastián identifica a Arrio, Calvino, Lutero y a Mahoma en la parte inferior de la pintura, quemados en las llamas del infierno. Santiago Sebastián López, *Summa Artis*, vol. XXVIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 455-456.

25. Cfr. Mateo 16, 18-19.

26. Santiago Sebastián, *Summa Artis*, pp. 454-455.

Los papas que se encuentran en el grupo de la procesión, no identificados anteriormente, pudieran representar a Clemente VIII y a Inocencio XIII. Cuando san Bernardino de Siena, san Juan Capistrano y otros predicadores difundieron la devoción al Nombre de Jesús, Clemente VIII concedió carta de naturaleza en la liturgia con oficio propio a la orden seráfica y posteriormente fue extendido a toda la Iglesia por Inocencio XIII.³²

Otras obras con tema semejante

El tema de los carros triunfales tiene su origen en los egipcios, donde en los relieves de sus muros representaron al faraón triunfante y a sus ejércitos aplastando a sus enemigos con las ruedas de sus carros tirados por caballos. Estas escenas triunfales se prolongaron durante el imperio mesopotámico hasta llegar a los romanos, quienes representaron al general victorioso cruzando las calles principales de Roma con un cortejo triunfante, mostrando su botín a los ciudadanos. El general se situaba al final de la marcha portando en su sien una corona de olivo, símbolo de triunfo pero a la vez de sabiduría y civilización. El carro era, pues, símbolo de triunfo.

El Antiguo Testamento narra cómo el profeta Elías fue arrebatado a los cielos por un carro y caballos de fuego.³³ Este pasaje se ha interpretado como símbolo del hombre espiritual que se remonta por encima de su condición humano-material, pero no por esfuerzo propio, sino por merced divina. En el arte paleocristiano el carro de Elías significaba la resurrección.

Los carros triunfales fueron temas muy trabajados por pintores en casi todos los movimientos artísticos europeos, desde Guilio Romano en sus carros triunfales de Vespasiano y Tito, hasta el triunfo de la eternidad sobre el tiempo de Petrarca.

En América, con una clara tendencia contrarreformista, este tema se proyectó en el barroco con obras de diferentes autores inspirados en las pinturas de Rubens. Tenemos varios ejemplos en los Triunfos de la Eucaristía, como el de la sacristía de la catedral de Puebla, pintado por Baltazar de Echave Rioja; el de Cristóbal de Villalpando (1686) en la sacristía de la

32. Lázaro Iriarte, *op. cit.*, p 160.

33. 2a. de Reyes 2, 11-12.

catedral de México; otro del mismo autor ubicado en la ciudad de Guadalajara; y el de la sacristía de santo Domingo de Puebla. Otras pinturas de tema similar son el de *La Iglesia triunfante* de Nicolás Rodríguez Juárez (siglo XVIII), ubicado en la Iglesia del Carmen en Celaya, Gto. (copia casi fiel –según Francisco de la Maza– de una obra de Rubens);³⁴ y otro que está en alto Perú hecho por Leonardo Flores en la segunda mitad del siglo XVII y situado en la Iglesia de Achocalla.³⁵

Estos carros triunfales fueron temas muy difundidos en la América colonial sobre todo en el siglo XVII; generalmente con los mismos elementos: El carro triunfal portando el dogma que se defiende (como la Eucaristía, la Iglesia, el nombre de Jesús, etc.), la Trinidad y los ángeles en actitud de observantes, autoridades eclesiásticas tirando del carro y los enemigos aplastados por éste, ejemplos de esto son los cuadros de Nicolás Rodríguez y Echave y Rioja.³⁶

Sobre el nombre de Jesús como tema a exaltar existe la pintura de el Greco titulada *El sueño de Felipe II*, que se encuentra en el museo del pintor en la ciudad de Toledo. El Greco se apoya en el pasaje paulino “El nombre ante quien toda rodilla se dobla en la tierra, en el cielo y en el infierno”.³⁷ En este cuadro se puede ver el purgatorio y el infierno, por un lado, y por el otro a la Iglesia militante con un copioso número de fieles encabezados por el Papa, obispos, religiosos y hasta el mismo Felipe II en actitud de oración y mirando hacia el cielo. En un plano superior se ve el trigramma rodeado de ángeles con la misma actitud orante y arrodillados sobre las espesas nubes que los sostienen. Esta obra está catalogada como la gloria del Greco.³⁸

Otro cuadro sobre la exaltación del nombre de Jesús se encuentra en la pinacoteca de la Casa de la Profesa, en la ciudad de México, realizado

34. Francisco de la Maza *Cuarenta siglos de Arte mexicano*, vol. 4, tomo 2, de *Arte Colonial*, 2a edición, nota 328, México, Herrero, 1981, p 310.

35. Santiago Sebastián López, *Summa Artis*, vol. XXVIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp 461-462, cfr. Francisco de la Maza, *op. cit.*, p 161.

36. Francisco de la Maza, *op. cit.*, “La Iglesia Triunfante”, de Cristóbal de Villalpando, pp. 188-189, Baltazar de Echave y Rioja, p. 161.

37. Fil. 2, 10. Cfr. Manuel B. Cossío, *El Greco*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, 2a. edición, pp 151-154. Esta misma cita bíblica se encuentra en la filatelia de nuestra pintura situada exactamente debajo del círculo irradiante, en latín.

38. Manuel B. Cossío, *ibídem*.

posiblemente a mediados del siglo XVII por José Juárez, cuyo título es: *La adoración del santo nombre de Jesús*. La composición representa a dos jóvenes jesuitas que en compañía de varios ángeles adolescentes y querubines rinden adoración al trigrama inscrito en un óvalo azul luminoso.³⁹

El autor de la pintura

Con la restauración que tuvo el lienzo en 1993,⁴⁰ la firma de Arnáez está prácticamente invisible. En ella se lee lo siguiente:

Josepho Ríos Arnáez fecit Mexico anno 17.

A partir de ahí el lienzo se dobla bajo el pesado marco de madera. Cuauhtémoc Esparza⁴¹ data este cuadro en 1722.

Nada se sabe de un autor con el nombre de José Ríos, por lo que sería conveniente citar a Xavier Moysén en los comentarios que hace a la obra de Manuel Toussaint: *Pintura colonial en México*.

En el museo Regional de Guadalupe Zacatecas sobre la escalera hay un gran cuadro firmado por Ríos Arnáez, su lema es: “El santo Nombre de Jesús”, y hace compañía exacta al de Miguel Cabrera que está allí; es evidente que este Ríos Arnáez es el mismo que se cita en la *Maravilla americana*, como ayudante de Cabrera y tal vez el Buenaventura de que habla Velázquez.⁴²

Si Xavier Moysén dice que José Ríos Arnáez y José Ventura Arnáez son la misma persona, entonces ya hay noticias —si bien pocas— del autor de la pintura en cuestión.

Retomando la cita anterior hay que aclarar que en el libro de Velázquez de León⁴³ se refiere a un D. Buenaventura de Hernández, que junto con don Pedro

Quintana fue elegido para levantar el arco de entrada en México del virrey Bucareli. Toussaint aclara que este Hernández es nuestro pintor, puesto que no existe la palabra Hernández como tal y porque nadie da noticia de un Hernández; pero escrito del otro modo figura en todas las nóminas de artistas del siglo XVIII.

José Ventura Arnáez fue ayudante de Cabrera desde 1750 y formó parte del grupo de pintores que fueron invitados en 1751 por el abad y prebendado de la Colegiata en México para examinar el lienzo de la virgen de Guadalupe de Tepeyac y emitir un dictamen desde el punto de vista artístico.⁴⁴ Seis fueron los pintores que intervinieron en este dictamen y que fueron acomodados en tres grupos por orden de prestigio:

Grupo importante: Miguel Cabrera y José de Ibarra.

Grupo segundo: Juan Patricio Morlete Ruiz, Francisco Antonio Vallejo y José de Alcívar.

Grupo tercero: Manuel Ossorio y José Ventura Arnáez.⁴⁵

En cambio, José Ignacio Bartolache, y Díaz de Posadas pone a los seis pintores en un mismo nivel, al comentar la *Maravilla americana* de Cabrera⁴⁶

[...] de los pareceres que los profesores de esta nobilísima arte de la pintura de esta ciudad de México dieron vista [...] y son por su orden las de don José de Ibarra, don Manuel de Ossorio, don Juan Patricio Morlete Ruiz, don Francisco Antonio Vallejo, don José Alcívar y don José Ventura Arnáez; todos seis pintores de profesión, y los más hábiles que había en México en 1751 y todos seis testigos oculares, a quienes se les franqueó la sagrada imagen sin vidriera.⁴⁷

De este modo Arnáez fue un pintor reconocido en su tiempo y él mismo admitió pertenecer al taller de Cabrera al rendir informe sobre la obra ya citada del pintor oaxaqueño el 19 de septiembre de 1756.

44. Ernesto de la Torre Villar, *Testimonios guadalupanos*, México, FCE, p. 1165.

45. Manuel Toussaint, *op. cit.*, p. 167.

46. *Maravilla Americana y conjunto de raras maravillas, observados con la dirección de la reglas del arte de la pintura, en la prodigiosa imagen de Nuestras Señora de Guadalupe de México...*, México, imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1756.

47. Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 623. *Apud*: José Ignacio Bartolache y Díaz Posadas, *Manifiesto satisfactorio u opúsculo guadalupano*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1790.

39. *Catálogo de Obras maestras del Arte Colonial*, IIE, UNAM, 1990, p. 52-53.

40. No hay seguridad en la fecha.

41. *Op. cit.*

42. Manuel Toussaint, *Pintura Colonial en México*, IIE, UNAM, 1990, p. 268.

43. *Explicación de los adornos simbólicos poéticos del arco del triunfo, que para entrada del Virrey Antonio María Bucarelli y Ursúa...erigió esta ciudad...*, México, F. de Zúñiga y Ontiveros, 1771.

[...] lo que bastaba a dar el crédito suficiente que merecer su obra, sin que haya de mendigar ajenos pareceres, y así sólo por obediente digo: que en la ocasión de estarle ayudando a Vmd. [Miguel Cabrera] en su oficina el tiempo de más de seis años vi el cuaderno en embrión, y luego [que lo] conocí había de refutar de él el beneficio que hoy experimento.⁴⁸

Poco se sabe de Arnáez, pero con estos tres datos (el haber pertenecido al taller de Cabrera, el haber sido miembro de la comisión dictaminadora de la imagen de Guadalupe, y el haber dado el visto bueno a la obra *Maravilla americana* de Cabrera) permiten tener una imagen de él en el círculo de los pintores importantes del siglo XVIII, y por ende no sería extraño encontrar una de sus pinturas decorando la Escalera Regia del Convento de Guadalupe, al lado de las de Cabrera.

Confrontando sin embargo las fechas de los tres cuadros que están situados en este lugar, surge un problema que hasta ahora ningún autor ha abordado:

En 1695 nace en Oaxaca Miguel Cabrera. Sus primeros cuarenta y cinco años pasan oscuros hasta que en 1741 pinta unos santos que están en el museo de Querétaro.⁴⁹ Sin embargo, en 1722 cuando la pintura *El triunfo del Nombre de Jesús* se estaba realizando, Cabrera contaba apenas con 27 años. Es decir, *El Triunfo del Nombre de Jesús* debió ser pintado por Arnáez *antes* de que pasara a formar parte del taller de Cabrera, en 1750, y *antes* de ser ambos, en 1751, parte de la comisión que dictaminó el lienzo de la Guadalupeana.⁵⁰ Por tanto estos datos son importantes para establecer la cronología y la autoría del cuadro.

De la realización de la pintura (1722) a 1750 ó 53 –fecha en la que, según la crónica de fray Simón del Hierro⁵¹ fueron colocados en la Escalera Regia los cuadros *La virgen del apocalipsis* y *El patronato de santa María de Guadalupe, de san José y de san Francisco* de Cabrera–, hay un lapso de treinta años. Se sabe que estos últimos cuadros fueron hechos en el convento, mientras que la obra de Arnáez, realizada tres décadas antes, se llevó a cabo posiblemente en la ciudad de México, como lo dice la leyenda o firma.

48. *Ibidem*, p. 527; cfr. Toussaint, *op. cit.*, p. 171.

49. Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 494.

50. *Vid supra*.

51. Rafael Cervantes, *op. cit.*, pp. 210-211, 253 y 279.

En consecuencia, es posible sugerir que el *Triunfo del Nombre de Jesús* se colocó en su lugar actual después, –entre 1774 y 1777 en la opinión de del Hierro– para llenar el hueco (incómodo por demás) que dejó el pintor oaxaqueño, y así hacer compañía a las alegorías neotestamentaria y neofranciscana con un tema a su vez neocristológico.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la fecha de 1722 para la realización de esta obra –siguiendo la opinión de Esparza– surgen algunas preguntas difíciles de responder: ¿Para qué iglesia o convento fue realizada originalmente esta obra de arte? ¿Por qué fue retirada de su lugar original? ¿Fue modificada en sus dimensiones para adecuarla al espacio disponible del Convento de Guadalupe?

Es evidente que faltan muchas cuestiones por responder. Sirva este acercamiento para que otros investigadores tomen en cuenta esta ignorada pintura en futuros estudios.



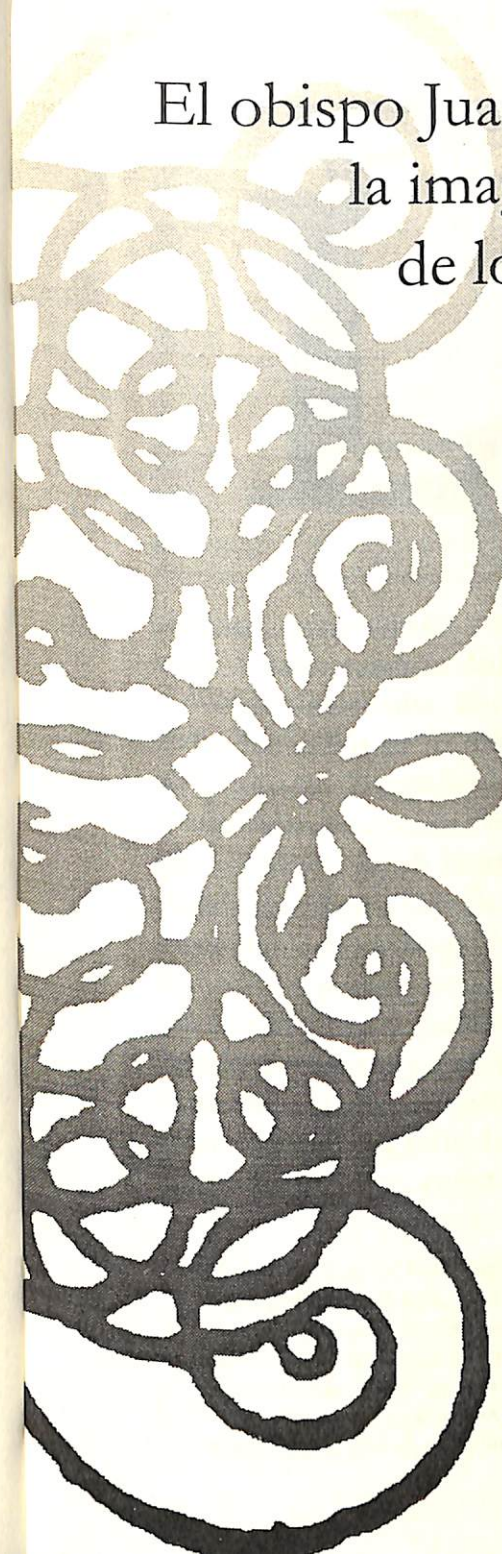
Bibliografía

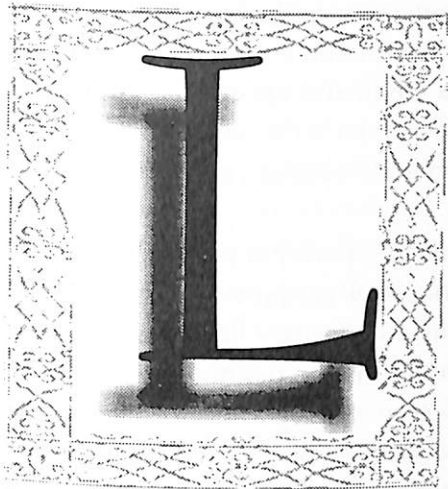
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, CMF, *Manual de Historia de la Iglesia*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1987.
- BECKER, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano, 1996.
- COSSÍO, Manuel B., *El Greco*, segunda edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Catálogo de Obras Maestras del Arte Colonial, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1990.
- ESPARZA SÁNCHEZ, Cuauhtémoc, *Compendio Histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, UAZ, 1974.
- FERNANDO ROIG, Juan, *Iconografía de los Santos*, Barcelona, Edición Omega, 1950.

- HERTLING, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, décima edición, Barcelona, Herder, 1989.
- IRIARTE, Lázaro, *Historia franciscana*, Valencia, Asís, 1979.
- MAINSTONE, Madeleine y Rowland, "Introducción a la Historia del Arte", *El siglo XVII*, segunda edición, Cambridge, Gustavo Gili, 1989.
- MAZA, Francisco de la (et al.) *Cuarenta Siglos de Arte Mexicano*, vol 3, tomo I, segunda edición, de *Arte Colonial*, México, Editorial Herrero, 1981.
- "La pinturas del museo de Guadalupe", en *Caminos de México*, revista Goodrich-Euzkadi # 23.
- *Páginas de arte y de historia*, México, INAH, 1971,
- PERICO GARCÍA, Jenaro, *Los Papas*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1990.
- PIMENTEL, Guadalupe, *Diccionario Litúrgico*, México, Publicaciones Paulinas, 1992.
- REVILLA, Federico, *Diccionario Iconográfico*, Madrid, Cátedra, 1990.
- RODRÍGUEZ CULEBRAS, Ramón, *Los Rostros de Cristo en el Arte Español*, Madrid, Urbión, 1978.
- SEBASTIÁN, Santiago, *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*, imp. Italia, Grupo Azabache, 1992.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago, (coord.), *Summa Artis*, vol. XXVIII, Madrid, Espasa-Calpe, 3a. edición, 1989.
- SESCOSSE, Federico, *El Colegio de Guadalupe de Zacatecas*, México, Fondo Cultural Bancen, 1993.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios Guadalupanos*, México, FCE.
- TOUSSAINT, Manuel, *Pintura Colonial en México*, México, IIE, UNAM, 1990.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La Leyenda Dorada*, tomo II, Madrid, Alianza, 1994.

El obispo Juan de Palafox y Mendoza, la imagen del indio y el dragón de los siete pecados capitales

Sonia Corcuera de Mancera
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México





a presencia de don Juan de Palafox y Mendoza en la Nueva España durante la cuarta década del siglo XVII constituye un parteaguas en la historia de la evangelización. Si ésta comenzó con el quehacer de los franciscanos, su primer capítulo se cierra en Puebla durante los años en que el obispo de esta ciudad cimbró hasta sus cimientos a la sociedad virreinal, al buscar la renovación de su diócesis.

Hombre de sangre noble, de enorme vitalidad, emprendedor y experimentado en los usos y en el lenguaje de la corte, Palafox también dedicó muchas horas de su estancia en México a las actividades pastorales. Encontró el tiempo para ver las condiciones en que vivían los indios de su diócesis y para escucharlos con el sincero deseo de atenderlos en lo espiritual y lo material. Así se explica la existencia de un apasionado documento acerca *De la naturaleza del indio*¹ de la Nueva España, que escribió al rey de España alabando, se nos da a entender, sus virtudes y cualidades. El estudioso de la colonia David A. Brading considera que el rasgo más notable de ese elogio “es su abstracción y su falta de contexto histórico”.² Esa fue mi primera impresión, pero al leer el texto en el contexto de los muchos intereses y quehaceres del obispo durante su estancia en México, he llegado a pensar que es posible situarlo como un documento capaz de representar el sentir emocional de la jerarquía a mediados del siglo XVII. No quiero decir que el texto de Palafox pueda por sí solo invocar todo el mundo en que surgió, pero, como veremos, no le faltó mucho para lograrlo.

1. “De la naturaleza del indio” en *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, 15 vols., Madrid, imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, tomo XII. A menos que se indique lo contrario, las citas entrecomilladas siguientes corresponden a este documento. Genaro García reproduce el documento en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2a ed., México, Porrúa, 1974, pp. 631-663.
2. Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. de José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 260.

La misiva se explica como parte de la polémica desatada alrededor de las posibles modalidades de la evangelización, entendida ésta como una “enseñanza del mundo”. ¿Impartía la Iglesia una enseñanza apropiada? ¿Estaba el indio en posibilidad de comprenderla y de entrar en la dinámica de la historia, volverse parte de ella y de los cambios que se estaban generando como resultado del encuentro iniciado en 1521?

Palafox era un hombre de inspiración mística, pero también dejó pruebas de ser un canonista experimentado. Conocía el conjunto de los escritos normativos (inspirados) cristianos, desde los documentos literarios más antiguos que entraron en el canon hasta el establecimiento definitivo y oficial del mismo en el Concilio de Trento.³ Fungió como virrey interino después de haber destituido sin miramientos al marqués de Villena y como visitador general debió encargarse de observar, atender y procurar remediar los males concretos que en ese momento aquejaban a la colonia. Estos antecedentes deben facilitar la comprensión de la carta sobre la naturaleza del indio a que hice mención.

La carta está dirigida al rey. Es poco probable que, a pesar de su vena mística, el obispo estuviera en la disposición de enviar a la corona discursos abstractos, ni resulta fácil pensar que iba a separar ese tipo de misivas del trabajo cotidiano y comprometido que desarrolló durante la década que permaneció en la Nueva España. ¿Cuál sería entonces el mensaje que desea mandar? Porque no estaba en el interés de un alto funcionario abrumado por problemas inmediatos y acosado por enemigos poderosos, distraer la atención de Su Majestad con un discurso centrado sólo en la naturaleza *atemporal* de los indios, aunque éste parezca ser un resultado del mensaje. En cambio, podía ser provechoso enviar a la corona un escrito que justificara su delicado trabajo pastoral y político y, de paso, exponer a sus vigorosos detractores. Se trata de un documento que puede servir varios propósitos, tanto para su autor como para los dos lectores, el del siglo XVII a quien iba dirigido y el de finales del siglo XX que tiene el beneficio de la visión retrospectiva de los problemas. El texto puede ser abordado desde distintas perspectivas y permitir interpretaciones historiográficas variadas, inclusive la que me voy a permitir presentar

3. Cf. Brading, 1991, p. 266.

ahora y que, me parece, resulta *objetiva* y válida en el tejido de las preocupaciones del obispo, de su realidad inmediata y de la sociedad barroca que dio su carácter particular al siglo XVII.

La carta, por su extensión y complejidad podemos llamarla casi un tratado, contiene varias partes separadas en lenguaje e intención. El párrafo introductorio es provechoso para explicar el poder desde adentro y el grueso del documento permite indagar los parámetros que el hombre europeo consideraba válidos cuando se comparaba con el indio americano para después establecer diferencias. El apartado que destaca las virtudes del indio describe situaciones que, me parece, pueden *iluminar* o dar luces concretas sobre la vida diaria del indígena durante el poco apreciado y hasta la fecha mal conocido siglo XVII, sobre todo si se le complementa con otros escritos contemporáneos. Quisiera, en resumen, usar a Palafox para integrar varios minidiscursos que a su vez pueden conformar un análisis historiográfico principal o macroanálisis.

Para encontrar sentido a la larga misiva, voy a procurar relacionar al obispo con el rey para después alcanzar a los indios. Incluyo, al igual que lo hizo de manera indirecta Palafox en su carta, la figura de un dragón, referencia metafórica empleada por la Iglesia desde la antigüedad remota para medir y calcular el vicio y la virtud, la inocencia y el mal desde la óptica de los siete pecados capitales y de las siete virtudes correspondientes.

El obispo comienza por describir las dificultades de su labor como protector de los indios y hace hincapié en la distancia que separa a la autoridad de los súbditos. Se dirige directamente al rey y habla en primera persona. Este *yo* es significativo en una sociedad donde el poder estaba por lo general dividido, pero no claramente separado ni delimitado, entre las dos coronas, cada una con sus estructuras, sus ambiciones y su compleja red burocrática. Digo por lo general, porque en esta ocasión ambas estuvieron unidas durante cinco meses en la cabeza de Palafox (junio a noviembre de 1642).

“Yo, Obispo de Puebla [...] *Fiscal de Indias* durante más de veinte años, cuyo oficio principal es ser protector de los indios [...] *Consejero del Consejo de Indias* [...] *Visitador General* de aquellos tribunales de la Nueva España, cuyas primeras instrucciones se enderezan a aliviar y consolar a aquellos desamparados y fidelísimos vasallos [...] *Virrey* y

Gobernador con instrucciones precisas de ver por su defensa y conservación [...] Juez de las residencias de tres virreyes y electo [Arzobispo] Metropolitano de México."

Así inicia su comunicación para dejar constancia de su autoridad y de su talento para observar con mirada aguda y certera la situación de la Nueva España.

El obispo recorre las instancias novohispanas del poder y enumera los escollos que dificultan el contacto entre el rey y el indio. Sabemos que Palafox no se había detenido ante la imagen de su predecesor el marqués de Villena que era, además de virrey, grande de España y hombre de enorme fortuna. Cuando escribió esta carta, el obispo ya lo había desposeído de su cargo, en una noche y sin ceremonias, el 9 de junio de 1642, dejando muchos intereses lastimados. A la mañana siguiente, además del cargo de obispo de Puebla que tenía desde hacía dos años, asumía el gobierno interino del virreinato hasta la llegada del conde de Salvatierra, el 23 de noviembre del mismo año.

El texto se lee con facilidad y las palabras fluyen, en apariencia diáfanas. Los virreyes están siempre ocupados en asuntos superiores, su poder y su fortuna los aíslan de las carencias en que viven los *heridos y los afligidos*. La distancia entre los indios y la autoridad es tan grande que cuando se establece algún contacto, los problemas han perdido actualidad y el virrey no siente la presión directa de sus angustias inmediatas. Estamos en la superficie y Palafox prepara a su lector, en este caso al rey de España, para comprender el núcleo del mensaje. Mientras, lejos, en la profundidad, se agita la vida americana, la del indio.

Como Felipe IV está tan lejos, el puente natural entre la corona y los naturales deben ser los virreyes pero, por muy despiertos que sean en el cuidado de su ocupación, no pueden llegar a comprender lo que padecen los indios, pues en la superioridad de su puesto, llenos de felicidad, sin poder acercarse a los heridos y afligidos que penan derramados y acosados por todas aquellas provincias, tarde y muy templadas llegan a sus oídos las quejas.

Frecuentemente el virrey se encuentra acompañado por los mismos sujetos que causan la infelicidad de los indios. Buen cuidado tienen éstos de impedirle "oír los gemidos y ver las lágrimas de los oprimidos y miserables".

Palafox es cauteloso y cada palabra se pesa y se mide. El virrey es la figura de la autoridad real y no debe ser criticado directamente porque parecería que se equivocó en la elección de su diputado (cosa que en efecto pasaba con cierta frecuencia). Si dejamos la superficie y leemos entre líneas, Palafox acusa al virrey, que es gente *muy despierta*, de mantenerse aislado, rodeado de personas corruptas que lo halagan y le hacen la vida divertida y fácil, sin permitirle establecer contacto con la realidad de la colonia. El virrey no remedia los males porque no quiere ver o porque él llega a ser parte de lo que se lleva a cabo. Las leyes "no son más que cuerpos muertos, arrojados en las calles y plazas" y en ellas "tropiezan los vasallos y ministros con la transgresión, cuando habrían de fructificar, observadas y vivas", para dar alegría y tranquilidad a los habitantes.

El relator abandona de manera súbita el entorno palaciego asiento del dominio virreinal, donde las cosas marchan bien sólo en apariencia y cambia el escenario. El obispo decide hablar "primero y principalmente de los indios del escenario. El obispo decide hablar "primero y principalmente de los indios de las provincias de la Nueva España, donde yo he servido estas ocupaciones que he referido, y no de otras". Coincido con Brading en cuanto al poco interés del obispo por "las antigüedades o la historia de los indios."⁴ Le atrae el indio que él conoce, aquél con el que tiene trato, que se ubica en el presente y que vive en la Nueva España en 1642. Todavía más que los indios, como veremos a continuación, le seduce y en ocasiones le indigna a la vez, el español que los gobierna.

La segunda parte del texto no es fácil de interpretar pero es, a mi parecer, la más sugestiva y original. Se refiere a la naturaleza del indio, esto es, a lo que en esos tiempos se definía como su esencia y propio ser. Aparentemente, el obispo quiere explicar a los europeos que no lo conocen, en qué consiste lo permanente, lo invariable de los naturales. No se refiere a ellos en plural, porque si así fuera, cabría la posibilidad de que unos fueran de un modo y otros fueran de otro. En este caso, el indio sólo es lo que es su naturaleza. Leer historia es saber escuchar, y escribir historia es poder expresar. Hay que procurar escuchar al obispo Palafox con la intención de ver, en el *contexto del texto*, su agudeza para explicitar un mensaje concreto e histórico mediante la

4. Brading, 1991, p. 260.

construcción de un protocolo lingüístico apropiado y, en este caso, de naturaleza poética o inclusive mística.

De manera vehemente afirma que los indios no son, como se ha dicho, de poco entendimiento y discreción, no obran por temor, ni han sido pusilánimes ni desentendidos *como han pretendido publicarlo en el mundo*. El lector se pregunta: si ellos no son así, ¿quiénes les han creado esta imagen y por qué? Palafox no lo contesta directamente. Ciertamente, las doctrinas y confesionarios adaptados por el clero novohispano en función de la *especial y menor* aptitud del indio debieron contribuir, lamentablemente a divulgar esa imagen de escasa habilidad intelectual.

Los indios, continúa el obispo, son mansas ovejas, dóciles, humildes y respetuosos; besan las manos de los ministros y prelados con gran reverencia, se arrodillan o están en pie en su presencia, aguardan sus órdenes y les allanan el camino cuando van a sus visitas. ¿Quiénes, por lo contrario, se *sientan* y se asientan en la presencia de los prelados y sacerdotes y no acatan sus órdenes? En su competencia de visitador general, Palafox está embarcado en una serie de reformas que afectan a los religiosos en sus doctrinas y a los jesuitas en la administración de sus haciendas y que “unas veces amenazan a sus testigos, otras a las partes, y otras al juez”. En lugar de reconocer a su prelado y pastor, estos hombres interponer “divisiones, diferencias y competencia entre las jurisdicciones” e informan siniestramente al consejo acerca de las actividades del obispo.

El prelado tridentino configura un paisaje ideal, inocente y bueno del mundo americano que no ha sido contaminado por los vicios de Europa. El lenguaje poético de la carta constituye una especie de *lingua franca* que hace factible a gentes de diferente lugar y de distinta educación, pero con una formación cultural común, entender mensajes fundamentales, sin caer en el rebuscamiento o en las trampas de un lenguaje formal que limita el poder de la comunicación y que no tiene valor general. Palafox utiliza, entre otros, aquellos recursos propios de la metáfora para ponerlos al servicio del discurso moral. Examina cada una de las cabezas del monstruo y resulta que los vicios que el lenguaje directo niega para los indios quedan afirmados indirectamente para los europeos.

Primero. Los indios no conocen la codicia, “y rarísimos se hallarán que amen el dinero, ni que busquen la plata, ni la tengan más que para un moderado uso y sustento, ni junten unas casas a otras, ni unas heredades a otras”. ¿Quiénes si no los españoles buscaban plata en el siglo XVII y juntaban unas heredades a otras, acumulando fortuna con el sudor de los indios? El indio, tan pobre, viste y enriquece en las Indias “todo lo eclesiástico y secular”. Con “su desnudez, pobreza y trabajo, sustentan y edifican las iglesias, hacen mayores sus rentas, socorren y enriquecen las religiones, y a ellos se les debe gran parte de la conservación de lo eclesiástico”. En este caso, el beneficiario del trabajo indígena es la Iglesia. Al esfuerzo y trabajo de los indios se debe, entre otras construcciones, la magnífica catedral de Puebla.

Segundo. Los indios están libres de ambición y son poquísimos los “que aspiren con vehemencia a los puestos de gobernantes y alcaldes que les tocan [...] y hacen con mucha paz las elecciones”. Lo común es que elijan al más merecedor del pueblo, porque sabe leer y escribir o por ser noble y algunas veces por su presencia física, eligiendo, nos explica el autor de la carta, indios de buen aspecto y ostentación. Palafox juega literalmente con el lenguaje, se divierte seleccionando los términos al tiempo que da al lector actual (que tiene el beneficio de conocer el desenlace de la historia), la oportunidad de sonreír, el beneficio de conocer el desenlace de la historia. Todavía añade: “Donde tal vez para no llorar con la oculta ironía del mensaje. Todavía añade: “Donde los dejaban obrar su gusto, hacían los gobernadores y alcaldes por la cintura, porque al más grueso y corpulento, por tener mejor aspecto y presencia, hacían y elegían para estos puestos”. En otra parte del discurso advierte que los indios “son templadísimos en el comer”, por lo que, me imagino, era casi imposible encontrar un indio *con cintura grande*. ¿Quiénes aspiraban a los puestos dentro del engranaje administrativo de la colonia, y *rompían la paz* por alcanzar el poder? ¿Quiénes sabían leer y escribir, se veían gordos y corpulentos o eran considerados bien parecidos o *guapos* por la sociedad? Ciertamente, no los indios.

Tercero. No conocen la soberbia. “Su humildad, subordinación y resignación, antes ha de causar lástima y amor y deseo de su bien, descanso y alivio, que hacerles más duro e intolerable el poder.” A estas alturas del discurso, que hacerles más duro e intolerable el poder.” A estas alturas del discurso, Palafox ya cuida menos su lenguaje y escribe frases en que la denuncia supera a la prudencia. El lector se pregunta, ¿qué poder era *duro e intolerable* para los indios y provocaba *lástima* en el corazón del obispo?

Cuarto. Apenas conocen ira. “Tienen inimitable silencio en sus trabajos, y es menester exhortarles a que vayan a quejarse a sus superiores de muy terribles agravios”. ¿Quién o quiénes impiden a la autoridad, “oir los gemidos y ver las lágrimas de los oprimidos y miserables”? Esto al punto de que, como lo expresa Palafox en otra parte del texto, “si no es cuando los alientan para que pidan justicia, que rarísimas veces lo hacen”, se están con un silencio profundo y paciencia inagotable mientras otros abusan de ellos.

Quinto. “No conocen la envidia porque no conocen la felicidad”. Esta frase pone en entredicho la aplicación de parte de la filosofía que había sido propuesta para el Nuevo Mundo. El mensaje evangélico, decían de una o de otra manera todos los manuales morales europeos o americanos, incluyendo los que llegaron de España después del Concilio de Trento, tiene como propósito hacer que el hombre conozca la verdad, para llevarlo a amar el bien y, así, alcanzar su objeto que es la felicidad. El sujeto es el hombre, su camino es la historia, su destino es la felicidad. ¿Me pregunto hasta dónde tenía cabida el indio palafoxiano del siglo XVII en esta propuesta de vida?

Han pasado ya cien años de catequesis y el obispo afirma que el indio no conoce la felicidad. ¿Cómo explicar entonces las renunciadas y las pobrezas de tantos misioneros que llegaron de España en oleadas sucesivas con el deseo y con la voluntad de enseñar *la verdad*; o el dolor de los naturales cuando abandonaron, de gana o por la fuerza, la seguridad y la confianza que les daba su antiguo modo de vida? ¿Cómo justificar el trabajo misional que ha costado sudor y lágrimas sin cuento a los catequistas? La pregunta que reitera Palafox una y otra vez es, ¿quiénes hacen difícil en la Nueva España el trabajo de los hombres que llevan el Evangelio a los indios? En términos generales, las anteriores acusaciones del obispo van dirigidas contra los españoles o los criollos que no viven como cristianos y que están sometidos a los dictados del dragón.

Pasamos a otra parte del texto. El obispo de Puebla ha terminado de decir lo que *no son los indios* y ha dejado al lector preguntándose ¿de quién es el retrato hablado? Ahora y continuando con la metáfora del dragón de siete cabezas que debe facilitar la enseñanza de los fieles y evitar que sucumban en las garras de la hidra, se refiere a *los tres vicios en que sí pueden incurrir*. Al parecer, la bestia perdió cuatro cabezas en su viaje a las tierras americanas. Todavía le quedan tres.

Esta parte del discurso explicita los sentimientos y las reacciones que el indio novohispano provocaba en sus párrocos y confesores cuando se les acusaba de ser flojos, sensuales y borrachos. La queja del obispo es el eco de los viejos lamentos expresados por los confesores desde el inicio de la evangelización. Primero la pereza *que es muy propia de ellos*, por ser de natural tan *blandos y remisos*. ¿Qué significa ser blando y remiso? Nada bueno, porque los indios se dejan manejar sin ofrecer resistencia y son *de poca solicitud en los negocios* y dejados en la resolución o determinación de sus quehaceres. Van dejando sus asuntos para mañana, en lugar de resolverlos hoy. Sin embargo, continúa el obispo, no es necesario exhortarlos a la diligencia y al trabajo corporal; de eso se encargan los *médicos espirituales y temporales*. Esto significa que los doctrineros y los alcaldes que los tienen a su cuidado, los ponen a trabajar en diversos oficios y, como no les preguntan su parecer, sólo les queda componer su actitud y ser diligentes.

Palafox iguala las últimas dos cabezas del dragón con la sensualidad y la embriaguez. Pero las dos van juntas, las dos se reducen a una, “porque son muy templados en la sensualidad cuando no se hayan ocupados los sentidos y embriagados con unas bebidas fuertes que acostumbran de pulque, tepache, vingui y otras del género”.⁵ Esto también tiene remedio, y más pronto lo tendría si los pastores de sus almas y los alcaldes pusiesen en ello cuidado especial. Otra vez vemos que el cura debe tomar la decisión, resolver por el indio, “porque en [él] no hay más resistencia que un niño de cuatro años cuando se le quita el veneno de la mano y se le pone otra cosa”. El trato benevolente y paternal que recibe el niño que aún carece de juicio suficiente y voluntad de decisión, lo mismo que la corrección firme, son apropiados para él. Resulta que al final, “puede decirse que de siete vicios, cabezas de todos los demás, sólo incurren en el medio vicio [de la borrachez], cuando a los demás nos afligen todos siete”.

5. Tepache es pulque blanco mezclado con miel de panocha hervida con anís, con cinelas pasa, con una hoja de maíz o con distintas frutas. Vingui era la bebida preparada con cabezas de magueyes viejos y martajados puestos a fermentar en una vasija de pulque. Se extraía calentándolo después en un alambique. “Lista de bebidas prohibidas publicadas por el virrey don José de Gálvez el 2 de julio de 1784 a consecuencia de la real orden expedida el 20 de agosto de 1782”. Véase Orozco y Berra, Manuel (ed.), *Apéndice al diccionario universal de historia y de geografía*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1855, tomo I, VIII de la obra, pp. 354-362.

Si recordamos que partes importantes del discurso cristiano se habían simplificado paulatinamente en toda la cristiandad católica, inclusive en la Nueva España, cuanto se cambiaron las doctrinas humanistas de corte erasmiano por las tridentinas, tenemos ahora, años después de los tres concilios mexicanos celebrados entre 1555 y 1585, los resultados de un modelo de enseñanza constante y uniforme. Era difícil que el indio creciera en juicio mientras los catecismos y confesionarios, base de todo un sistema de conocer el mundo y de relacionarse con él, estuvieran especialmente seleccionados y adaptados para los *pobrecitos* y *miserables* que debían ser guiados como niños de cuatro años.

Palafox no permaneció en México el tiempo suficiente, por lo menos una generación, para cambiarse a sí mismo, esto es, para americanizarse. Estuvo casi diez años en la Nueva España y trabajó intensamente, pero no podía hacerse americano en tan poco tiempo. Cuando escribe su carta a la corona, conoce la Nueva España pero él sigue siendo europeo. Por eso *De la naturaleza del indio* puede ser considerado como una interpretación de la naturaleza del europeo visto *al revés*, por lo que Palafox considera que *no es*. El europeo del siglo XVII convive con el dragón, con un poderoso dragón de siete cabezas, porque es un hombre íntegro y conoce todos los sentimientos positivos y negativos que lo hacen plenamente humano.

La metáfora de la hidra a que hice referencia es en este caso más compleja que la simple presentación de los vicios o pecados de los europeos o de los americanos. Se trata de un objeto de combinaciones; cada una de sus cabezas es incesantemente renovada porque cada moralista hace una interpretación particular de la naturaleza humana y sin embargo la bestia sigue siendo la misma. De igual manera, las debilidades humanas que preocupan a la Iglesia son siete, pero se combinan y se recombinan una y otra vez. Aun la cabeza que más interesa a Palafox y a los curas de indios, me refiero a la sensualidad combinada con la embriaguez, presenta infinitas variantes.

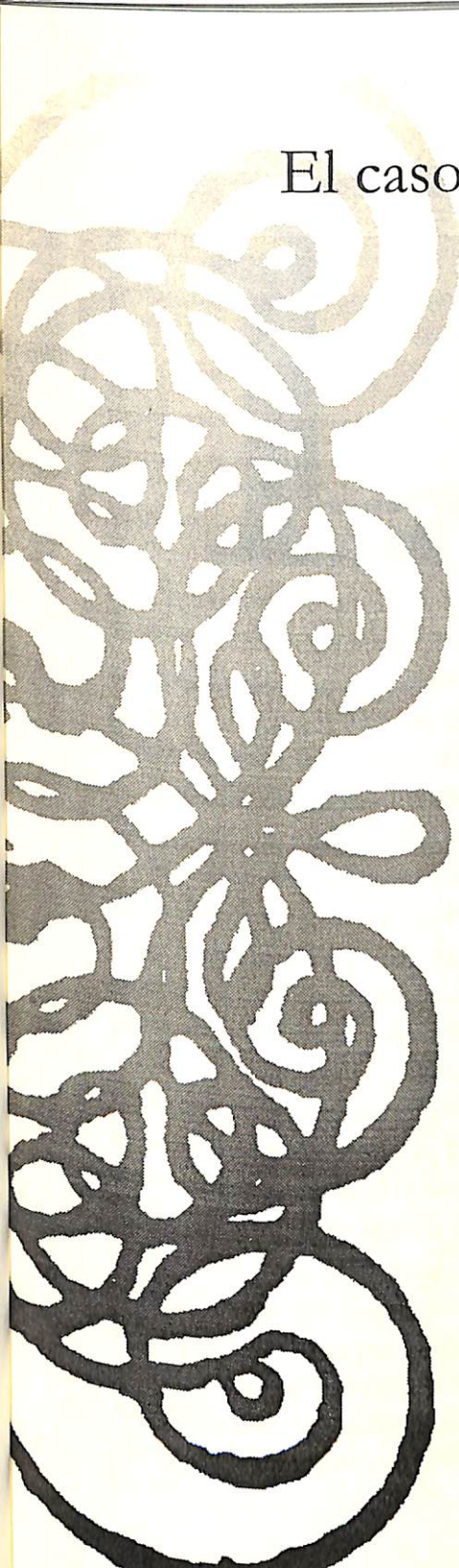
Pareciera que al indio le faltan *conocerseis* y media cabezas para estar entero. Se nos sugiere que no tiene vicios. Se nos dijo que no es soberbio, ni iracundo, ni ambicioso, ni envidioso, ni codicioso pero, al parecer, tampoco cuenta con la posibilidad de llenar los *espacios vacíos*, porque la ausencia no se traduce, en este caso, en *espacios llenos*. ¿Significa esto que el indio carece de potencial o

que Palafox desconoce sus capacidades? En el encadenamiento del texto y de la interpretación histórica que resulta, me parece más plausible y más alentadora la segunda propuesta. No se trata de un indio ahistórico, sino de un indio mal conocido. Palafox observó lo que quiso o lo que pudo ver, pero desde afuera, desde la óptica de la autoridad que hacía la radiografía del dragón europeo. Miró, y además le contaron que el indio bebía en exceso y era dado a la sensualidad. Redujo la imagen que se formó de los naturales a esas manifestaciones externas que, en el fondo, tenían un contenido precristiano (dionisiaco) de enorme fuerza. Palafox vio lo que tenía que ver como resultado de lo que se venía repitiendo desde tiempo atrás respecto a la limitada capacidad del indio.

De la naturaleza del indio distorsiona y disminuye la figura del indio, pero, nos guste o no, esa parece ser la imagen que de nosotros se hicieron las dos coronas. En este escrito, el indio no se presenta al lector como el sujeto dinámico de su propio destino, ni como el hombre que va en camino. Si la historia es acción y cambio, él parecía quedar trágicamente fuera. En este sentido, la carta debió contribuir a la elaboración de una imagen excesivamente simplista del indígena.

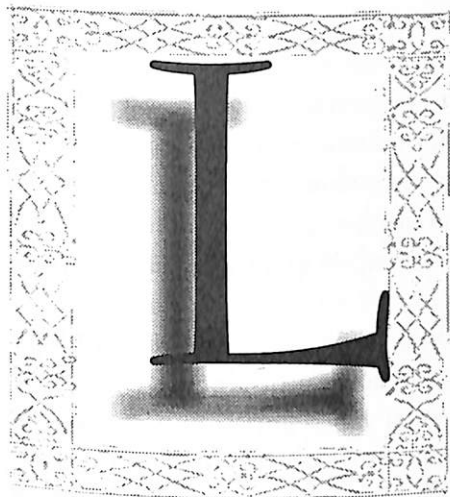
¿Comprendió la corona la urgencia del mensaje que de manera velada enviaba un funcionario responsable y comprometido? ¿Tuvo la sensibilidad para interpretar la complejidad de un lenguaje en que las consideraciones de orden político práctico formaron un entramado con las de carácter mental, místico y religioso? Porque el obispo de Puebla *codificó* el texto para desactivar el peligro de su contenido acusador. Así, el aviso debía llegar seguro y firme a su destino. Me pregunto si Felipe IV logró *hacer suyo* lo que, en su momento, pudo haber sido una de las acusaciones más comprometidas hechas por un funcionario real, acerca de la debilidad de la corona, de la ineptitud o corrupción de ciertas autoridades novohispanas y de la triste situación de los indios. Me pregunto también si el modelo de evangelización que estaba tomando forma, el que aceptaba la menor capacidad del indio y que fomentaba *una educación especial para un indio especial* no iba a dificultar el favorable proceso de mestizaje que ya se estaba llevando a cabo.





El caso de la asistencia al pobre
en el siglo XVIII.
Fuentes para su estudio

Xóchitl Martínez Barbosa
Facultad de Medicina
Universidad Nacional Autónoma de México



a pobreza es un fenómeno de grandes complejidades y que por lo mismo puede estudiarse desde varias ópticas.

Por esta razón es necesario establecer con claridad los límites del tema que ahora nos ocupa. Parto de la existencia de un creciente número de pobres en la capital novohispana del siglo XVIII, y principalmente me he de referir a la segunda mitad. Son pobres que preocupan a la sociedad y a las autoridades coloniales, en

el sentido de que representan una amenaza para la tranquilidad y el orden público, y que en su mayoría están lejos de la acción de los tribunales. Me refiero pues, a los pobres sujetos de beneficencia.

Abordar esta temática en el siglo XVIII no le resta la importancia que tuvo casi desde los inicios de la colonia.

Hay que recordar que la ciudad de México, como capital de virreinato, sufre desde épocas tempranas el problema de la pobreza. Como centro de la vida colonial y sede de las autoridades de la Nueva España, esta ciudad centralizó la actividad administrativa y se convirtió en un polo de atracción de población dedicada a diferentes actividades.

Al lado de los habitantes originarios de la ciudad, había pobladores de diversas partes del virreinato pero que no siempre fueron absorbidos por la vida de la capital. Así, la existencia de un grupo importante y creciente de desocupados engrosaría las filas de la denominada "plebe" para convertirse en un fenómeno permanente durante la época colonial. De igual modo debemos considerar que, al lado de los desocupados, había una población flotante numerosa que tenía que permanecer en la ciudad por sus actividades personales o porque era el paso obligado hacia el norte del virreinato.

La permanencia de pobres en la ciudad, dedicados a mendigar, delinquir o vagabundear, se tradujo en un fenómeno de tipo urbano con consecuencias en el orden político y social. Para algunos virreyes enfrentar y atacar este

problema fue prioritario, y uno de los aspectos más urgentes era resolver la convivencia de los grupos marginados con el resto de la población, cuya influencia de aquellos era la más de las veces negativa.

Debemos recordar que aquí intervienen, de manera importante, las ideas de los peninsulares en torno a los indígenas, mestizos, negros y castas que se consideraban como seres inferiores. En numerosos testimonios se refieren a estos como propensos a la vagancia, la ociosidad, el vicio y dignos de poca confianza.¹

Por ello, desde el siglo XVI, las leyes coloniales se encaminaron a combatir los vicios y las inclinaciones negativas de la población a fin de mantener en la medida de lo posible el buen orden, la armonía y la seguridad en ciudades y pueblos. Según testimonio de Luis de Velasco hijo (1589-1595), el número de vagabundos había adquirido el carácter de plaga, al grado que “para la población blanca, el holgazán de las castas resultó una amenaza para la paz y la tranquilidad [...]”.²

A fines del siglo XVII, como consecuencia del motín del Baratillo del 8 de junio de 1692 –tumulto de indios originado por la escasez del maíz y la consecuente alza de su precio–, el gobierno colonial insistió, así como lo hiciera desde el siglo XVI, en mantener separados a los indios de los españoles en las ciudades y pueblos, pues el trato con mulatos, negros y criados “les hacía perder (a estos) su natural sencillez y humildad, con lo que se volvían indisciplinados y delincuentes”.³ Recordemos que la separación racial en la expresada ciudad, en cuanto a la división eclesiástica, se mantuvo hasta 1772 Y, respecto a la división civil, ésta quedó establecida en 1782 con la organización de la ciudad en ocho cuarteles, realizada por el virrey Mayorga también con el objeto de vigilar el orden público. Conocidos estos antecedentes, entremos de lleno a nuestro tema.

1. Ver Francisco del Paso y Troncoso, “Epistolario XV; Luis de Velasco a Carlos V, mayo 4 de 1553”, en *Cartas de Indias I*, pp. 263-264; Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, 1776, I, pp. 219-223 citado por Norman F. Martin en *Los vagabundos en la Nueva España*, siglo XVI, México, Jus, 1957, pp. 91-93; Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966, p. 91.
2. Norman F. Martin, *Los vagabundos...*, *op.cit.*, p. 102.
3. *Ibidem*, p. 1.
4. Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, en *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, v. XXII, sept.-oct. 1982, núms. 9-10, pp. 169-170.

Los pobres en el XVIII. Ideas sobre la naturaleza del problema y su manejo

En el siglo XVIII, documentos de la época muestran que los pobres de la ciudad de México seguían siendo una amenaza para la tranquilidad y el orden públicos. La preocupación de los virreyes por combatir este fenómeno se hace patente. En este renglón, una de las fuentes indispensables para el caso son las *Instrucciones* que los virreyes dejaban a sus sucesores.

A principios del siglo se mantuvo la preocupación por la “plebe de distintas razas y clases” reunida en el mercado del Baratillo. En 1716 el duque de Linares describe a los aquí reunidos: “la naturaleza del pueblo o vulgo que compone al todo el lugar, no sé si mi rudeza podrá definirla, porque no distingo grandes calidades en los afectos, desde el indio más ínfimo hasta el caballero más elevado [...]”.⁵ Por ello, los españoles vagabundos fueron también objeto de diversas sanciones.

Por su parte, el conde I de Revillagigedo (1746-1755), afirmaba que “por la ociosidad en que vive el vulgo no hay seguridad [...] porque esta capital es espelunca, bosque o asilo de cuanto vicioso y vagabundo hay en el reino, y de otros vienen a él”.⁶ El vulgo al que se refiere el virrey se componía de las diversas castas, a las que se agregaban numerosos españoles “vulgarizados con la pobreza y la ociosidad”, de donde surgen los vicios, la ignorancia y las viles costumbres.

Revillagigedo ahondó en el problema de la ociosidad, la cual atribuía a la falta de oportunidades para hombres sin oficio. Al respecto, mencionaba la ausencia de tropas que absorbieran, como en España, a los ociosos y malvivientes. También consideraba que la carencia de fábricas y manufacturas de géneros para exportar impedían contar con fuentes de trabajo suficientes, dada la gran cantidad de productos elaborados que se importaban de España.

En el decenio de los sesenta del siglo XVIII, el marqués de Croix se propuso durante su gestión “limpiar al país de ociosos y vagabundos, pues éstos con el curso de la ociosidad llegan a ser bandoleros y acaban en el cadalso”.⁷

5. *Instrucción dada por el Excmo. Sr. Duque de Linares a su sucesor, el Excmo. Marqués de Valero*, p. 246.
6. “Instrucción del Sr. Conde de Revillagigedo al Sr. Marqués de Amarillas”, en *Instrucciones que dejaron los virreyes a sus sucesores*, pp. 7 y 8.
7. *Instrucción del virrey Marqués de Croix que deja a su sucesor Antonio María de Bucareli*. Prólogo y notas de Norman F. Martin, México, Jus, 1960, p. 30.

Ordenó la publicación de bandos para obligar en un tiempo límite a que los hombres sin oficio se dedicaran a alguno o ingresaran al ejército. Fundamentalmente, Croix se abocó a la aplicación del castigo al ocioso y a la asignación de trabajo al no contar con una institución donde alojarlo.

Hasta aquí hemos hecho referencia a las medidas que adoptaron las autoridades coloniales para combatir a los pobres. Sin embargo, cabe señalar que otro recurso fue el establecimiento o el apoyo para la creación de instituciones de beneficencia. Y en esta tarea participaron de manera importante tanto la sociedad de la capital como miembros de la Iglesia.

Con la participación de estos tres actores: el Estado, la Iglesia y la sociedad, el combate de la pobreza se torna más complejo. El Estado participa como vigilante y sancionador; la Iglesia, como caritativa, benefactora y sancionadora también, la sociedad, como coadyuvante de ambos. La intervención de cada uno de ellos está fundamentada en una manera de pensar, en suma, en una forma de concebir la pobreza, en una ideología.

Sin pretender hacer una apología de este pensamiento, sí deseo proporcionar algunos elementos que contribuyan a rastrearlo, a través, vuelvo a insistir, de la práctica de la beneficencia.

En el siglo ilustrado, la creciente población de vagos, mendigos y desocupados, entorpecía el camino hacia la prosperidad; por ello, en la metrópoli, los estadistas españoles abordarían el problema de raíz.

En la capital de la Nueva España, el creciente número de pobres estaba formado por adultos y niños; mujeres y hombres; sanos y enfermos. Ni en edades ni en sexo había distinciones, así como tampoco en razas y "clases", como se le solía llamar en esa época. Entre los pobres, vagos y mendigos se contaban indios y españoles; mestizos y mulatos; negros y zambos. Los integrantes del mosaico social eran víctimas del infortunio, del hambre y del ocio.

El ocio fue considerado en la época como "la fuente de todos los desórdenes", y constituía uno de los aspectos que arruinaban a la sociedad. Por ello, una manera de eliminar o combatir la pobreza era darle ocupación al ocioso, por lo tanto, las instituciones de beneficencia que alojaron a los pobres se convirtieron en centros obligatorios de trabajo, con lo cual —en teoría— se remediaba el desempleo, y se disponía de fuerza de trabajo gratuita.

Los vicios y las malas costumbres eran rasgos que había que eliminar, o bien corregir, de aquí que también hubiera casas de corrección para este objeto.

Por otro lado, recordemos que la ignorancia fue considerada como la causa principal de la pobreza, Pedro Rodríguez de Campomanes en su *Apéndice a la Educación Popular* decía: "la miseria [es] compañera inseparable de la ignorancia". Aquí interviene la idea de ilustrar o educar al pobre en las casas de beneficencia.

Entre las instituciones de beneficencia de la época, destaca el Hospicio de Pobres de la ciudad de México, fundado en 1774 por iniciativa de un clérigo, el chantre de la catedral, Fernando Ortiz Cortés. Constituye un ejemplo para nuestro tema porque alojó a los diversos tipos de pobres de los que hemos hablado, y cumplió con las funciones de asistencia, educación, corrección y enseñanza de oficios.

Las condiciones que dieron origen al hospicio, así como los documentos relativos a su funcionamiento son una fuente valiosa para el estudio del combate de la pobreza: de los recursos empleados, de las ideas en torno a los pobres, de los tipos de pobres, de aspectos estadísticos, etc.

Desde el punto de vista de la participación de las autoridades virreinales contamos con órdenes reales, reales cédulas, certificaciones y correspondencia diversa sobre la fundación de esta institución, que arrojan luz sobre la necesidad de su apertura y los escollos que se sufrieron para lograr su establecimiento.

Volviendo al hospicio, una vez abierto al público, éste fue dirigido por una junta de gobierno formada por miembros del ayuntamiento, del cabildo eclesiástico y por destacados integrantes de la sociedad de la capital. Puesto que el ayuntamiento comisionaba a algunos de sus regidores para esta actividad, los asuntos llegaban a ventilarse en las reuniones del cabildo, de tal modo que las actas de estas sesiones contienen datos sobre dicha institución. Además de los aspectos estrictamente administrativos, contienen también datos sobre la recolección de pobres. Cabe decir que al fundarse el hospicio se estableció esta medida, encargada a los llamados "celadores", con el fin de recoger a los pobres de la vía pública; de mercados, iglesias y calles. No obstante que en un principio se estableció, por bando, un plazo de ocho días para que voluntariamente acudieran los pobres al hospicio, con el tiempo la recolección forzosa se convertiría en una actividad cotidiana.

Recoger a pobres y mendigos representó una ardua tarea en la que se implicaron autoridades del ayuntamiento, el director del hospicio, clérigos y miembros de la Inquisición. Disposiciones, órdenes y algunos informes al respecto se conservan por fortuna. Pero este es el lado oficial de la historia. El otro, complemento indispensable de toda construcción histórica, el de la “parte afectada” en este caso, también está documentado. Me refiero a la existencia de numerosas quejas realizadas por presuntos familiares o amistades de los pobres que fueron conducidos al hospicio por la fuerza, y que reflejan la férrea voluntad de las autoridades por “barrer” prácticamente la ciudad de mendigos y lo injusto que debió de haber sido en muchas ocasiones.

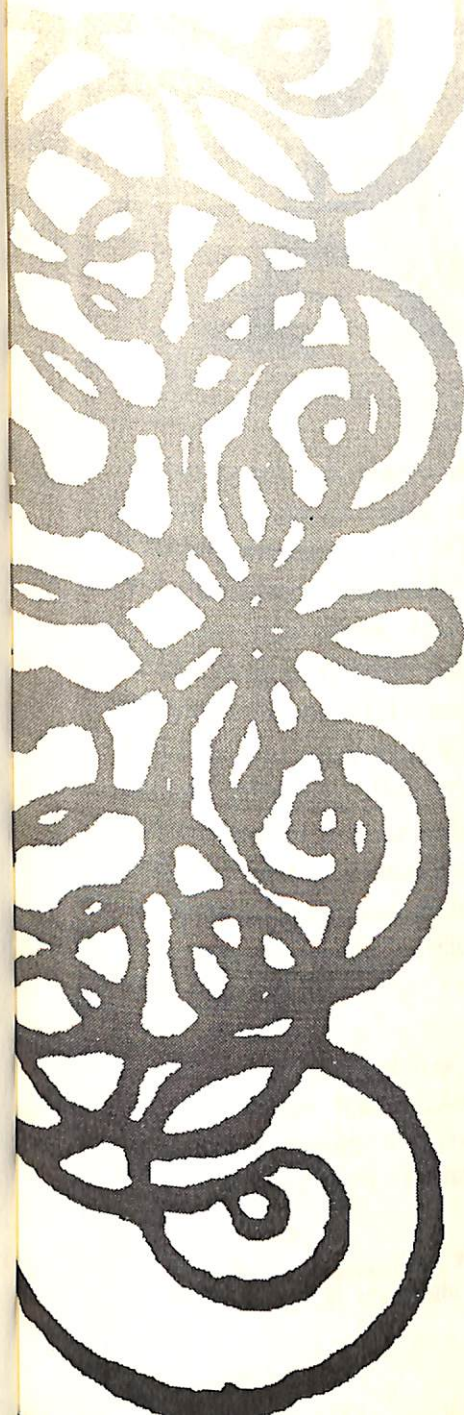
Todo lo anterior lo encontramos reflejado en fuentes primarias localizadas en cinco archivos de la ciudad de México. El Archivo General de la Nación, en sus ramos Templos y Conventos, Reales Cédulas Originales, y Real Junta, contiene información amplia sobre su creación y funcionamiento. El Archivo Histórico de la Ciudad de México, por su parte, nos proporciona documentos emanados de la relación con las autoridades de la ciudad e incluye actas, informes, noticias, etc. En el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México también se encuentra localizada una información que fue originalmente recabada por el cardenal Lorenzana y posteriormente reunida por el ministro Lafragua y que es un expediente muy completo sobre el hospicio y otras obras del citado prelado. Finalmente debo añadir la mención del Archivo Histórico de la Secretaría de Salud que, aunque contiene poca información sobre el siglo XVIII sobre el tema del que hablamos, no por ello deja de ser valiosa, y el Archivo Parroquial de la Santa Veracruz, cuyos documentos, libros de defunciones y padrones constituyen una fuente complementaria de enorme valía.

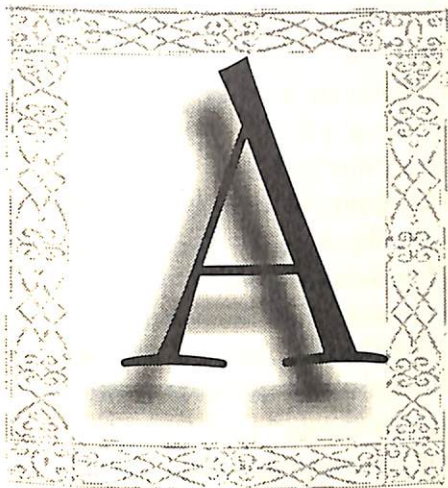
Hasta ahora, la localización y consulta de estas fuentes lejos de agotar el tema, abre nuevas perspectivas de búsqueda e investigación. Y, cabe decir que hacia el interior del Hospicio de Pobres, su organización y su funcionamiento cotidiano y, en suma, su historia durante la segunda mitad del siglo XVIII representa una vía de acceso para el estudio de las ideas en torno de la pobreza a fines de la época colonial, del siglo ilustrado.



El *Poeticarum Institutionum Liber*: Descripción, contenido, y dos tópicos adyacentes

José Quiñones Melgoza
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México





Al abrir el siglo XVII, las grandemente consolidadas prensas mexicanas editan el *Poeticarum institutionum liber* (1605), la obra más importante, hasta ese momento, de cuantas la precedieron en ese siglo y digna heredera de la tradición humanística en México y del sistema educativo que aquí aplicaron los jesuitas para la instrucción de la juventud mexicana, sistema que comprendía todo un programa editorial de textos de autores clásicos, donde ya apa-

recían tanto los *Omnia domini Andreae Alciati Emblemata*, como el *Tam de Tristibus quam de Ponto*, el cual comprendía, además de algunas elegías de Ovidio, poemas latinos de Juan Sulpicio Verulano, de san Gregorio Nazianceno y del prebitero Sedulio.¹

Estas dos obras, aparecidas en 1577, llevaban en sus preliminares las licencias de impresión del virrey don Martín Enríquez y del arzobispo Pedro Moya de Contreras, las cuales mencionaban de igual manera todo el elenco de publicaciones (en total 20) que los jesuitas habían programado ir paulatinamente editando. Por considerar que cualquiera de estas "licencias" es aleccionadora y trascendente para el humanismo y la tradición clásica en México, pues nos coloca frente a la realidad de los textos clásicos que manejó la juventud mexicana en el último tercio del siglo XVI y el primero del XVII, voy a transcribir en versión modernizada la licencia que expidió el virrey, la cual dice así:

Don Martín Enríquez, virrey, gobernador y capitán general por su majestad en esta Nueva España y presidente de la Audiencia Real que en ella reside etcétera. Por cuanto por parte del provincial de la Compañía del nombre de Jesús se me ha hecho relación que en los estudios conviene y

1. Cfr. José García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, nueva ed. por A. Millares Carlo, 2a. ed., México, FCE, 1981, (Bibl. Americana), pp. 279-280.

es necesario haya copia de libros para los estudiantes que comúnmente se leen, porque por falta de ellos no se estorbe el bien común que de ello se sigue. Y me pidió mandase dar licencia a Antonio Ricardo, piamontés impresor, para que pudiese imprimir los pedazos que la Compañía dijere ser necesarios cada año para los estudiantes, y que los que al presente se podían imprimir eran los siguientes: *Fábulas*, Catón, Luis Vives, Selectas de Cicerón, *Bucólicas* de Virgilio, *Geórgicas* del mismo, *Summulas* de Toledo y Villalpando, *Cartillas de doctrina cristiana*, Libro cuarto y quinto del padre Álvarez de la Compañía, *Elegancias* de Lorenzo Valla, y de Adriano, algunas epístolas de Cicerón, y Ovidio *De Tristibus et Ponto*, de Michael Verino, Versos de san Gregorio Nazianceno, con los de san Bernardo, Oficios de san Ambrosio, Selectas de san Jerónimo, Marcial purgado, *Emblemas* de Alciato, *Flores poetarum*, y otras cosas menudas como Tablas de ortografía y de retórica. Y por mí visto, atento a lo susodicho, por la presente doy licencia al dicho Antonio Ricardo impresor, para que libremente él y no otra persona pueda imprimir los dichos pedazos de libros arriba declarados, por tiempo de seis años, corrigiéndolos cada vez el dicho provincial con los originales de la primera impresión. Y mando que en ello no se le ponga embargo ni impedimento alguno. Hecha en la ciudad de México a 16 días del mes de febrero de 1577 años.²

Recordemos brevemente que la Compañía de Jesús llegó oficialmente a la Nueva España en 1572, con el mandato expreso del padre general de la Compañía de no abrir escuelas y colegios de enseñanza hasta que pasaran dos años. Cumplido éste, en 1574 se abrieron los estudios en el Colegio de san Pedro y san Pablo, para lo cual hubo la respectiva inauguración con actos y festejos. El alma en la primera organización de los programas de estudio fue el jesuita siciliano Vincencio Lanuchi, que pronto, después de cinco años (llegó en septiembre de 1574), abandonaría la Nueva España en septiembre de 1579.

Las causas de este tan rápido cambio, pudieron ser varias, pero para mí nacieron de una, que luego implicó otras. Esta fue, según opina Aguilera, al recordar su muerte en Mesina, su salud, la cual se vio seriamente afectada (como una marca indeleble) a causa del susto y las zozobras pasadas en el mar

2. *Idem.*, p. 297.

cuando se dirigía a México: pues vio cerca la muerte por naufragio o por hambre, ya que se habían descompuesto los comestibles y el agua; pero mejor veamos mi traducción al texto latino de Aguilera:

Allí mismo [en Mesina. Son sucesos del año 1592], a la edad de 55 años,³ murió el jesuita siracusano Vincencio Lanuchi quien, cuando navegaba hacia la provincia mexicana, encontró una negrísima tempestad de vientos huracanados, de la cual se dice que más terrible que ésta nunca el mar desató otras. El navío en que viajaba estuvo a la deriva durante un mes, llevando derribada y barrida su arboladura, y deshecha la popa hasta lo sensible; podridos los comestibles, contaminada el agua por el malsano olor y las olas y todos moribundos por causa del mareo y el prolongado miedo. El mismo Lanuchi no menos medio muerto recibió las confesiones de todos y esperó con los demás, por horas lo más interminablemente largas, el naufragio y la muerte. De siete navíos, las olas del mar se tragarón a uno; otro encalló en bancos de arena y un tercero, dejando entrar el agua por las hendiduras, se sumergió; los cuatro restantes, en uno de los cuales iba Lanuchi, finalmente tocaron puerto, luego de haber perdido las mercaderías y algunos marineros que las olas habían derribado y desaparecido. El padre Lanuchi agotado por los mareos y la falta de alimento parecía que estaba próximo a morir; sin embargo compuesto de ambos males cumplió esforzadamente los deberes de la Compañía, pero siempre con precaria salud, a causa de lo cual regresó a la provincia de Mesina, donde laborioso y admirablemente entregado a los deberes religiosos pasó el resto de su vida. Principalmente fue elogiado por tener cierta benévola sencillez y un natural y encantador talento. Y así, siendo querido y estimado por todos, murió el 19 de octubre de 1592.⁴

De su endeble salud, cuya causa fue sin duda su fuerte impresión ante la posible muerte en el mar, le vino una gran tristeza; y con la tristeza, la depresión y la nostalgia, y un intenso deseo de volver a su tierra, el cual se

3. Es un evidente error de Aguilera. Su edad al morir era de 49 años, pues había nacido en 1543. Cfr. Xavier Gómez Robledo, *Humanismo en México en el siglo XVI: el sistema del Colegio de san Pedro y san Pablo*, México, Jus, 1954, pp. 44-45, pero sobre todo Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus-Tradicción, 1961-1977, 16 v. [a partir del v. XII, el acervo fue preparado por José Gutiérrez Casillas], vol. I, pp. 504-23.
4. Emanuel Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Iesu ortus et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611*. Panormi, ex Typographia Angeli Filicella, 1737, 2 vols., I, pp. 314-315.

vio aumentado al comprobar que sus clases de retórica eran poco aprovechadas, porque sus alumnos no tenían la preparación suficiente para recibirlas, así que dejó la enseñanza de la retórica y organizó mejor las clases de latín. Entre tanto pidió a Roma unos libros de humanidades que no le enviaron; solicitó también su profesión de cuatro votos que no se le concedió, lo cual aumentó su descontento, al grado de que, a mi parecer, ideó una forma con la cual fuera removido de sus cargos y devuelto a Europa; y ésta fue simular que se oponía a que se leyera en los colegios mexicanos los autores clásicos paganos. Él, como humanista consumado y jesuita bien enterado de la política de la Compañía, sabía que eso no era posible y su estratagema no funcionó. El general de la Compañía ordenó que no se dejaran de leer los clásicos paganos y que Lanuchi fuera retenido aquí; pero la carta llegó tarde cuando ya el visitador padre Juan Plaza, apoyado en sus facultades, había autorizado su partida.⁵

A todo esto, parece que Gómez Robledo tergiversó el texto latino de Aguilera que antes leíste traducido, pues se ve que le atribuye la mala salud, cuando ya había regresado a Mesina. Escribe así: “Según nos dice Aguilera, volvió a su provincia de Sicilia, y pasó sus últimos años en Mesina, donde murió el 19 de octubre de 1592. Hasta el final de su vida fue muy asiduo en sus deberes de buen religioso. No obstante el tener siempre delicada salud, fue muy laborioso [...] etcétera.”⁶

En lo traducido, el texto latino de referencia sólo dice (después que desembarcó en México, víctima de dos males): *Vtrumque tamen restitutus Societatis officia strenue aggressus est, sed infirma semper valetudine. Quare in Provinciam remissus Messanam venit, ubi reliquum vitae spatium laboriosus exegit [...]* Aguilera, pues, asegura, en bien de la Compañía, que regresó por motivos de salud (“pero siempre con precaria salud, a causa de lo cual regresó a [...] Mesina”), cosa que saludablemente debemos aceptar, aunque esto no dejara de traer sus secuelas; pero hablemos del *Poeticarum institutionum liber*.

Esta obra salió anónima y fue atribuida a varios autores, entre ellos el padre Antonio Rubio, que algunos, por error (*vgr.* Andrade, Sommervogel), han confundido con su homónimo, el prefecto secular de la congregación de la

5. Cfr. Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 43-53.

6. *Ibid.*, p. 53.

Anunciata, quien, junto con otros dirigentes de la misma congregación, rubricó la “Dedicatoria” del libro.⁷ En México los contemporáneos de Bernardino de Llanos, que conocían los cargos y las ocupaciones de éste, sabían que la obra era de él, que por entonces, y durante muchos años presidió la congregación (*collectore eiusdem Societatis sacerdote, qui eidem praesidet Congregationi*); pero para quien lo ignorara había en los preliminares del libro este ingenioso epigrama del padre Pedro Flores que lo descubría como autor:

Floribus hunc lustrans varium vernantibus hortum,
nobilis auctoris nomen abesse doles?
hortum sed lustra iustoque medere dolori,
nunc et cum reliquis floribus ipse dabit.
clarius id rogitas? en iustis annuo votis:
en omnes, at non ordine reddo notas.
is, si non nardus, certe nardinus et ipse
Ver, et nos inter iure la solve tenet.

Y que en mi traducción dice así:

Recorriendo este jardín, variado en flores primaverales,
¿te duele que de su autor el nombre no conozcas?
No importa, el jardín recorre y tu dolor legítimo calma,
aquí, y con otras flores, será nombrado él mismo.
¿Más claro lo exiges? Vamos, tu anhelo legítimo cumplo,
y todas, mas no en orden, te doy las señas:
es, si no nardo, ciertamente nardino, y él mismo
Ber, y nos con razón a la y a sol se enlaza.⁸

Además de que Eugenio de Uriarte, con variadas y muy fundadas razones, prueba que la obra es de Llanos.⁹ Éste nacido en España, llegó a México en

7. Cfr. Zambrano, *op. cit.*, XII, p. 736; así como también a Uriarte, en las páginas citadas en la nota 9.
8. Es evidente que las palabras *Ver, nos, la y sol*, aquí no deben traducirse, y que su significado (como juego de palabras) está sólo en unidas para formar Bernardino [de] los (*sol*, leído al revés) Llanos.
9. *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús*. Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1904-16, 5 v., II, pp. 33-35.

1584, traído por el provincial Antonio de Mendoza para fortalecer en los colegios de la Compañía la fundación de los estudios latinos tan intempestivamente abandonados por la partida de Lanuchi. Todos sabemos que Bernardino de Llanos es el autor jesuita mexicano más importante de las dos últimas décadas del siglo XVI y las tres primeras del XVII,¹⁰ no sólo (como dice Andrés Pérez de Rivas) por ser “de los segundos que fundaron y promovieron nuestros estudios de latinidad en México”,¹¹ y no sólo por haber escrito diálogos y poemas latinos, sino principalmente por haber preparado y editado, por medio de la Congregación de la Anunciata, varios libros de enseñanza, entre los cuales se encuentra el *Poeticarum institutionum liber*, que es, a no dudarlo, por su contenido, el mejor y más importante, pues combina con la preceptiva tradicional de los géneros la inclusión de textos y autores que por mucho tiempo ni soñábamos que se hubiesen impreso en México, y que muchos de ellos jamás se han vuelto a imprimir.

Vayamos, pues, por orden y ocupémonos ahora: 1) de su descripción; 2) de sus partes; 3) de su método expositivo, que ejemplificaré con lo que es la introducción general y la específica sobre la epopeya; 4) de su contenido, para concluir señalando 5) dos tópicos que en las publicaciones jesuíticas mexicanas se van repitiendo desde 1577 hasta la fecha en que se edita la obra que nos ocupa.

Descripción

José Toribio Medina en su *Imprenta en México* trae así la descripción:

Poeticarvm/ institutionvm liber,/ variis ethnicorvm, chris-/ tianorvmque exemplis illv-/ stratus, ad vsum studiosae Iuventutis. Per Congregationem B/eatae Mariae Virginis Annuntiatae, in Societatis Iesu Collegij Mexicani/ Gymnasijs Autoritate Apostolica, institutum./ Collectore eiusdem Societatis Sacerdote, qui/ eidem Praesidet Congregationi./ Antonio Rvbio

10. Lo hago mexicano y nuestro, a la manera de Eguiara y Eguren en su *Bibliotheca Mexicana* hace a muchos que, nacidos en España, residieron acá mucho tiempo, diciendo: *Natione Hispanus, sed lingua, studii et domicilio Mexicanus*.

11. *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España [...] hasta el año de 1654*, México, Impr. del Sagrado Corazón de Jesús, 1896. 2 t. en 1 vol., II, p. 141.

Praefecto./ (*Estampeta de la Anunciación con leyenda latina*). Mexici./ Apud Henricum Martinez. Anno. 1605.¹²

8o. –Port. –v. con el escudo de armas del Mecenas. –8 hojas prels. s.f. –510 pp. de texto. –Index rerum, a dos cols., pp. 511 (foliada por error 501) –512.

Prels.: –Ded. a D. Diego Romano, obispo de Tlaxcala, suscrita por los jesuitas [léase *congregantes*, como los llama el *Poeticarum* en la p. 489] Antonio Rubio. Juan Alcocer y Juan Mallén. –Lic. del virrey en vista de la aprobación del agustino fr. Pedro Ramírez: México, 21 de enero de 1604. –Id. del Ord.: 13 de febrero de 1605. –Aprob. de los jesuitas Martín Fernández, Agustín Cano y Diego de Santisteban. –Versos latinos de los doctores Agustín Osorio, de Salazar y Juan Cano: y de los jesuitas Diego Díaz de Pangua, Juan de Ledesma, Luis de Molina, Pedro Flores y Gaspar Bravo. –De libri usu, ad lectorem.¹³

Partes

El *Poeticarum* contiene dos partes: la primera expone los géneros poéticos con ejemplos y fragmentos de autores clásicos latinos, llamados por él paganos; y la segunda, titulada *Poesis Christiana* (se inicia en la página 374), con autores cristianos.

Método expositivo

La primera parte, no contando los preliminares, va precedida de una introducción o exposición general sobre diversos asuntos (tal vez desarrollados por conceptos tradicionales) concernientes a la preceptiva literaria y útiles para el ejercicio práctico de la retórica, asignatura que Bernardino de Llanos impartió por muchos años. Son quince los capitulillos que componen el discursivo desarrollo de la introducción general y van organizados así:

12. Libro de géneros poéticos, ilustrado con variadas muestras de poetas paganos y cristianos, para uso de la juventud estudiosa. A expensas de la Congregación de la virgen María Anunciata, establecida con autoridad apostólica en los salones del Colegio Mexicano de la Compañía de Jesús, compilado por un sacerdote de la misma Compañía, quien preside la misma Congregación, siendo prefecto Antonio Rubio, México, en las prensas de Enrico Martínez, año de 1605.

13. II, pp. 23-24.

1. De artis necessitate. 2. Etymologia definitioque poeticae. 3. Quae materia poetae. 4. Quis sit poetae finis. 5. Quot poematum modo. 6. De exercitationi et componendi modo. 7. Quaedam styli poetici exercendi viae. 8. De imitatione. 9. De argumento viribus convenienter sumendo. 10. Conquirendam prius rerum ac verborum supellectilem. 11. De tranquillitate animi ac secessu. 12. De iudicio. 13. De poetarum erratis. 14. De vitiis carminum: quomodoque corrigenda. 15. De diligentia emendationis et recognitionis.¹⁴

A continuación, la obra aborda cada uno de los géneros poéticos: epopeya, comedia, tragedia y tragicomedia; poesía bucólica, poesía satírica, poesía elegíaca, poesía lírica (odas); las diversas clases de epigramas, así como los anagramas, los emblemas, los enigmas, los epitafios, etcétera. Todos ellos van (cada uno) con una exposición didáctica general. Como ejemplo véanse los seis capitulillos con que aborda la epopeya:

1. Epopeia quid sit. 2. Quae observanda in epopeia. 3. De Propositione. 4. De invocatione. 5. De narratione. 6. Exempla epopeiae.¹⁵

Contenido

Por tanto, la obra, sin perder su carácter didáctico, se convierte en una verdadera antología de los autores clásicos y latinos y, según los géneros, representarán la epopeya: Virgilio, Ovidio, Claudiano, Silio Itálico y Catulo; la tragedia, Séneca: la comedia, Terencio; la poesía bucólica, también Virgilio; la poesía elegíaca: Ovidio (13 elegías de los *Amores*, 3 de las *Tristes*, 4 de las *Epístolas desde el Ponto* y 2 de las *Heroidas*), Tibulo (7 elegías) y Propercio (9 elegías); la sátira y la poesía lírica (24 odas), Horacio; el epigrama: Marcial, César, Catulo, *Appendix Virgiliana*, el cardenal Pietro Bembo, Petrarca y Ioannes Poterius; el epitafio, también Marcial; el epicedio, Virgilio y el cardenal Bembo; los emblemas, las inscripciones, los enigmas, los anagramas, variados autores de Renacimiento.

14. *Poeticarum...* pp. 1-31.

15. *Ibid.*, pp. 32-42.

En cuanto a la *Poesis Christiana*, hay composiciones de casi todos los géneros, principalmente de los llamados menores, y sus autores son, entre otros: Víctor Ginselinus, Macarius Mutius, Ludovicus Crucius, Sannazaro, Joviano y Jacobo Pontano, Julius Capilupus, Prosperus Martinengus, Marco Antonio Mureto, Julio Roscio, Francisco Raymundo, Horacio Turcelino y Claudius Seripandus. Además:

Como para los anagramas no abundan muchos ejemplos idóneos y como este género de artificio es por igual ingenioso lo mismo que elegante y útil, ciertamente pueden seleccionarse sin demérito los del ejercicio poético de retórica sobre las glorias de san José, esposo de la virgen madre de Dios, presentados en el templo del Colegio mexicano de la Compañía de Jesús ante el excelentísimo virrey de la Nueva España, el marqués de Montesclaros, y la Real Audiencia por jóvenes alumnos (estudiantes de retórica) de la misma Congregación de la madre de Dios, y por ellos mismos compuestos.¹⁶

Y ellos son (primicias de versificadores neolatinos mexicanos de los primeros años del siglo XVII, igual que los autores de los versos latinos que vienen en los preliminares de la singularísima obra de la que aquí trato): Antonio Rubio, prefecto de la congregación, (homónimo del famoso jesuita mexicano autor de la *Lógica Mexicana*, 1603), Juan Alcocer (asistente de la congregación), Sebastián Barrasa, Gabriel Gamboa, Francisco Espinosa, y Francisco Aylón y José Vides (ambos secretarios de la congregación).¹⁷

Dos tópicos

Dos cuestiones que se han venido repitiendo desde los primeros libros publicados por los jesuitas (1577) hasta el *Poeticarum* son: a) la escasez de libros

16. *Ibid.*, pp. 488-89: Cum anagrammatis apta plura exempla non suppetant, sitque artificii genus hoc atque ingeniosum ac venustum et utile, ea quidem peti non immerito possunt ex Rhetoricae Poeticae exercitatione in Mexicano Collegii societatis Iesu templo habita, de laudibus Beati Iosephi Deiparae Virginis Sponsi, apud excellentissimum Novae Hispaniae Proregem, Marchionem de Montesclaros, Regiumque Senatum ab adolescentibus eiusdem Deiparae Congregationis alumnis Rhetoricae studiosis, ab eisdemque composita.

17. *Ibid.*, pp. 489-496.

donde estudien y se instruyan los alumnos de los colegios jesuíticos, y b) que los libros que manejen sean honestos, abunden en ejemplos de buenas costumbres y se hallen exentos de toda depravación maliciosa y obscenidad.

a) Escasez de libros

En cuanto a este asunto, aclaremos dos escaseces: una, la escasez de libros de consulta para profesores o material de uso para sus clases, que, si bien podría considerarse alarmante, en verdad no lo era, ya que de otra manera no nos explicaríamos el programa editorial jesuítico sustentado en reproducir textos o fragmentos de obras que poseían en sus bibliotecas comunes o particulares; ni tampoco el enorme caudal de textos que se consultaron y copiaron para imprimir el *Poeticarum*. Debemos entonces considerar que la Compañía no daba pasos en falso y que, si iba a fundar colegios en la capital de la Nueva España, estaba previsto que se contara con el material de enseñanza necesario para los profesores. De allí que, llegados los jesuitas a México en 1572, dejaran pasar dos años para abrir los colegios: por un lado, sin mostrarse interesados en la enseñanza, aparentar interés en la evangelización y esperar a que la élite del gobierno les pidiese abrir escuelas para la educación de sus hijos y de los demás mestizos e indígenas, tal como sucedió; y por otro, proveer de lo indispensable para su obra educativa.

La otra escasez se refiere a los libros que manejasen los estudiantes y los tuvieran en sus manos para poder seguir las enseñanzas de los maestros, la cual sí era grave y seguiría siéndolo durante casi toda la colonia. Por esto, pues, las “licencias” de los virreyes insistirán en ello. En 1577, en los primeros libros que imprimió la Compañía, según copiamos antes, dice el mandatario real:

Por cuanto por parte del provincial de la Compañía del nombre de Jesús se me ha hecho relación que en los estudios conviene y es necesario haya copia de libros para los estudiantes que comúnmente se leen, porque por falta de ellos no se estorbe el bien común que de ello se sigue.

En 1605, con la impresión del *Poeticarum*, la situación no ha cambiado, hay libros de consulta esparcidos en bibliotecas, pero no aquellos que tengan

diariamente en sus manos los jóvenes estudiantes. La “licencia” del virrey de entonces, más explícita, dice así:

Por cuanto Francisco de la Estela Escalante, prefecto de la Congregación de Nuestra Señora de la Anunciata, que por autoridad apostólica está fundada en los estudios de latinidad y retórica del Colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad de México, me ha hecho relación que la juventud que en estos reinos estudia la latinidad y retórica padece grande incomodidad y trabajo con mucho menoscabo de su aprovechamiento en las letras y detrimento notable en las buenas y sanas costumbres, así porque lo que ha menester de los libros para su enseñanza se halla esparcido y derramado por diversos y varios autores y a mucha costa, aún no se halla suficiente copia para todos los estudiantes, de cada uno de los muchos libros que han menester...

Esas mismas razones, pero documentadas, expone, un siglo después, en 1709, la impresora doña Gertrudis Vera ante el virrey, duque de Alburquerque, para que le permita, desoyendo una prohibición real, imprimir aquí la gramática latina de Nebrija; y aquél, citando en su “licencia” a la dicha impresora, dice:

[...] que mediante la inopia que hay de Artes de gramática, cuya falta ha llegado a ser total, respecto de que en esta presente flota no se ha hecho remisión de ellos, como se prueba con el informe de los padres maestros de gramática, de la sagrada Compañía de Jesús, que con la solemnidad necesaria presento, y con las cartas del reino de Castilla, de que hago demostración, en que se refiere no hacerse en la presente flota remisión de libros[...]

Ciertas o no dichas razones, José Torre Revello¹⁸ cita que las gramáticas latinas de Nebrija venían en gran escala para América con envíos de 100 ejemplares en más de una ocasión. Sin embargo uno puede preguntarse ¿qué son cien ejemplares para toda América, cuando sólo para los colegios de la capital novohispana se antojan pocos?

18. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, ed. facs., México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1991, p. 207.

b) Que sean libros honestos

Los jesuitas, dentro de su ideología, exigían que las obras de los autores clásicos paganos que manejaran los estudiantes de sus colegios estuvieran exentas de toda obscenidad o amor lascivo, hecho por el cual su programa editorial en México consideraba un *Marcial purgado* (expurgado). Y las elegías de los *Amores* de Ovidio, puestas en el *Poeticarum*, y que yo he examinado, suprimen algunos versos inocentes, pero considerados no aptos para un candidato a jesuita, como los cuatro primeros de la elegía 3 del libro I, que en mi traducción dicen:

Pido lo usual, que la niña que ayer me gustó y fue mi presa,
me ame o algo tenga por qué yo siempre la ame.
¡Ay, fue mucho pedir!, que tan sólo en ser mi amante consienta:
quiera el cielo que Venus oiga por fin mis ruegos.¹⁹

Por esta causa, el virrey, haciéndose eco de lo que planteaba la “Dedicatoria” del *Poeticarum*, y como parte siguiente de lo que se leyó sobre la escasez, dice esto:

[...] Como también porque los más de los libros que les son necesarios tienen, juntamente con lo que es útil y bueno, mezcladas palabras y conceptos lascivos y viciosos que dañan e inficionan el alma y corrompen y estragan las buenas costumbres [...]

Dije que haciéndose eco, porque la “Dedicatoria” del autor (Llanos) señalaba:

En efecto, pues, escogí lo mejor de entre los mejores de aquellos autores que enseñaron los preceptos del arte poética; e igualmente de los libros de los poetas paganos que por erudición o estilo necesariamente deben ser

19. Iusta precor. quae me nuper praedata puella est
Aut amet aut faciat cur ego semper amem.
a, nimium volui. tantum patiat amor;
audierit nostras tot Cytherea preces.

leídos por los jóvenes y explicados por los maestros, y los cuales abundan muchísimo en obscenidad, vileza e infamia, recogí aquello que por erudición y estilo pueda ser útil sin ofender y manchar las costumbres.²⁰

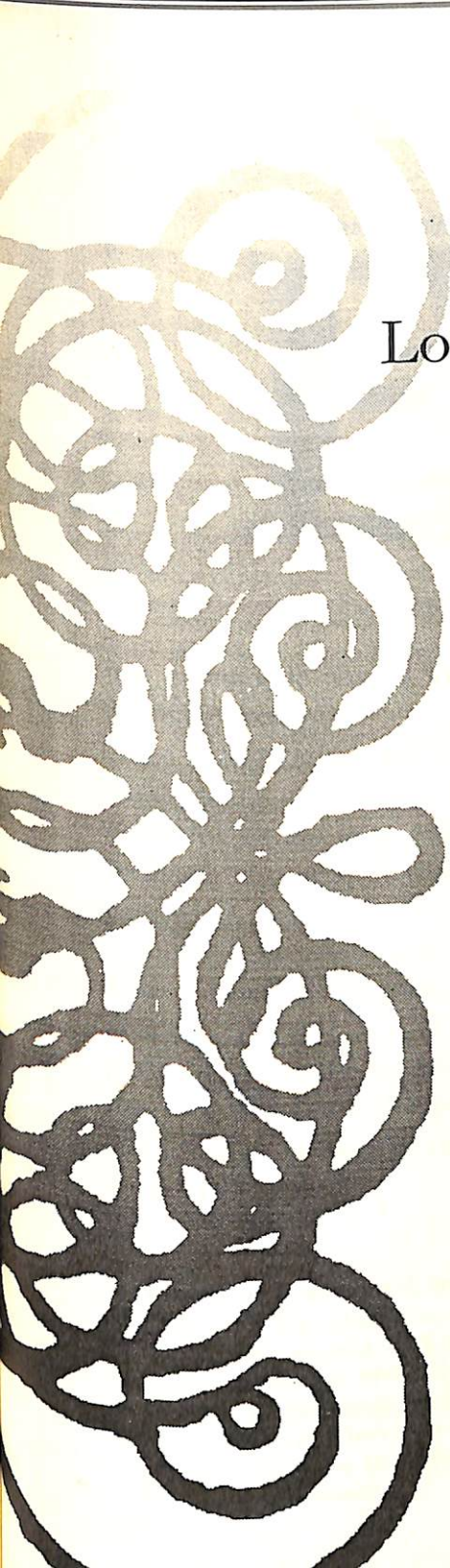
Para aminorar, pues, supuestos males morales, desde 1577 se colocó junto a las *Tristes* y las *Del Ponto* de Ovidio, a san Gregorio Nazianceno, a Sedulio y a Sulpicio Verulano y ahora, en 1605, se añadió al *Poeticarum* una *Poesis Christiana* con los autores que antes vimos.

Conclusión

Por todo lo expuesto, resulta sumamente importante conocer, por su contenido, esta preciosa joya de la bibliografía mexicana y nunca estará de más volver a publicarla (cosa que haré) en una edición moderna y crítica, que contenga un estudio y la traducción de las partes teóricas, así como de los poemas renacentistas cristianos y de los autores novohispanos.

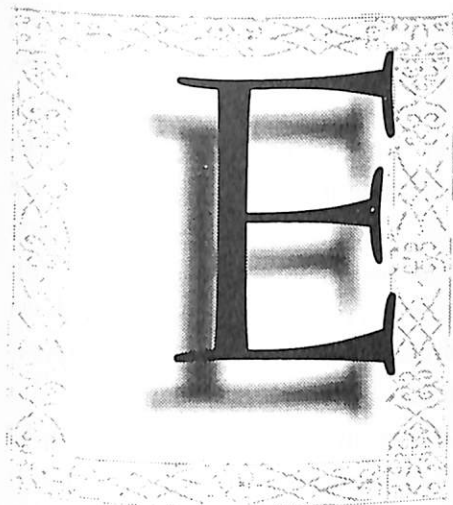


20. Enim vero ex optimis eorum, qui Artis Poeticae praecepta tradidere, optima quaeque selegi; eque poetarum ethnicorum libris, qui vel eruditionis vel styli gratia necessario adolescentibus legendi et a magistris explicandi sunt, quique obscenitate, turpitudine, flagitio, ut plurimum scatent, ea decerpit, quae eruditioni et stylo sine morum offensione ac labe prodesse valeant.



Los estudios sobre
la sátira novohispana:
Los primeros exponentes¹

María Isabel Terán Elizondo
Maestría en Estudios Novohispanos
Universidad Autónoma de Zacatecas



El propósito de este artículo es rescatar los elementos que se han ido aportando en torno al estudio de la sátira novohispana, a través del repaso crítico de algunas de las obras que han abordado el tema.

Aunque la mayoría de los textos reseñados no enfocan la sátira desde la perspectiva literaria que es la que nos interesa, son dignos de tomarse en cuenta debido a que establecen criterios —válidos unos, cuestionables otros— que

han servido de base a los estudios posteriores y que, consideramos, es necesario repensar.

La bibliografía sobre el tema se reduce a unos cuantos trabajos que denotan un interés por la sátira novohispana en dos momentos: uno alrededor de los años cuarenta y cincuenta de este siglo, y otro en años recientes. En este artículo nos referiremos exclusivamente a los de la primera época:

Interesante como uno de los primeros acercamientos al tema, *Humorismo y Sátira* de Teodoro Torres² presenta varios defectos: carece de un aparato crítico y de definiciones precisas de los términos manejados, parte de supuestos no probados, cae en generalizaciones y contradicciones y —debido probablemente a las exigencias de la brevedad— los temas son tratados de manera superficial cayendo las más de las veces en lugares comunes.

1. Este trabajo forma parte de uno mayor sobre la sátira del siglo XVIII novohispano.
2. Teodoro Torres, *Humorismo y sátira. Discurso pronunciado por el autor en su ingreso como individuo correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente de la española, el 24 de septiembre de 1941*, 94p. La obra se divide en 11 breves apartados: La sátira antigua, Quevedo, el más grande satírico; El satírico, un amargado; Ineficacia de la sátira, ¿Fue una sátira El Quijote?, Derivación de sátira hacia humorismo, Como nació la sátira en México, El pasquín y el libelo, La sátira patriótica, Nuestros satíricos, Nuestros humoristas, ¿Somos satíricos o humoristas?

Refiriéndose a la sátira mexicana en general, el texto intenta ser una reflexión del tema desde el punto de vista literario. Partiendo del supuesto de que el humorismo y la sátira son dos formas expresivas diferentes, y utilizando la hipótesis de que México es psicológicamente un pueblo nuevo, el autor se propone rastrear los antecedentes históricos, étnicos y biológicos de ambas formas expresivas; establecer sus diferencias, distinguir sus funciones y saber si los mexicanos se inclinan por una u otra. Para lograrlo, el autor pretende hacer un recorrido por la historia de la sátira (desde sus orígenes hasta el momento en el que escribe) y utilizar como método de análisis la comparación.

Estos objetivos se cumplen sólo de manera superficial. La sátira nunca es analizada en su aspecto literario, sino a partir de la intención del autor. El repaso histórico es pobre y el método comparativo es empleado sólo para establecer, de manera por demás imprecisa, las diferencias entre humorismo y sátira.

Más que definiciones derivadas de la teoría o del análisis, las caracterizaciones de la sátira y del humorismo se dan a partir de la intención—malévola o moralizante— del autor satírico, conclusión a la que Torres llega a partir de escasos ejemplos. Esta supuesta diferencia de intenciones lo lleva a plantear la oposición entre humorismo y sátira, dicotomía carente de sentido en la medida en que Torres insiste en llamar a aquél sátira “dulce”, “civilizada” o “gentil”. Es decir, continúa considerándolo sátira. Sin partir de definiciones previas pues se propone construir las a partir de su recorrido histórico, éste se detiene sólo en dos momentos: la sátira antigua y Quevedo (a quien considera el más grande satírico) para de ahí pasar a la sátira mexicana.

Del “análisis” de la sátira antigua y extendiendo lo particular a lo general, el autor deduce que la sátira es inherente al hombre y lo que varía es *el modo* de hacerla según el tiempo, la raza y el temperamento; que es contextual; que utiliza como recursos la parodia y los juegos de palabras, y que existen sátiras “dulces” y “amargas”, así como satíricos “buenos” y “malos” (en el sentido de benignos y malignos) estos últimos a los que considera resentidos.

Siguiendo el mismo procedimiento de generalizar lo particular, de su reflexión sobre Quevedo concluye que la sátira se caracteriza por un “agudo pensamiento”, la burla, y una “dañina intención”; y destaca la utilización de recursos como juegos de palabras, jerigonzas y neologismos. De este singular repaso de la historia de la sátira, Torres concluye que el satírico es un amargado, la sátira “nace de la enfermedad, del dolor, de la pena por la maldad humana, de la envidia...”³ y es ineficaz porque no modifica las cosas que censura.⁴

Basándose en Fernández de Lizardi a quien atribuye la idea de que la sátira puede ser producto de un alma noble “mientras no señale personas ni con señas ni con nombres”, Torres afirma que existe una sátira moralizadora que posee virtudes curativas y cuyo ejemplo sería *El Quijote*. Sátira “civilizada” que no hiere ni se ríe de nadie en particular, “elegante y hasta poética [...] y mordaz”⁵ a la que denomina humorismo, y a la que distingue pero emparenta con el género cómico español, distintos ambos de la “gracia” a la que no define.

La vaguedad de las *definiciones* se debe a que están dadas por negación (la sátira es lo que no es el humorismo y viceversa), o a que no se expone el sentido del término dándose por sentado que pertenece al dominio común. Tal es el caso de términos como “cómico” y “gracia”, el primero como la versión española del humorismo, aunque queda sin explicación qué es lo que los distingue, mientras que el segundo ni siquiera se define. Por otra parte el autor no profundiza en elementos de importancia para la caracterización de la sátira, tales como los recursos que emplea, los cuales sólo son mencionados de paso.

En cuanto a la sátira en México, Torres afirma que como los indígenas no poseían esta vena el género llegó con los españoles, manifestándose en los primeros tiempos en forma de pasquines. En su opinión, la sátira

3. *Idem*, p. 25.
 4. Suposición esta última no necesariamente pertinente si recordamos su eficacia, por ejemplo, en la polémica entre los jesuitas y Palafox. Sobre este asunto véase Gregorio Bartolomé, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, México, FCE, 1991, (Colección de Obras de Historia).
 5. *Idem*, p. 44.

mexicana tomó elementos del entorno y es el producto de la mezcla entre “la amargura del indio” y “la gracia española”.⁶

Sin distinguir entre sátira prohibida y no prohibida, anónima o de autor (famoso o menor), popular o culta, Torres afirma que los autores de los siglos XVI y XVII que ejercitaron el género fueron españoles, ya por sangre, cultura, influencia o estancias en la península, y propone como ejemplos a Sor Juana y a Juan Ruiz de Alarcón. Afirmación que creemos sólo es válida si se tienen en cuenta dos criterios: escritores reconocidos y obras no prohibidas.

Para el siglo XVIII considera que el pasquín fue el vehículo de desahogo popular, afirmando que junto con él folletos y cédulas se utilizaron para difundir las nuevas ideas. Sin considerar otras opciones, Torres supone que la sátira mexicana tiene como único generador la política, por lo que reconoce la importancia de los periódicos como sus difusores, ya que a través de ellos los satíricos podían expresar sus ideas gracias al empleo de seudónimos, recurso útil dada la represión inquisitorial y real.⁷

Después de hacer un repaso por la sátira del siglo XIX y dedicar un apartado a los autores mexicanos que considera “satíricos” y otro a los “humoristas”, Torres concluye su trabajo diciendo que como el mexicano es un resentido, es entonces satírico, aunque no prueba tal afirmación. Las conclusiones a las que llega son cuestionables debido a que no están bien sustentadas, son superficiales o generalizan hechos particulares. Una muestra de ello es su deducción de que la sátira difundida por el *Diario de México* es de autoría indígena, debido a los seudónimos empleados por los autores: “El Pilguanejo”, “El Totoniche”, “El Zopilote”, etcétera.

Pese a que no trata de la sátira novohispana, el libro *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición* de Monelisa Lina Pérez Marchand⁸ es indispensable para la caracteriza-

6. Diferente –recordemos– del humorismo y lo cómico, pero sin definición.
7. Como autores satíricos del siglo XVIII incluye a Fernández de Lizardi, Carlos Ma. de Bustamante, Lorenzo de Zavala, el doctor Mora, Sánchez de Tagle, Florentino Martínez, Quintero y Molinos del Campo, Manuel Herrera, José Ma. Tornel, Viezca, Bocanegra, Pacheco y Manzo.
8. Monelisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.

ción de la época y como fuente de referencias. Resultado de un seminario de investigación sobre la cultura del último siglo colonial realizado en el Colegio de México (1943), la obra analiza los expedientes inquisitoriales sobre libros prohibidos, lo que desde luego incluye a la sátira.

Dividida en dos apartados que corresponden a dos etapas ideológicas del siglo, la obra describe de manera breve, clara, sistemática y objetiva, las características de cada una a partir del funcionamiento práctico de la Inquisición en torno a obras prohibidas, lectores, tipos de obras y censuras. Para la autora, la primera parte del siglo está permeada por un predominio del interés religioso. El celo inquisitorial se ocupó de mantener la unidad y pureza de la fe sobre críticas de carácter externo –heréticas protestantes y tradicionales– e interno, como pleitos entre órdenes por la interpretación de la doctrina, crítica contra eclesiásticos por el relajamiento de la disciplina, o contra las políticas reales, virreinales o eclesiásticas. En cambio, durante la segunda mitad del siglo y debido a las circunstancias políticas e ideológicas, el interés inquisitorial se orientó hacia lo filosófico-político (sobre todo a partir de la séptima década).

De las obras prohibidas identificadas por la autora, son interesantes desde el punto de vista satírico aquellas que se dirigen entre las órdenes, o contra eclesiásticos, la Iglesia o las autoridades civiles –durante la primera época– y las que pretenden modificar las costumbres o promover la libertad del individuo (libertinas), así como las dirigidas contra el rey o las autoridades (sedicioso-políticas) –para la segunda.

Hay que destacar empero que esta clasificación depende del contenido de las obras y no del posible aspecto literario. Es decir, la autora las cataloga como “críticas” en general y éstas pueden ser o no satíricas. De hecho, tanto las sátiras como el resto de las obras prohibidas son vistas como documentos que aportan información sobre la época (qué dicen y qué se les critica), y no por ser obras científicas, filosóficas o literarias. De cualquier manera el hecho de ejemplificar los diferentes rubros con casos concretos remitiendo a los expedientes respectivos convierte la obra de Pérez Marchand en una fuente de información documental muy importante.

Sin duda el autor que más ha contribuido al desarrollo del tema que nos ocupa ha sido Pablo González Casanova quien publicó “La sátira

popular de la ilustración”,⁹ *Sátira anónima del siglo XVIII*¹⁰ en coautoría con José Miranda y *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*.¹¹ Iniciamos el repaso de sus obras con los prólogos a *Sátira anónima del siglo XVIII*,¹² obra que sienta las bases de los estudios posteriores no sólo porque reúne y edita por primera vez una recopilación de textos, sino porque sus comentarios establecen supuestos sobre los orígenes, características, influencias, motivos, funciones, etc., de la sátira novohispana de ese siglo. Hay que advertir sin embargo que tanto José Miranda como González Casanova tienen en cuenta sólo la sátira anónima, por lo que está por investigarse si dichos supuestos pueden ser extensivos a otro tipo de textos.

En “Carácter y temática” José Miranda hace un repaso histórico del género. Al igual que Teodoro Torres y basándose en las noticias que Bernal Díaz aporta en el capítulo CLVII de su *Verdadera historia...*, remonta los orígenes de la sátira novohispana a la conquista. Considera que la sátira logró escaso desarrollo durante los primeros dos siglos, atribuyéndolo a que “la atmósfera social de la colonia permaneció casi inalterada” salvo “ligeras perturbaciones” por “choques de autoridades, enfrentamientos de órdenes religiosas o querellas en el seno de corporaciones civiles y eclesiásticas”, situación que a su juicio se ve reflejada en “los pocos y nada incitantes especímenes” satíricos de la época, los cuales —comenta— tampoco tocaron asuntos políticos de actualidad española como la decadencia del país o la negligencia de la corona. De este patrón, explica, sólo se salen algunos ejemplos recopilados por Dorantes en su *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* (1604) con la temática del enfrentamiento entre criollos y gachupines.¹³

9. Pablo González Casanova, “La sátira popular de la ilustración”, en *Historia mexicana*, I-1 (1951), pp. 78-95.

10. José Miranda y Pablo González Casanova, *Sátira anónima del siglo XVIII*, México, FCE, 1953, (Letras mexicanas).

11. Pablo González Casanova, *La literatura perseguida durante la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986, (Cien de México). Primera edición: México, El Colegio de México, 1958.

12. Aunque anterior, no reseñamos el artículo “La sátira popular de la ilustración” (1951) debido a que este prólogo es una reproducción del mismo.

13. “El gachupín maldice de México” y “El criollo responde al advenedizo”.

Todas las demás sátiras anónimas del siglo XVI y el XVII que hemos podido encontrar [...] —dice más adelante— son de tono menor desde el punto de vista del asunto y la trascendencia, aunque no dejan de revestir cierto interés cuando se las contempla desde otros ángulos.

Cuando Miranda habla de que esta sátira no se desarrolló debido a la estabilidad social está presuponiendo dos cosas: a) que ésta se da en momentos de crisis, por tanto, al no haber conflictos importantes, no hay sátiras importantes y, en consecuencia, b) que concibe la sátira como un documento antes que como un texto literario, de ahí que le resulten “nada incitantes” e “intrascendentes” pues las considera sólo como fuentes de información. En otras palabras, la sátira reviste para él valor en tanto a documento para el conocimiento de una época y no por su aspecto literario, al que en ningún momento alude.

En lo que toca al siglo XVIII Miranda hace algunas aseveraciones que consideramos importantes y pertinentes: *El contexto histórico del siglo XVIII propicia y favorece la aparición y desarrollo de la sátira*. Esta afirmación supone que la sátira es fuertemente contextual, ya que surge de necesidades o situaciones políticas y sociales dadas, de ahí su valor como documento testimonial, lo que nos lleva a su segunda aseveración: *La sátira anónima funciona como un barómetro social*. De esto podemos deducir que para Miranda la sátira tiene dos caras: como producto del contexto histórico, se “explica” por él; pero al servir como fuente de información, la sátira a su vez “explica” el contexto del que proviene.

Reafirmando las observaciones hechas por Pérez Marchand, Miranda hace una diferencia entre las sátiras de las primeras cinco o seis décadas del siglo y las posteriores, estas últimas a las que considera propiamente “dieciochescas”: “*La sátira anónima de las primeras cinco o seis décadas del siglo continúa la tradición anterior, atacando principalmente “vidas y conductas de personas públicas y privadas [...] aunque dirija sus tiros más que antes contra [...] virreyes, arzobispos, etc.”.*”

En cambio, a partir de la segunda mitad del siglo aparece una sátira distinta por dos motivos básicos: a) la aparición de nuevos temas “de mayor trascendencia social”¹⁴ y porque funciona como “instrumento de agresión

14. Entre ellos enumera “el del disgusto de los criollos por los agravios de que son objeto —por parte de la metrópoli—; el del rencor contra los franceses —por su penetración y actividades—; el de la corrupción de las costumbres; y el de las memas y vejámenes que sufre la Iglesia —por la política regalista de la Corona”. José Miranda y Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 19.

y propaganda” en el enfrentamiento “de ideas y principios” entre modernistas y misoneístas.¹⁵ Como es evidente, la diferencia entre ambas sátiras está dada, de nuevo, por su valor documental —la temática y su función social— y no por sus características literarias.

Por último, el autor afirma que:

[...] la sátira fue el arma principal en la contienda entre modernistas y misoneístas, siendo mayormente utilizada por éstos, no por “mayor beligerancia”, sino “por una mayor necesidad de blandir un arma clandestina, puesto que no les era dable combatir a cara descubierta gran parte de lo que les dolía [...] por promoverlo o auspiciarlo los monarcas españoles y sus delegados en la colonia.

Si suponemos con Miranda y González Casanova que la Inquisición era la principal misoneísta y que los modernistas en su mayoría formaban parte de la élite intelectual, nos enfrentamos a dos implicaciones, la primera no expresada por este autor: Por un lado, que la sátira debería ser principalmente culta, escrita para exponer argumentos y desbaratar los del contrario; y por el otro, que efectivamente los misoneístas debieron hacer mayor uso de ella dadas las ventajas de la clandestinidad. Hasta ahora no hay elementos para probar lo primero aunque sí para lo segundo.

En “Sentido y figura” González Casanova aborda otros aspectos del problema. Partiendo del supuesto de que la sátira anónima es popular, en “La noción de pueblo” intenta definir el “pueblo” que conforma la Nueva España del siglo XVIII. Entendiendo lo popular desde la perspectiva de la autoría, es decir, la sátira como producto de una creación colectiva anónima, González Casanova la caracteriza a partir de supuestos generacionales que deriva de ello. Así, vincula la poesía popular y la sátira por el hecho de ser anónimas, por el empleo de un lenguaje “vulgar”, por proceder —utiliza la frase de Quevedo— de autores “güeros, chirles y hebenes”, porque ambas están en un continuo proceso de reelaboración

15. Para la caracterización de estos bandos en conflicto véase Pablo González Casanova, *Misoneísmo y modernidad*, México, El Colegio de México, 1956.

dado su carácter oral, y por su capacidad para “unir” a personas de diversas clases sociales, transmitir sentimientos, y, por lo mismo, de reflejar la problemática de la época constituyéndose en un “barómetro social”.¹⁶

Para la caracterización anterior tenemos que los elementos enumerados o bien son externos a la sátira misma, como el anonimato, la autoría, la forma de transmisión y la recepción; o bien denotan una visión de la sátira como un documento de información, no como obra literaria. El único aspecto que alude a la sátira como texto literario sería el empleo de un lenguaje vulgar, dato que aquí sólo sirve para confirmar la autoría popular, que, de nuevo, es un hecho externo a la expresión satírica.

Junto a estos supuestos González Casanova reúne otros que no son necesariamente derivables de la idea de la sátira como creación popular ni están sustentados de manera cabal: el que la burla se haga con “fórmulas comunes e ideas semejantes”, y que los textos carezcan de “sustancia poética”. Habrá que averiguar. Desde nuestro punto de vista no es válido suponer que la literatura satírica anónima sea exclusivamente popular, ya que si atendemos a la temática, la tradición en la que se inscribe, el receptor al que se dirige, e incluso el lenguaje y el posible autor, muchas de ellas podrían considerarse cultas. De hecho varios de los ejemplos incluidos en el volumen prologado por estos autores podrían considerarse así.

En el apartado “Los movimientos en el espacio” González Casanova rastrea los orígenes y las rutas de circulación de las obras exponiendo cómo deambulaban por “conventos, plazas, albergues, escuelas” y cómo después de 1802 estaban presentes en las librerías apareciendo no sólo en la ciudad de México, sino en otros puntos de la Nueva España provenientes de la península y de paso a lugares como Centroamérica y Oriente.¹⁷

A partir del análisis de este comercio el autor establece varios supuestos, algunos de ellos pertinentes: a) *Algunos textos fueron escritos en España*

16. “En ella —dice— están los índices que señalan la continuidad y permanencia de la cultura española, las novedades de la cultura europea, las relaciones culturales de los mexicanos con el mundo extranjero y con el propio”. *Idem*, p. 23.

17. *Idem*, p. 24. Estos intercambios, hacia el interior y el exterior del continente, son ejemplificados a través de sátiras como las de la polémica jesuitas-Palafox y *El siglo ilustrado* para el primer caso; y “Cartilla moderna para entrar a la moda” para el segundo.

“o concebidos y redactados aquí a la española”. Afirmación que implica la idea de una dependencia casi total de la colonia respecto de la metrópoli en el terreno creativo. b) *Se difundían de manera oral* (lo cual no excluye la posibilidad de que tuvieran un origen escrito y una difusión también de este tipo), c) debido a lo cual *sufrieron alteraciones con el tiempo*, por lo que d) *es casi imposible determinar con certeza su autoría o procedencia*.

En el apartado “Los movimientos en el tiempo y Quevedo” González Casanova indaga las fuentes y modelos en los que se nutre la sátira novohispana, a la que vincula exclusivamente con la literatura popular española a través de los “pliegos del cordel” y especialmente con Quevedo.¹⁸ Este supuesto no está lo suficientemente probado pues falta por averiguar si algunas de las obras no tendrían —como suponemos— una influencia más bien ilustrada tanto por los temas como por los recursos y la argumentación.

En “La sátira y la renovación” el autor sostiene que pese a la renovación literaria del siglo XVIII la sátira continuó siendo barroca por dos razones: a) porque “manifiesta un descontento individualmente anónimo y libertino”, y b) porque al igual que la poesía popular no pierde “sentido ni sustancia por no perder eficacia”, mostrándose “capaz de conservar sus viejos hábitos, con cuerpo revolucionario”. “Viejos hábitos” entre los que enumera “la cruda obscenidad” y el “amor a los contrastes”, agregando que “su renovación es, sobre todo [...] de las ideas sobre las costumbres, la moral, el estado y la divinidad”.

Curiosamente el supuesto barroquismo atribuido a la sátira se basa, de nuevo, en elementos extraliterarios como “el descontento” que tiene que ver con la intención del autor, o con el apego a una tradición que la vuelve “conservadora”. Los argumentos que pretenden “probar” este supuesto son el uso de la obscenidad y los contrastes, características que si bien pertenecen efectivamente a la literatura barroca, lo son principalmente de la literatura satírica en general.

18. La vinculación la establece a partir de la comparación: El Sueño de sueños de Don José Mariano de Acosta, la cual imita un pasaje de *El sueño de las calaveras*; las Ordenanzas de *Venus a las chinas y majas de volatería* parodia de la *Problemática de las Cotorreras y relación de leyes y contribuciones contra las damas cortesanas* fechas por el hermano mayor del regodeo y cofrades de la *carajada*; los mandamientos tergiversados, semejantes a un pasaje de *El sueño de las calaveras*, y el Padre Nuestro parodiado o glosado.

Por último nos referiremos a tres capítulos de *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, libro imprescindible para cualquiera que intente acercarse al tema no sólo por las referencias documentales y la contextualización de la época, sino por los supuestos que establece.

Sin incluir una introducción en la que se expliquen los objetivos, hipótesis, metodología y fuentes, la obra entra de lleno en el asunto a través de siete apartados de los cuales los primeros seis abordan distintos géneros de literatura prohibida: poesía, oratoria, teatro, canciones y bailes, sátira y narración. Más que analíticos, los acercamientos son descriptivos, anecdóticos y referenciales. Cada género es tratado de manera independiente y sólo se establece una relación entre todos en el apartado final (“Persecución y literatura en el siglo XVIII”) en donde el autor interpreta el papel de esta literatura en el contexto histórico.

Discrepando con el autor, podríamos decir que todos los géneros estudiados se supeditan a uno sólo: la sátira, ya que de un modo o de otro, en forma consciente o inconsciente, todas las obras reseñadas critican el mundo novohispano con un cierto grado de socarronería, escasamente visible en la poesía mística, pero evidente en la oratoria y el teatro, en las canciones y los bailes, y en las narraciones realistas o fantásticas. Limitaremos nuestro comentario a los apartados dedicados a las canciones y bailes y las sátiras populares donde ésta es más evidente.

Aunque en ningún momento González Casanova considera las canciones y los bailes como una producción literaria —pese a que se manifiesten en forma de coplas—, ni se refiere a ellas como sátiras, observa algunas características que pertenecen al género satírico. Por ejemplo, detecta un deseo (consciente o inconsciente) de molestar, “de profanar las cosas santas, de mortificar a los beatos, de provocar a los dioses y a las autoridades” que denota un cambio de actitud hacia los valores tradicionales y la religión. Actitud semejante a la *postura mental de crítica* que algunos autores reconocen como característica de la sátira.

Observa también que esta intención se ejerce a través de dos medios: la parodia —de la música sacra y de fórmulas u oraciones sagradas— y el traslado de lo religioso a ámbitos profanos o viceversa, ambos recursos

típicos de la sátira, este último como una forma de inversión de valores.¹⁹ Además, menciona la presencia de alusiones sexuales y escatológicas y el empleo de palabras vulgares o groseras, sin caer en la cuenta de que, asimismo, éstas son estrategias satíricas.

Por los ejemplos que reseña es posible deducir que en las canciones y bailes la sátira se ejerce en dos niveles: el de la mímica y el textual. Aunque no lo explicita, divide la burla en dos clases: la que se hace contra la religión y la que se hace contra sus representantes. Esta división hace referencia a una sátira religiosa y a otra política o social que no identifica ni caracteriza.

En "La sátira popular" González Casanova retoma y desarrolla ideas expuestas con anterioridad, proponiendo otras nuevas. Pese a que en el título de este apartado se expresa uno de los supuestos que sustenta sus trabajos previos (el hecho de considerar la sátira dieciochesca como popular), éste no es retomado aquí. Reafirmando lo dicho por Pérez Marchand sobre la diferencia entre la primera y la segunda mitad del siglo XVIII, y coincidiendo con Miranda, González Casanova inicia su exposición con la idea de que *a partir de la segunda mitad del siglo hay un aumento tanto de la producción satírica como de su conservación en los archivos inquisitoriales*, conclusión a la que llega a partir de dos hechos importantes: la promulgación del edicto del 6 de junio de 1747 que prohíbe los papeles satíricos resultado de los pleitos entre órdenes religiosas y en el que se ordena abrir proceso contra los autores y sentenciarlos "con destierro, privación de honores y de empleo"; y el decreto de 1749 en donde el rey ordena se condenen los "papeles satíricos y denigrativos" que, según parece, iban en aumento.

Tomando en cuenta este parteaguas, González Casanova divide la sátira en dos bloques: La de "antes" y la de "después". A la primera le concede escaso valor debido a que la considera "una especie de rumor literario" cuya función era "ventilar los pleitos de los conventos, las pugnas de las escuelas y las rencillas contra las autoridades", y la cual tenía

19. Mandamientos, bendiciones, confesiones, etcétera, para el primer caso (la parodia); y el canto de las bendiciones en plazas de gallos, o tomando fórmulas de la *Biblia* e insertándolas en canciones profanas, para el segundo (desplazamiento de lo sagrado a terreno profano y viceversa).

temas "pequeños e insignificantes" y dirigía sus blancos contra "las personas y sus circunstancias grotescas". En cambio, opina que apoyada en las ideas ilustradas, la de la segunda época cambió su función, sus temas y sus blancos, pasando de lo particular a lo general: "de las burlas a un virrey a las burlas contra el dominio español, de las burlas a una costumbre o idea, a las burlas contra las viejas o las nuevas costumbres".

A partir de aquí el autor se olvida de la sátira del primer período para dedicarse a la del segundo, estableciendo nuevos supuestos, como que *expresó las corrientes de pensamiento de su tiempo bajo las categorías de la polémica entre misoneísmo y modernidad*. Idea que comparte con José Miranda y de la que concluye, sin decir en qué se basa, que *en lo literario ambas posturas son tradicionalistas*, mientras que *en el contenido unos y otros tratan de destruir los símbolos absolutos del contrario, reduciéndolos a una posición "relativa y ridícula"*.

Las aseveraciones anteriores implican, por un lado, que para el autor las sátiras son —de nuevo— *documentos de información* y no textos literarios; por otro, que las identifica con el barroco ya que aunque no especifica qué entiende por "tradicionalistas" suponemos que se refiere a la idea expuesta en otro de sus trabajos de que estas sátiras tienden hacia lo barroco, ocasión en donde también decía que son innovadoras sólo en cuanto al contenido, tal como lo repite aquí. El otro elemento importante de esta afirmación es que señala la manera en que los autores de uno y otro bando atacaban a sus adversarios: a través de la reducción. Este recurso, típico de la sátira, es identificado aquí al margen de su posible carácter literario. De hecho el autor habla de reducción en cuanto a las ideas pero no explica cómo se logra en el texto a través de recursos literarios.

De lo anterior González Casanova deduce que *el valor de esta sátira radica, en "la forma en que somete la polémica a la burla, a la ironía y a una especie de escepticismo"*. Contrariamente a lo que ha expuesto hasta aquí, esta afirmación equivale a decir que la sátira vale por la *forma* en que esta afirmación equivale a decir que la sátira vale por la *forma* en que satiriza, por sus recursos. Sin embargo no profundiza más en el aspecto textual o literario de las sátiras —terreno al que escasamente alude—, debido a que su interés se centra en lo ideológico.

Para él, el poder destructivo de la sátira radica en los recursos que utiliza: *la reducción y la inversión de valores*, empleados tanto por misonéistas como por modernistas; éstos reduciendo los valores cristianos y coloniales, aquéllos criticando las novedades a través de la denigración de sus “ideas eternas y puras a una condición temporal y profana”.²⁰ Motivo este último por el que la Inquisición persiguió tanto a unos como a otros, pues al quitarle mediante la sátira “lo serio a lo serio” terminaron por confundir los valores. Para ejemplificar estos recursos reseña el contenido de algunas obras dividiéndolas por temas: relaciones profanas, ideas ilustradas, las mujeres, autoridades eclesiásticas y civiles, y políticas reales.

Desde nuestro punto de vista esta clasificación podría reducirse a dos categorías: sátira social (usos y costumbres) y sátira política (contra las ideas ilustradas, las autoridades eclesiásticas y civiles, y las políticas reales), aunque de algún modo esta última comprendería también la religiosa (contra los dogmas, los santos y vírgenes, la doctrina, etc.); y ambas categorías podrían reunirse en una sola: la sátira en torno a la aceptación o rechazo de las nuevas ideas. De entre todas nos detendremos a comentar sólo las de carácter político, que es en donde aporta nuevas ideas.

Para González Casanova el común denominador de las sátiras que nosotros llamaríamos políticas, radica en el cuestionamiento del principio de autoridad y la utilización de las categorías religiosas con fines terrenales o políticos, como dudar de la autoridad del Papa o del rey por defender a los jesuitas, o escarnecer a la Compañía de Jesús por defender al Papa, al rey o a otras religiones. Este recurso equivale a la ya mencionada inversión de valores. En otro sentido considera que las sátiras son

20. “El poder destructivo de esta sátira consiste en que reduce, invierte los valores trastocando lo absoluto en relativo, lo eterno en perecedero, lo puro en impuro”. Pablo González Casanova, *La literatura perseguida durante la crisis de la colonia*, capítulo “La sátira popular”. Los modernos destruían las ideas de los misonéistas ridiculizándolas y volviéndolas absurdas. En cambio los misonéistas pretendían destruir las de sus oponentes a partir del recurso contrario: las ensalzaban para ridiculizarlas a partir de la exageración. Esta situación se convirtió a la larga en un perjuicio, porque al ensalzar las ideas de los modernos, las propias, quedaban denigradas.

políticas porque critican lo general en lo particular: “un obispo injusto con España, el despotismo con los españoles, el jesuita expulsado y vejado con los criollos y los indios que se hallan vejados también y expulsados de los puestos administrativos y de mando”;²¹ y porque poseen tintes nacionalistas en la medida de que “todo motivo de descontento” redundó en un “elogio de México y los mexicanos”.

Las conclusiones a las que arriba después de su recorrido por la sátira de la segunda mitad del siglo XVIII son bastante superficiales: Debido al trastocamiento de valores promovido por la sátira y a la introducción de las ideas ilustradas, todo adquirió un nuevo sentido que aumentó el uso y abuso de la sátira. Ésta modificó su contenido y trascendencia volviéndose más filosófica y convirtiéndose después en poesía política.

Aunque en “Persecución y literatura en el siglo XVIII” González Casanova reflexiona sobre la literatura prohibida en general, analizando el papel de la Inquisición como “censor de conciencias”, repasando los criterios de prohibición y estableciendo una clasificación de las obras, los supuestos que establece incluyen a la sátira en particular, por lo que es importante como referente. El autor distingue dos tipos de herejías “literarias”: Las *tradicionales*, “oraciones y poesías mágicas, supersticiosas, diabólicas, místicas, y en general, los escritos heterodoxos tradicionales de alguna ambición literaria” y las *modernas*, vinculadas a las ideas de la ilustración, entre las que se encuentran la mayoría de las obras satíricas de la época.

En el primer grupo incluye lo que llama *literatura popular ortodoxa que se convierte en heterodoxa por ignorancia* (mezcla de lo divino y lo profano y mal uso de Dios y las prácticas sancionadas) y la *literatura popular heterodoxa* (escritos contra Dios o que invocan los favores del diablo), considerando a ambas como producto de “mentes incultas” y de carácter folclórico. Entre las segundas distingue entre *las tradicionales*, tanto cultas como populares, pero en las que es ya perceptible una modificación de sentido; las contenidas en *la literatura importada* y las que aparecen en *la literatura —ya culta o popular— producida bajo la influencia del racionalismo*, éstas muchas de las veces de carácter satírico.

21. *Idem*, p. 87. Esto es probado en el texto con la polémica en torno a unos versos de Beristáin, en donde los símbolos religiosos se utilizaron con propósitos profanos y revolucionarios.

El autor considera que las obras producto de las herejías modernas reflejan la crisis de la conciencia antigua y su sustitución por la moderna, el paso del relajamiento inconsciente de las costumbres e ideas religiosas a la sustitución premeditada de los temas cristianos por otros modernos, llegando incluso hasta la negación consciente y racional de todo valor cristiano. Por último, contempla por primera vez la posibilidad de que algunas sátiras tengan origen culto al afirmar que fueron escritas por personas de diversos rangos, perseguidas inútilmente por la Inquisición debido a que, conscientes de su delito, ocultaron su nombre, motivo por el que se volvieron patrimonio popular.

Plagada de digresiones, de supuestos hechos a la ligera y superficiales, y comentarios ingenuos y fuera de lugar,²² en la tesis *La sátira en la Nueva España (Los dos primeros siglos)*,²³ Elba Altamirano Mestón se propone “dar cuenta de los satíricos mexicanos” y “criticar su obra”. Como el material rebasó sus expectativas dividió el trabajo en dos partes, una sobre la poesía satírica de los siglos XVI y XVII —ésta que reseñamos— y otra que abordaría el siglo XVIII, el más interesante en su opinión, y que promete como tesis doctoral.

No hay constancia de que cumpliera este propósito, aunque en la obra reseñada adelanta algo sobre los autores que trataría —el padre Villa y Sánchez, fray Juan de la Anunciación, fray Juan Antonio de Segura, fray Juan de Navarrete, fray Servando de Teresa y Mier, el Duende Ignoto, “además de un gran número de sátiras anónimas y otros escritores”—; añadiendo la siguiente noticia: “Hace pocos meses muchísimas sátiras de la época colonial fueron halladas por don Rafael Heliodoro Valle y mandadas para su estudio al padre Méndez Plancarte [...]”. No hemos encontrado pistas sobre este dato.

22. Anotamos dos ejemplos que nos parecen característicos: “verdad que ha perdurado hasta nuestros días, en que muchas personas completamente incultas ganan mucho más que las que han cultivado su mente”; “Injustísimas [son] las [sátiras] que le dedican a don Juan de Palafox y Mendoza, afortunadamente casi todas ellas fueron destruidas o se perdieron por la acción del tiempo”. Elba Altamirano Mestón, *La sátira en la Nueva España (Los dos primeros siglos)*, pp. 46 y 120, respectivamente.

23. Elba Altamirano Mestón, *La sátira en la Nueva España (Los dos primeros siglos)*, tesis de maestría en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1954 (mecanoescrita), 150p.

Al igual que Miranda, la autora considera que la sátira de los dos primeros siglos es escasa (hecho que atribuye a su carácter de documento físicamente efímero: *graffitis*, pasquines, etc.) y no “de primera categoría”, aunque no especifica a qué se refiere con esto ni en qué elementos se basa. Motivo este último por el que replantea su objetivo inicial, limitándolo al estudio del origen, tendencias y evolución del género, específicamente en poesía.

Más que como hecho literario, Altamirano entiende la sátira en el sentido de Miranda y González Casanova: como documento informativo, definiéndola a partir del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, como “Composición poética o escrito de cualquier género, cuyo objeto sea censurar acremente o poner en ridículo a personas y cosas. Discurso o dicho agudo, picante y mordaz, dirigido a este mismo fin”.

Atendiendo a su contenido y sin apoyarse en ninguna referencia teórica, Altamirano distingue en la introducción entre sátira religiosa y política, hecho que no obsta para que a lo largo del trabajo ponga sátira anónima a sátira de autor, hable sin explicación de una sátira “seria” y otra “jocosa”²⁴ y, tomando en cuenta la autoría y el tema, distinga entre sátiras entre órdenes religiosas y entre criollos y peninsulares.²⁵ Estas distinciones se complementan en las conclusiones con otras que van surgiendo del análisis.

El trabajo se estructura en dos apartados, uno por cada siglo tratado, mismos que se subdividen, con base en criterios poco claros, en otros tres: uno que corresponde a las primeras sátiras para el primer caso y al certamen de plateros en el segundo, otro que trata en ambos sobre las “sátiras de autor”, y un último en el que se abordan las sátiras anónimas.²⁶

En “Las primeras sátiras de la conquista” la autora rastrea a través de fuentes secundarias las primeras sátiras, las cuales cataloga de efímeras, populares, anónimas, de inconformidad y creación de los soldados de

24. *Idem*, p.42.

25. *Idem*, p.87.

26. Por ejemplo, las primeras sátiras: pasquines, *graffitis* y libelos surgidos a raíz de la conquista fueron generalmente anónimos, por lo que deberían entrar en el apartado último. Lo mismo sucede con algunas de las poesías del certamen de plateros, a las que sin embargo prefiere incluir en la reseña global del caso.

Cortés,²⁷ a quien le atribuye la primera prohibición del género en la Nueva España. Rastrando el tema de la inconformidad, recurre a obras como *Nuevo mundo y conquista* de Terrazas, *Historia de la Nueva México* de Villagrá y las sátiras de Gonzalo de Ocampo, estas últimas a las que dedica mayor atención.

El procedimiento de análisis consiste, salvo ligeras variantes, en biografíar al autor, aportar datos sobre la obra en general y sobre la satírica en particular, dar cuenta del argumento, rastrear las fuentes y críticas que se han vertido sobre ella, suponer el motivo de creación y hacer un intento de comparación entre la obra reseñada y su posible modelo, aunque sin criterios de comparación ni análisis precisos, por lo que se queda en lo superficial.²⁸ A través de comentarios ingenuos, moralistas y carentes de sustento, la autora intenta identificar los blancos de la sátira²⁹ y, basándose en un sólo elemento —la capacidad de observar en un caso, y la métrica (a la que considera “descuidada” sin especificar el porqué) en otro— intenta tipificar al satírico y valorar la sátira.

Siguiendo el procedimiento reseñado, en “Autores satíricos”, la autora hace un repaso de las sátiras de Pedro de Trejo, Gaspar de Villagrá, Mateo Rosas de Oquendo, Fernán González de Eslava y Juan Ruiz de Alarcón, sin especificar cuál fue su criterio de selección. El estudio de las obras carece de verdadero análisis, y los ejemplos transcritos sirven, antes que para exponer un aspecto literario, para mostrar los blancos de la sátira. De hecho es raro cuando la autora aborda los aspectos literarios y, cuando lo hace, es de manera ingenua e inconsciente.

A veces, por ejemplo, comenta de paso y sin definir algún recurso satírico empleado por algún autor, pero no es sistemática en su análisis ya que no lo rastrea ni en el resto de las obras incluidas ni en los demás autores. Así, habla del empleo de mexicanismos en Oquendo: “por la

difícil pronunciación de esas palabras y por su exotismo, [...] se logran efectos muy chuscos en las poesías”;³⁰ o los juegos de palabras, las perífrasis y el uso de la inversión en González de Eslava: “Muchos de los valores negativos están colocados en un estado más alto que los positivos”.³¹ La superficialidad en el tratamiento del tema y la nula definición de conceptos llevan a la autora a no distinguir entre crítica y sátira,³² a confundir ésta con la ironía³³ y a distinguir entre sátira “seria” y “jocosa” sin que medie una explicación.³⁴

Para finalizar su repaso del siglo XVI, en “Sátiras anónimas” se limita a hacer relación de los tres sonetos recogidos por Baltazar Dorantes de Carranza,³⁵ destacando como tema la temprana pugna entre peninsulares y criollos.

El examen del siglo XVII da inicio con un panorama de la época (tomado de Robles y Guijo) que enmarca el asunto del “Certamen de Plateros”. Procediendo de manera semejante a la ya descrita, la autora inicia su estudio reseñando el origen y evolución del conflicto, rastreando las posibles fuentes e intentando comparar los textos novohispanos con éstas; determinando la autoría basándose en supuestos más o menos

30. *Idem*, p. 35.

31. *Idem*, p. 46. Lo mismo sucede en otros casos: El empleo de contrastes, “groserías” y comparación “del comportamiento de ciertos hombres con determinados animales”, en los poetas del “Certamen de plateros” (p. 74). El uso de polisíndeton, palabras prosaicas (“narices a pares tenemos”), palabras familiares, neologismos, ironías, términos despectivos, prosaísmo, refranes y el tomar cosas de algo para criticar otra cosa, en Avendaño (pp. 94-95). La repetición de un mismo tema con palabras distintas, palabras familiares, germánicas, la animalización y el empleo de onomatopeyas en Muñoz de Castro (pp. 101-102). La supresión de palabras innecesarias, antítesis, alusiones a lo pagano musulmán, burlesca (?), refranes, supersticiones, creencias en días aciagos (?), ironías, mexicanismos, juegos de palabras, obscuridad en las ideas, equívocos, vocabulario común y vulgar (sin explicación ni ejemplificación), en “La Desposorio roterodano” pp. 106-109. El uso de la autobiografía y los contrastes en “La confesión que hace de su gobierno el duque de Albuquerque” (p. 110); y los juegos de palabras en los “Villancicos del obraje de Panzacola” (p. 111).

32. *Idem*, p. 31.

33. *Idem*, p. 46.

34. *Idem*, p. 42.

35. Los ya mencionados por José Miranda: “Minas sin plata, sin verdad mineros”, “Viene de España por el mar salobre” (atribuido a Oquendo y referido al Perú) y “Niños soldados, mozos capitanes”.

27 Tapia, Juan Tirado, Pedro de Villalobos y Juan de Mansilla.

28. Los puntos de vinculación entre las sátiras de Gonzalo de Ocampo con “Las coplas del Provincial” son, según la autora, que ambas son sátiras “sociales”, “particulares” (se refieren a personas concretas), son frecuentes las interjecciones al inicio y el uso de la adjetivación.

29. “Ocampo es exagerado y parcial en sus opiniones, encuentra defectos donde no existen y no se arredra en levantar falsos testimonios en contra de personas que si bien tuvieron defectos, como todo ser humano, no tantos como él les imputa.” (p. 19).

circunstanciales,³⁶ indagando a quién va dirigida la sátira y revisando las versiones sobre un mismo texto a partir de comparaciones de las que extrae observaciones arriesgadas,³⁷ o valoraciones superficiales.³⁸ Incluye la transcripción de los textos inéditos.

En el apartado de "Escritores satíricos..." la autora se detiene sólo en dos: Don Pedro de Avendaño y Pedro Muñoz de Castro, ambos del siglo XVIII y no del XVII. Entre los elementos nuevos que maneja está la oposición entre chusco/satírico que no define,³⁹ y la caracterización del satírico como "buen psicólogo". En el último apartado dedicado a las "Sátiras anónimas" rastrea los escasos pasquines que se conservan de la época y, sin ofrecer las fuentes, reseña algunas obras que, de nuevo, no sólo pertenecen al siglo XVIII sino que están incluidas en la antología de José Miranda y González Casanova,⁴⁰ y otra a la que sin más explicación califica de "resúmenes de pensamientos en prosa (como los versos pareados del infante don Juan Manuel al terminar cada uno de sus cuentos)".⁴¹ De nuevo, el énfasis del análisis se centra en el contenido: argumento, blancos de la sátira y contextualización.

Las conclusiones a las que llega son las siguientes: Sobre el siglo XVI considera que la sátira fue *escasa* en los tres rubros señalados, aunque más adelante se refiere específicamente a las anónimas, afirmando que los motivos fueron que eran destruidas, había pocas copias (pues eran manuscritas), a que, como en su opinión las críticas "eran acertadas y verídicas", los interesados "ponían todo su empeño en hacerlas desaparecer y aprehender a los culpables", y a que estaban prohibidas.

36. "Es de presumir que estos dos últimos sonetos fueron hechos por personas letradas, muy pagadas de sí mismas, pues cuando se refieren al pueblo, lo califican de rudo" (p. 74).

37. "Al autor de este soneto no le importa la veracidad de lo dicho; como no encontró otras palabras con qué sustituir "sin tino", puso "divino", también cambió Mahoma por "Escritura"; y como le sobran sílabas, hace una sinalefa con esta palabra y la preposición "de". (p. 72).

38. "Este soneto es más o menos de la misma calidad que el anterior; ningún goce estético nos proporciona" (p. 72).

39. "Algunas de las rimas están tomadas por los cabellos, como la que termina el artículo satírico; quiere introducir un elemento chusco al mismo tiempo que satírico" (p. 95).

40. Tal es el caso del "Desposorio Roterodamo", "La confesión que hace en los últimos días de su gobierno el duque de Albuquerque", los "Villancicos del obraje de Panzacola".

41. *Idem*, p. 111.

Tomando en cuenta la motivación, divide la sátira en *moralizante* (crítica o ridiculiza personas y costumbres para corregir vicios, faltas y malos hábitos) y *destructiva* (instrumento de venganza); según el contenido distingue entre sátira *política* (contra una persona determinada o una colectividad), *de costumbres* (contra vicios y hábitos perniciosos), aunque por la definición ésta se confunde con la moralizante, y *racial* (entre criollos y peninsulares); y en cuanto a la intención creadora considera que hay una sátira "*propriadamente satírica*, la más escasa" y aquella que sólo lo es de manera *indirecta* ya que forma parte de un texto que no tenía esa intención. Respecto a esta última dicotomía, y basándose en los textos reseñados, afirma que aquella es de carácter popular en la métrica; la autoría, la forma y el lenguaje empleado; y utiliza el octosílabo (en décimas, cuartetos y tercetos) y la rima consonante.

Para el siglo XVII considera que la sátira es más *abundante* y *menos noble* que la anterior. A partir del contexto, la reclasifica en *política*⁴² y *racial*, eliminando la de costumbres y agregando la *religiosa*. Aunque a nuestro juicio las tres categorías se englobarían en la de sátira política. Sin coincidir con González Casanova clasifica la sátira anónima en *popular* (oral) y *culta*. Esta última a la que desmerece a partir de un criterio poco claro: "los conceptos se repiten desordenadamente, y en vez de hacer el efecto de ingenio agudo, nos repele lo monótono de la sátira". Sin decir en qué se basa, afirma que la sátira de este siglo "no se puede considerar como una consecuencia de algún otro género literario, sino que aparece pura" y que fue escrita por "novicios de las diferentes órdenes religiosas".

Por último da su explicación a la escasez de sátiras durante estos siglos, recurriendo a argumentos ingenuos e insostenibles como que el paisaje mexicano propicia la poesía descriptiva y hace olvidar la sátira; que el carácter de los criollos es apacible y despreocupado;⁴³ que la influencia indígena propició un sentimentalismo pesimista y la cortesía que van en contra de la sátira; y por que ésta es producto de la juventud.⁴⁴

42. Sin embargo si antes era contra Cortés o algún enemigo, ahora es contra el virrey o la Inquisición.

43. Argumenta que la mayor parte de las sátiras fueron hechas por españoles, pero no salva el escollo de quién escribió entonces las sátiras contra ellos.

44. No explica por qué, pero cree que todos los escritores de esta época eran viejos.

Conclusiones

Como se ha evidenciado, la mayoría de las obras reseñadas⁴⁵ abordan la sátira no como un texto literario, sino como un documento informativo que por ser fuertemente contextual y surgir preferentemente en momentos de conflicto, es capaz de reflejar y/o explicar una época dada.

Como el interés se centra en el contenido, las obras reseñadas enfrentan el fenómeno satírico recuperando exclusivamente su aspecto social o político: averiguan contra quién, quiénes o qué iban dirigidos los dardos, analizan la situación política del momento para rastrear los posibles orígenes de la proliferación de esta literatura, y tratan de indagar sobre la condición social, posición ideológica, y nivel cultural del satírico.⁴⁶ Otras, aunque intentan abordar el aspecto literario, lo hacen de manera superficial⁴⁷ o emitiendo afirmaciones que es oportuno cuestionar.⁴⁸

En conclusión, podríamos decir que para los autores reseñados, el valor de la sátira radica en *lo que dice*, y no en *cómo lo dice*, lugar este último donde reside lo satírico y lo literario, terrenos que fueron escasamente tocados o francamente menospreciados. Por esta razón la mayoría de los autores tratados no parten de una definición ni de la sátira, ni del satírico, y los que sí lo hacen, o exponen una que aborda únicamente un aspecto, o adoptan una definición convencional no especializada que expone algunas de sus cualidades básicas (origen, intención, tendencias, tipos, etcétera). "Marco teórico" que no recuperan durante el análisis, debido a que el interés por la sátira se centra en su carácter testimonial. Es decir, sólo de manera marginal se hace referencia a su "literaturidad" o a sus recursos satíricos, a los que por lo general se alude sin intermediar una definición ni una sistematización.

45. Además de los libros incluidos aquí, pertenecen a esta época *Some satirical poets of the Spanish American colonial periods*, de Glen L. Kolb, Univ. of Michigan, 1953. Tesis doctoral en Filosofía por la Univ. de Michigan y *American satire in prose and verse* de Henry C. Carlise, N.Y., Randon House, 1962. 464p.

46. Cfr. José Miranda, "Carácter y temática", *op. cit.*, pp. 7-9.

47. Cfr. Elba Altamirano Mestón.

48. Como González Casanova, quien afirma que es "popular" y "barroca". *Sátira anónima del siglo XVIII*, p. 24 y 39-40 respectivamente.

Al final de esta reseña, podemos decir que conocemos los temas que ha abordado la sátira novohispana (las costumbres, las mujeres, la política, los vicios, etc.), quiénes la escribieron, cuáles son sus fuentes, sus orígenes, sus formas de difusión, pero seguimos ignorando en qué consistía la sátira propiamente dicha, aunque intuimos algunos de sus recursos:

En general, casi todos los autores trabajados coinciden en identificar algunos de estos recursos, aunque ninguno llega a definirlos ni explicarlos y en muchos de los casos ni siquiera a ejemplificarlos. Torres habla de parodias, juegos de palabras, jerigonzas y neologismos; González Casanova de profanidad religiosa, alusiones sexuales, palabras groseras, reducción, inversión de valores y parodias; y Altamirano expone un extenso catálogo de ellos sin explicar por qué los considera satíricos ni en qué consisten: "groserías", palabras prosaicas y familiares; neologismos, consisten: "groserías", palabras prosaicas y familiares; neologismos, germanismos, mexicanismos, términos despectivos, repetición de un mismo tema con palabras distintas, onomatopeyas, supresión de palabras innecesarias, contrastes, antítesis, ironías, juegos de palabras, equívocos, autobiografía [?], animalización, polisíndeton, prosaísmo, refranes, to-mar cosas de algo para criticar otra cosa, alusiones a lo pagano musulmán, burlesca [?], supersticiones, creencias en días aciagos [?] y obscuridad en las ideas.

De igual manera todos los autores analizados intentan clasificar la sátira atendiendo a diferentes criterios: Según la motivación del autor Torres y Altamirano la dividen en dulce (moralizante) y amarga (destruccionista). Aunque sin referirse estrictamente al fenómeno satírico, Pérez Marchand divide la literatura prohibida en dos épocas subdividiéndola en categorías dependiendo del blanco al que dirigen sus críticas: entre órdenes religiosas, contra eclesiásticos, la Iglesia o las autoridades civiles; o contra las costumbres. Atendiendo a un criterio parecido —la función social de la sátira—, Miranda y González Casanova optan por distinguir entre la producida durante los siglos XVI, XVII y la primera mitad del XVIII de la posterior. Criterio del que discrepa Altamirano quien prefiere separar la sátira de los dos primeros siglos de la del XVIII.

A partir de criterios diferentes González Casanova distingue la sátira por temas: usos amorosos, ideas ilustradas, mujeres, contra autoridades

(eclesiásticas o civiles) y políticas reales; o sátiras contra lo sagrado y sátiras que atacan a los representantes de la Iglesia. Sin embargo la que establece un mayor número de clasificaciones es Altamirano: según el contenido divide la sátira en política, racial, religiosa o entre órdenes; según la intención creadora en sátira propiamente dicha y sátira indirecta; según la autoría en anónima o de autor, y, dentro de la primera categoría, distingue entre culta y popular; aunque diferencia también entre la sátira “jocosa” y la “seria”.

¿Por qué la sátira colonial, y en especial la del siglo XVIII de la que se encuentran mayor número de ejemplos, no ha sido abordada desde el punto de vista literario? Es cierto que una de las características de la sátira es su calidad de actualidad efímera y circunstancial, que alejada de las condiciones en que se creó pierde sentido para el lector que las desconozca, y que por lo tanto el análisis del contexto es indispensable en todo estudio sobre la sátira; si consideramos además que la sátira novohispana en su mayoría fue prohibida,⁴⁹ se entiende el interés mostrado hasta ahora por los investigadores en descubrir los motivos de su prohibición, pero, ¿es estableciendo la relación entre texto y contexto la única forma de acercarse a esta manifestación literaria? Creemos definitivamente que no.

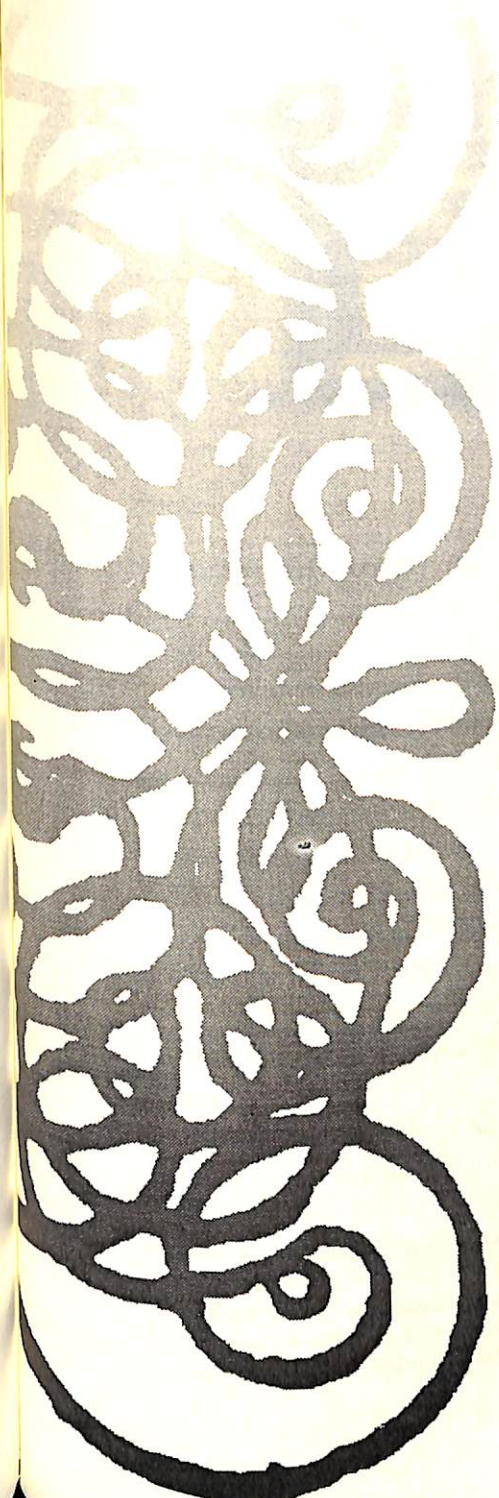
Por otra parte, ¿por qué los estudios se han abocado hasta ahora a la sátira prohibida? ¿qué hay de la que circuló libremente en folletos, papeles, publicaciones periódicas y como parte de otras obras mayores? ¿se cumplen acaso en ellas las mismas características señaladas aquí para las prohibidas? Es evidente que falta mucho por resolver.



49. La sátira fue principalmente prohibida cuando alentaba contra las buenas costumbres y la moral, o cuando atacaba el orden civil o religioso imperante: la religión, el Estado y/o sus respectivos representantes e instituciones.

Los sonetos paradójicos de Sor Juana

Tarsicio Herrera Zapién
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México





l soneto es un cofre poético que parece nacido para encerrar obras maestras.

Por algo decía Juan Díaz Rengifo en 1590:

El soneto es la más grave composición que hay en la poesía española [...] De ordinario no lleva sino un solo concepto, y ése dispuesto de tal manera, que no sobre ni falte nada [...] Sirve [...] para alabar o vituperar, para persuadir o disuadir, para consolar y animar”.¹

La forma del soneto fue visualizada por Guillermo Valencia, el señero modernista colombiano, al verlo como un animal “de ancha cabeza y resonante cola”.²

De los dos cuartetos que inician las cuatro estrofas del soneto, el primer cuarteto suele plantear el tema, el segundo suele enfatizarlo. Y los dos tercetos que redondean esta poesía pueden sacar inferencias de los cuartetos, o ejemplificar aspectos de ellos, o bien elevarlos hacia una culminación como fuegos pirotécnicos envueltos en una imagen centelleante.

Todo esto lo sabe muy bien Sor Juana. Está además consciente de que su *Inundación castálida* de 1689 es su lanzamiento ante el monstruo de mil cabezas que es el público de la España prístina y de la Nueva España.³

¿Y qué es lo que ella coloca a la cabeza de sus *Obras completas*, que se culminarán con el *Segundo volumen de las obras de sor Juana*, tres años después, en Sevilla?

Pues Juana de Asbaje sitúa al frente de sus *Obras completas*, nada menos que una cascada de dieciséis sonetos, luego del soneto dedicatorio a su patrocinadora

1. Juan Díaz Rengifo, *Arte poética española*, edición facsimilar, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1977, p. 48.
2. Guillermo Valencia, *Ritos*, Bogotá, 1897.
3. *Inundación castálida de la única poetisa, Musa décima, sor Juana Inés de la Cruz*, facsímile de la edición española de 1689, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.

editorial, la Condesa de Paredes, la estimada “Lysi” de los versos sorjuanianos.

En tales sonetos, la Fénix luce ante todo la maestría con que sabe cincelar estrofas rotundamente rimadas. Allí despliega también ella su chiapante creatividad para dar a luz imágenes creativas o para reelaborar las que hereda de otros poetas. Bastaría como ejemplo el hecho de que don Alfonso Méndez Plancarte anota el pie del verso “Detente, sombra de mi bien esquivo”, una fuente de Quevedo, otra de Luis Martín de la Plaza, y nada menos que cinco pasajes de dramas de Calderón.⁴ Todo ello como antecedente de un solo endecasílabo de Juana Inés.

Es de notar la gallardía con que la Monja Sabia encierra en cada soneto un enfoque creativo de alguna sentencia tradicional, o un nuevo matiz de cierto tópico en perpetuo debate.

Mas yo he comprobado que Juana de Asbaje lleva a menudo su discurrir hacia alguna brillante paradoja que deja deslumbrado o pensativo al lector.

Analizo aquí una decena de sonetos célebres de Sor Juana, atendiendo más a su contenido que a su forma poética, a la cual tantos ensayos he dedicado.

¿Autoretrato o antiretrato?

¿No será acaso demasiado nihilista el célebre soneto de Sor Juana a su retrato, cuyo primer verso declara: “Este que ves, engaño colorido”? Porque allí, Juana Inés no le reconoce plenamente mérito alguno a ningún elemento del arte pictórico.

Esto es verdad, pero también lo es, que ella exhibe con enorme brío cada aspecto positivo antes de irlo censurando. Nótese, además, que probablemente ella está debatiendo frente a su propio autoretrato, acaso antes de enviarlo al padre Diego Calleja, su futuro biógrafo.⁵

Yo veo en este soneto una especie de lucha cuerpo a cuerpo entre los pros y los contras de la representación plástica de un personaje. El primer verso ataca al retrato porque es un “engaño”, pero también lo defiende porque es

4. Ver todas esas citas en *Obras completas de sor Juana Inés de la Cruz*, México, FCE, 1951, tomo 1, p. 529-530. Y al endecasílabo de Quevedo allí citado (A fugitivas sombras doy abrazos), yo le adjudico a mi vez el origen en Ovidio, *Metamorfosis* X, 59: *Nil nisi cedentes infelix arripit auras*.

5. Así lo sostiene el padre Aureliano Tapia Méndez en su libro monumental *Carta de sor Juana... a su confesor. Autodefensa Espiritual*, Monterrey, producciones Al voleo el troquel, 1993, p. 236.

un “engaño colorido”. El segundo endecasílabo es todo favorable al retrato: “Que del arte ostentando los primores”.

Dos versos más, siguen el proceso de lucha abierta que tenía el primero. Un verso brilla porque ve en el retrato “silogismos de colores”, pero es descalificado porque son “falsos silogismos de colores”.⁶ El siguiente endecasílabo comienza favorable con el adjetivo “cauteloso” pero tal adjetivo se aplica al ceñudo “engaño del sentido”. Así pues, la segunda estrofa queda en equilibrio de pros y contras.

Luego, el segundo cuarteto es toda una sorpresa. La poetisa comienza por acusar al retrato: “Éste en quien la lisonja ha pretendido”. Pero tal pretensión tiene estos gloriosos adjetivos:

Excusar de los años los horrores,
y venciendo del tiempo los rigores
triunfar de la vejez y del olvido.

Aquí se adelanta Juana de Asbaje a futuros tratamientos literarios del forcejeo cultural entre el retratado y su retrato. Ese tema llevó a Edgar Allan Poe, en *El retrato oval*, hasta hacer agonizar a la bella protagonista a medida que el pintor va completando su retrato, el cual “es la vida misma”.⁷ Y, antitéticamente, llevó a Oscar Wilde hasta volver horripilante *El retrato de Dorian Gray*,⁸ mientras él envilecía su alma pero conservaba radiante su cuerpo.

Pero en esa segunda estrofa está encerrado todo el triunfo del arte como instrumento de perduración. Gracias a Homero y a otros clásicos, sobreviven la astucia de Ulises, la valentía de Aquiles y el esplendor de Helena. El arte del narrador y el del retratista logran,

venciendo del tiempo los rigores,
triunfar de la vejez y del olvido.

6. Es curioso que el crítico Francisco Pimentel proponía leer, anodinamente, “apariencias de colores”, en vez de la espléndida metáfora de Juana Inés. Ver su *Historia crítica de la poesía en México*, 1885.

7. Edgar Allan Poe, “El retrato oval”, en *Historias extraordinarias*, traducción española de Diego Navarro, Barcelona, Plaza y Janés, 1973.

8. Óscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, traducción de Julio Gómez de la Serna, Salvat, Estella, 1970.

Decididamente, hasta este punto del soneto va triunfando la pintora sobre la poetisa. Ella prolonga entonces la lucha grecorromana en un terceto de suertes alternas:

Es un vano... artificio del cuidado,
es una flor... al tiempo delicada,
es un resguardo... inútil para el Hado.

Mas la Fénix no está contenta con la primera y la tercera estrofas empatadas entre la perduración del retrato y la ineluctable futura muerte del retratado. Porque la segunda estrofa sí proclama la total victoria del retrato sobre la vejez y el olvido. Entonces, Juana Inés se lanza a destruir la pintura con una última estrofa evidentemente aniquiladora:

Es una necia diligencia errada,
es un afán caduco y, bien mirado,
es cadáver, es polvo, es sombra, es nada.

¿De veras un retrato encierra en sí toda esa gradación descendente, desde el cadáver hasta la nada?

Desde luego que no hasta ese grado. Lo que Juana Inés significa en ese verso del polvo y de la sombra, es que no le habría dado la celebridad duradera el simple hecho de quedar plasmada en un retrato, ni de su propio pincel, ni del de Juan de Miranda, los únicos que se le ejecutaron en vida, además del grabado de Lucas de Valdés para el tomo segundo de sus obras editadas en Sevilla, 1692.

Esa perduración secular sólo la lograron Simonetta Vespucci por los pinceles caligráficos de Boticelli, y Monna Lisa di Giocondo por la paleta misteriosa de Leonardo da Vinci. La inmortalidad de Sor Juana se debe, no a retratos convencionales, sino a su creatividad verbal, conceptual e imaginativa. Por el contrario, han sido sus versos los que han inmortalizado a sus retratos.

La perseguida por la suerte

En el soneto "En perseguirme, mundo, ¿qué interesas?" nos topamos con toda la caterva de los que envidiaban el genio de la Décima Musa. Ella demuestra aquí que los ambiciosos no tienen que temer una competencia desleal de Juana Inés. Como quien dice: los Salieri novohispanos nada debían temer de nuestra Mozart criolla.

Ella no está buscando honras ni riquezas ni otras frivolidades. Con una perspectiva mucho más amplia "es éste un paso, con tantos otros, que da Sor Juana en el camino cultural de las colonias hacia la independencia", según declara ingeniosamente Bernardo Gicovate.⁹

Lo que Juana de Asbaje no puede negar es que su fuerza lírica y dialéctica es una potencia superior inalcanzable, capaz de construir monumentos como este soneto 146 en que ella jerarquiza en su vida la riqueza, la hermosura y el pensamiento:

En perseguirme, mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?

La tradición moralista denomina "mundo" a la actividad social con que se busca el éxito por todos los medios: comunicación, lucimiento, influencias.

Juana Inés proclama enseguida que ella nunca ejercita su talento con el fin de adquirir riquezas convencionales sino que, por el contrario, ya el pensamiento mismo es para ella el mayor caudal:

Yo no estimo tesoros ni riquezas;
Y así, siempre me causa más contento
poner riquezas en mi pensamiento
que no mi pensamiento en las riquezas.¹⁰

9. Bernardo Gicovate, *El soneto en la poesía hispánica. Historia y estructura*, México, Difusión cultural UNAM, 1992, p. 123.

10. Alfonso Méndez Plancarte le obsequia una variante a sor Juana —o a los editores de la *Inundación castálida*, cuyas pruebas de imprenta no pudo ella ir a leer a Madrid—. Don Alfonso escribe en la segunda estrofa dos veces "pensamiento", para no repetir cuatro veces "entendimiento", como tiene la *Inundación*... A su vez, Abreu Gómez copia sumisamente a Méndez Plancarte. Luego, ya no copia a don Alfonso cuando inicia el primer terceto: "Y no..." en vez de "Yo no..."

El primer terceto parece demostrar, con leves alusiones, el desprecio de la Fénix por la hermosura y por las riquezas:

Y no estimo hermosura que, vencida,
es despojo civil de las edades,
ni riqueza me agrada fementida.

Es como si dijera: cuando la belleza desaparece, queda como un suceso civil y social del pasado, del olvido. Y asimismo, la riqueza es “fementida”, no sabe cumplir su palabra. Porque “la honradez y la mucha ganancia no viven en la misma estancia”, según el dicho tradicional. Y en el terceto conclusivo declara Juana de Asbaje que su verdad es el ideal de aniquilar en su vida las citadas vanidades, en vez de que esas vanidades la aniquilen a ella:

Teniendo por mejor, en mis verdades,
consumir vanidades en la vida
que consumir la vida en vanidades.

Alegrémonos. Las vidas más ricas y bellas son las de quienes no tienen más riqueza que la de su mente pensante. Y ello se debe a que no esperan premios de la sociedad, ebria de envidias y de favoritismos. Tal se desprende del que, para varios estudiosos, es el más memorable soneto de sor Juana.

Este soneto “En perseguirme, mundo...” es un prototipo del más sabio conceptismo, con sus tres insuperables retruécanos, desde el inicial (“Poner bellezas en mi entendimiento/ y no mi entendimiento...”) hasta el final (“Consumir vanidades de la vida/ que consumir la vida...”). El retruécano, como es sabido, intercambia los oficios lógicos y gramaticales, entre los polos de dos enunciados inmediatos. Es todavía más lucido si encierra una paradoja o un cambio de significado. Así, en el primer retruécano de este soneto, las “bellezas” del verso tercero son intelectuales, mientras que las del cuarto son sensoriales.

Una de las características del barroquismo del siglo XVII en que la Fénix vivió, es la hipertrofia, la hipóbole, la paradoja, tanto en la vida como en el arte. Así, la ciudad de México construyó, pese a haber sufrido inundaciones hasta de tres años de duración, la catedral más gigantesca de América. Y eso

que la redujeron a tres naves, pues el proyecto inicial tenía cinco. Eso es audacia. Construir tres naves de cientos de toneladas de cantera, en medio de una ciudad elevada donde hubo una laguna. ¡Qué entusiasmo marinero! Y ya no hablemos de los que, hoy día, convierten el subsuelo de esa catedral en vía rápida ferroviaria.

Y el conceptismo del siglo XVII se une a ciertos arranques heroicos, como la renuncia total al premio celeste que manifiesta el soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte”, gloria casi indudable del agustino novohispano fray Miguel de Guevara (ca. 1585-ca.1646):

Muéveme, en fin, tu amor de tal manera
que, aunque no hubiera cielo, yo te amara
y, aunque no hubiera infierno, te temiera

Otras series de retruécanos

El retruécano es usado por Juana Inés como recurso obsesivo en numerosas poesías, como en estos tres sonetos amatorios:

“Que no me quiera Fabio al verse amado” (166),

“Al que ingrato me deja, busco amante;
al que amante me sigue, dejo ingrata” (168)

“Feliciano me adora y le aborrezco;
Lisardo me aborrece y yo le adoro” (167).

Con el monumental soneto “En perseguirme, mundo...”, se conectan otros dos sonetos memorables: el que parece desmentir el menosprecio de Sor Juana por la belleza: “Miró Celia una rosa”, y el que declara que sus talentos sólo le han acarreado a Juana Inés malevolencias: “Tan grande, ¡ay, hado!, mi delito ha sido”. Ambos merecen un estudio detenido.

Antes morir que envejecer

El más feliz rostro del clásico vate Horacio, el de su *Carpe diem*, nos sonríe en el soneto 148, que suele considerarse como la invitación regocijada de Juana Inés al disfrute de la juventud. Penetremos en su primavera luminosa:

Miró Celia una rosa que en el prado
ostentaba feliz la pompa vana
y con afeites de carmín y grana
bañaba alegre el rostro delicado.

Póngase atención a la osadía de esta declaración de la traviesa jovencita denominada "Celia" en este soneto:

Y dijo: –Goza, sin temor del Hado,
el curso breve de tu edad lozana,
que no podrá la muerte de mañana
quitarte lo que hubieres hoy gozado.

Así es. Juana de Asbaje insiste en el dicho callejero: "¿Quién te quita lo bailado?" Y no contenta con tan bullanguero consejo, procede a dar un consuelo que pudiera resultar contraproducente:

Y aunque llega la muerte presurosa
y tu fragante vida se te aleja,
no sientas el morir tan bella y moza:

mira que la experiencia te aconseja
que es fortuna morirte siendo hermosa
y no ver el ultraje de ser vieja.

Es tan genial este dístico final, que yo siempre esperé encontrar alguna vez una fuente clásica para él. Desde luego que es un tópico común, del cual circulan dichos como éstos:

Cada día el hombre viejo
se descubre un dolor nuevo.

La vejez es hospital
donde hay toda enfermedad.

Pero finalmente, estudiando a Juvenal, encontré la probable fuente de este final sorjuaniano:

Non praematuri cineres nec funus acerbum
luxuriae, sed morte magis metuenda senectus (Sátira XI, 44-45).

He vertido este dístico así:

No ha de temer la opulencia a prematuro deceso
ni a entierro, sino a vejez, temible más que la muerte.

Allí están todos los elementos que hace suyos el soneto sorjuaniano:

Que es fortuna morirte siendo hermosa
y no ver el ultraje de ser vieja.

Mas ya habrá observado mi lector que todas estas estrofas tienen de Sor Juana la maestría verbal, pero no la convicción personal. Ella dio forma a estas expresiones, pero dista mucho de hacer suyas las respectivas actitudes vitales. Aquí dice bien claro: "Miró Celia una rosa que en el prado/ ostentaba feliz la pompa vana.../ y dijo: –Goza..."

Cierta "Celia" inventada para este soneto, es la que dijo a la rosa de "pompa vana" (o sea vacía), y de "rostro delicado" (o sea, frágil): "–Goza sin temor del Hado" (o sea, sin reflexionar).

Pero Juana de Asbaje tiene otra convicción, que ya dijo en el soneto "En Perseguirme, mundo...":

Ni estimo la hermosura que, vencida,
es despojo civil de las edades.

A la Monja Sabia le interesa más que la “pompa vana” y la belleza fugaz, la admiración de “las edades”, o sea, la fama perdurable de mujer reflexiva.

Los rayos hieren los montes

¿Qué le sucede a la creadora de síntesis culturales tan espléndidas como el soneto del “engaño colorido” (145), el que desprecia “consumir la vida en vanidades” (146), y el que prefiere “no ver el ultraje de ser vieja” (148)?

Pues le sucede que goza de “tan generales aplausos”, que “entre las flores de estas mismas aclamaciones, se han levantado tales áspides de emulaciones y persecuciones” por todas sus labores intelectuales, especialmente por su “tan perseguida habilidad de hacer versos”, que ella a ratos preferiría no haber recibido tales dotes.¹¹

Pero si nadie duda de las habilidades versificadoras de la Fénix, ella menos que nadie. Si hasta dejó escrito:

Si es malo, yo no lo sé./ Sé que nací tan poeta,
que azotada, como Ovidio,/ suenan en metro mis quejas.¹²

Entonces Juana de Asbaje decide dejar constancia de su dolor de ser perseguida por hacer versos. ¿Y cómo dejará esa constancia? Pues haciendo nuevos versos para expresar sus desdichas. Y así comienza su doloroso soneto 150:

¿Tan grande, ¡ay Hado!, mi delito ha sido
que, por castigo de él, o por tormento,
no basta el que adelanta el pensamiento,
sino el que le previenes al oído?

Esto es como decir que la Fénix es atormentada en “el pensamiento” por la malevolencia, y “al oído” por las murmuraciones. Y sigue la endecha de Juana Inés en estos seis versos:

11. “Respuesta a sor Filotea...”, *Obras completas de sor Juana* citadas, t. IV, p. 452, líneas 507; 510 a 512; 525.
12. Romance 33, versos 21 a 24, *Obras completas*, citadas, t. I, p. 93.

Tan severo en mi contra has procedido,
que me persuado, de tu duro intento,
a que sólo me diste entendimiento
porque fuese mi daño más crecido.

Dísteme aplausos, para más baldones;
subir me hiciste para penas tales...

Es decir, que cada don natural recibido, los envidiosos se lo hacen pagar a Sor Juana con un insulto o una contrariedad. Pero, eso sí, pásele lo que le pase a la Fénix, para su desgracia (“a mi desdicha”, dice ella), nadie la compadece, porque en fin de cuentas está llena de talentos superiores:

Y aun pienso que me dieron tus traiciones
penas, a mis desdichas, desiguales
porque, viéndome rica de tus dones,
nadie tuviera lástima a mis males.

Síntesis de paradojas

Ya hemos visto como un procedimiento favorito de la Décima Musa, la paradoja. Y ello en especial en el soneto, “la más grave composición” que decía Rengifo, como citamos al principio.

En ciertos sonetos la contraposición entre dos conceptos es sólo *decorativa* (“Aun es para tus sienes cerco estrecho/ la amplísima corona de tu fama”. soneto 153, a Lucrecia).

En otros sonetos, la contraposición será *hiperbólica*, como cuando dice Juana Inés a la misma Lucrecia: “Tu honestidad motiva tu deshonra,/ y tu deshonra te eterniza honrada” (soneto 14).

La paradoja es *desconcertante* cuando dice la Fénix al elocuente padre Baltasar Mancilla: “Aun en tu mismo juicio tú no cabes.../ Porque, si tú supieras lo que sabes,/ mucho de lo que sabes ignoraras” (soneto 201).

Pero en algunos destacados sonetos, esa paradoja apunta a verdades sorprendentes, como ya vimos en el “engaño colorido” (145), en el “consumir

vanidades de la vida” (146), y en la belleza sobre la vejez (148). Y en el caso final, del soneto 150, la paradoja es *dolorosa*.

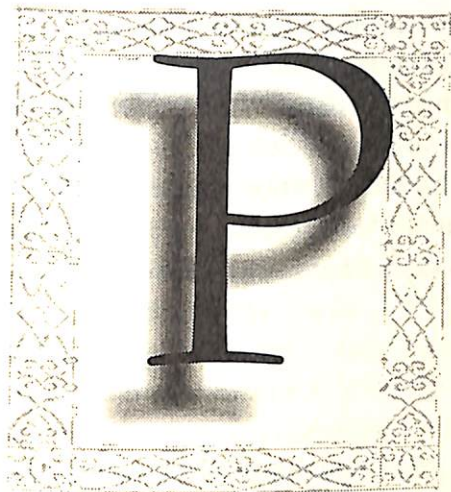
Así es como el genio de Juana de Asbaje, al ir usando un solo recurso ideológico estilístico como es la paradoja, lo va iluminando con luces tornasoladas, que muestran sucesivamente un carácter decorativo, hiperbólico, desconcertante, sorprendente o doloroso. La sabia *unidad en la variedad*, rasgo inconfundible del genio de la Monja Sabia.



Análisis narratológico de un sermón barroco

Mariana Terán Fuentes
Maestría en Historia
Universidad Autónoma de Zacatecas





ara este artículo elegimos trabajar con una pieza oratoria integrada en un impreso del siglo XVIII titulado *Breve noticia de las fiestas en que la Muy Ilustre Ciudad de Zacatecas explicó su agradecimiento en la confirmación del Patronato de Nuestra Señora de Guadalupe, el mes de septiembre del año de 1758, por N.S.S. P el Señor Benedicto XIV. Y sermones predicados en dicha función. Siendo sus comisarios diputados los Señores D. Joseph de Joaristi, Teniente de Capitán General, y D. Francisco Xavier de Aristorena y Lanz,*

*Teniente de Infantería Miliciana. Por un apasionado de dicha Ciudad de Zacatecas.*¹

Este impreso consta de la descripción de la fiesta y de seis sermones para esta ocasión. El sermón con el cual trabajamos es el tercero (en orden de aparición) titulado “Excesos de la Mayorazga Americana a la Primogénita Española. Sermón panegírico que en el día cinco de septiembre de 1758 y tercero de las solemnísimas fiestas, que celebró la Muy Noble e Ilustre Ciudad de Zacatecas, en desahogo de su siempre reconocida devoción, a la confirmación de Nuestro Santísimo Padre el Señor Benedicto XIV (que Dios goce), hizo del patronato de la Reina de los Ángeles María Santísima en su Singularísima imagen de GUADALUPE”. Fue pronunciado por el M.R.P.Fr. Joseph Cássares, lector de Prima en Sagrada Teología y actual Custodio de la Santa Provincia de N.S.P. San Francisco de los Zacatecas.

Como su nombre lo indica el sermón es la defensa y justificación de la devoción guadalupana en tierras americanas y, en especial, en la región de Zacatecas, por encima de cualquier otra imagen mariológica como es el caso de la Virgen de Zaragoza en España. El sermón está organizado —como lo veremos más adelante— en la exposición del motivo principal y en tres razones o excesos (así llamados) que argumentan la situación de privilegio de la Mayorazga Americana con respecto a la Primogénita Española. Consta de 18

1. Este documento salió a la luz con las licencias necesarias en México en la imprenta de los herederos de Doña María de Rivera, año de 1759.

páginas a doble columna y con viñetas en el principio y en el final de la pieza.

La exposición que presento seguirá la propuesta metodológica de Seymour Chatman quien orienta su análisis al problema de la narratividad, a la estructura del relato, al papel del narrador. Para nuestra exposición partiremos desde los sucesos que constituyen propiamente la trama, los tipos de secuencia, la construcción de lo verosímil, la duración de los sucesos, los personajes, escenarios, hasta la complejidad del papel del narrador y su presencia en el relato.

Los sucesos

Son las acciones y acontecimientos que provocan cambios de estado. La acción es un cambio de estado causado por un agente o alguien que afecta a un paciente. Pueden ser acciones los actos físicos no verbales, los comentarios del personaje, los pensamientos y los sentimientos. El acontecimiento supone un predicado cuyo objeto narrativo es el personaje en el que se haya centrado.² En el sermón las acciones están marcadas en primer lugar por las apariciones que son actos físicos no verbales.

Para la virgen de Zaragoza: “Viviendo en carne mortal, se apareció en esta ciudad augusta, la princesa de los cielos para ser patrona universal de toda España...”³ Para la virgen de México: “La Mayorazga Americana se apareció en la celebrada México cuando impasible e inmortal gobernaba como reina los palacios de la gloria...”⁴

Para una mayor fuerza argumentativa, el sermón presenta después del relato de las apariciones, una analogía con respecto a un ejemplo tomado del modelo bíblico. Se refiere a la elección de san Pablo como el mayorazgo entre los apóstoles; el predicador se pregunta por qué es san Pablo reconocido entre los demás y argumenta: “A todos los doce apóstoles los eligió Cristo cuando estaba en este mundo, como pasible y mortal, a san Pablo lo eligió cuando estaba glorioso en los palacios del cielo”.

2. Chatman, Seymour, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, pp. 46 y 47.

3. Cassares, *op. cit.* p. 61.

4. *Ibidem*.

Como podemos observar, tanto las razones de las vírgenes como la recuperación del modelo bíblico para la elección de los apóstoles, suponen una transformación fundamental en el relato, suponen una acción, un verbo “la elección”, que define al sujeto narrativo principal.

Los comentarios del personaje son también acciones. La segunda razón *expuesta en el sermón tiene que ver con la intención y cualidad de la aparición*: “La Primogénita Española vino a patrocinar sus españoles, por precepto de su Hijo; y la Mayorazga Americana vino a ser patrona por elección de su gusto”.⁵ En ambos casos *se recupera el comentario que produce modificaciones en el relato mítico*. Jesús le dijo a su madre: “Es gusto Madre mía que vayáis a Zaragoza, donde os edifiquen un templo, en honra y título de vuestro nombre, donde seáis venerada e invocada para beneficio de aquel reino”. Mientras que es María la que se dirige a Juan Diego: “Seré piadosa madre tuya, de todos tus semejantes y de todos los que de mi patrocinio se valieren”.⁶

El relato no presenta, por parte del personaje, lo que Chatman define como pensamientos que se relacionan con el cambio de estado de sujetos, aunque sí presenta a los sentimientos como parte del relato que ayuda a confirmar la presencia de la Guadalupana en tierras americanas cuando señala que “Glóriate pues, dichosa América que excede tu mayorazgo a la Primogénita Española: logras una patrona que como gloria te quiere; porque te quiso te estima; y por favorecerte y patrocinarte, se quedó contigo como pintada”.⁷

Si las acciones modifican el cambio de estado, los acontecimientos (como parte de los sucesos) pueden pensarse como las consecuencias de las acciones sobre sí mismo. En el sermón pueden identificarse como acontecimientos:

a) La confirmación del patronato después de las apariciones: “Eligiéronla y juráronla por su universal patrona: confirmó esta discreta elección, el señor Benedicto XIV”.⁸

5. *Idem*, p. 66.

6. *Idem*, p. 71.

7. *Idem*, p. 78.

8. *Idem*, p. 61.

b) La cualidad del evento aparicionista en México como singular es un acontecimiento en tanto que constituye una parte del predicado que se refiere al sujeto: "...y como este patronato excede al otro en lo glorioso, queda su confirmación con este exceso y por eso el *Non fecit taliter omni nationi*, es singular en nuestra América".⁹

c) El mismo tipo de intención está marcado en el siguiente acontecimiento que es una derivación de la acción aparicionista cuando distingue el predicador que para la Virgen de Zaragoza su aparición se debió a un mandato de su Hijo, y para la Guadalupana su aparición se debió a elección propia y se pregunta: "¿Cuáles serán más dichosos, los que están debajo de la protección del Hijo, como son los españoles; o los que están debajo de la protección de la Madre, como son los americanos?"¹⁰

d) Es acontecimiento la conservación de la imagen en una piedra para la virgen de Zaragoza y en una tilma para la Guadalupana. Ambas imágenes son resultado de una acción, pero también son calificaciones al sujeto que le ayudan a confirmar su acto milagroso:

Consérvese en Zaragoza para gloria de España aquella regalía de la reina del cielo [...] una imagen suya que fabricaron los ángeles, de piedra [...] consérvese en la famosa México [...] dejando para confirmación de sus cariños un símil de sí misma pintada en lo tosco de la más débil materia, entre tantos enemigos, que todos naturalmente pelean por destruir lo corruptible (*sic*).¹¹

Secuencia, contingencia, causalidad

Como parte de la tradición estilística del barroco, el sermón recupera uno de sus elementos más importantes que, en términos musicales, se define como el contrapunto. Éste consiste en la exposición paralela de dos melodías. Sin embargo, esta definición es parcial si no se piensa antes en la idea de la fuga a la manera bachiana. La fuga es esa estructura musical que presenta el motivo

seguido de sus propios ecos;¹² Bach compuso fugas a dos, tres, cuatro voces, donde un mismo motivo es presentado a lo largo de la obra hasta terminar –de manera circular– con la exposición del motivo. Desde la teoría estilística esta exposición circular del discurso tiene que ver con la "inclusión", se empieza con una frase y se termina con la misma frase.

El sermón presenta una lógica de contrapunto a la manera de una fuga de Bach. Esto resulta por demás interesante, ya que lejos de seguir una secuencia causal, su estructura tiene que ver con una red paradigmática en que las voces y los ecos se encuentran en su persecución. Al inicio del sermón se da la exposición del motivo principal:

Y este ha de ser todo el empeño de mi asunto solicitando probar los excesos de la Mayorazga Americana, a la Primogénita Española, que es con quien puede disputarse, si es este mote verdadero. Y así, para idea asentare: que excede la Mayorazga Americana a la Primogénita Española en la confirmación de uno y otro Patronato, quedando siempre por exceso el mismo mote que le adorna *Non fecit taliter omni nationi*.¹³

Este motivo (nosotros lo llamamos canto mayor) será recuperado cada vez que se expongan los excesos o razones, que corresponde a la parte argumentativa del discurso. Llamamos a estas razones el canto menor.

El motivo o canto mayor ya enunciado es recuperado en la primera razón sobre la aparición de ambas imágenes, una cuando era mortal, otra cuando estaba en los cielos. La exposición de este canto menor cierra con "[...] y como estaba en los cielos. La exposición de este canto menor cierra con "[...] y como este patronato excede al otro en lo glorioso queda su confirmación con este exceso, y por eso el *Non fecit taliter omni nationi*, es singular en nuestra América".¹⁴

Recordemos que la frase latina *Non fecit taliter omni nationi* corresponde al canto mayor. Simultáneamente ésta es recuperada en la segunda razón (canto menor) que se refiere a la confirmación del patronato de la Española por precepto de su Hijo y a la confirmación del patronato de Guadalupe por

9. *Idem*, p. 65.

10. *Idem*, p. 72.

11. *Idem*, p. 77.

12. Para mejor ilustración, véase las partituras que integran las invenciones de Juan Sebastian Bach, *Fifteen two-part inventions*, USA, Schirmer, 1927.

13. *Cassares, op. cit.*, p. 61.

14. *Idem*, p. 65.

elección de su gusto. Al igual que la anterior cierra con la reafirmación de Guadalupe: “[la Madre] venga voluntaria a nuestro reino, para hacernos su glorioso Mayorazgo: parece, que exceso queda por nosotros: *Non fecit taliter omni nationi*, que es el segundo exceso prometido”.¹⁵ Para la tercera razón que se refiere a la imagen expuesta en una piedra y en una tilma, y después de haber sostenido la defensa de la imagen en un material tan débil que ha sido tan milagroso dada su incorruptibilidad a pesar de los contrarios y del tiempo, termina el predicador con la misma frase expuesta en las otras razones: “¿No es crecer su milagro a su superior excelencia: *Virgo partu suo crevit, Virginitatem dum pareret, duplicavit* Hay en ambos mundos a esta maravilla semejante? Respondo con su mote: *Non fecit taliter omni nationi*: no tiene semejante en ambos mundos”.¹⁶

El sermón termina reuniendo las tres razones o excesos en el canto mayor expuesto al principio, pero su síntesis está declarada en una petición:

Por no pedirte mucho, lo pediré de una vez todo: Ten presentes a ambos mundos para protegerlos. Al nuevo en especial, por serlo tuyo, a México después, por ser tu centro, a esta Ilustre Ciudad de Zacatecas, por tu aplauso, y a los nobilísimos y vizarras comisarios de esta empresa, por su noble desempeño. Que teniéndolo todos a tu vista, no tendremos que ver más que tu Gloria.¹⁷

La estructura del contrapunto desarrollada en este sermón puede quedar mejor ilustrada con el siguiente esquema:

CANTO MAYOR

canto menor

razón uno

referencia al modelo bíblico

canto menor

razón dos

referencia al modelo bíblico

canto menor

razón tres

REUNIÓN DE VOCES

Síntesis en la petición

15. *Idem*, p. 73.

16. *Idem*, p. 77.

17. *Idem*, p. 78.

La maravilla de la maquinaria barroca se nos muestra en su propio despliegue. Pienso en que ese canto mayor encierra en sí mismo la virtualidad de sus manifestaciones –los cantos menores–. Éstos, a pesar de su particularidad, no dejan de ser parte del motivo principal. Es como si esa gran voz se desplegara en infinitos ecos, en ecos circulares que nos hacen retornar siempre a la voz principal; es como si esa voz principal fuese un centro que se partiese en lo múltiple y lo múltiple –en todo caso– sus predicados, no sólo fuesen el establecimiento de las proposiciones, sino en el caso de los sermones barrocos, la predicación misma que se dice del Ser.

En este apartado ubicamos necesariamente lo que Chatman llama núcleos y satélites. Los núcleos son “momentos narrativos que dan origen a puntos críticos en la dirección que toman los sucesos”. Mientras que un satélite es un suceso secundario que no es crucial para el desarrollo de la trama.¹⁸ Quedémonos con el esquema contrapuntístico en donde el núcleo es el canto mayor y los satélites son los cantos menores. Sin embargo, a diferencia de la propuesta de Chatman, tanto el núcleo como los satélites así pensados en el sermón son fundamentales, puesto que son la misma cosa.

Verosimilitud

En el siglo XVIII la Nueva España todavía se vanagloriaba en sus discursos sacros. Los sermones y las demás piezas oratorias (elogios, oraciones fúnebres) pertenecen al género epidíctico planteado por Aristóteles en la *Retórica*, definido por la alabanza y el elogio a las virtudes y la censura al vicio y a lo vergonzoso.¹⁹ El elogio es definido por Aristóteles como “un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud”.²⁰ Los discursos epidícticos como son los sermones, fueron considerados como “esas obrillas de poca monta”, justamente por su carácter de alabanza, como poco dignos de ser recuperados por la historiografía nacional y regional. Había que seguir guardando tantos sermones producidos en el México colonial porque sólo hablaban de las virtudes y elogios de los santos, de las vírgenes o de Cristo.

18. Chatman, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

19. Aristóteles plantea una serie de actos dignos de ser virtuosos como la valentía, la justicia, el honor, el amor a la patria, etc., *Retórica*, libro primero, Madrid, Gredos, 1994, pp. 240-249.

20. *Ibidem*.

Sin embargo, este discurso epidíctico tiene entre sus funciones no sólo alabar o elogiar, sino deleitar, con-mover, persuadir. La herencia de Cicerón y Quintiliano es recuperada en el modo de decir, esto es, en el arte para hacer un discurso. Este modo, método, arte o artificio de la palabra tiene que ver con intenciones precisas para persuadir, para trastocar o reafirmar un sistema de representaciones culturales. La elaboración artificiosa de la palabra trastocó necesariamente los mundos reales para pensar y difundir mundos posibles. Lo verosímil entonces es ese aparato discursivo que hace probable y creíble un evento a un auditorio. De ahí que la herencia de Cicerón y Quintiliano en el paradigma barroco colonial sea sugerente, pues no se trataba de hacer discursos secos, sino discursos ornamentados que se preocuparan por el *cómo* y no únicamente por el *qué*. Ese “cómo” ayudará justamente a construir la verosimilitud.

Chatman cita una frase de Culler para pensar en lo verosímil “hay que tomar o construir una referencia”;²¹ la referencia no debe entenderse sólo como la referencia al mundo real, en el sentido de lo que se es, sino como la referencia al mundo ideal en el sentido de lo que se debe ser y de lo que se cree poder llegar a ser. La verosimilitud permite establecer una coherencia al interior del discurso, lo que a su vez, permite creer en ese discurso, en el sentido de “ser posible”.

No importa si la generalización es verdadera o no, lo único que cuenta es que da una explicación. Después de todo lo único que se necesita es probabilidad. Las acciones improbables se admiten siempre que se expliquen o sean motivadas de alguna manera.²²

En el sermón que nos ocupa, la referencia se expone en dos niveles: por una parte es la presentación de los relatos míticos aparicionistas de las vírgenes, en donde el Tepeyac y Zaragoza sirven como fundamento referencial para fundar nuevos orígenes. Pudiese parecer esto paradójico, no obstante, con la Guadalupana en México se vuelve a fundar la nación, cobijada por lo que Ignacio Osorio denomina el sueño criollo. Por otro lado y basado en una estructura argumentativa de autoridad, el modelo bíblico es tomado como la

referencia por antonomasia. Para hablar de la Guadalupana, toma a la Virgen María como modelo: “Después que encarnó el Verbo, dice san Lucas, que en alas de su cariño, fue la Virgen presurosa, a las Montañas de Judea. Acababa el sagrado Paraninfo de declarar el universal patrocinio de esta reina, para que diese el sí tan deseado de los siglos”.²³ Cuando el predicador se refiere al modo en que se aparecieron las vírgenes, una cuando estaba pasible y mortal y la otra cuando gloriosa estaba en el cielo, toma como modelo a Cristo en el momento de la elección de sus apóstoles, a los doce apóstoles los eligió cuando era mortal y a san Pablo cuando estaba en el cielo.

Esta construcción referencial basada en el modelo bíblico es una explicación que justifica el motivo principal del discurso: la confirmación de Guadalupe en Zacatecas. La fórmula para recuperar el modelo referencial tiene que ver con fórmulas de oralidad popular como: “ya lo dijo el dicho”, “como dijo el refrán”. En el sermón es “como está escrito en las Sagradas Escrituras”, o al recuperar personalidades como: “Óigase las palabras del señor san Agustín” u “Óigase la discreción del sapientísimo Nueros”. La referencia es sólida porque el modelo bíblico es incuestionable; esta recurrencia al modelo como autoridad es tomada por los predicadores novohispanos para otorgar criterios de veracidad, lo que nosotros ubicamos como verosimilitud. Sin embargo, se dan en estas lecturas del modelo, adecuaciones forzosas como es el caso de poner en oposición dos imágenes de María. En el sermón, el predicador disminuye la virgen de Zaragoza para enaltecer a Guadalupe. Sin duda ésta es una fase de la llamada competencia mariológica sobre cuál virgen es más reconocida, más prestigiada, más aplaudida.

Sin embargo, reconocemos en el sermón un esfuerzo de adecuación hermenéutica en donde lo que cuenta no es la certeza de los hechos a verificar, más allá de sus proposiciones, sino las proposiciones mismas, “oponiendo la voluntad al entendimiento, el espíritu de finura el espíritu geométrico, el corazón a la razón, y el arte de persuadir al arte de convencer”.²⁴ Lo que cuenta en el sermón es esta creación de mundos posibles basada en la irrupción total del mundo de lo extraordinario al mundo ordinario.

21. Chatman, *op. cit.*, pp. 52-53.

22. *Idem*, p. 54.

23. Cassares, *op. cit.*, p. 60.

24. Perelman, Ch., y Olbrechts-tyteca, L., *Tratado de la argumentación*, p. 33.

*Orden de las secuencias*²⁵

El orden de las secuencias puede ser de varios tipos: *normal* (1,2,3,4), *anacrónica* en donde hay trastocamiento de los tiempos valiéndose del movimiento continuo de la retrospectiva y de la prospectiva y la *acrónica* en donde no hay relación cronológica (ni aun inversa) entre historia y discurso.²⁶

De manera general, el sermón presenta el tipo de orden anacrónico en donde se manejan las retrospectivas, que son las recurrencias al modelo y las prospectivas que son la promesa, la utopía de la esperanza. Es preciso señalar en este apartado que la introducción que antecede a los sermones marca constantemente el paisaje y mundo zacatecanos de esta segunda mitad del siglo XVIII, referidos al deterioro de la minería, “a esas venas que se secaron”. La confirmación de Guadalupe en la región es símbolo de renovación, la imagen de Guadalupe es asociada al paisaje zacatecano: los astros y la luna en relación con la plata.

Y somos nosotros, añadido yo, no sólo porque habitamos bajo la conjunción de la luna y estrellas del cielo material, sino porque en el cielo hermoso de María que se bajó a la tierra, nos hallamos bajo de la protección de la Santísima Virgen de Guadalupe, donde se ven juntas la luna y estrellas. Y siendo esto signo de serenidad y bonanza, bien nos podemos prometer tan feliz efecto, con el auge de todos los demás bienes a influjos de la Virgen Guadalupana.²⁷

Si la plata —ese mineral que dio fama a Zacatecas— decayó, ahora, con la presencia de la Guadalupana que se identifica en sus símbolos con los minerales, Zacatecas volverá a nacer. Guadalupe pues, es símbolo de renovación, de promesa.

25. Desde la propuesta metodológica de Chatman, sigue el apartado de suspenso y sorpresa, no lo trabajamos, porque pensamos que el sermón en cuestión está lejos de la incertidumbre, de los giros imprevistos, de los acontecimientos ocultos que de pronto se destapan. No hay un *in crescendo* en términos de suspenso, aunque sí lo hay en términos de emotividad, pero esto último se relaciona fundamentalmente con los recursos estilísticos de la palabra —con el discurso— y no con la trama. La historia en el sermón está resuelta y su resolución se cumple con la propia utopía.

26. Chatman, *op. cit.*, pp. 67-69.

27. Paredes, Joseph de, “Aprobación”, en *Breve noticia...* s/p.

El juego de los tiempos en el sermón está basado en esta lucha retrospectiva (analepsis)-prospectiva (prolepsis). Gerard Genette distingue dentro de la anacronía la distancia y su amplitud. “La *distancia* es el lapso de tiempo desde el *ahora* hacia atrás o hacia adelante hasta el comienzo de la anacronía. La *amplitud* es la duración del suceso anacrónico en sí mismo. Hay diversos tipos para unir la anacronía a la historia en curso:

La *anacronía externa* es la que tiene su principio y su final antes del ahora.

La *anacronía interna* es la que empieza después del ahora.

La *anacronía mixta* empieza antes y termina después del ahora.²⁸

En el sermón podemos ubicar el ahora como el tiempo en que se celebra la confirmación del patronato de Guadalupe en Zacatecas (1758). Los tiempos pretendo situarlos desde los tres tipos mencionados en que se relaciona la anacronía a la historia:

a) La *anacronía externa* se manifiesta en dos tiempos diferentes, aunque tengan de común que es una retrospectiva en donde su principio y final es antes del ahora. La primera es la referencia al tiempo del modelo bíblico y la segunda es la referencia al tiempo de las apariciones de las vírgenes. Sobre este último tiempo retrospectivo nos detenemos: uno de los argumentos que usa el predicador para demostrar que el mayorazgo es sobre la primogenitura, es el siguiente: “Si España es la primogénita, pues pasa su primogenitura, de más de mil setecientos años, ¿cómo puede ser la América mayorazga, estando vinculado el Mayorazgo al Primogénito?” El predicador resuelve este conflicto temporal aparente, por medio de la gracia:

[...] mi señora eligió a España y a América a aquella como su dichosa Primogénita; a ésta como su querida Mayorazga. Fue Patrona de España cuando vivía en el mundo; es Patrona en América cuando gloriosa reina en los palacios del cielo; y como es más glorioso el patronato de la Virgen cuando glorioso se mira que cuando pasible se atiende [...] por eso excede en dichas la Nueva España a la antigua.²⁹

28. *Idem*, p. 68.

29. Cassares, *op. cit.*, p. 65.

Para el predicador el problema de la gracia está por encima del problema temporal. Para nosotros, ambos están marcados en esta retrospectiva que comienza y acaba antes del ahora y que sirve para enaltecer en un primer momento el ahora.

b) La *anacronía interna* que empieza después del ahora está marcada por el principio de la esperanza. ¡Glóriate América de tu nueva confirmación! A partir de la confirmación se abre la utopía gracias a este mundo retrospectivo contundente, incuestionable. Después del ahora, la utopía; después del ahora, el principio de una nueva nación protegida por la Madre de los mexicanos:

[...] si tanto nos quisiste, aun antes de quererte, ¿qué harás ahora, pues tanto te apreciamos? Pedirte continúes los favores, será lisonjarte tu genio. Por no pedirte mucho lo pediré de una vez todo: ten presentes a ambos mundos para protegerlos [...] que teniéndolo todos a tu vista, no tendremos que ver más que tu gloria.³⁰

c) La *anacronía mixta* que empieza antes y termina después del ahora, está marcada en el sermón a partir de la idea circular expuesta en la estructura lógica del contrapunto. El ahora de Zacatecas con su propio deterioro económico tuvo un pasado glorioso, un tiempo que se fue, pero un tiempo que vendrá. El sermón toma de los relatos míticos la estructura del paraíso perdido y la vuelta de ese paraíso. Es el tiempo lejano que define lo que somos y es el tiempo lejano que también define lo que seremos.

Duración de los sucesos

La duración es la relación entre el tiempo del discurso y el tiempo de la historia. Chatman observa cinco tipos: a) *el resumen*, en donde el tiempo de la historia es más largo que el tiempo del discurso, b) *la elipsis*, parecida a la anterior, pero el tiempo de la narración es cero, el discurso se detiene, aunque el tiempo continúa pasando en la historia, c) *la escena*, es la incorporación del principio dramático a la narrativa, en donde el tiempo del discurso es igual al tiempo de la historia, d) *el alargamiento* en donde el tiempo del discurso es más

30. *Idem*, p. 78.

largo que el tiempo de la historia y e) *la pausa* en donde no hay tiempo de historia, es pura descripción.³¹

En base a esta tipología de la duración de los sucesos, en el sermón encontramos fundamentalmente el resumen y el alargamiento. Para el resumen, el predicador nos muestra grandes períodos de historia como los ejemplos retomados del modelo bíblico, que son narrados en un tiempo discursivo breve. Expongo dos narraciones extraídas del sermón que sintetizan el tiempo de la historia:

Después que encarnó el Verbo, dice san Lucas, que en alas de su cariño fue la Virgen presurosa a las montañas de Judea. Acababa el sagrado paraninfo de declarar el universal patrocinio de esta reina para que diese el sí tan deseado de los siglos [...] Fue presuroso a casa de Isabel a especializar su patronato. Isabel se interpreta un juramento divino *Elizabeth Deus juramenti*, con que en esta visita fue a que la juraran por especialísima patrona. Confirmó Zacarías, como pontífice supremo, este jurado patronato[...]³²

A dos matronas estuvo obligado el pueblo hebreo, porque de ambas se vio favorecido igualmente, fueron Esther y Judith, cada una lo libertó de la muerte, Esther de la tiranía de Amán libertó a los judíos en la ciudad de Sudán, y Judith a los hebreos en la célebre Betulia[...]³³

Para el caso del alargamiento, lo contrario al resumen, el tiempo narrativo gana terreno, se despliega en su descripción. Cuando el predicador busca realzar la figura de Guadalupe por encima de la Virgen española en relación a la gracia, presenta esta amplia descripción que es apoyada por el modelo:

En las bulas del Papa, es costumbre de la Iglesia confirmada con la práctica poner a san Pablo a la diestra de mi gran padre san Pedro. ¿Pues cómo siendo san Pedro la cabeza, tiene el lado más inferior en la bula? La diestra es el lado superior y el inferior la siniestra; y así, cuando dos solos se pasean lleva la diestra el más digno pues ¿qué razón puede haber para

31. Chatman, *op. cit.*, p. 76.

32. Cassares, *op. cit.*, p. 60.

33. *Idem*, p. 66.

una distributiva tan extraña? El ángel de las escuelas, que fue el autor de esta duda nos ha de dar la respuesta: en la mano derecha, dice el santo, se denota lo glorioso e inmortal, en la siniestra se expresa lo mortal y transitorio.³⁴

Como podemos observar, en el primer tipo —el resumen— el discurso recurre a la exposición cronológica de los hechos narrada en forma sintética, mientras que en el segundo tipo —el alargamiento— el discurso se vuelve descriptivo, en el sentido de otorgarle al auditorio una imagen de mayor detalle para que se pueda entender con más amplitud el mensaje.

Existentes de la historia: El personaje

Chatman hace un recorrido por diferentes propuestas que enfocan a los personajes: la aristotélica que concibe a los personajes en un nivel secundario respecto a la acción, la formalista en la cual el personaje es producto de la trama y su status es funcional. La crítica que establece a las anteriores concepciones es que al personaje se le ha visto como una construcción cerrada en tanto es funcional para una trama.

Chatman propugna por ver en los personajes a seres autónomos identificados por rasgos que califican una cualidad personal del personaje. Desde esta perspectiva, el personaje es en sí mismo un mundo de matices que lo problematizan, tan sólo baste una mirada a Juan Valjean, a Raskolnikov o a Juan Preciado. La diferencia que Chatman establece con respecto al personaje-función, es que éste se encadena necesariamente en una secuencia sintagmática, en donde la narración lineal de la historia le va otorgando su ubicuidad; mientras que el personaje como un paradigma de rasgos —tal vez a la manera en que Lévi-Strauss propone la construcción de haces de relaciones— es un entrecruzamiento vertical que irrumpe la horizontalidad de la trama.

“La visión paradigmática del personaje ve el conjunto de rasgos, metafóricamente, como un montaje vertical que cruza la cadena de sucesos sintagmática de que consta la trama”.³⁵ Cuando leemos *Crimen y Castigo*, Raskolnikov

34. *Idem*, p. 63.

35. Chatman, *op. cit.*, p. 136.

trasciende el principio y final de la historia porque su cualidad como personaje no tiene necesariamente que ver con las secuencias. La construcción de los rasgos que identifican un personaje pueden atender con mayor fuerza a nuestra lectura que la historia misma.

A pesar de que en el caso del sermón existan muchos nombres, sólo se dan dos personajes fundamentales: la virgen de Zaragoza y la virgen de México. La Guadalupana es personaje porque modifica al núcleo principal. Sin embargo, supongo que definir a un personaje mítico, como lo es la Guadalupana, con todos esos rasgos que paradigmáticamente la conforman, no es tarea fácil. Como ya mencionamos, la intención del sermón es inscribirse dentro de la celebración del patronato de Guadalupe en Zacatecas, los excesos o razones que el predicador utiliza para realzar la figura de Guadalupe en comparación con la Virgen de Zaragoza ayudan a definir los rasgos del propio personaje; Guadalupe tiene gracia, es elegida y a su vez elige a los hijos de América por su gusto; es reconocida, es protectora, es amorosa; la imagen de Guadalupe plasmada en la tilma —en este reconocido milagro duplicado— es asociada por el predicador con el problema de la virginidad: “¿Cómo creció y se duplicó en el parto la Virgen? Porque fue una conservación entre contrarios. Concebir, dar a luz a su Hijo y ser Madre ¿no son los mayores contrarios que la Virgen puede tener”.³⁶

Insisto: si leemos *Crimen y Castigo* más que la historia nos queda Raskolnikov, sólo él. Si leemos estos sermones lo que se perfila es Guadalupe, la virgen de Zaragoza es el pretexto del predicador para hacer su texto; si leemos este sermón más que la historia, nos queda el símbolo de la patria. Con esto queremos decir que el personaje si bien desde las propuestas aristotélica y funcionalista queda rebasado por su apertura en una red de rasgos paradigmáticos que propone Chatman, nos obliga a pensar que justamente esa red se abre en un alumbramiento simbólico del personaje. El personaje da qué pensar —a la manera ricoeuriana— porque tiene un mundo simbólico inscrito en un mundo narrativo.

36. Cassares, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

El escenario

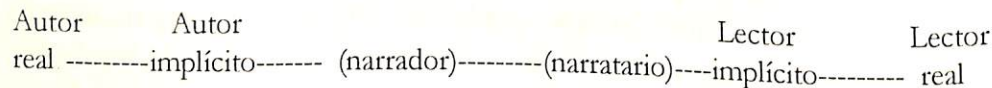
Se plantean cinco tipos de escenario: a) *el utilitario* es sencillo, apenas necesario para la acción, b) *el simbólico* que identifica su relación estrecha con la historia, c) *el irrelevante* en donde el paisaje no importa para la acción, d) *países de la mente*, se relacionan con recuerdos que no son escenarios reales y e) *el caleidoscopio* que es un ir y venir del mundo exterior al mundo de la imaginación.³⁷

En el caso del sermón, *el caleidoscopio* es el tipo de escenario que se presenta, puesto que tiene que ver con imágenes vertidas en recuerdos: así como se va al mundo bíblico, así también se retorna al escenario zacatecano del predicador, éste pertenece al mundo exterior, aquél al mundo de la imaginación. Justamente una de las características de los relatos mitológicos es la presencia mezclada de mundos diversos: divino-humano, divino-demoniaco, humano-animal, animado-inanimado, naturaleza-cultura. La diversidad de los escenarios en el sermón presenta tres momentos que se trastocan: la escena de los relatos bíblicos, la escena de las apariciones y la escena propia del predicador en un espacio regional. Desde éste se va a aquéllos y viceversa. El juego de los diversos tiempos y de los espacios ayuda a definir este tipo de texto.

Las voces

Dentro de la propuesta de la narratología se enfatiza el circuito de comunicación narrativa. Para fines expositivos, recuperamos el cuadro propuesto por Chatman que ayuda a clarificar las voces en el texto narrativo:

Texto narrativo



Chatman explica:

El recuadro indica que sólo el autor implícito y el lector implícito son inmanentes a la narración, el narrador y el narratario son opcionales. El autor real y el lector real están fuera de la transacción narrativa en sí misma, aunque le son por supuesto indispensables en un sentido práctico esencial.³⁸

Pero vayamos por partes para poder explicar -a partir del sermón- este circuito del texto narrativo. El texto narrativo es el impreso de la época, esto es, la compilación material de los sermones de 1758. El *autor real* es quien escribió el sermón, el m.r.p.fr. Manuel Joseph Cassares, aunque no sabemos hasta el momento si en realidad fue Cassares el autor del texto o sólo fue el predicador (no siempre coincidían). El *lector real* soy yo, o tú, o quienes dieron las censuras y pareceres, las aprobaciones y licencias; el *lector real* puede ser cualquiera que sepa leer, sea que se encuentre el impreso por casualidad, sea porque es su intención expresa el buscarlo y leerlo.

El *autor implícito* es quien organiza el relato de cierta manera, quien hace que sucedan las cosas y que participen los personajes de cierta manera y con ciertas palabras e imágenes. “A diferencia del narrador, el autor implícito no puede contarnos nada. Él, o mejor dicho, *ello* no tiene voz ni medios de comunicación directos. Nos instruye silenciosamente a través del diseño general, con todas las voces, por todos los medios que ha escogido para enseñarnos”.³⁹

En el sermón por tanto no es quien cuenta al lector lo que sucedió, sino quien arma el modo de contarlo, incluso el modo como lo cuenta el narrador. La disposición o mejor aún, el artificio de este sermón se relaciona con el autor implícito, éste nos transmite su organización discursiva en base a la necesidad de una memoria colectiva y a la necesidad de un relato utópico. De aquí se desprenden los personajes, las razones y excesos e incluso el motivo.

El *narrador* es quien se ocupa de contar la historia. En el sermón —a excepción de algunas citas que ilustran comentarios de los personajes como Cristo o Guadalupe— el narrador tiene la voz principal que va desde el inicio con “Después que encarnó el Verbo...” hasta el final con “Que teniéndolo

37. Chatman, *op. cit.*, pp. 153 y 154.

38. *Idem*, p. 162.

39. *Idem*, p. 159.

todo a tu vista, no tendremos que ver más que tu gloria". El *narratario* que es a quien se dirige el relato del narrador, supone al oyente dentro del propio discurso, no fuera de él. En el sermón no encontramos narratario, dada la omnipresencia del narrador.

El *lector implícito* es el tipo de lector ideal, el que posee saberes necesarios para que la lectura se realice. Es el tipo de lector que presupone el autor. Podemos decir —en un principio— que el lector implícito no es tanto el auditorio al que va dirigida la prédica, sino a los predicadores contemporáneos de Cassares. Esto se relaciona con un lector cultivado en teología, filosofía e incluso en preceptiva literaria. Recordemos que el mundo del sermón está amplificado por un sistema retórico que sirve de diálogo entre los escritores de distintas generaciones. Para la generación de Cassares, tal vez la intención era fundar este sueño criollo, este sistema filosófico y político en torno a la idea de unidad. No es casual que este tipo de sermones guadalupanos se publicaran en la Nueva España alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII. Es evidente que atrás del auditorio y de la ocasión en que se pronuncia el sermón, está la intención de dejarlo por escrito para que otros predicadores y teólogos lo leyeran.

Los actos de habla

La propuesta de John Austin de los actos de habla se refiere básicamente que al decir se están diciendo tres cosas registradas en *el acto locutivo* que es la formación de la frase, *el acto ilocutivo* que es la intención y *el acto perlocutivo* que es si la intención se logra.

Para nuestros fines, el sermón definido para la época como un todo artificioso, está estructurado de tal manera que las intenciones políticas —en donde pensamos al acto ilocutivo— como la conformación de la nación unitaria, están ocultas bajo actos locutivos metafóricos. Si nos aventuramos a pensar en los actos perlocutivos que tienden a la aceptación del mensaje por parte del auditorio, podemos suponer que atrás de esta maquinaria barroca de la época novohispana, se fue dando la reafirmación del sueño criollo, de tal suerte que —como dice Edelmira Ramírez⁴⁰ a la vez que el predicador

deleitaba al auditorio con su palabra, lo envolvía violentamente en el juego de símbolos que tendían a la reafirmación del cristianismo.

La presencia del narrador

Chatman distingue dos polos en que se puede ubicar al narrador: el narrador inexistente y el narrador fuerte que utiliza el "yo". En un lugar intermedio se encuentra el narrador no representado.

Para el narrador inexistente se proponen cinco tipos: a) el texto copiado en donde sólo se da la transcripción, b) el registro de habla pura como son los casos del monólogo dramático o de la transcripción de un diálogo, c) el soliloquio en donde el personaje habla en voz alta (como si hablara consigo mismo o pensara en voz alta), los otros parecen no escucharlo, d) el registro del pensamiento que es el monólogo interior en donde el personaje hace referencia a sí mismo, el momento actual del discurso es el mismo que el momento de la historia, el lenguaje se identifica como el del personaje, las alusiones a las experiencias se hacen sin más explicaciones que lo que el mismo personaje necesita y no se supone otro más que el pensador.

El narrador no representado es la voz que habla de sucesos o personajes, pero su propietario es oculto. Se vale de un lenguaje claramente diferenciado del que usan los personajes. Sobre el narrador no representado existen también diversas formas: a) forma directa pura del habla: "Tengo que irme", dijo ella, b) forma directa pura del pensamiento: "Tengo que irme", pensó ella, c) forma directa libre del habla: "Tengo que irme", d) forma directa del pensamiento: "Tengo que irme", e) forma indirecta pura del habla: Dijo que tenía que irse, f) forma indirecta pura del pensamiento: Pensó que tenía que irse, g) forma indirecta libre del habla: Tenía que irse, h) forma indirecta libre del pensamiento: "Tenía que irse".

El narrador fuerte utiliza construcciones discursivas propias que lo diferencian e identifican claramente de los personajes, como pueden ser las metáforas, los resúmenes temporales, los comentarios. Dentro de éstos sitúa a) la interpretación, que es la pretensión de generalizar ciertas ideas, b) el juicio o la opinión en torno a ciertos valores. El narrador toma posición en la discusión.

40. Ramírez, Edelmira, *Violencia, deleite y persuasión en un sermón barroco*.

En el sermón tenemos la presencia del narrador no representado en *forma directa pura del habla*:

- Después que encarnó en Verbo, dice san Lucas [...] ⁴¹
- Netimeas María, invenisti gratiam, quam Maria est gratia que Patrona constituitur* que dijo el erudito Bolaños. ⁴²
- Isabel le responde como admirada: *Unde hoc mihi? Mirabatur Elizabeth perfonam venientis*. ⁴³
- Dígalo mejor un texto: *Magnus Sanctus Paulus*. ⁴⁴
- Oigamos mejor al santo: *Itaque illi juxta vocationis ordinem primi fuerunt & appelabantur caput: nos secundi qui dicebamus cauda, vesi fumus in caput, & Dei appelamur filij*. ⁴⁵
- Es gusto, madre mía —le dice Cristo a su madre estando en Jerusalén— que vayáis a Zaragoza donde os edifiquen un templo [...] ⁴⁶
- Otros con diversidad de juegos concurrían a este aplauso, según afirma el Pacense: *In heroidis Sancte aures carmina jocofosque sales leviora projicere*. ⁴⁷

En el sermón el narrador fuerte expone sus propios comentarios:

Esta gloria no tiene semejante *Unde hoc mihi*. ¿No es éste, a la letra, el mote que distingue a la Diosa Mexicana de todas las imágenes? Por eso la iglesia a su festividad le aplica este evangelio. ⁴⁸

El narrador realiza resúmenes:

Parece que está claro el primer exceso de la Mayorazga Americana a la Primogénita Española: porque aparecerse en este reino gloriosa y en otro viviendo en carne mortal y pasible, es exceso de su cariño anteponiendo en la dicha la Nueva España a la antigua. ⁴⁹

41. Cassares, *op. cit.*, p. 60.
 42. *Ibidem*.
 43. *Ibidem*.
 44. *Idem*, p. 61.
 45. *Idem*, p. 64.
 46. *Idem*, p. 66.
 47. *Idem*, p. 68 y 69.
 48. *Idem*, p. 60.
 49. *Idem*, p. 65.

El narrador interpreta:

[...] porque en diciendo el Apóstol, siempre se entiende san Pablo: por admiración, es el aborto de la gracia, por elección de Cristo, es el mayorazgo” ⁵⁰
 Esta elección de Cristo con los sagrados apóstoles, fue la misma que tuvo su madre en España y en la América: eligió a España por primogénita de su ilustra patronato; eligió a la América por dichosa mayorazga. ⁵¹
 Glóriate pues dichosa América, que excede la Mayorazga a la Primogénita Española: logras una patrona que como gloriosa te quiere, porque te quiso te estima, y por favorecerte y patrocinarte se quedó contigo como pintada. ⁵²

El narrador emite juicios y toma posiciones:

Yo soy de parecer contrario, y diré la razón en que me fundo: ambos Juanes fueron hijos de la reina del cielo, mas con esta diferencia: que el Evangelista fue hijo de la Señora porque se lo dio su hijo [...] el Bautista fue hijo de la misma Señora, pero fue un hijo que la Señora lo buscó. ⁵³

Epílogo

Después de haber realizado este pequeño ejercicio en base a la propuesta narratológica, sólo nos resta comentar que para hablar de eficacia de un discurso no basta con entender su composición interna desde el presupuesto antiguo de la retórica, basado en la descomposición de las figuras de estilo, sino que hay que ver también cómo se sitúa el narrador, cómo organiza su narración, cómo entender la metáfora para conquistar auditorios posibles y edificar un mundo creíble. Recordemos que el problema de la verosimilitud no está basado en criterios de verdad o falsedad. El predicador Cassares da por sentado su mundo referencial de la aparición de la Virgen en el Tepeyac, sobre él dialoga con el modelo bíblico y con el mundo cultural zacatecano.

50. *Idem*, p. 62.
 51. *Ibidem*.
 52. *Idem*, p. 78.
 53. *Idem*, p. 70.

En la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur se hace énfasis en una relación estrecha entre explicación y comprensión: la primera como un acercamiento inicial en donde la determinación semiótica es importante: un signo se identifica, opone, asocia a otro signo. Pero esta relación semiótica se debe enraizar en relaciones semánticas en donde el significado se orienta a las realidades extralingüísticas: el mito no reenvía al mito, sino a una realidad cultural del cual forma parte. En este sentido, el análisis que realizamos lo percibimos como un primer des-montaje que nos obliga necesariamente a preguntarnos por los predicadores, por la cultura criolla, por la estética del barroco, por el propio relato que se inscribe y se define en su tiempo (a la manera en que Ortega y Gasset piensa al tiempo en su denominación intrínseca), por los auditorios, púlpitos y templos que recrean la escena y que ayudan a pensar en estos mundos posibles heredados en los sermones, en estas utopías marianas nacionalistas que se inscriben en el complejo mundo de la historia cultural.



Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1994.
- CASSARES, Joseph, "Excesos de la Mayorazga Americana a la Primogénita Española. Sermón panegírico que el día cinco de septiembre de 1758 y tercero de las solemnísimas fiestas que celebró la Muy Noble e Ilustre Ciudad de Zacatecas, en desahogo de su siempre reconocida devoción, a la confirmación de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV, (q.d.g.), hizo del patronato de la Reina de los Ángeles María Santísima en su singularísima imagen de Guadalupe", en: V.V.A.A, *Breve noticia de las fiestas en que la Muy Ilustre Ciudad de Zacatecas explicó su agradecimiento en la confirmación del patronato de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Imprenta de los herederos de Doña María de Rivera, 1759.
- CHATMAN, Seymour, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Madrid, Taurus, 1990.
- DILTHEY, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Castilla, 1964.
- PERELMAN, Ch., y Ólbretchs-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989.
- RICOEUR, Paul, *Relato y ficción*, México, DosFilos, 1994.
- RUBIO FERRERES, José Ma., "Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica", en *Paul Ricoeur, los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.

~~CASTELA~~
~~Y~~
~~CON~~
~~III~~
INUY
III

se terminó de imprimir
el mes de julio de 1999, en los talleres de

Impresora El Águila,

01 (4) 924-35-50, Zacatecas, Zac.

La edición consta de 500 ejemplares.

cuidado de la edición

María Isabel Terán Elizondo

diseño y formación

Julián Hugo Guajardo E

