

Filosofía y ciencia

Estudios sobre
pensamiento novohispano

Ma. Isabel Terán Elizondo, Mariana Terán Fuentes
editoras



Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano.
Ma. Isabel Terán Elizondo y Mariana Terán Fuentes (editoras).
Primera edición: octubre de 2005.

Universidad Autónoma de Zacatecas

Rector

Lic. Alfredo Femat Bañuelos

Secretario General

Dr. Francisco Javier Domínguez Garay

Secretario Académico

Dr. Héctor René Vega Carrillo

Coordinador de Investigación y Posgrado

M. en C. Édgar Hurtado Hernández

© 2005 DERECHOS RESERVADOS DE LA PRESENTE EDICIÓN:

Ma. Isabel Terán Elizondo y Mariana Terán Fuentes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS.

Unidad Académica de Estudios de las Humanidades y las Artes.

Maestría-Doctorado en Historia.

Coordinación de Investigación y Posgrado.

Coordinación de Investigación y Posgrado

Interior Alameda No. 312, Centro Histórico, Zacatecas, Zac., C. P. 98000

ISBN: 968-5923-25-6

Corrección de estilo: Ma. Isabel Terán Elizondo

Formación: Jánea Estrada Lazarín

Diseño de forros: Julián Hugo Guajardo Esparza

Derechos exclusivos de edición reservados para todos los países.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

Impreso y hecho en México

Printed and made in México.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Ma. Isabel Terán Elizondo

/11/

¿INDIOS BÁRBAROS ESCLAVIZABLES?

Ángel Muñoz García

/17/

FRAY JUAN BAUTISTA DE VISEO O. F. M.

Y SUS TEXTOS PARA CONFESORES

Juan Manuel Campos Benítez

/30/

LA UTOPIA EN VASCO DE QUIROGA

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

/45/

EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO NOVOHISPANO SOBRE LA

GUERRA DE LAS NACIONES INDIAS: 1531-1585

Alberto Carrillo Cázares

/54/

LIBERTAD DE COMERCIO Y ÉTICA:

TOMÁS DE MERCADO Y BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ

Jörg Alejandro Tellkamp

/75/

*EL DERECHO DE PROPIEDAD EN FRAY
ALONSO DE LA VERACRUZ
Claudia López Lomelí
/89/*

*FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ:
ENSAYO DE TESIS
Juan Carlos Torchia E.
/110/*

*LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN EN
NUEVA ESPAÑA SEGÚN EL DISCURSO
MORAL DEL NEOESTOICISMO
Salvador Cárdenas Gutiérrez
/147/*

*CLÁSICOS GRECOLATINOS EN LA BIBLIOTECA
DEL COLEGIO MÁXIMO DE SAN PEDRO Y SAN PABLO
Martha Patricia Irigoyen Troconis
/182/*

*LAS TESIS DE GRADO EN LA FACULTAD DE
LEYES DE LA REAL Y PONTIFICIA
UNIVERSIDAD DE MÉXICO
Aurelia Vargas Valencia
/201/*

*LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO
Y EL NACIONALISMO CRIOLLO EN EL SIGLO XVIII
Rodolfo Aguirre Salvador
/209/*

*CIENCIAS EXACTAS EN LA REAL Y PONTIFICIA
UNIVERSIDAD DE MÉXICO, SIGLO XVIII
Marco Arturo Moreno Corral
/231/*

*LA OBRA ASTRONÓMICA DE DE RIVERA BERNÁRDEZ
Ciro Robles Berumen
/239/*

*SOBRE LOS INCREÍBLES ABSURDOS DEL SISTEMA
COPERNICANO PARA NO CREER EN ÉL, O INTRODUCCIÓN
A LAS OPINIONES DE SADAGIER Y DE FEIJOO
Eduardo Quintana Salazar
/246/*

*FERMÍN YLARREGUI: DOCTRINA SOBRE EL TÉRMINO
Arturo E. Ramírez Trejo
/263/*

*EL HUMANISMO DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO
Noé Héctor Esquivel Estrada
/273/*

*MITO, SÍMBOLO Y METÁFORA EN LA DISERTACIÓN VI
DE LA HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO,
DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO
Virginia Aspe Armella
/288/*

*RAFAEL MORENO MONTES DE OCA,
PROFESOR Y HUMANISTA
Roberto Heredia Correa
/313/*

*JUAN HERNÁNDEZ LUNA Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LA
FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL
Mauricio Beuchot Puente
/319/*

PRESENTACIÓN.

El día 4 de octubre de 1987 en El Colegio de Michoacán, en la ciudad de Zamora, se reunieron por primera vez, convocados desde esa institución por Herón Pérez Martínez, Carlos Herrejón Peredo y Marcelo Sada Villarreal, y desde la UNAM por Mauricio Beuchot, Roberto Heredia, e Ignacio Osorio (+), un grupo de investigadores que se dedicaban a estudiar la filosofía novohispana, provenientes principalmente del Instituto de Investigaciones Filosóficas y del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Durante dos días, y después de inaugurado el evento por el Dr. Andrés Lira, entonces presidente de El Colegio de Michoacán, los investigadores ya mencionados y otros más provenientes del DF como Bernabé Navarro, y de otros lugares, como Juan Manuel Campos Benítez de Sinaloa y Benjamín Valdivia de Guanajuato, comentaron o expusieron sus investigaciones y discutieron sobre autores, obras y diferentes aspectos de la filosofía novohispana, frente a un reducido público compuesto principalmente maestros y alumnos del Colegio de Michoacán. Además, para hacer más rico el encuentro, los investigadores invitaron al lamentablemente ya desaparecido Abelardo Villegas para establecer un diálogo entre los novohispanistas y este estudioso de la filosofía de los siglos XIX y XX.

Después de dos días de trabajo, comprendiendo lo fructífero del encuentro, y por acuerdo unánime de los participantes, se decidió que en adelante realizarían una reunión anual, y que estos encuentros serían convocados de manera conjunta por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y por alguna Universidad o Institución educativa o de investigación del país que así lo solicitase. Tomándose también el acuerdo de que los Encuentros tendrían cada vez como sede una ciudad distinta, de preferencia una colonial, para darle un adecuado marco a la reunión académica.

Al año siguiente, la reunión que debía tener como sede la ciudad de Guadalajara no pudo llevarse a cabo. Sin embargo, en 1989, se efectuó con éxito en esa ciudad el segundo encuentro. Para 1990, con la ciudad de Zacatecas como sede y la Universidad Autónoma de Zacatecas como anfitriona, el encuentro se había transformado y había crecido en muchos sentidos, pues contó con la presencia de investigadores extranjeros, entre ellos Adolfo García de la Sierra, Eduardo Subirats y Walter Redmond, quienes ofrecieron sendas conferencias magistrales; reunió por primera vez a investigadores que se dedicaban a estudiar otros aspectos de la cultura novohispana como la literatura,

la historia del arte, la historia social, política o cultural, la ciencia, etcétera; amplió de dos a tres los días de trabajo, y convocó a un numeroso público interesado proveniente de diversos lugares del país.

En los años subsecuentes, los Encuentros se llevaron a cabo con éxito en las ciudades de Aguascalientes, Puebla, Xalapa, Toluca, San Luis Potosí, Querétaro, Oaxaca, Guanajuato, y algunas incluso han tenido el honor de ser sedes por segunda vez, tal es el caso de Toluca en 1999, de Aguascalientes en el año 2000, de Zacatecas en el 2001, Guadalajara en 2002 y San Luis Potosí en este año de 2005.

Es significativo mencionar, que en la celebración del X Aniversario, celebrado en la ciudad de Oaxaca, y debido a la cantidad y diversidad de trabajos que cada año se iban sumando al programa, se decidió en plenaria que el nombre inicial de estas reuniones académicas que reunían originalmente sólo a filósofos, se ampliara por el de "Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano" para dar cabida a quienes abordan el mundo novohispano desde otras disciplinas, aunque siempre teniendo como límite el estudio de las Humanidades.

En esa ocasión, en el marco de una ponencia presentada por Adolfo Díaz Ávila dedicada a hacer el recuento de la historia de los Encuentros, este investigador reconoció el interés que la Universidad Autónoma de Zacatecas ha manifestado por las investigaciones de temas coloniales, no sólo a través de la creación en 1993 de una maestría en Estudios Novohispanos, la cual se dedicó a formar investigadores desde la perspectiva planteada por estos encuentros,¹ ni sólo a través de la presencia constante de sus alumnos y profesores ya sea como expositores o como asistentes; sino a través de la edición del *Saber Novohispano*,² donde aparecieron algunos de los trabajos presentados en estos encuentros.

En el año 2000, y durante la celebración del XIII Encuentro en la ciudad de Aguascalientes, sucedió algo insólito: se registraron tantas ponencias que fue necesario trabajar en dos mesas simultáneas. Algo similar sucedió el

¹ A partir del año 2000, esta maestría se transformó en la Maestría en Estudios de Filosofía en México, de la Unidad de Filosofía, pero mantiene en sus dos primeros semestres el espíritu que inspiró el programa anterior.

² En 1994 y 1996 se editaron los números I y II del *Saber Novohispano*. En 1999 se publicó el tercer número de la serie, el cual cambió de formato, pasando de ser una publicación que en un primer momento se pensó tuviera una periodicidad anual, a ser un libro de carácter serial que tenía la intención de ser editado en la medida de que se fuera reuniendo material en torno a los estudios novohispanos. Este tercer volumen salió coeditado por el Colegio de Michoacán. Sin embargo, dificultades económicas han obstaculizado la continuidad de este valioso proyecto.

año siguiente durante la XVI reunión en Zacatecas, donde se registraron noventa y ocho trabajos, logrando una cifra récord en la historia de estos eventos. En esta ocasión, la Universidad Autónoma de Zacatecas tuvo el honor de ser nuevamente la institución anfitriona, a través de la organización de la doctora Mariana Terán Fuentes y de quien esto escribe, en representación de las Unidades Académicas del CIIARH, de Filosofía, y de Historia. Por su parte, como es costumbre, la UNAM participó como institución convocante, mediante la organización de los doctores Mauricio Beuchot Puente y Roberto Heredia Correa, en representación del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas.

Para este evento, se recibieron trabajos de investigadores de instituciones nacionales como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Atzacapotzalco; el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Archivo General de la Nación, la Universidad Pontificia de México, la Universidad Panamericana, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la Universidad Autónoma de Querétaro, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la Universidad de Guanajuato, El Colegio de Michoacán, la Universidad Autónoma de Aguascalientes, la Universidad del Estado de México, la Universidad Autónoma de Hidalgo, la Universidad de Guadalajara y, por supuesto, la Universidad Autónoma de Zacatecas.

También, se presentaron trabajos de investigadores de instituciones extranjeras como de la Universidad del Zulia de Venezuela y del Museo de Arte Contemporáneo del Zulia, también de Venezuela; de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, España; de la Universidad de Montpellier, Francia; de la Universidad Nacional del Sur, de Bahía Blanca, Argentina; y del Trinity College, Hartford Connecticut, E.U.A.

Por supuesto, la cantidad de ponencias hizo necesario que se trabajara en tres mesas paralelas, que en su momento se decidió fueran temáticas: una dedicada a la filosofía, la ciencia, las fuentes y los acervos bibliográficos; otra a la literatura; y una más a la historia, la historiografía, la educación y el arte. Además, hubo dos conferencias magistrales a cargo de los Dres. Ángel Muñoz y Carlos Herrejón, y como ya es tradicional, se presentaron dos trabajos de homenaje a insignes novohispanistas a cargo de los doctores Mauricio Beuchot y Roberto Heredia.

Ahora bien, en principio, la idea era publicar todos los trabajos presentados en un libro de memorias del evento, como un volumen más el número IV del *Saber Novohispano*, pues la intención de publicar las memorias

caía dentro del espíritu de esa publicación de la UAZ, cuyo objetivo era ofrecer a los investigadores y a los simplemente interesados un panorama del estado de la cuestión de los estudios actuales sobre el mundo novohispano desde diferentes perspectivas. Sin embargo, la cantidad de trabajos nos hizo desistir de esa idea, pues el resultado hubiera sido un libro imposible de manejar y de costear por su tamaño. Una solución intermedia hubiera sido una edición en disco compacto, pero dada la poca reglamentación que existe aún en nuestro país sobre este tipo de ediciones, y el limitado reconocimiento académico que tienen, nos decidimos definitivamente por una edición tradicional en papel.

La primera decisión que tuve que tomar, por tanto, fue que en lugar de publicar *un libro*, sería más práctico y conveniente publicar *tres*. Uno por cada temática global: Filosofía, Literatura e Historia. Lo cual, por supuesto, eliminó la posibilidad de que el libro –los libros– fueran considerados como las memorias del evento, y sí, en cambio, como colecciones temáticas de ensayos.

Pese a este primer recorte, los trabajos que se incluirían en cada volumen seguían siendo muchos, aún eliminando los de aquellos investigadores que no los entregaron, no los corrigieron para las fechas que se indicó, o que no los enviaron con las características requeridas. De este modo hubo que tomar otra decisión: mandar evaluar los trabajos y publicar sólo los que a juicio de los dictaminadores fueran los mejores. Y para evitar –aún más– la tardanza en la edición, los trabajos fueron dictaminados por investigadores de la Universidad Autónoma de Zacatecas, especialistas en cada tema.

Agradezco a Mariana Terán Fuentes, René Amaro Peña Flores y Laura Gema Flores García, su lectura y dictaminación de los trabajos del área de Historia; a Marcelo Sada Villarreal, Juan Manuel Campos Benítez y Ramón Kuri Camacho para el área de filosofía; y Alberto Ortiz, quien junto con la que esto escribe dictaminó los trabajos del área de literatura. Un agradecimiento extra a Mariana Terán Fuentes, por su trabajo como co-editora de este volumen. Por supuesto, hay que señalar que los tres libros cuentan con el visto bueno de Mauricio Beuchot y Roberto Heredia, organizadores de estos encuentros.

Los trabajos seleccionados mediante los dictámenes quedaron comprendidos en tres libros: *Literatura y emblemática. Estudios sobre textos novohispanos* (UAZ, Zacatecas, 2004); *Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano*; y *Cultura novohispana. Estudios sobre arte e historia*, textos que incluyen parte de los trabajos registrados en el XIV Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano, celebrado en la ciudad de Zacatecas, Zac., México, los días 8 al 10 de noviembre de 2001, así como algunos otros trabajos que ya habían sido aceptados por el comité editorial

del *Saber novohispano*, para que formaran parte de lo que sería el volumen cuatro. Tal es el caso del trabajo de Juan Carlos Torchia Estrada para el libro que hoy presentamos.

Los trabajos contenidos en este segundo volumen abordan distintos aspectos del pensamiento novohispano desde la filosofía, la ciencia, la lógica, la ética, la historia, la jurisprudencia, la política, etc., así como textos (confesionarios, libros de texto, obras clásicas, observaciones científicas, bibliotecas, tesis, apologías, relaciones de juras y arcos triunfales) y temas diversos (esclavitud, utopía, humanismo, criollismo, nacionalismo, libertad de comercio, corrupción, etc.) que recorren los tres siglos del período colonial. En conjunto, estos trabajos representan un excelente panorama del estado actual de la investigación en este campo.

Dificultades económicas habían retrasado esta edición, pero gracias al apoyo de la Universidad Autónoma de Zacatecas, a través de la Coordinación de Investigación y Posgrado, de la Maestría-Doctorado en Historia, y de la Unidad Académica de Estudios de las Humanidades y las Artes (antes CIARH), estos obstáculos han sido sorteados para poner, finalmente, este libro en sus manos.

Ma. Isabel Terán Elizondo
Zacatecas, Zacatecas, octubre de 2005

¿INDIOS BÁRBAROS ESCLAVIZABLES?

Ángel Muñoz García
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Uno de los temas tratados por el jesuita Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus*,¹ monumental obra escrita en Perú a finales del siglo XVII, es la licitud de la esclavitud impuesta a los indios y a los negros. Al momento de analizar la postura del autor al respecto, resultaba obligado tener presente la idea de esclavitud que culturalmente pudo influir en su pensamiento. Lo que sigue pretende precisamente establecer la idea de esclavitud imperante al momento de la conquista y colonización de América.

A la llegada de los castellanos a América, la justificación de la conquista con sus consecuencias se tomó de la recién culminada Edad Media, en las categorías de guerra justa y la subsiguiente de esclavitud, pero la responsable y raíz de ambas era el concepto, aparentemente menos nocivo, de *barbarie*. Un concepto que se tomó, a su vez, de la época clásica.

El término griego *bárbaros* es palabra sin antecedentes lingüísticos. Prescindiendo de su desinencia *-os* del sustantivo masculino, su raíz resulta onomatopéyica, para designar a la persona balbuciente, tartamuda: *bar-bar*. Su única vinculación etimológica sería la raíz *bar* del verbo *baréo*, que significa *estar entorpecido*. Por eso, *bárbaros* designaba al extranjero, forastero, extraño, a quien los griegos no entendían por hablar como tartamudeando.² *Barbarízo* significó así *hablar, obrar como extranjero, ser partidario de extranjeros*. Y *barbaróo*, en pasiva, *ser ininteligible*. Tras la guerra con los persas, *bárbaros* pasó a significar por antonomasia al extranjero persa y, por lo mismo, *cruel, rudo, salvaje*.

¹ Amberes, 1668-1686. He iniciado su edición castellana (Vol. I, Tit. I-III), Pamplona, Ed. Eunsa, 2001.

² ESTRABON, XIV.

¿INDIOS BÁRBAROS ESCLAVIZABLES?

Aristóteles elevaría a verdad filosófica la opinión griega sobre los bárbaros.³ Que los griegos fueran capaces de haber constituido la *polis*, máximo bien y felicidad del hombre, era para él signo de la perfección y supremacía helénica sobre las demás gentes. Si los bárbaros no habían sido capaces de vivir en *polis*, era por su incapacidad natural de lograr la vida perfecta de los griegos; signo de su irracionalidad; no eran hombres.

Decir que el hombre es animal racional (*rationalis*, de *reor* -pensar o hablar-, misma raíz de *resis* y *rema*, esto es, *palabra*) equivale a decir que el hombre es el animal pensante o hablante; el único animal que posee lenguaje, cuyo fin es indicar lo provechoso y nocivo, lo justo e injusto, el bien y el mal. Por eso el bárbaro, ignorante de la lengua griega, era irracional, ser no-humano, incapaz de discernir el bien y la verdad. Y siendo incapacidad natural, la distinción entre griego y bárbaro se consideró basada en derecho natural, así como la identidad entre bárbaro y esclavo.

Aristóteles admite la existencia de filósofos que opinaron que la esclavitud era contraria a la naturaleza y que según ésta todos los hombres son iguales y libres, y la esclavitud injusta y basada en la fuerza. Entre ellos, Platón admite la esclavitud sólo en la determinada estructura de la sociedad de su tiempo; pero, no siendo natural, sin lugar en una sociedad ideal. Algo similar sostiene Cicerón.⁴ Para los estoicos, todos los hombres son iguales por naturaleza y la verdadera esclavitud consistía en ser esclavo de las propias pasiones.⁵

El propiamente hombre tiende por naturaleza a vivir en la *polis*, a la que pertenecen sólo los hombres por naturaleza libres: es *zoon politikon*. Sin término medio: quien es *zoon apolitikon* o es dios o un animal inferior. Por eso fuera de la *polis* no hay nobles ni gobierno auténtico. El hombre, rey del universo, lo es sólo el de la *polis*; los demás, ya todos iguales, por naturaleza in-civiles, nunca superarían

su barbarie. Así como el timón es instrumento de la nave, también el piloto, aunque sea instrumento vivo. Así es el esclavo: instrumento vivo del señor. Por eso, por naturaleza pertenece no a sí, sino a otro, de quien es artículo de propiedad; por ser irracional, el ser gobernado le es ventajoso, ser esclavo le es conducente y justo. Por tanto, los bárbaros, siendo por naturaleza irracionales, estaban sometidos a los griegos; sin *polis* y sin razón como los esclavos y animales, eran por naturaleza esclavos y animales,⁶ artículos de propiedad dotados de vida, con los que se puede ejercitar el arte de la cacería y someterlos: la guerra justa. El concepto de bárbaro, así, se "enriquece": a los anteriores distintivos de extranjero, cruel, rudo y salvaje, se añaden ahora irracional, esclavo, animal, incapaz del orden de una ciudad y de gobierno.

Admiradora de los griegos, Roma adoptó en todo el concepto de bárbaro; y para no ser menos, hace también proceder el término *barbarus* de *balbus*, *balbuciente*; significando también en Roma *bárbaro*, *extranjero*, *inculto*, *ignorante*, *incivil*, *grosero*, *el que no habla latín*; el que no es parte de la *civitas*, equivalente latino de la *polis* griega. *Sermo urbanus* será el lenguaje culto. Del término *civitas* se derivan *civil*, *civilización* y otros, todos con la carga semántica de considerar al hombre de la ciudad -el ciudadano- superior a los demás, rurales o rústicos.

Si los griegos se atribuían el dominio sobre los pueblos, presumiendo ser los únicos racionales, los romanos no quisieron ser menos: para éstos, enemigo -con derecho a conquistarlo- era todo pueblo al que se declaraba la guerra; y en tiempo de paz, cualquier pueblo con quien no se hubiera firmado tratado de paz.⁷ Y por enemigo, bárbaro. Y de modo aún más especial a los del norte del Imperio, futuros invasores del mismo.

⁶ *Bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza*: ARISTÓTELES, *Política*, 1, 1252b 9; la diferencia es que quien no tiene recursos para tener esclavos, se sirve de bueyes y animales: ID., 1252b 12; para bárbaros y esclavos, por tanto, la esclavitud es conveniente y justa: ID., 1255 a 1.

⁷ *In pace quoque postliminium datum est. Nam si cum gente aliqua neque amicitiam neque hospitium, neque foedus amicitiae causa factum habemus, hi hostes quidem sunt; quod autem ex nostro ad illos pervenit, illorum sit; et liber homo ab eis captus sit servus eorum. Idemque est, si ab illis ad nos aliquid perveniat. Hoc quoque igitur casu postliminium datum est*: POMPONIO, L. 5, D, *De capt.*, XLIX, 15.

³ ARISTÓTELES, *Política*, 1, 2, pp. 1253b-1255b.

⁴ ARISTÓTELES, *Política* I, 1s., 1252b-1254b; PLATÓN, *Leyes*, 6, 7, *passim*; *Rep.* 2, 3, *passim*; CICERÓN, *Rep.* 3.

⁵ *Servi sunt? immo homines; servi sunt? immo contubernales; servi sunt? immo conservi*: SÉNECA, *Epist. Mor.*, 5, 47; Cfr. 75; *De beneficiis*, III, 20.

Satisfaciendo a Aristóteles y Cicerón, el derecho romano aceptó tres fundamentos para la esclavitud: *los esclavos nacen o se hacen. Nacen de nuestras esclavas; se hacen o por derecho de gentes, esto es, por ser hechos cautivos, o por derecho civil.*⁸ Con el tiempo, aceptar que alguien nacía esclavo (*partus sequitur ventrem*) no implicaba aceptar la esclavitud por derecho natural. La esclavitud *tiene su origen en el derecho de gentes, pues por derecho natural todos los hombres nacerían libres.*⁹ Por derecho de gentes, al final de la batalla, el vencido no tiene derechos; es botín de guerra, *res nullius* que pertenece al vencedor: tradicional etimología de *servus*, como lo que se *con-serva* o *re-serva*, prisionero que no se mata y se conserva como esclavo;¹⁰ aunque su situación, sin derechos civiles, se asimilaba por ello a una muerte civil.¹¹

Aún hubo dos tipos más de esclavitud romana. Aunque la libertad era inalienable, por derecho civil podía imponerse la esclavitud como castigo por delitos; eran los *servi poenae*, condenados al trabajo en minas, a las fieras y a la escuela de gladiadores. *Servi poenae* no era un mero nombre: no eran esclavos de nadie sino de la condena; su dueño era la pena.¹² Y estaban también, en el bajo imperio, los colonos: hombres libres, pero atados a la tierra de otro para cultivarla mediante un censo en dinero o especie.

Los israelitas tuvieron también su visión de la ciudad. En el *Génesis* la primera ciudad aparece construida por Caín, el fratricida. Esto desenmascara la visión aristotélica del hombre como *zoon politikon*, animal civil, ciudadano. La supremacía de la *polis* y la *civitas* y los conceptos de vida civilizada y civilización, quedan develados como obra de fratricidas. Los bárbaros, crueles y salvajes resultan ser los *civilizados* habitantes de la *civitas*. Son fratricidas que constru-

⁸ *Servi autem aut nascuntur aut fiunt. Nascuntur ex ancillis nostris; fiunt aut iure gentium, id est ex captivitate, aut iure civili:* JUSTINIANO, § 4, *De iur. pers.*, 1, 3.

⁹ *A iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes homines libere nascerentur:* *Instit.*, 1, 5.

¹⁰ JUSTINIANO, § 4, *De iur. pers.*, 1, 3; *Digestum*, 1, 5, 4.

¹¹ *Servitus morti assimilatur; quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur:* ULPIANO, L. 59, § 2, D., *De condit.* xxxv, 1; L. 32, *De reg. iur.*, L. 17.

¹² ULPIANO, L. 8, § 11s., D., *De poen.* XLVIII, 19.- Para el tema de la esclavitud en la época grecorromana, sigue siendo un clásico WALLON, H., *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, París, 1879.

yen su imperio, cultura y civilización en aras y so pretexto de la ciudad -llámese ésta Babilonia, Atenas, Roma, Cartago...- a costa de los llamados *bárbaros*. Y hasta hay "quintaesencias" de ciudad: La *Cité*, *The City*, y otras tantas "manzanas" de discordia.

En el siglo V, los llamados *bárbaros* invaden el Imperio. Los conquistados para justificar su derrota, y los humanistas proclamándose herederos de la gloria de Roma, nos legaron una visión de los invasores no siempre coincidente con la realidad. Sólo a finales del siglo XX los historiadores se preguntaron cuán bárbaros eran los bárbaros. Como respuesta, resulta que, por turbulentos que parecieran, los bárbaros no eran turbas, reunión de hombres por instinto gregario; eran *pueblo*, *gens*, con una lengua, tradición y leyes. En la paz, dedicados a la caza, pastoreo y agricultura. Practicando, a su modo, la rotación de cultivos, roturando siempre nuevos campos, se convirtieron en nómadas o seminómadas. No eran "civilizados", fraticidas, gente de ciudad, ni sus reyes podían ser señores de territorios, sino caudillos de personas. Estimando la fidelidad a la palabra dada, el valor, la embriaguez y el juego.

Más que invasores, eran fugitivos perseguidos: reducidos por otros pueblos a territorios insuficientes y pobres, se ven obligados a seguir de continuo a otras tierras, hasta introducirse, empujados, en el Imperio. Su proverbial crueldad era el producto de la desesperación, sobre todo cuando -en los primeros momentos- los romanos les niegan asilo, no les venden alimento, o los obligan a entregarles a cambio a sus hijos, como esclavos.¹³ Pero, en realidad, en las invasiones *los bárbaros mostraron desear tan solo acomodarse a las costumbres de los vencidos; al instalarse en las Galias -por ejemplo-, los francos conquistadores no establecieron diferencias entre ellos y la población preexistente, fusionándose con ella por niveles horizontales, en sus distintas clases sociales;*¹⁴ y con la *complicidad del pueblo romano, que muchas veces los ve como salvado-*

¹³ LE GOFF, J., *La Civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, 1969, p. 35 (en adelante cit. como LE GOFF).

¹⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Manual de Historia Universal*, Vol. III, Madrid, 1980, pp. 61, 67.

res, prefiriendo vivir -con ellos- libres bajo apariencia de esclavitud, que esclavos -con los romanos- en apariencia de libertad.¹⁵

Estigmatizados por griegos y romanos, e invasores al fin, las crónicas los presentan -en alusión a Aristóteles- como animales bípedos, destructores, salvajes, feroces, inhumanos, incultos. Sin embargo, su conducta fue muy diferente a la de la civilizada Roma, creadora del derecho, pero para quien los no romanos no merecían derechos. A diferencia de ella, los invasores sí respetaron la ley de los vencidos. Fieles a su "bárbaro" concepto de los pueblos basado en la personalidad del derecho, redactaron leyes para los romanos, de acuerdo a sus normas y costumbres: *leges barbarorum* para los bárbaros, y *leges romanae* para los romanos.¹⁶ Esa doble legislación duraría en España hasta el IV Concilio de Toledo, presidido en el año 634, por Isidoro de Sevilla.¹⁷

No sin razón en la Roma renacentista, y aludiendo a las rapiñas que en los monumentos medievales hacían los nobles romanos para construir sus *villas*, el pueblo -rústico ciudadano, marginado ya entonces- repetirá el dicho: *lo que no hicieron los bárbaros lo hicieron los Barberini*.¹⁸ A mayor abundamiento, cuando más tarde aquellos bárbaros se convierten al cristianismo, lo hacen al arrianismo. Era el apelativo que les faltaba: el de herejes. Al final del Imperio, la sociedad excluyó de la ciudad y civilización a los no cristianos, reduciéndolos a las aldeas o *pagos*. Y como *al desorganizar la red económica y dislocar las rutas comerciales, precipitan la ruralización de las poblaciones*,¹⁹ los bárbaros se ganan un nuevo título: peor aún que herejes, paganos.

Terminadas las invasiones, quien fuera ignorante del latín, la lengua culta de Roma, es considerado entonces como quien no ha

cultivado su racionalidad; y por ello calificado no sólo como *iletrado*, *idiota* y -afincado en la tierra que cultiva- *rústico*, sino de *mentes brutas*, *rebaño bestial*, *yace como bestia inculta*.²⁰ ¿Por qué estudiáis con tanta diligencia?, preguntaba un manual de conversación latina; para hacer responder a los civilizados alumnos: *Porque no queremos ser como los brutos animales, que no conocen sino la hierba y el agua*.²¹ Aunque las invasiones bárbaras eran ya cosa del pasado, permanece el concepto, aplicado ahora al rústico, hombre del campo que no de ciudad, calificado sin titubeos de inculto, irracional y animal.

La visión clásica sobre el bárbaro se transmite, perdura y rige durante -al menos- toda la Edad Media. Porque, con el tiempo, los otrora bárbaros se *civilizan*. Y con el tiempo, el Imperio Romano del que serían herederos los reinos de Europa, devino en el Sacro Romano Imperio. Como Romano, todos los pueblos ubicados fuera de Europa serán considerados bárbaros, desposeídos de la civilización de la *civitas*, incapaces de un orden social. Los ciudadanos del Imperio, por el contrario, acaparan derechos. Pero a la vez, como Sacro Imperio, todos los pueblos que no comulgaran con la religión oficial estaban excluidos y considerados bárbaros.²² Se acaparan derechos: por ejemplo, el del libre tránsito. Tan libre como para creerse autorizados a su arbitrio a la conquista de los demás reinos. Arbitrariedad no estimada como tal: tenía su origen en la antigua Roma, que se consideraba autorizada a ampliar su Imperio a costa de quienes no hubieran pactado con ella; a costa de los bárbaros; autorización que los cristianos posteriores no dudaron en juzgar proveniente del mismo Dios. San Agustín justificaba los méritos del Imperio Romano para que, a pesar de su infidelidad, Dios concediese su expansión.²³

¹⁵ LE GOFF, p. 38.

¹⁶ Como la *lex romana* o *Breviarium Alarici* de Alarico II, por ejemplo.

¹⁷ *Bien sofrimos, et bien queremos que cada un omne sepa las leyes de los estrannos por su pro; mas quanto es de los pleytos iudgar, defendémoslo, é contradézimos que las no usen, que maguer que y aya buenas palabras, todavía ay muchas gravedumbres, porque abonda por fazer iusticia, las razones, é las leyes que son contenudas en este libro. Nin queremos que daqui adelante sean usadas las leyes romanas, ni las estrannas: Fuero Juzgo, Lib. II, Tit. I, l. VIII.*

¹⁸ *Quod non fecerunt barbari, fecerunt Barberini.*

¹⁹ LE GOFF, p. 56.

²⁰ *Ut stulta iacet bestia*: MIGNE, PL, 145, 974; Cfr. CURTIUS, E., *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Vol. I, México, 1955, p. 306.

²¹ *Cur tam diligenter discitis? - Quia nolumus esse sicut bruta animalia, quae nihil sciunt nisi herbam et aquam*: COULTON, G., *Europe's Apprenticeship. A survey of Medieval Latin*, Londres, 1940, p. 194.

²² *Post Christum vero, Imperium est apud Christum et eius vicarium, et transfertur per Papam in Principem saecularum*: DE SAXOFERRATO, BARTOLO, *Opera omnia*, Venecia, 1596, Vol. 10, 95r.

²³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civitate*, L. v, c. 12.

Si el Imperio Romano -dirían algunos- pudo apropiarse de los demás pueblos, el Sacro Romano Imperio no debía ser menos.²⁴

Una guerra así no era arbitraria sino justa, pues se podría beneficiar al vencido con el gobierno justo del justo atacante: argumento esgrimido ya en la *Política* de Aristóteles para justificar la esclavitud; y una aplicación, además, del evangélico dar al César lo que le pertenece.²⁵

No podemos abstraer las opiniones de los filósofos escolásticos del contexto en el que se dijeron. En él, la frase de San Pablo *esclavos del pecado*, que hoy puede parecer una buena metáfora, era perfectamente entendida en la época, referida a la situación del hombre como propiedad del pecado antes de la redención. Se esclaviza al que se vence.²⁶ El primer pecado había trastocado el orden natural; el hombre, por naturaleza rey de la creación, quiso ser como Dios, y en castigo quedó esclavo, propiedad del pecado; un pecado no natural quizá, pero sí original. No hay pues esclavitud por naturaleza, pero sí como consecuencia del pecado original.²⁷ Si éste alteró el orden natural, la naturaleza misma exige que se restaure ese orden y que el pecador pague su pena. Así la esclavitud es expiación y pena a satisfacer por ese pecado;²⁸ ésta es su única *naturalidad*.

Santo Tomás, en su interés por conjugar Aristóteles con el cristianismo, reinterpreta al filósofo: *Que este hombre más que este otro sea*

²⁴ *Hostes populi romani perdunt ea quae sunt iuris civilis romanorum, ita ut hostes cuiuslibet civitatis perdunt quae sunt iuris civilis proprii illius civitatis... Quasi omnes gentes quae obediunt Sanctae Matri Ecclesiae sunt de populo romano... Alii populi sunt extranei, et sunt populi extranei proprie, qui non fatentur Imperium Romanum esse dominum universalem: DE SAXOFERRATO, BARTOLO, Opera omnia, Venecia, 1596, Vol. 6, 214v-215r.*

²⁵ *De iure gentium unus populus liber non recognoscens superiorem posset [bellare] contra alium liberum, si facit ad bonum finem, ut illos bene regat et gubernet; aliter bella quae exercuit populus romanus ad hunc solum finem, pro gloria Imperii, non fuissent licita, nec ipsorum principatus et monarchia, et tamen contrarium est verum, quia Christus approbavit dum dixit "reddite quae sunt Caesaris Caesari": DE CASTRO, PAULO, In primam Digesti Veteris partem Commentaria, Turin, 1576, f. 4v.*

²⁶ Cfr. Rom. 6, 17; 1 Pet. 2, 18.

²⁷ AGUSTÍN, *De civitate*, 19, 15.

²⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

esclavo no se basa en una razón natural; sino sólo en la utilidad que se sigue, en cuanto es útil a uno ser regido por otro más sabio y a éste ser ayudado por aquél, como se dice en la Política. La esclavitud, pues, no se basa en derecho natural; éste sólo determina que el delito debe ser castigado, quedando al derecho positivo cuál haya de ser el castigo.²⁹ Lo que no queda clara es esa utilidad del Estagirita, que Santo Tomás parece mantener. Pero resulta lógica en su contexto temporal. Porque tras la redención de Cristo, el hombre queda libre; y es lógico y útil que los cristianos, miembros de la Iglesia y del Imperio -del Sacro Imperio- rijan a los bárbaros y sean ayudados por éstos. Por eso, mientras se acepta la esclavitud de los prisioneros paganos, no así la de los cristianos.³⁰

Dos posibles objeciones pudieran hacerse: la del esclavo cristiano y la del esclavo infiel que se convierte. La primera no es obstáculo: si el esclavo es cristiano, su esclavitud sólo atañe al cuerpo, pues su alma quedó libre por la redención. Si nace de esclavo cristiano, *partus sequitur ventrem*, hereda de sus padres el cuerpo, un cuerpo esclavo, permaneciendo su alma libre.³¹ Y libre se hacía el alma del esclavo que se bautizaba, elevándose de esclavo-cosa a la dignidad de persona. *Los siervos de los judíos, si se ficieren cristianos, que sean libres*, rezaba el *Fuero Juzgo*.³²

Otros textos de Santo Tomás podrían servir de excusa cuando posteriormente, en la conquista de América, se acusa a los bárbaros indios de canibalismo, sodomía y otros vicios: en efecto, el de Aquino describía al bárbaro como quien, *actúa en contra de la naturaleza, copulando con sus padres, no movido por la ley natural, sino por el fuego de la concupiscencia, que oscureció en los bárbaros su inteligencia natural*.³³

²⁹ SANTO TOMÁS, *op. cit.*, II-II, q. 104, a. 6, ad 1; Cfr. I-II, q. 94, a. 5, ad 3; II-II, q. 57, a. 3, ad 2.- *In IV Sent.*, d. 36, q. 1.

³⁰ *Quod capiunt ex fidelibus non sunt vere servi... nec in servos vendi possunt: DE FLORENCIA, ANTONINO, Summa Theologica III, T. 3, c. 6, § 4, Venecia, 1582.*

³¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 104, a. 6, ad 1; *In Titum 2*, lect. 2.- *De virt.* q. 1, 9.

³² *Fuero Juzgo*, Lib. XII, Tit. III, Ley XVIII.

³³ *[...] agit contrarius naturae, coeundo cum parentibus, non ex lege naturali sed ex concupiscenciae ardore, qui legem naturae in barbaris obscuravit: SANTO TOMÁS, IV Sent.*, q. 40, 3, 2.

Todo esto se aplicaría también a los herejes, que convivían en el mismo Romano Imperio con sus supersticiones (*superstitio, residuo, poso*), escoria y excrecencia del Sacro Imperio. Así lo ordenaba el derecho para los miembros del Romano Imperio, pero dudosamente del Sacro Imperio. En verdad, no todos pensaron así. Antonino de Florencia defendió las facultades civiles de los infieles sobre sus reinos; si no con derecho de propietarios, sí como poseedores;³⁴ rechazando abiertamente el someterlos por infieles a guerra y esclavitud. Santo Tomás los considera también capaces de dominio: *la infidelidad no repugna por sí a la soberanía y dominio, pues éste se origina en el derecho de gentes, que es derecho humano, y la distinción entre fieles e infieles compete al derecho divino, que no invalida al derecho humano.*³⁵ La Edad Media se refirió con el concepto de *orbe* al antiguo Imperio Romano; pero hay también antecedentes de Vitoria en su concepto de mundo como patria universal de todos: a la cuestión de si pueden ser expulsados de un reino los mercaderes forasteros, Baldo de Ubaldis (S. XVI) responde que *el mundo es patria común de todos, por lo que no pueden ser expulsados sino por aquello por lo que podrían ser proscritos del foro. Pues expulsar es prohibir, pena que no debe imponerse sin causa.*³⁶

Los viajes al Oriente venían a condimentar el panorama. Las narraciones sobre lejanos países de infieles, pero con una organización social perfecta, pusieron en tela de juicio la egocéntrica presunción imperialista. Sin ir tan lejos, cercano estaba el mundo árabe, con su organización social y -por añadidura- creyentes en un único Dios, en definitiva el mismo Dios bíblico del Imperio. Y los judíos: no cristianos, pero creyentes en el mismo Dios y con una sociedad normadamente establecida. Incluso el derecho antiguo prescribía que

³⁴ *Infideles qui dominium Ecclesiae recognoscunt sunt ab Ecclesia tolerandi... possunt habere possessiones et colonos christianos et etiam iurisdictionem, ex tolerantia Ecclesiae:* DE FLORENCIA, ANTONINO, *Summa Theologica*, III, Tit. 3, c. 2.

³⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 12, a. 2b.

³⁶ *Mundus est omnibus communis patria, et ideo non possunt expelli nisi ex causa ex qua possent foris banniri. Nam expellere interdiceret, quae poena sine causa non debet imponi:* DE UBLADIS, BALDO, *Opera omnia*, Lyon, 1585, f. 34r.

no debía privárseles de sus posesiones, caso de convertirse al cristianismo.³⁷

Ante el peligro de que, aceptando a los árabes, el Imperio dejara de ser Romano y aceptando a los herejes dejara de ser Sacro, hubo que modificar el concepto de bárbaro, para que cupieran -aunque no del todo, pues había que salvaguardar al Imperio- árabes y herejes. Aparece así una especial clase de bárbaros: bárbaros, sí, pero no tanto. Y -a nuevo concepto, nuevo término- se denominará *bereberes* a los árabes, identificándolos con los pueblos del norte de África, constantes enemigos del Imperio con sus piraterías y secuestros. Aún hoy, en inglés, *bárbaro* tiene la connotación de *árabe*.³⁸ Hasta los aceptarían de algún modo en su sociedad, no totalmente, porque para ocupar cargos de cualquier índole en la ciudad -ciudad civil o eclesiástica- eran precisos leucocitos muy blancos: hacía falta la *limpieza de sangre*.

Llegó un momento en que mantener esclavos resultó demasiado caro; la técnica evolucionaba y resultaba más barata la fuerza hidráulica y animal. Ello produjo que para muchos esclavos cambiara su situación y pudieran disfrutar de otra más libre, con sesión de tierras que cultivar, a cambio de ciertos trabajos que pronto se convirtieron en tributos. Eran los *solariegos* y *vasallos* de Castilla y León, o *mezquinos* de Aragón. De pagar tributos por la propiedad (*alodio*) de la tierra se pasó luego a pagarlos por la protección del señor feudal ante incursiones externas, hasta tener que entregar de nuevo por ello las tierras al señor; con esto ya no fueron sólo las tierras las que pertenecieron a éste, sino los propios campesinos también (servidumbre personal). La tierra quedó como lugar donde se reside y trabaja, y sobre la que se tienen derechos que son sólo obligaciones: trabajarla, residir en ella y no abandonarla sin consentimiento del señor (servidumbre real).

³⁷ *Iudaei sive sarraceni... si Deo inspirante ad fidem se converterint christianam, a possessionibus suis nullatenus excludantur:* *Decretales*, 5, 6, 5.

³⁸ Es la acepción que *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1972, Vol. III, p. 147b, da todavía a los términos *Barbary*, *Barbary ape* y *Barbary pirates*.

¿INDIOS BÁRBAROS ESCLAVIZABLES?

Situación derivada de los colonos romanos del bajo imperio; bárbaros o no, no eran *servi*, no cabía entender el vasallaje como esclavitud estricta; no eran *servi* de un señor, sino *siervos de la gleba*, de la tierra: *esclavos afectos a una heredad y que no se desligaban de ella al cambiar de dueño,*³⁹ *aunque parecen libres, han de considerarse siervos de la tierra.*⁴⁰ Pagaban por cultivar una tierra ajena, a la que quedaban vinculados para siempre, sin poder quedar libres, por cuanto jurídicamente nunca habían perdido tal condición y no eran esclavos de nadie. Si por cualquier causa -matrimonios de conveniencia de los señores, tratados con otros señoríos, conquista, donación o venta del territorio, etc., etc.- la tierra cambiaba de señor, los vasallos no iban con su señor anterior, sino que seguían afincados a la gleba.

La palabra *servus* adquirió así otro significado, que vino a unirse al primitivo señalado. Se la entiende -derivada de *servitus* y *servitudo*, esto es, *servitudo* o *esclavitud* y *servidumbre*- como *siervo* o *esclavo* propiamente tal y como *servidor*, una ambigüedad con la que jugaron no poco los escribanos. Bien visto, aquí pudiera estar si no el principal, si uno de los fuertes motivos de las controversias, en ocasión de la conquista de América, sobre la licitud de la esclavitud aplicada a los indios, porque, en el fondo, muchas de tales discusiones provenían (o intencionalmente se buscaban) de la ambigüedad del término *servus*. Y de considerar lícito aplicar el vasallaje a los indios -igual que, a fin de cuentas, eran vasallos los españoles de la metrópoli- quisieron pasar algunos, jugando al equívoco o engañados por él, a la licitud de su esclavitud, entendida al modo griego y romano, en su sentido estricto. Bien visto también, la encomienda no era sino una reinstauración del concepto de siervo de la gleba: el rey pactaba la cesión de sus tributos, a cambio del apoyo militar -llegado el caso- del feudatario-encomendero. Como consecuencia, éste debía dar cierta protección a determinados indios, quienes permanecían ligados a la encomienda, sin importar a manos de quién pudiera llegar ésta.⁴¹

³⁹ Según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*.

⁴⁰ *Licet conditione videantur ingenui, servi tamen terrae ipsius, cui nati sunt, existimentur*: L. I, § I, C., de col. Thrac, XI, 52.

⁴¹ Sobre la esclavitud en la Edad Media, Cfr. VERLINDEN, CH., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Brujas, 1976.

En resumen: si alguien es bárbaro, se le puede hacer guerra justa y -al vencerlo- esclavo. Éste lo es, por tanto y según no pocos, por nacimiento, por naturaleza, por derecho natural. Luego se consideró por derecho de gentes: un derecho muy próximo -casi sinónimo- en Roma al derecho natural.⁴²

⁴² *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines consistit, id apud omnes populos custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*: GAIO, I, § I.

FRAY JUAN BAUTISTA DE VISEO O.F.M.
Y SUS TEXTOS PARA CONFESORES

Juan Manuel Campos Benítez
Universidad Autónoma de Zacatecas

Presentamos unos textos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII escritos por el franciscano fray Juan Bautista de Viseo que ilustran los problemas que enfrentaron los frailes en el proceso de evangelización de la Nueva España. Primero ofrecemos algunos datos de su vida y obra y luego expondremos brevemente las obras y señalaremos algunos aspectos que muestran especial relevancia para futuras investigaciones.

Poco se conoce sobre la vida de fray Juan Bautista de Viseo. Nació en la Nueva España en 1555, teniendo aproximadamente 15 años ingresa al convento de San Francisco el Grande de México, donde profesa el 26 de julio de 1571.¹ Estudia filosofía y teología aprendiendo al mismo tiempo la lengua mexicana.² Fue discípulo de fray Andrés de Olmos; también estudió con fray Miguel de Zárate y fray Jerónimo de Mendieta,³ fue a su vez maestro de fray Juan de Torquemada.⁴

¹ Tomamos estos datos de Juan Guillermo Durán, *Momumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, Vol. 1, Teología, Col. Estudios y Documentos, Buenos Aires, 1987, pp. 669-692.

² Ver GARIBAY, ÁNGEL MARÍA, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1971. Primera parte, p. 41. En la segunda parte, p.14n dice que nuestro autor "comparte con Gaona y Mijangos la gloria de haber escrito como nadie la lengua mexicana". Gaona era también franciscano y Mijangos agustino. También dice que fray Juan Bautista "es uno de los más fecundos y elocuentes autores en lengua de Tenochtitlan", p. 170.

³ Cfr. GARIBAY, *op. cit.*, Parte 2, p. 217.
⁴ Ver EGUIARA y EGUREN, *Bibliotheca Mexicana*, citado por QUIÑONES MELGOZA, JOSÉ, en su *Ramillete neolatino*, UNAM, México, 1986, p. 271.

Entre 1591 y 1607 ocupó varios cargos: lector de teología en los conventos de San Francisco de México y Santiago de Tlaltelolco, guardián de varios conventos (San Antonio de Padua en Texcoco, San Miguel Arcángel de Tacuba y Santiago de Tlaltelolco) y definidor de la Provincia del Santo Evangelio. No sabemos el año de su muerte, pero hay indicios para asegurar que fue entre 1607 y 1613. De sus obras enumeramos las siguientes:⁵

- *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, publicada por Melchor Ocharte en 1599.
- *Advertencias para los confesores de los naturales*, Melchor Ocharte, 1599, primera parte. Si bien escrita en castellano, contiene muchos pasajes en lengua latina y algunos en lengua mexicana, el título completo nos lo ofrece Eguiara: *Animadversiones pro Indorum ministris sacrorum, in duas partes divisae*.⁶
- *Advertencias para los confesores de los naturales*, Melchor Ocharte, 1600, segunda parte.
- *Libro de la miseria y brevedad de la vida del hombre*, en lengua mexicana, publicado por Diego López Dávalos, 1604.
- *Vida y milagros del bienaventurado San Antonio de Padua*, en lengua mexicana, Diego López Dávalos, 1605.
- *Sermonario en lengua mexicana*, Diego López Dávalos, 1606. Dejó inconclusa una segunda parte. Pero lo que se conserva abarca 709 páginas.
- *Tres libros de comedia*⁷ (penitencia, artículos de la fe y parábolas evangélicas, Vidas de santos) hoy perdidas.
- *Exposición del Decálogo*, manuscrito
- *Vocabulario eclesiástico*, manuscrito.

⁵ Para tener una idea completa de lo escrito por los franciscanos en este periodo es imprescindible el Libro IV, Cap. XLIV de fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1993, pp. 549-553. También véase el Apéndice 1 de RICARD, ROBERT, *La conquista espiritual de México*, trad. de Angel María Garibay, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

⁶ En QUIÑONES, *op. cit.*, p. 202.

⁷ Hay una *Comedia de los Reyes* de autor anónimo y dedicada a fray Juan. Ver RICARD, *op. cit.*, p. 309.

Como traductor ha dejado vertido en lengua mexicana varios manuscritos: una versión de cierta vida de los santos, *Vios sanctorum*; *De la vanidad del mundo* del agustino Diego de Estella; terminó de traducir *De contemptu mundi* (luego mejor conocida como *Imitación de Cristo*), comenzada por fray Luis Rodríguez; *Los tres niños mártires de Tlaxcala*, escrita por Motolinía; de fray Andrés de Olmos tradujo su colección de las *Pláticas de los ancianos* o *Huebuetlatolli*. En su *Sermonario en lengua mexicana* traduce a Crisóstomo del griego al náhuatl; en el Prólogo a esta obra dice fray Juan Bautista:

Es la lengua mexicana de suyo tan elegante, copiosa y abundante que apenas se puede traducir un renglón de la lengua castellana o latina en ella que no lleve doblado, como verán los que la tratan.⁸

Permítame una digresión: la traducción a lenguas vulgares no era todavía bien vista, si bien en el ambiente reformista estaba a la orden del día. El franciscano Alonso Molina estaba a favor de las traducciones, pero todavía en 1621, el agustino Mijangos, oaxaqueño que profesó en el convento de México, nos dice en la "Advertencia al lector" de su *Sermonario* en mexicano, que:

Hanme reprehendido la curiosidad en traer algunas autoridades dificultosas, diciendo que son cosas que no las entienden los indios. Yo digo no es sino que quien las oye y lo murmura no las entiende, siendo así que, a mi parecer, no hay cosa en la Sagrada Escritura que no se pueda decir en la lengua, por difícil que sea, porque es abundante en vocablos para todo y el indio es fuerza que entienda su lengua, y están ya tan despiertos y tan ladinos, y tan bien enseñados, que a mí me han hecho preguntas de gran dificultad. Y así no es mucho que ya se les descubra más la Sagrada Escritura.⁹

Al mismo tiempo, la actividad del traductor presentaba grandes dificultades. En efecto, una mala traducción podría tener consecuencias funestas: incomprensión a la hora de la confesión o, lo que es peor, caer en la herejía. Fray Juan Bautista es muy

⁸ Citado por GARIBAY, *op. cit.*, Parte 2, p. 179.

⁹ Citado por GARIBAY, *op. cit.*, Parte 2, p. 174 y 177 para opinión de Alonso Molina en 1572.

consciente de esto cuando explica los usos de ciertas expresiones mexicanas, por ejemplo cuando comenta una anfibología que se encuentra en la lengua respecto al numeral *ce*, que tiene una sola terminación y que puede ser masculino, femenino y neutro y

[...]de manera que tambien queda dicho vna persona como vn Dios y si se toma por vna persona como comunmente lo toman los naturales, es possicion heretica, y si el *ce*, se toma por una esencia, como lo tomaron los que ordenaron la dicha proposicion, es catholica. Esta amphibologia no ay en latin, por ser diferente la terminación[...]"

Con estas citas dejamos este apartado sobre las obras de fray Bautista y sus traducciones y pasamos al tema que nos ocupa, sus obras para confesores.

Guillermo Durán ha publicado los siguientes confesionarios de fray Juan Bautista: *Confesionario Mayor*, *Confesionario Breve* y *Confesionario más breve* y, finalmente, un *Examen para los que han de comulgar*. El título completo es: *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los Confesores. Compuesto por el padre fray Ioan Baptista de la orden del Seráfico Padre San Francisco, lector de Teología en la Provincia del Santo Evangelio, y guardián del convento de Santiago Tlatilulco*, en Tlatelolco, por Melchor Ocharte, 1599.¹¹

Los confesionarios están dirigidos tanto a los religiosos como a los indígenas, según lo podemos observar en las aprobaciones del texto. En la primera de ellas, el doctor Ortiz de Hinojosa, canónigo de la catedral y obispo electo de Guatemala dice: "y es muy propio de elegante lengua, *así para los confesores de los naturales, como para los mismos indios*" (699).¹² En la aprobación del padre Antonio del Rincón

¹⁰ BAUTISTA, FRAY JUAN, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Melchor Ocharte, Tlatelolco, 1600, f. 52. La parte latina ha sido traducida por Verónica Murillo, de la Universidad de Zacatecas, inédita; citamos esta versión. Véase también FROST, ELSA CECILIA, *Este nuevo orbe*, México, UNAM, 1996, pp. 189-199.

¹¹ En *Monumenta catechetica*, pp. 693-744. Fray Juan los llama "copioso", "menor" y "más recopilado"; los tres se incluyen bajo el mismo título. "Confesionario", "Confesionario más breve" y "otro confesionario más breve" los designa en la obra.

¹² Todas las citas refieren a Durán, el subrayado es nuestro. Indicamos en adelante el número de página.

S.J. leemos que el confesionario "es obra muy útil y necesaria, *no solo para los naturales, sino para los ministros de ellos*" (699). La aprobación del padre Hernando Durán dice que "es obra muy provechosa y necesaria para los naturales y para sus ministros" (700). También en el prólogo nos recuerda fray Juan Bautista su intención de:

[...] *disponer los ánimos de los naturales*, con ejemplos vivos de cosas sucedidas, para que por ellos entiendan las partes de la penitencia y consigan el fruto de la redención, que tan caro le costó a Cristo nuestro bien. Tengo larga experiencia que con las comedias que de estos y otros ejemplos he hecho representar las cuaresmas, ha sacado nuestro Señor por su misericordia gran fruto, limpiado y renovado conciencias ennegrecidas de muchos años en ofensas suyas. (701)

Y aquí nos anuncia fray Juan que ha escrito un libro "que mediante divino favor saldrá presto a luz" (702) y que quedó manuscrito. Al prólogo siguen las indulgencias concedidas y quince capítulos introductorios escritos solamente en mexicano, en algunos de los cuales (5, 9, 10, 11, 14 y 15) se ponen *exempla* de castigos y situaciones pertinentes al tema que trata cada uno, por ejemplo en el 14, donde "Pónese en este capítulo un ejemplo donde se ve cuán necesario es cumplir las penitencias impuestas" (707).

El *Confesionario mayor* comienza con una advertencia sobre las preguntas y una sobre el uso de cierta partícula náhuatl muy usada por los indígenas. Las preguntas tienen que ver con cada uno de los mandamientos. Daremos unos ejemplos: con respecto al primero las preguntas tienen que ver con el conocimiento de la doctrina, pero también con la desesperanza y con supersticiones, conjuros, hechicerías y agüeros; por ejemplo la pregunta 7:

¿Creíste o tuviste por mal agüero cuando oíste llorar al búho cantar a la lechuza, o hacer ruido con las uñas, o cuando encontraste con aquella sabandijilla que se llama *pinabuztli*?¹³

¹³ Circula todavía un refrán popular que dice así: "Cuando el tecolote canta el indio muere, esto no es cierto pero sucede".

El segundo mandamiento incluye una pregunta sobre el perjurio por dinero o la compra de falsos testigos. El tercero incluye a los religiosos entre los "padres" (espirituales) de los indígenas. El cuarto incluye una pregunta sobre el maltrato a la mujer. El quinto incluye preguntas sobre agravios y ofrecimientos al demonio, sobre el uso de brebajes y malos partos debido al maltrato. El sexto también pregunta si la mujer huyó de la casa por el maltrato e incluye una sección de preguntas para mujeres (sobre el lesbianismo, por ejemplo).

Siguen preguntas acerca de los mandamientos de la Iglesia. Nos recuerda que "no de todas las cosas paguéis diezmo (como lo pagan los españoles) sino de algunas, que el Rey señala y determina" (716). Luego pregunta por los siete pecados mortales, por los cinco sentidos, por las obras de misericordia corporales y espirituales. Después siguen una serie de preguntas dirigidas a personas específicas y que son toda una joya de información respecto a la vida, actitudes, y mentalidad de la época. Doy una lista:

1. Preguntas a las autoridades: gobernadores, caciques, principales, mayordomos.
2. A los alguaciles del *cobuatequitl* (lugares de trabajo público).
3. A los médicos.
4. A las parteras.¹⁴
5. A los mercaderes: plateros, mercaderes de manta,¹⁵ de cacao, cera, algodón, tintoreros, carniceros, pintores, padres y madres,¹⁶ mercaderes de ultramarinos ("todas las otras cosas de Castilla") (725).

¹⁴ El asunto aquí es la muerte de los niños sin recibir el bautismo. Por esto exhorta fray Juan: "Procuren los ministros tener en los pueblos de su visita algunos indios hábiles, por lo menos dos o tres, que sepan muy bien lo sobredicho [administración del bautismo y pronunciación correcta de las palabras sacramentales], que con esto cesen las obligaciones de las parteras y no perezcan los niños sin el Santo Bautismo" (723).

¹⁵ Artículo de especial uso por parte de los indígenas, quizá por esto, para su protección, fray Juan condena aquí la usura: cuando le piden prestado al mercader tomienes (saya, enagua) le reconviene: "Acuérdate bien de lo que así has recibido, porque estás obligado a restituir todo lo que recibiste en logro" (724). También trata la usura en las *Advertencias*, f. 15.

¹⁶ Se refiere a las ceremonia de petición de mano y que incluían mercancías. La pregunta es si hacen todo esto sin recurrir al sacramento del matrimonio.

Para dar una idea de las preguntas, y su fuerza expresiva, así como su carácter de fuente de información, presento la primera serie, pero les quitaré el signo de interrogación y las presento en infinitivo:

- a. Tomar o pedir a los maceguals¹⁷ sin que éstos estén obligados a dar.
- b. Aumentarles el tributo.
- c. Apropiarse el tributo, repartírselo con los otros principales.
- d. Gastarlo donde no convenía.
- e. Estorbar o impedir la justicia debida a los maceguals.
- f. En elecciones, votar no por el más sabio y digno sino votar por algún deudo, "o por ser tan gran borracho como tú".
- g. Recibir cohecho y hacer mala justicia.¹⁸
- h. Administrar mal las medicinas.
- i. No querer visitar a los pobres y necesitados.
- j. Engañar en los precios.
- k. Alterar las pesas y medidas.
- l. Alterar las mercancías.
- m. Vender animal enfermo.¹⁹

Termina el *Confesionario mayor* con la sugerencia de una "plática breve que el confesor haga al penitente después de su confesión", donde le exhorte a no volver a cometer pecados y vivir con recato y pacíficamente. Los confesionarios más breves con recato y resumen las preguntas del mayor, por más que en ocasiones se agreguen nuevas preguntas.²⁰ No hay alusión alguna al sacramento de la comunión en los confesionarios. Termina fray Juan con estas palabras:

¹⁷ El *macegual* era el indio de más baja condición social, como "el pobre"; la etimología náhuatl tiene una connotación religiosa, como lo ha señalado Garibay en la obra citada.
¹⁸ Y añade: "Porque si así lo hiciste conviene que restituyas" (720).
¹⁹ Una de las preguntas reza: "O por ventura en alguna otra cosa hiciste mala obra que aquí no se especifica?" (725). La pregunta se dirige al confesante.
²⁰ Por ejemplo: "¿Hallaste alguna cosa perdida? ¿Usurpástela, o dístela a los pobres?" (729).

Y en todo siga el prudente confesor las leyes de la buena prudencia y caridad, ajustada a la capacidad, talento y rusticidad del penitente.

Al final de los confesionarios, como un añadido externo, tenemos un "examen para que los que han de comulgar que están ya aprovechados". Consiste en 16 preguntas del confesor con sus respectivas respuestas por parte del confesante. Las respuestas están muy elaboradas y muestran el estado ideal de quien se prepara para la comunión, amén de mostrar un conocimiento de la teología y la doctrina católica. Este apartado muestra la doctrina ortodoxa católica y quizá en su trasfondo esté el Concilio de Trento y la Contrarreforma.²¹

Por su parte, las *Advertencias*, a diferencia de los Confesionarios, están dirigidas a una audiencia familiarizada con los varios aspectos de la tradición. Cita o menciona a filósofos (aparte de los medievales, a Cayetano, Domingo Bañez, Domingo de Soto, Francisco Titelman, Francisco Suárez, Alonso de la Veracruz, entre otros) así como a teólogos y canonistas (Nicolás Orbelo, Bartolomé de Medina, Juan Focher), papas (Adriano, Gregorio IX, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Inocencio I, Juan XX, León X), concilios (Cartaginense, Florentino, Limense, Mexicano, Tridentino) santos

²¹ Por esto cito en extenso. Por ejemplo la pregunta "Quién hace este Santo Sacramento?" Responde: "Sólo los sacerdotes ordenados por los obispos hacen y consagran este santo Sacramento. Y los que no son ordenados de sacerdotes no pueden hacerlo ni consagrarlo. Y aunque un gran rey, o un gran capitán, o un gran sabio, o un gran santo dijese las palabras de la consagración sobre la hostia no podría hacer efecto, ni consagraría este divino sacramento. Y de los sacerdotes ya ordenados, aunque uno fuese gran pecador, idiota y enfermo consagra este divino sacramento cuando en la misa dice las palabras sacramentales. Porque a sólo los sacerdotes les dio este poder y facultad de consagrar su cuerpo y administrarlo" (730). A la pregunta; "Para qué quieres comulgar?" Se responde: "Quiero recibir el Santísimo Sacramento para recibir el él a mi Dios y Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre (...)" (732). El Canon III de la sesión 21 del Concilio de Trento dice: "*Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam, falso asserunt, non secundam ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur: A.S.*", en: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editorial Herder, Barcelona, 1948,²⁴⁻²⁵ p. 330.

(San Alberto, San Buenaventura, San Antonio de Padua, San Pablo) y herejes (Sabelio). De más de uno de ellos tomará fray Juan Bautista algunas páginas.²²

La obra es considerablemente mayor que los confesionarios: 113 fojas más 11 no enumeradas de las licencias, aprobaciones y dedicatoria, más las tampoco numeradas de la suma de materias. En total son 168. No es para menos, dados los problemas que trata y las soluciones propuestas, en las que intenta encontrar puntos de apoyo en la tradición y en la autoridad de la Iglesia. Presentamos algunos problemas planteados en la obra para ilustrar tanto su temática como su contenido, invitando a investigaciones de mayores alcances, luego ofrecemos algunas conclusiones tentativas. Comienzan así las *Advertencias*:

Algunas cosas de estos naturales desconsuelan notablemente y causan grandes escrúpulos en los ánimos de sus ministros, y aún a algunos los han retraído de este ministerio apostólico, las cuales miradas con pía afección y consideración del poco talento de algunos, causan por una parte lástima, y por otra parte ponen un nuevo brío y pecho Cristiano, para ocuparse en instruirlos y alumbrarlos en el conocimiento de Dios, provecho y salvación de sus almas [...] Desconsuela a los ministros ver que parece que vienen algunos naturales a este Sacramento de la Penitencia sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados.²³

²² En el prólogo a su *Sermonario* indica fray Juan, hablando de fray Alonso de Molina, que: "heme aprovechado de algunos pedazos de sus escritos". También, hablando de la lengua mexicana, dice que se ha "aprovechado de los ilustres trabajos y vigilias de muchos santos religiosos que con particular estudio trabajaron". Ambas citas provienen de DURAN, Introducción a los Confesionarios, *op. cit.*, p. 681 y 681n. Por eso no ha de extrañar que puedan encontrarse aquí párrafos de Focher y de muchos otros y esto no tiene que plantear el problema de su "originalidad" o falta de ella, aunque en esta obra fray Juan es especialmente cuidadoso en sus citas, generalmente en latín.

²³ Foja 1. Hemos actualizado la ortografía. En seguida cita a Escoto, con respecto a éste "sin dolor ni arrepentimiento", sus palabras de "gran piedad, especialmente para estos naturales, que muchos no acaban de saber". Casi entendemos: por ignorar los frailes su propia tradición si "muchos" se refiere a ellos y lo que debían saber.

Algunos años antes fray Juan Focher había escrito una obra donde hablaba precisamente de la idoneidad de los misioneros, a la que dedicaba un capítulo. En la epístola nuncupatoria, escrita por fray Diego Valadés, leemos:

Como quiera que entre todos los oficios de la religión cristiana sea el de predicar el evangelio a las gentes el mayor responsabilidad y de más importancia, no puedo, Reverendísimo Padre, por menos de deplorar que sea en nuestros días el que con más negligencia e ineficacia se comete; pues hasta el presente no ha habido quien se haya preocupado ex profeso (como suele decirse) y seriamente de darnos normas ciertas sobre este negocio que tanto nos encomendó nuestro Salvador [...].²⁴

El padre Eguiluz sugiere que la causa de esto sea que: "Después de cincuenta años de ininterrumpida sangría, los superiores de las órdenes religiosas de España creyeron haber dado ya bastante de lo bueno a Indias y adoptaron en la segunda parte del siglo XVI la táctica de enviar a ellas, en frase de ellos, 'lo peor'".²⁵

En lo que se refiere a los franciscanos nos dice Francisco Morales Valerio que "a partir de la segunda mitad del siglo XVI hubo un gradual decaimiento de los ideales franciscanos sobre la iglesia indiana que terminaron estrepitosamente a fines del siglo".²⁶ Por eso no es de extrañar las palabras de Mendieta:

Lo que vemos y experimentamos es que en nuestros capítulos y congregaciones ya no hay otra cosa sino renunciaciones de guardianes. [...] Ya no hallarán por maravilla fraile que de veras arrostre a desprender lengua, porque los que la saben, con mucho desmayo y casi sin gusto se aprovechan de ella [...] porque el

²⁴ FOCHER, O.F.M., JUAN, *Itinerario del misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del padre Antonio Eguiluz, O.F.M., Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960. El texto latino apareció en Sevilla, por Alfonso Escribano, 1574.

²⁵ Cfr. la Introducción a la obra de FOCHER, *op. cit.*, p. XXXVIII.

²⁶ Cfr. MORALES VALERIO, FRANCISCO, O.F.M., "La iglesia indiana, mito y realidad en la evangelización franciscana", en: *Fuentes. Estudios Humanísticos y sociales*, Revista trimestral publicada por Ediciones Culturales, Vol. 1, No. 2, verano de 1999, Zacatecas, p. 69.

fervor y el ejercicio en la obra de salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu [...] ²⁷

Eco de todo esto encontramos en el primer obispo mexicano, don Alonso de La Mota y Escobar (1546-1625) cuando hablando de los indígenas tlaxcaltecas dice que:

[...] y en resolución del estado temporal de los yndios esta notablemente menoscabado, y juzgo que el spiritual lo esta mas que nunca [...]

Y en otra parte, hablando de las prácticas idólatras de los indígenas, diga que: "la culpa de esto a mi parecer no es de solo yndios". ²⁸

Quizá, como sugiere Alejos Grau, algunos textos de ese período eran "todavía adecuados para la práctica sacramental tridentina posterior al III Concilio Mexicano". ²⁹ En todo caso, en materias de doctrina y en problemas prácticos el recurso a la autoridad y a la tradición es necesario, así como el principio de caridad.

Así pues, la situación de los confesores presentaba varios problemas de diversa índole. Pero volvamos a los misioneros. Fray Juan Bautista recuerda la respuesta de un indio a cierto sacerdote que se quejaba de los naturales, que no sabían confesarse y no eran buenos cristianos. La respuesta fue: "Pongan tanto cuidado los Padres en hacer de los indios buenos cristianos, como ponían los ministros de los ídolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios buenos cristianos" (f. 12). Así que tenemos cierta queja de los misioneros, pero los problemas que

²⁷ Citado por ZILLI, J.B., *Frailles, curas y laicos*, Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Centenario, 1991, p. 92.

²⁸ Ambas citas en ZILLI, J.B., *op. cit.*, pp. 75 y 77 respectivamente. Ahí podemos encontrar una cita, en esta dirección, de don Manuel Orozco y Berra. Zilli nos recuerda el conflicto entre las órdenes regulares y el clero secular, reflejo también de las decisiones tridentinas.

²⁹ Se refiere a confesionarios de fray Alonso de Molina. Algo parecido podría decirse del *Itinerario*. Cfr. Alejos Grau, "Análisis doctrinal del "Confesionario" de fray Joan Baptista (1555-1607/1613), en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Madrid, Editorial Deimos, 1990, pp. 473-491. En este artículo la Dra. Alejos Grau pone en duda la originalidad de fray Juan Bautista cotejando las versiones de Molina y nuestro autor, mostrando las similitudes y ofreciendo su explicación.

enfrentaban eran realmente graves. Daremos unos ejemplos, en orden de dificultad.

Si bien el confesor "está obligado a escudriñar diligentemente la conciencia del pecador así como el médico la enfermedad del enfermo y el juez la causa del litigante" (f.13), ¿qué hacer cuando se requiere al confesor para confesar a un enfermo y no se domina la lengua? Hay un requisito mínimo: que muestre señales de contrición. Le puede ofrecer indulgencias y en caso de artículo de muerte puede y debe recurrir a un intérprete, pues "cualquiera está obligado a procurar el remedio de su alma por el último y preciso medio que pueda haber" (f.10). Y nos muestra un antecedente, citando a dos autores, fray Luis López y fray Manuel Rodríguez, que afirman que un castellano puede confesar a un francés, aunque sepa poco de la lengua. Pero ¿puede absolverse a quien ni por palabras ni por señales pueda confesar sus pecados? No, pues el confesor como juez no puede imponer penitencia desconociendo la causa del pecado, según Juan de Medina y otros, y así se señala en el Concilio de Trento, sesión 14, cap. 5. Por otra parte, fray Antonio de Córdoba dice que sí, pues "en tal caso la absolución puede ser sacramental" (f. 23, en latín). Nótese de paso la manera en que plantea el problema, una solución en contra y luego la solución final. La estructura es simple y típica de la manera escolástica de argumentar. Por otra parte hay que notar su apego a la tradición y a lo que de ella deriva, como cuando expone antecedentes del problema que le ocupa.

Otro problema: preguntando a una pareja que se va a casar, si uno responde que han pecado tantas veces y la otra parte responde que no han pecado, o que no tantas, una de ellas mintió. ¿Se le puede absolver? (f.7)

A diferencia del confesionario, donde presentaba preguntas y respuestas de acuerdo a la doctrina plenamente entendida, en las *Advertencias* nos ofrece preguntas y respuestas "para la gente simple y plebeya, cuando se confiesa" (f. 37 y ss.). De acuerdo al criterio del confesor, puede continuar inculcando más doctrina. (hasta f. 51). También ilustra a los confesores sobre el uso de la lengua mexicana así como de ciertas costumbres relativas, por ejemplo al matrimonio (f. 54) o a las comidas.

Fray Juan Batista atiende mucho al contexto y a las tradiciones locales. Con respecto al ayuno los sábados y siguiendo a Focher, dice que hay que estar con la costumbre, sobre todo en "aquello de lo cual nada preciso establece la Divina Escritura, la moral del pueblo de Dios y los principios de los mayores [que] deben ser tenidos como ley" (f. 28). Por eso cita a Focher exponiendo a San Ambrosio: "cuando vengo a Roma ayuno en sábado, cuando estoy en Milán no ayuno, y así tú a cualquier iglesia que vayas sirves a la costumbre de ella si no quieres ser escándalo para cualquiera de ellos ni para tí [...] vive en Roma costumbres romanas, en otras partes vive las de allí" (f. 26). Por esta razón ciertas bebidas, cuando son consideradas alimentos, rompen el ayuno, como el atole, pero no cuando se bebe otras, como el cacao.

Otro problema candente es el siguiente: ¿"los penitentes que no supieren dar cuenta de la doctrina Cristiana cuando se confesaren no deben ser absueltos hasta que la sepan y den bastante cuenta de ella"? (f. 33) Y añade que esto se practicó durante algunos años. Menciona a Bañez y a Navarro quienes afirman que el cristiano está obligado a creer explícitamente los artículos de la fe y tres de los sacramentos de la Iglesia y en la Santísima Trinidad. Por otra parte, admite que nadie puede cumplir los preceptos que ignora. Sin embargo, recurre a Miguel de Medina exponiendo a Nicolás de Orbello para defender su respuesta: conocer a fondo la doctrina y los artículos exige mucho tiempo y apenas los eruditos la conocen, y recuerda el pasaje donde (Lc 10: 25-28, Mt 22. 34-40) el fariseo le pregunta a Jesús por el mayor precepto. Cita a Orbello: "Quien no hace a otro lo que no quiere para sí no matará a nadie, no usurpará el tálamo de nadie [...] quien ama a Dios con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente, ciertamente no tendrá dioses ajenos [...]" (f. 36). El confesor debe estar atento a las preguntas y a aquellos a quienes se dirigen y ofrece las preguntas ("sacadas de graves doctores") que pueden servir de catecismo, y añade que "A unos les parecerán muchas preguntas las sobre dichas, y a otros pocas. Los primeros podrán dejar de ellas lo que les parezca según la habilidad y capacidad del penitente; y para satisfacer a los segundos se ponen las preguntas siguientes [...]" (f. 38).

¿Pueden los confesores dejar de administrar el sacramento a los naturales? Fray Juan considera cuatro razones:

1. Por parecerles infames notorios y públicos pecadores.
2. Porque se embriagan y se emborrachan.
3. Por parecerles rudos y faltos de capacidad.
4. Porque no saben lo necesario para recibirlo.

A la primera arguye que no se ve en los naturales culpas manifiestas ni públicas ni están privados del sacramento por juez eclesiástico. A la segunda que el derecho canónico no la impone *ipso facto*. De la tercera dice que es frívola, pues el natural tiene uso de razón y llegado a la edad en que puede pecar merece el remedio espiritual, además, la rudeza que se advierte en ellos no es natural sino falta de instrucción ("que no es menester toda perfección de razón, ni toda discreción posible ni aún la común y mediana, sino alguna para poder dar este Sacramento a los niños" (f. 60). A la cuarta responde que el confesor está obligado a enseñarles lo necesario para recibirlo. En la respuesta a estas cuatro razones muestra fray Juan gran conocimiento de autoridades: teólogos, concilios, canonistas e incluso recurre a varios *exempla*, muy acorde con la tradición medieval de los mismos (aunque en algunos, a diferencia de los medievales, diga tener testimonio auténtico "autorizado por escribano real") (f. 60).

En conclusión, las *Advertencias para los confesores de los naturales* es un texto complejo que puede analizarse desde muchos puntos de vista, aparte de su estudio teológico. Por una parte, como documento histórico y fuente de información, no solamente del ambiente de la Nueva España, especialmente entre los indígenas, sino también como fuente del ambiente intelectual de la época, dado el gran número de autores citados.

Puede también estudiarse desde otros aspectos. La presencia del pensamiento medieval en la estructura de la obra, sus maneras de argumentar, así como de plantear y resolver los problemas. Quizá no es aventurado intentar aislar el contenido ético y filosófico que hay en el trasfondo de los problemas planteados y presentarlos en una futura investigación. En esta dirección puedo conjeturar lo siguiente: desde el punto de vista argumentativo, podemos analizar la obra como lógica y como retórica. Como lógica está muy cercana a la argumentación tópica, como en los Tópicos de Aristóteles y en

autores posteriores. Se presenta un problema, se pregunta por las soluciones admitidas por la tradición, se presentan alternativas y se decide por una de ellas, aludiendo a un *locus* o máxima o principio. Son varios los que ofrece fray Juan. Cito algunos:

"ya que nadie puede cumplir los preceptos que ignora" (f. 36)

"a cualquier iglesia que vayas sirve a la costumbre de ella" (f. 26)

"donde no hay costumbre de abstenerse de carne el sábado no es pecado comerla" (f. 25).

Como retórica, nos conduce al estudio de las relaciones entre indios y confesores, a las relaciones de persuasión y convencimiento entre ellos; pero también de las estrategias y contraestrategias, por decirlo así, entre unos y otros. Por ejemplo, cuando los indios confiesan aquello que el confesor quiere oír, o cuando no entiende cabalmente lo que se espera de él en la confesión.

Con todo esto, no puedo sino decir que el estudio de estos documentos son una fuente que ofrece variedad de temas e intereses. Ojalá sean tema de futuras investigaciones.

LA UTOPIA EN VASCO DE QUIROGA

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El gran programa de reforma humanista de los siglos XV y XVI, cuando tiene que integrar el Nuevo Mundo al imaginario europeo, lleva a cabo, entre otras, dos elaboraciones de mitos relacionados entre sí, en un caso su recuperación, en el otro su creación. En el primer caso, en el de la recuperación, los cronistas de Indias de cuño humanista, en especial Américo Vespucio y Pedro Már tir de Anglería, vuelven su mirada al mito de la Edad de Oro. Tal como Ovidio lo había plasmado,

[...]la edad de oro fue la creada en primer lugar, edad que sin autoridad y sin ley, por propia iniciativa, cultivaba la lealtad y el bien. No existían el castigo ni el temor, no se fijaban, grabadas en bronce, palabras amenazadoras, ni las muchedumbres, suplicantes escrutaban temblando el rostro de los jueces, sino que sin autoridades vivían seguros. Ningún pino, cortado para visitar un mundo extranjero, había descendido aún de sus montañas a las limpias aguas, y no conocían los mortales otras playas que las suyas. Todavía no estaban las ciudades ceñidas por fosos escarpados; no había trompetas rectas ni trompas curvas de bronce, ni cascos, ni espadas; sin necesidad de soldados los pueblos pasaban la vida tranquilos y en medio de suave calma. También la misma tierra, a quien nada se exigía, sin que la tocara el azadón ni la despedazara reja alguna, por sí misma lo daba todo; y los hombres contentos con alimentos producidos sin que nadie los exigiera, cogían los frutos del madroño, las fresas de las montañas, las cerezas del cornejo, las moras que se apiñan en los duros zarzales, y las bellotas que habían caído del copudo árbol de Júpiter. Había una primavera eterna, y apacibles céfiros de tibia brisa acariciaban a flores nacidas sin simiente. Pero además la tierra, sin labrar, producía cereales, y el campo, sin que se le hubiera dejado en barbecho, emblanquecía de espigas cuajadas de grano. Corrían también ríos de leche, ríos de néctar, y rubiales mieles goteaban de la encina verdeante[...]¹

¹ *Metamorfosis*, lib. I.

Este tópico, adobado con algunas peculiaridades —como la de la existencia de la guerra, la desnudez de sus habitantes, su longevidad, la práctica de la antropofagia, etc.— repite Américo Vespucio en su *Mundus Novus*: "ningún fruto es allí semejante a los nuestros", "abunda el oro", "si el Paraíso Terrenal en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países", ignoran todo lo relativo a la religión, las leyes, el comercio, en fin, "viven según la naturaleza y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos". Como se puede constatar, el viajero italiano, con el fin de dar a conocer a Pier Francesco de Médicis la novedad humana, adorna con tintes clásicos aquel mundo del que los humanistas no tenían ninguna noticia hasta entonces.² Al mismo recurso acude Anglería. En sus *Décadas del Nuevo Mundo* el humanista italiano afincado en la corte de los Reyes Católicos afirma:

[...] tienen ellos por cierto que la tierra, como el sol y el agua, es común, y que no debe haber entre ellos mío y tuyo, semillas de todos los males, pues se contentaban con tan poco que en aquel vasto territorio más sobran campos que no le falta a nadie nada. Para ellos es la Edad de Oro. No cierran sus heredades ni con fosos, ni con paredes, ni con setos; viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces; de su natural veneran al que es recto; tienen por malo y perverso al que se complace en hacer injuria cualquiera; sin embargo, cultivan el maíz y la yuca y los ajes, como dijimos que se hace en la Española. *Década I, Cap. III.*³

Nos encontramos, en estos dos casos, con la trasposición a América de ideas que provenían del mundo clásico; no les resultaba fácil a los humanistas dar cuenta del Nuevo Mundo sin recurrir a tópicos que fueran conocidos por ellos, de manera que, puesto que aquellas tierras se veía que no pertenecían a los dominios del Gran Kan, pasan a formar parte de la mítica Edad de Oro celebrada por la tradición clásica grecolatina, en especial Hesíodo, Ovidio y Luciano.

El otro mito, se decía más arriba, es de nueva creación. En efecto, éste surge al socaire de los viajes colombinos y se proyecta a la propia América constituyendo un nuevo género a caballo entre la literatura, la reflexión política y la crítica social y moral, nos referimos a la utopía. El recurso literario empleado por el humanista Tomás Moro, estrechamente relacionado con Erasmo, para dar verosimilitud a su *Utopía* (1516) no puede ser más explícito. Hallándose en Amberes, un día después de oír misa, se encuentra con Pedro Egidio acompañado por un hombre con aspecto de marinero. Pedro le presenta a Rafael Hitlodeo, que navegó no como Palinuro, sino como Ulises o Platón, y que

[...] conoce la lengua latina y es doctísimo en la griega, [...] dejó a sus hermanos el patrimonio que tenía en su patria, Portugal, y en su deseo de conocer nuevas tierras, juntóse con Américo Vespucio, del que fue compañero inseparable en los tres últimos de los cuatro viajes que andan en manos de todos, mas no regresó con él en el postrero, sino que solicitó y obtuvo de Américo, casi por la fuerza, ser uno de los veinticuatro que se quedaron en una ciudadela situada en los confines alcanzados en dicho viaje.

Una de las expediciones que Rafael inició desde el fortín lo llevó a la república de Utopía. Con ello, Moro tiene el pretexto para poner en boca de Hitlodeo una dura crítica acerca de la situación social inglesa (libro I), y la presentación de una república regida por la razón y el sentido común (libro II). El Canciller, conocedor de la *República* de Platón y *La Ciudad de Dios* de San Agustín y espoleado por la penosa situación política y social inglesa, encontró en los viajes de Vespucio la inspiración para trazar los fundamentos de su república.⁴

No sorprende, por ello, que con tanta frecuencia se relacionen las primeras noticias habidas sobre América y la aparición de la utopía moderna europea, aunque también es preciso señalar

² VESPUCIO, AMÉRICO, *Cartas de viaje*, Edición de Luciano Farmisano, Madrid, Alianza, 1986.

³ MÁRTIR DE ANGLERÍA, PEDRO, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

⁴ *Utopías del Renacimiento*. Moro, Campanella, Bacon, Edición de Eugenio Imaz, México, FCE, 1990.

que dicho término se emplea con tan elevado grado de imprecisión y vaguedad que lo vuelve en la práctica inoperante.⁵

De ambas fuentes se nutren los proyectos de reforma para las Indias de Vasco de Quiroga, de la mítica Edad de Oro, vía Luciano, y de la *Utopía* de Moro; a ellas habría que añadirles la idea, tan presente, asimismo, en los humanistas y en numerosos predicadores embarcados a las Indias de volver al verdadero espíritu cristiano, de recuperar el sentido religioso, lejos del vacío formalismo de Roma,

⁵ Ocurre que referirse a América como el espacio de la utopía es un lugar común; ejemplos de ello serían ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, 2. *La Edad de Oro*, Madrid, Espasa, 1986; o FERNÁNDEZ HERRERO, BEATRIZ, *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*, Barcelona, Anthropos, 1992. Como una muestra reciente de la ambigüedad con que se emplea el término, se pueden tener presentes las afirmaciones de Simón Valcárcel Martínez, *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación de Granada, 1997, especialmente en las páginas 49-75. En opinión de este autor Colón es utopista porque se cree cerca del Paraíso Terrenal, Las Casas por sus remedios propuestos para las Indias; Oviedo, aunque tibio en este aspecto, por su empeño moralizador, "en la medida en que Cieza proyecta sobre el Nuevo Mundo el ideal individual de una vida mejor, en esa misma medida existen en el cronista los rudimentos de un pensamiento utopista", pág. 61; también en Cortés o Gómara encuentra huellas de utopismo. Ante esa situación, habría que recordar las palabras de A. Neustüss: "actualmente la palabra utopía está extraordinariamente en boga. Pero aquel que intente saber con mayor exactitud lo que con ella se pretende decir en cuanto contenido, encontrará dificultades. Se verá ante un conglomerado de variadísimos intentos de definición, de apreciaciones teóricas heterogéneas -si bien estas últimas son poco frecuentes-, y de aplicaciones del término apenas relacionadas entre sí, pero que han ido desarrollándose y almacenándose de manera sucesiva y paralela. La pregunta sobre lo que realmente es utópico le es contestada de un modo esquemático, o por el contrario, con excesiva amplitud. Es decir, o bien se califica de "utópicas" a las "novelas" a la manera de Moro, o bien "utópico" es la "esperanza" en una "existencia extraordinariamente utópica" en el mundo. Y, o bien se ofrecen como respuesta ensayos más o menos filológicos de aquellos productos literarios que han sido clasificados como "utopías" -aunque muy vagamente y guiándose por características exteriores-, o bien amplísimas enciclopedias sobre la densidad del concepto de Utopía en la historia y en el presente; de forma que dicho concepto aparece tanto menos nítido cuanto más extensivo se hace. Contra esto, en principio, no hay nada que oponer, siempre que uno sea consciente de que de esta manera se practica el empirismo, pero a sabiendas de que realmente aún no se ha logrado un serio trabajo teórico [...]". NEUSÜSS, *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971, pp. 9-10.

de la Iglesia primitiva.⁶ Poco tiempo antes de su muerte, ocurrida en 1565, el letrado y obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, redactó las *Ordenanzas* que debían regular la vida de sus fundaciones más queridas: los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán. Había llegado don Vasco a México en 1530 formando parte de la Segunda Audiencia. Pronto trabó amistad con el obispo de México, el erasmista Juan de Zumárraga, quien probablemente le pasó la obra de Moro. La huella de esa lectura permanecerá para siempre en todas las empresas que lleve adelante, tanto las que tenían que ver con la organización de la vida de los indios según los criterios de los españoles, como la defensa que hizo de ellos en determinadas ocasiones. De hecho, las *Ordenanzas* contienen una serie de disposiciones que dejan entrever una influencia del canciller más relevante que la de una simple huella. La preocupación que las riges es la de conseguir que esos Hospitales, es decir, esas comunidades indias de cierta importancia fundadas por él, sean autónomas en lo económico y estén presididas por un espíritu de trabajo moderado, pero organizado.

Al modo de Moro, dispone que el oficio en el que todos los indios deben estar instruidos es en la agricultura, "todos habeis de saber bien exercitados, y diestros en el oficio de la Agricultura". Incluso los niños, a los que además de enseñarles las primeras letras los sacarán al campo sus maestros dos días a la semana, "y esto a manera de regocijo, juego, y pasatiempo, una hora, o dos cada día que se menoscabe aquellos días de las horas de la doctrina, pues esto también es doctrina, y moral de buenas costumbres, con sus cosas, o instrumentos de la labor, que tengan todos para ello, y que lo que así labraren sea para ellos mismos"; mientras que las niñas aprenderán los oficios mujeriles "como son obras de lana, y lino, y seda, y algodón, y para todo lo necesario, accesorio, y útil al oficio de los telares".

⁶ FRANK E. MANUEL y FRITZIE P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1981 (original en inglés, 1979); BLANCO MARTÍNEZ, ROGELIO, *La ciudad ausente. Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 1999; y MATTELART, ARMAND, *Historia de la Utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000 (original en francés, 1999), insisten en la idea de la "utopía realizada" en la obra de Vasco de Quiroga.

La jornada será de seis horas y el producto obtenido, la propiedad de la tierra es colectiva y los pequeños huertos cultivados por cada familia no son enajenables, será común y repartido "según que cada una, según su calidad, y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí, y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el Hospital necesidad"; deberán permanecer en el campo e indica qué productos se cultivarán y qué ganados se criarán dos años, el que quiera quedarse puede hacerlo. En otros muchos aspectos de las *Ordenanzas* se presiente la impronta de Moro, tales como la regulación del matrimonio, los tipos de vestido, la celebración de las fiestas o la constitución de un tipo patriarcal de familia.⁷

De todas formas, la labor de Vasco en favor de los indios había comenzado al poco tiempo de llegar a la Nueva España; son prueba de ello su Carta al Consejo de 1531, escrita al calor de los acontecimientos que precipitaron la llegada de la Segunda Audiencia, que traía la prohibición expresa de la esclavitud de los indios, para corregir los abusos de la Primera, o la *Información en derecho* (1535). En la Carta recomienda al Consejo de Indias que se concentre a los naturales en pueblos donde puedan sobrevivir económicamente y gobernarse por sí mismos, contando con la predicación y la educación de los frailes, de manera que se aparten de sus vicios y malas costumbres, y se favorezcan sus buenas disposiciones, lo que considera no será difícil por la simplicidad de su vida que recuerda la de la Iglesia primitiva.

La *Información*, constituye una réplica a la derogación de las instrucciones antiesclavistas de 1530 aprobada por el rey en 1534 y que desautorizaba la misión de la Audiencia. En su informe, Vasco se opone a la esclavitud de los indios y denuncia de paso los atropellos contra ellos, la desordenada codicia y el mal ejemplo de los españoles, cuya forma de vida "no es sino edad de hierro". Los indios, por el contrario, viven en una Edad de Oro similar a la descrita por Luciano, época inocente en la que se daban la igualdad social, la simplicidad de la vida, las costumbres morigeradas, la humildad y la obediencia; sin embargo, de la abundancia de la tierra "les nace tanta ociosidad,

flojedad y descuido, lo cual conviene que se les quite con alguna buena orden de república y policía". Añade que no será difícil hacerles vivir de la manera más cercana posible a la edad dorada porque viven

[...]sin soberbia ni codicia ni ambición alguna; pues si es verdad como lo es, que la edad dorada de aquéllos entre estos naturales cuasi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana, e simple voluntad y obediencia, todo cuanto quisiéramos sin resistencia alguna y la doctrina cristiana y más propia y aparejada para injerirse en ella en gente de tal calidad.

Para restablecer en el Nuevo Mundo el reinado de Saturno perfeccionado por el mensaje de Cristo, los indios deberán regirse por leyes diferentes a las de los españoles, leyes "más conformes a las suyas", que conformarán un régimen de policía mixto, es decir, que contemplen lo natural y lo espiritual; el modelo de tal régimen es el propuesto por Moro en su *Utopía*.

En definitiva, la obra de Vasco de Quiroga refleja la actitud de un humanista cristiano que ante las comunidades indias adopta la postura paternalista y protectora de quien se considera capaz de hacerlos vivir de acuerdo a su ideal de humanidad, ideal fundado en la tradición clásica, por una parte, y en una sencillez de vida inspirada en el cristianismo primitivo, por otra. De tal manera que, si de un lado se opone a la esclavitud de los indios, de otro defiende el derecho de los españoles a las Indias, recomienda el régimen de encomiendas y no rechazó el uso de la fuerza para conseguir la evangelización de los indios, aunque dicho uso debiera tener como objetivo más la humillación de los soberbios caciques que la destrucción de los pueblos indios.

Es decir, con Vasco de Quiroga se recalca en una imagen del indio como un ser moldeable, ingenuo, ejemplar y dócil que, sujeto a la norma de vida del cristianismo primitivo, constituirá un tipo de hombre ejemplar, frente al corrupto castellano. Por otra parte, Quiroga recoge la tradición humanista, de forma que integra a los pueblos indios dentro de la tradición clásica al modo en que lo habían hecho Pedro Mártir de Anglería o Américo Vespucio, aunque admite, asimismo, la necesidad de mantenerlos bajo la férula de los castellanos. Por ello, el creador de

⁷ Sigo la edición de SERRANO GASSENT, PAZ, *La utopía en América*, (contiene, "Carta al Consejo" de 1531, "Información en derecho" y las "Ordenanzas"), Madrid, Historia 16, 1992.

los pueblos hospitales abogaría por una vía media y equidistante entre quienes defenderían sin ningún tipo de limitaciones los derechos de los españoles sobre los indios y quienes negarían cualquier legitimidad a dicho dominio.⁸

No cabe la menor duda acerca de la positiva actitud de Quiroga hacia los indios, su celo contra todo abuso contra ellos por parte de los españoles, el valor que asigna a su carácter y costumbres; su misma labor en la fundación de los hospitales son buena prueba de ello. Ahora bien, tampoco se puede perder de vista que las bases establecidas para llevar adelante su ideario político, parten de un supuesto que comparte con clérigos y juristas: el indio es un menor de edad, tiene buena disposición, pero debe ser vigilado y orientado para que no se desvíe de las enseñanzas de los religiosos y de hombres probos como él. Se podrían aplicar a Vasco de Quiroga las palabras que Robert Ricard dedica a los frailes y que muestran la ambigüedad de su política,

[...]los misioneros de México amaron a sus indios hasta la pasión. Pero los amaban como se ama a los niños; digamos mejor: como algunos padres aman a sus hijos pequeños; no se resignan a verlos crecer. Los indios no tenían derecho al título de gente de razón, reservado a los blancos y a los mestizos.⁹

La ambigüedad de la que se habla queda de manifiesto en la postura de Don Vasco sobre las encomiendas, la institución establecida en las Indias tan denostada por muchos frailes por sancionar jurídicamente la explotación de los indios. Así, mientras el obispo de Michoacán era su defensor, basándose precisamente en la necesidad de tener bajo control al indio, Las Casas, que defiende su autonomía la condena sin paliativos. Como afirma Bataillon:

⁸ Silvio Zavala ha dedicado numerosos artículos a la figura de Vasco de Quiroga, están recogidos en *Recuerdo de Quiroga*, México, Porrúa, 1987. Por otra parte, René Acuña en la edición del tratado quirogiano *De Debollandis Indis* (México, UNAM, 1985), del que Zavala duda que Quiroga sea su autor, hace una semblanza e intenta demostrar que sí es su autor.

⁹ RICARD, ROBERT, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986 (original en francés, 1932), p. 417.

[...]por esto resultan divergentes sus conclusiones prácticas a pesar de que parten de unas premisas teóricas análogas (la legitimidad de la conquista únicamente descansa sobre la predicación del Evangelio). Las Casas se mantiene firme en lo que Quiroga llama su rigor, su condenación severa y radical de todas las conquistas anteriores. Los conquistadores no pueden hacerse dignos de perdón más que por la restitución total. El porvenir de la misión española en las Indias debe basarse no en la encomienda, sino en el mantenimiento de las soberanías y autoridades indígenas, sobre las cuales se alzaría la del rey de España, como "emperador sobre muchos reyes". Quiroga -al contrario como un Motolinía-, legitima de alguna manera la violencia que ha abierto el paso a la predicación del Evangelio, única razón válida de la presencia de los españoles. Intenta, como todos los que en 1544 fueron contrarios a la aplicación de las Leyes Nuevas consolidar el privilegio de los conquistadores bajo la forma de encomienda perpetua, o, dicho de otra manera, crear un feudalismo criollo.¹⁰

No es mi intención lanzar una sombra sobre él o empequeñecer la figura y la obra del "tata" Vasco, tan querido en Michoacán, pero creo que conviene tener presentes, también, estos aspectos apenas esbozados que se derivan de su labor social y de apostolado en tierras purépechas.

¹⁰ BATAILLON, MARCEL, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976 (original en francés, 1965), p. 279.

EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO
NOVOHISPANO SOBRE LA GUERRA A LAS
NACIONES INDIAS: 1531 - 1585

Alberto Carrillo Cázares
El Colegio de Michoacán

El objeto del presente trabajo es presentar algunos aspectos del discurso jurídico y teológico que la sociedad y la iglesia mexicana del siglo XVI desarrollaron en un intenso proceso de maduración de la conciencia colectiva frente a la dudosa justificación de la guerra contra las indios habitantes nativos de estas tierras, señaladamente a propósito de la belicosa resistencia de las naciones llamadas chichimecas. El trabajo tiene como antecedente una investigación más amplia que el que esto escribe está llevando a cabo y de la cual han sido ya publicados dos trabajos, en coedición de El Colegio de Michoacán con la Universidad de Guanajuato y con El Colegio de San Luis, en los años de 1999 y 2000, respectivamente.

1

El tema se centra sobre el debate sostenido durante más de cincuenta años en los círculos de mayor conciencia crítica, desde un marco moral y político, sobre la guerra a los indios en el período que va desde la guerra de conquista de la Nueva Galicia hasta el "clímax de las hostilidades"² de la guerra chichimeca, esto es, desde la Junta Eclesiástica de 1531 hasta el Concilio III Provincial Mexicano de 1585. Sobre el Concilio, la investigación sigue adelante en el Centro de Estudios de las Tradiciones del mismo Colegio de Michoacán, y se propone editar los cuatro volúmenes de los manuscritos inéditos de los Concilios Mexicanos que se conservan en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de

¹ Dichas obras son: *Fray Guillermo de Santa María, O.S.A. Guerra de los Chichimecas (México 1575 - Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guanajuato, 1999. CARRILLO CÁZARES, ALBERTO, *Derecho y política en la Nueva España: el debate sobre la Guerra Chichimeca: 1531 - 1585*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000.
² Cfr. Expresión de W. POWELL, PHILIP, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1977.

California, cuya transcripción paleográfica tiene muy adelantada.³ El proyecto incluye también la edición de los instrumentos de pastoral del Concilio Tercero, que son dos catecismos, mayor y menor, y un Directorio de Confesores, inéditos hasta ahora.

El estudio que ahora quiero presentar se refiere principalmente al pensamiento de los autores que en la naciente sociedad mexicana del siglo XVI, se ocupan del problema de la ética de la guerra que se hace contra las naciones indias, rebeldes al dominio español. Sus tratados y pareceres son representativos de una conciencia jurídico teológica hispana y de un modelo de discurso moral que se aplica en los frecuente pareceres que se pedían y se daban ante los oficiales del gobierno real de las Indias por parte de religiosos y letrados acerca de la ética de la guerra a los naturales de este Nuevo Mundo

Una relectura actual de estos documentos nos permite llegar a entender y hasta cierto punto, definir la postura asumida por la iglesia mexicana en un momento crucial del período fundante, frente al problema de la política de guerra como remedio a la rebelión de los pueblos indios.

Sabido es que en la Nueva España, como en la España peninsular, se despertó una profunda preocupación, acaso más intensa aquí que allá, por hacer compatible la política de gobierno con la responsabilidad moral que la guerra implicaba. Teólogos, juristas, misioneros, prelados de las órdenes religiosas y obispos de la provincia mexicana se pronuncian sobre la justicia o injusticia de una guerra cuyas causas y gravísimos efectos tenían vivamente ante sus ojos, con ventaja sobre los teólogos y juristas que al otro lado del océano debatían sobre los títulos que la corona castellana tenía al dominio del Nuevo Mundo.

Nuestro estudio nos lleva a postular que en las Indias se produce un cuestionamiento que en gran medida prolonga el debate jurídico-teológico que se ha desarrollado en España sobre la ética de la conquista de América; pero que acá alcanza una densidad que va más allá de las primeras denuncias consideradas en los medios políticos y universitarios sobre las *detestables guerras que se hacen a estas gentes que*

³ The Bancroft Library, University of California, Berkeley, California. Catholic Church Mexico. *Documents and acts relating to the first, second, and third Mexican Provincial Councils: ms. and printed, 1555-1773. Originals: 4 Vols.; 33 - 34 cm.*

estaban en sus tierras mansas y pacíficas⁴ y los desoladores efectos de la esclavitud desatada contra estos habitantes del Nuevo Mundo. Es cierto que de acá parten los informes y los testigos que con sus relaciones verbales sobre la destrucción de estas tierras ponían temores en el alma del mismo emperador don Carlos.⁵ Pero es necesario redescubrir cómo los enjuiciamientos contra las conquistas se van formulando principalmente por los religiosos de las órdenes franciscana y dominica, y provocando entre los gobernantes y los misioneros de estas tierras la tendencia hacia la ruptura entre guerra y evangelización.⁶ Al llegar estos enjuiciamientos a España acrecentaron la "duda indiana" sobre la ética de conquista y comenzaron a presionar a una reconversión de la política de la corona castellana hacia las Indias. De hecho, a raíz de tales informes el emperador ordena revisar su política comenzando por una inspección al Consejo de Indias, y mandando convocar una junta extraordinaria de teólogos (Junta de Valladolid de 1542) sobre los asuntos de las Indias para tomar parecer sobre los remedios a los males denunciados. El debate iniciado en 1542 llegó a un momento culminante en la famosa polémica protagonizada por Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en las sesiones de la Junta de Valladolid de 1550 y 1551.

Lo que me parece que hasta ahora poco se ha señalado es que el planteamiento del problema de la guerra tal como se estaba haciendo en la Nueva España en la segunda mitad del mismo siglo, tomaba rumbos propios difiriendo en varios aspectos del que se había mantenido en la metrópoli. La primera diferencia atañe al objeto mismo del debate: mientras que en España se desarrolla la gran polémica sobre la ética de la Conquista, en las Indias las denuncias y demandas tienen como blanco no tanto la cuestión de los justos títulos de la Conquista, sino la de los métodos de implantación de la fe cristiana y del modo de atraer al

dominio de la corona castellana las naciones pacíficas del Nuevo Mundo. No se trata ya en México de la ética de la Conquista en general, sino de la justificación de una segunda Conquista por medio de guerra a las naciones del occidente y norte de la Nueva España, como las llamadas chichimecas, que en un primer tiempo se mostraron pacíficas ante la presencia española y luego se alzaron en una creciente rebelión frente al dominio europeo.

El segundo aspecto diferente consiste en que el debate en las Indias se produce mayormente en el área extraacadémica, aunque varios de sus autores alternan el oficio pastoral con la docencia en los claustros universitarios. En España, en cambio, el debate sobre la ética de la Conquista ocupa un lugar eminente en las cátedras de derecho y teología en las universidades, señaladamente en la de Salamanca, donde los grandes maestros aplican la doctrina jurídica de la tradición medieval a una realidad política concreta, abordando los problemas de su época, como los fundamentos del dominio de los reyes de Castilla sobre el Nuevo Mundo y la ética de la conquista americana.⁷

Una tercera diferencia, que merece notarse, es que el debate sobre la ética de la guerra a los indios rebeldes alcanza en México un nivel que no se conoció en la España peninsular, y es el haber comprometido a la Iglesia a tal punto que el problema se convirtiera en asunto tratado por el magisterio eclesiástico a su más alto nivel regional, a saber: en las sesiones del Concilio Tercero Provincial Mexicano, celebrado en 1585 en plena guerra chichimeca. Estas características del debate en la Nueva España sobre la justicia de la guerra contra los indios rebeldes ponen de relieve la importancia de la aportación de los teólogos y juristas novohispanos al desarrollo de las tradiciones jurídicas de la escuela española.

Ciertamente, el pensamiento sobre la ética de la guerra como remedio a las rebeliones indígenas tiene en las Indias como antecedente la doctrina de los autores que en España desarrollan un proceso doctrinal que enjuicia la guerra de Conquista al paso que va definiendo los alcances del derecho de gentes. Tal antecedente constituye, sin duda, un horizonte

⁴ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. 3, Cap. 4, Madrid, Ed. de J. Pérez de Tudela y E. López Oto, (Biblioteca de Autores Españoles, T. 96) 1961, p. 176.

⁵ *Carta de Pero Gallo a Felipe II desde México*, de 30-IV-1562, en: PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO, *Epistolario de la Nueva España*, IX, 165-166.

⁶ Isacio Pérez ha señalado una serie de seis "rupturas" entre el método de evangelización pacífica y el proyecto de conquista por la fuerza de las armas. Véase el capítulo "Acusaciones y Reivindicaciones" en: Varios Autores, *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América*, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, XXV, CSIC, 1984, pp. 134-139 (En adelante citaremos esta obra por vv.AA. *La Ética de la Conquista*).

⁷ GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO, "El mundo del derecho en el siglo de oro de Salamanca", en: *El siglo de fray Luis de León: Salamanca y el Renacimiento*, Salamanca, 1991, p. 71.

indispensable para ubicar el debate sobre la guerra chichimeca. Discípulos de Salamanca, fueron muchos los letrados que en las Indias expresan su parecer sobre la guerra y la esclavitud desatada contra los aborígenes, dueños de estas tierras. Los tratados y pareceres de estos autores indianos no sólo reflejan la doctrina elaborada en los claustros universitarios de la España peninsular, sino que aportan nuevos elementos provenientes de la experiencia y el contacto con la naturaleza de las naciones indígenas y específicamente, de la manera como se llevaba a cabo la guerra y el lucrativo cautiverio de los indios.

En realidad, al Nuevo Mundo pasan no solamente las doctrinas reinantes en el momento del descubrimiento y la conquista de América, obligadamente medievales, sino también los influjos renovadores del Humanismo y del Renacimiento. Los letrados y misioneros que vienen a estas nuevas tierras, recibieron ya en España una formación jurídica y teológica en que se vierte la tradición política medieval, pero también se inserta ya la renovación teológica de las grandes universidades españolas, señaladamente de Alcalá y Salamanca.

Entre estos hombres hay misioneros, oidores, catedráticos, obispos, estancieros y aun soldados, y cada uno en su medida ha recibido además de su formación en los antiguos moldes, el poderoso influjo de su nueva tierra y se les ha impreso en el alma la realidad de la vida americana, y la fuerza de procesos históricos tan complejos como el de la guerra y la pacificación chichimeca. De manera que en la Nueva España se va formando un pensamiento político, una reflexión teológica y una prudencia jurídica que son parte de la historia cultural de este país.

Los textos en que se contiene y se desarrolla el debate sobre la guerra contra los indios forman un *corpus* que hemos considerado importante reunir en un volumen que es la base del mencionado estudio que hemos publicado sobre el tema. En este trabajo me interesa destacar principalmente cuatro tratados, y sólo uno parcialmente publicado, que representan permanecían inéditos, y sólo uno parcialmente publicado, que representan un acervo breve pero valioso de este desarrollo del pensamiento novohispano sobre la justificación de la guerra a los indios, concretamente a los chichimecas. Se trata de los siguientes: 1.- El tratado del agustino fray Guillermo de Santa María, conocido con el título de *Guerra de los chichimecas*, (1575-1580) divulgado y ampliamente citado por Philip W. Powell, aunque este notable historiador no alcanzó a conocer al

verdadero autor de esta fuente primordial de la cultura chichimeca. El tratado sólo se había publicado parcialmente en México en 1904.⁸ 2.- El segundo tratado, inédito en su forma original, es el del franciscano fray Juan Foher que lleva el título *De justa delinquentium punitione* sobre la justificación de la guerra contra los chichimecas (México, 1570)⁹ y que sustancialmente, aunque con modificaciones, había sido publicado por fray Diego de Valadés.¹⁰ Tanto el texto del agustino Guillermo de Santa María como el del franciscano Juan Foher, se redactan con ocasión de ciertas juntas teológicas convocadas por el virrey don Martín Enriquez, precisamente para pedir parecer sobre la justificación de la guerra a los chichimecas. Los otros dos breves tratados fueron redactados como pareceres dados al Concilio Tercero Mexicano, por dos de sus consultores juristas, los doctores Hernando Ortiz de Hinojosa y Fulgencio Vique, ambos prebendados de la catedral y profesores de la universidad de México. Los hemos publicado recientemente.¹¹

En nuestro estudio no tratamos, de ninguna manera, de entrar al debate sobre la ética de la conquista de América, sino específicamente a la cuestión de la ética de la guerra contra los chichimecas. En cierto sentido, se cuestiona aquí la licitud de una especie de segunda conquista, tanto material como espiritual, en la cual el gobierno virreinal, "con maduro consejo", se plantea la posibilidad de llegar a la guerra de exterminio -"guerra a fuego y a sangre"- al tiempo que intenta hacerla compatible con la responsabilidad moral de conciencia. El consejo en asunto tan grave lo solicita la autoridad civil inicialmente a los teólogos de las órdenes religiosas presentes en México (1569-1575), y finalmente a los obispos reunidos en Concilio (1585), dando así a la institución eclesiástica la oportunidad de ejercer una función crítica en servicio de la cosa pública, puesta en riesgo por la política de guerra. Nuestro

⁸ GONZÁLEZ OBREGÓN, LUIS, "Guerra de los chichimecas, por Gil González D'Avila", en: *Anales del Museo Nacional de México*, México, Segunda Epoca, I, 1903 (1904).

⁹ Véase el texto latino con mi traducción castellana en mi citada obra *El debate sobre la guerra chichimeca*, Vol. II, pp. 583-606.

¹⁰ FOCHER, JUAN, *Itinerarium Catholicum ad Infideles Convertendos*, Sevilla, 1574. Editado por Antonio Eguluz, OFM, con el título de *Itinerario del Misionero en América*, Madrid, Ed. bilingüe, 1960.

¹¹ Volumen II de la citada obra, CARRILLO CÁZARES, A., *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Vol II. pp. 706-716.

interés al estudiar el desarrollo del debate doctrinal que se da en México en torno a la guerra chichimeca, se dirige a indagar cómo la iglesia mexicana pudo asumir la oportunidad de definirse, en un veredicto histórico, en contra del proyecto de guerra dirigida contra los indios alzados en rebelión.

En busca del proceso de definición de la postura de los teólogos y juristas novohispanos frente al problema de la guerra chichimeca, hallamos un largo recorrido que se inicia con la Junta Eclesiástica de 1531, y se va desarrollando con avances, contradicciones, retrocesos y nuevos adelantos a lo largo de todo el siglo XVI con sentido de compromiso moral, pero también de proyecto político sobre los territorios del norte de la Nueva España. Una nueva lectura y análisis de los textos emanados de las juntas eclesiásticas y de las órdenes religiosas comprometidas con la evangelización en ese primer periodo, nos permitirá percibir de conjunto el proceso de elucidación y la evolución del pensamiento de la iglesia mexicana sobre la guerra.

En este proceso descubrimos que tras un pensamiento inicial de aceptación de la guerra como recurso usual de conquista (1531) se va conformando una reflexión crítica que pone en tela de juicio la licitud de la guerra contra los naturales de estas tierras. Este cambio de pensamiento se manifiesta fuertemente en tres momentos relevantes que consideramos con especial interés. Uno lo representan las juntas de teólogos convocadas en México por el virrey Martín Enríquez de Almansa entre 1569 y 1574, en las cuales pide parecer a los letrados de las órdenes religiosas presentes en México sobre la justicia de la guerra a los chichimecas alzados. A estos pareceres se añaden los que en la misma ocasión emiten los letrados de la propia Real Audiencia.¹² Otro lo constituye el breve tratado de la guerra de los chichimecas, ya mencionado, que redacta hacia 1575 fray Guillermo de Santa María, misionero agustino de gran experiencia en el trato con los chichimecas, que se muestra al mismo tiempo un docto canonista. Y el tercero se produce en los memoriales sobre dicha guerra presentados al Concilio Tercero Provincial Mexicano que condujeron a la gran decisión tomada por este sínodo (1585) en pro de la solución pacífica.¹³

¹² Véanse los textos de los pareceres de los teólogos y de los oidores en: CARRILLO CÁZARES, A., *op. cit.* Vol II, pp. 575-580.

¹³ Los textos de los pareceres dados al Concilio se hallarán en: CARRILLO CÁZARES, A., *op. cit.*, pp. 679-721.

Algunos textos representativos del proceso del pensamiento novohispano sobre la guerra a los indios: entre 1531 y 1585

Presentaremos en seguida algunos textos representativos de esa evolución del pensamiento novohispano sobre la justificación de la guerra a los indios. Como primer dato referencial elegimos algunos testimonios tempranos donde se manifiesta la opinión de algunos letrados sobre la guerra que Nuño de Guzmán lleva contra los teules chichimecas de Jalisco (que contrastaremos luego con otras reacciones en la coyuntura de la Guerra del Miztón). Seguiremos con las consultas hechas por el virrey Enríquez en las juntas teológicas de 1569-1575, dejaremos constancia del alegato presentado ante el Consejo de Indias por el caudillo Tenamaztle, expondremos especialmente el parecer del agustino fray Guillermo de Santa María (1575), y concluiremos con la consulta sobre la guerra chichimeca hecha en el Concilio III Provincial Mexicano (1585).

Los escritos que se producen en esos tres momentos relevantes tenían ya sus antecedentes en los pareceres emitidos en las juntas eclesiásticas de México de los años de 1531, 1536, 1544 y 1546, que formularon severas denuncias contra la guerra de conquista llevada por Nuño de Guzmán en la Nueva Galicia (1529-1531), y contra la desatada codicia de hacer esclavos a los indios, tras la rebelión del Miztón¹⁴ sofocada por el virrey Mendoza (1541-1542). Otros autores de gran peso, como Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y fray Alonso de la Veracruz, expusieron también su pensamiento crítico, particularmente sobre la esclavitud de los indios. El pensamiento de estos autores constituye uno de los filones más ricos del pensamiento novohispano. Pero dado que han recibido ya la notable atención que merecen en la historiografía del periodo novohispano, y que han sido también objeto de nuestra atención en el estudio más extenso que publicamos, preferimos dejarlos de lado en este trabajo.

Pareceres sobre la guerra en la junta eclesiástica de 1531

Las primeras denuncias formales que cuestionaron la justicia de una guerra contra las naciones indias de la Nueva España se producen en la

¹⁴ Llamada así por el nombre del gran peñol en que se fortificaron los indios alzados en la sierra de Zacatecas. Significa gato o subidero de gatos.

consulta hecha en 1531 por los oidores de la Segunda Audiencia de México a los obispos y preladados de las órdenes religiosas sobre lo que se debería hacer acerca de la continuación o suspensión de la guerra emprendida por el presidente de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán contra los indios de Jalisco.¹⁵ En ella un primer testimonio representa el pensamiento "oficial" del ala militar del gobierno de la Nueva España, por boca del capitán Cristóbal de Barrios, el único testigo seglar, entre otros siete que son religiosos. Sin embargo, su parecer representa, obviamente, el de muchos españoles que tomaron parte en esa guerra. Sin hacer mención alguna de los daños producidos, Barrios no tiene empacho en aseverar:

[...]quel dicho Nuño de Guzmán lleva tanta moderación en hacer la dicha guerra, que aunque la hiciesen religiosos, no iría con los requerimientos e amonestaciones en tal caso necesarias, e los que quieren venir de paz, les hacen muy buenos tratamientos; e que le paresce a este testigo que es justo que la dicha guerra se prosiga, porque se ensanche la Feé Catholica e el Señorío de Su Magestad.¹⁶

Así, según su parecer, se justifica esa guerra de conquista por tres títulos: 1) por la finalidad de la difusión de la fe entre los indios, 2) por el aumento del señorío de la corona de Castilla y 3) porque le precede el debido requerimiento en nombre del rey católico.¹⁷

En contraste con ese juicio complaciente, los pareceres de los religiosos, en particular los de los obispos de Tlaxcala y México, en cuanto a la justificación de la guerra, apelan a las condiciones que para ello exige el derecho y la moral. Fray Julián Garcés reitera que no sería causa justificante hacérsela a los indios sólo por ser infieles. Sostiene

¹⁵ *Ynformación sobre los acaecimientos de la guerra que hace el gobernador Nuño de Guzmán, a los indios, para, con los pareceres de las personas examinadas, tomar resolución. Año de 1531. AGI, Patronato, Est. 1º, Caja 1º.*

¹⁶ *Junta Eclesiástica de México, año de 1531. Ynformación sobre los acaecimientos de la guerra que hace el gobernador Nuño de Guzmán, a los indios, para, con los pareceres de las personas examinadas, tomar resolución. Año de 1531. AGI, Patronato, Est. 1º, Caja 1º.*

¹⁷ Nótese que es inexacto lo que anota Antonio García, diciendo que Barrios trae en apoyo de su parecer, como títulos justificantes, la autorización pontificia y la idolatría de los indios o su infidelidad. De nada de esto habla su testimonio (Cfr. "El sentido de las primeras denuncias", *VV. AA., La Ética de la conquista*, p. 108)

que el fin bueno que debe anteponerse a todo, es la dilatación de la fe. Menciona la concesión del Papa a los reyes de España, y admite como otro fin justificativo de la guerra la idolatría, los sacrificios humanos, los vicios contra natura y el comer carne humana. El ejército debe ir por delante para protección de los predicadores de la fe, quienes tienen también que instruir a los capitanes para que no cometan abusos.

Por su parte, el obispo electo de México, fray Juan de Zumárraga, se pronuncia contra la guerra a los indios teules chichimecas calificándola de injusta, haciéndose, como se hacía, por los medios de violencia que empleaba Nuño de Guzmán. Reitera que no sabe de ninguna otra causa por la que se les deba hacer guerra a estos indios, sino el estarse en su infidelidad e idolatría. El mismo Zumárraga en carta de 1537 que escribe a un religioso, probablemente fray Alonso de la Veracruz, deja claro su pensamiento sobre la guerra, diciendo:

VR. ha de dar un papel destos dos en su mano al Emperador nuestro Señor comunicándolo con el señor doctor Bernal que persuadirá harto su corazón católico para que se quiten estas conquistas, que son obprobiosas injurias de nuestra cristiandad y fe católica, y en toda esta tierra no ha sido sino carnicerías cuantas conquistas se han hecho, y si S.M. comete esta cosa a su Visorrey Don Antonio de Mendoza, yo creo que cesarán y lo que se descubriere y descubierto se conquistará apostólicamente o cristianamente como lo tenemos platicado con religiosos.¹⁸

*Cuatro juntas de teólogos, convocadas en
1569, 1570, 1574 y 1575*

Los teólogos participantes en la serie de juntas convocadas durante el régimen del virrey Enríquez representan en gran medida la intelectualidad universitaria mexicana de su tiempo y forman una corriente significativa del pensamiento vigente sobre la ética de la guerra y la esclavitud, que se fue reforzando durante los años álgidos de la guerra contra los indios nómadas del norte. En esta corriente se incorpora el tratado de fray Guillermo de Santa María, por su parte, uno de los misioneros letrados que, apoyados en su cercana experiencia de la

¹⁸ *Carta de don fray Juan de Zumárraga a un eclesiástico desconocido, México, 4 de abril de 1537, AGI, 2-2-4/4.*

realidad indígena, ejercieron una función profética, vertiente de la teología política, empeñada en la pacificación de los chichimecas. Tal corriente desemboca finalmente en los memoriales y pareceres presentados por ciertos grupos de poder, ante el tercer concilio, haciendo presión sobre ese importante sínodo con el fin de obtener respaldo moral favorable a los intereses derivados de la guerra a los chichimecas, en provecho de soldados, mineros y estancieros ávidos de disponer del trabajo casi regalado de los cautivos indios. Es en este contexto ideológico y social, donde el Concilio Tercero Provincial Mexicano, al plantear su *Consulta sobre la guerra chichimeca*, abre un gran foro para la presentación de las diversas convicciones y los variados intereses que más fuertemente pugnaban al interior de la sociedad novohispana.

Para entender ese complejo marco ideológico y social que precedió al concilio tercero y valorar su valiente decisión de retirar apoyo moral a la guerra a fuego y a sangre, optando por los medios pacíficos de solución al problema con los chichimecas, es importante seguir el paso a los pareceres formulados en esas juntas de teólogos celebradas en México entre 1569 y 1575.

La atención que el virrey Enríquez dedicó al problema chichimeca le llevó a plantearse seriamente la duda sobre la licitud de hacerles la guerra como a enemigos, esto es, una guerra ofensiva *a fuego y a sangre*. Producto de esta preocupación, fueron varias juntas de teólogos, convocadas a iniciativa suya para ventilar la cuestión bélica.¹⁹

Esas juntas teológicas fueron las más duras ideológicamente en tratar el "problema chichimeca", pero también las menos fundamentadas y razonadas, por no incluir el contrapeso de otros aspectos de la realidad social o económica. Sin embargo, la unanimidad ideológica obtenida en esa junta de letrados, era precisamente la que buscaba el virrey para justificar su política ante una eventual llamada a cuentas de parte del Consejo de Indias.

Un examen detenido de los textos que emanaron de estas consultas me han permitido establecer que se celebraron al menos cuatro juntas: una en 1569, otra en 1570, la tercera el 19 de junio de

1574 y la cuarta después de agosto de 1574. En las dos primeras el dictamen de los consultados fue unánime en favor de la guerra. El teólogo franciscano Juan Focher, cuyo parecer es el paradigma de esta postura, así lo hace constar: "Donde fue conclusión unánime de todos los allí presentes que no sólo podía sino que estaba obligado a ello por las mismas razones que se acaban de indicar".²⁰

Sin embargo, en la tercera junta (19 de junio de 1574) las opiniones se dividieron en dos posiciones extremas. Por una parte estaba el voto que daba por justa la guerra que se hacía a los chichimecas y aprobaba la esclavitud en los términos propuestos por el virrey. Esta fue la opinión de los franciscanos y los agustinos, a la que se sumaron los jesuitas. Por la otra parte, los dominicos se opusieron y, contra la opinión de todos los demás, defendieron que la guerra a los chichimecas, tal como se hacía, era injusta, puesto que los verdaderos agresores eran los españoles, como se demostraba en que éstos eran los que primero entraban y caminaban y tomaban la tierra de aquéllos. Esta disidencia la conocemos gracias a una carta que el arzobispo Moya de Contreras, entonces partidario de la guerra, escribe el 31 de agosto de 1574 al presidente del Consejo de Indias:

Los días pasados hizo el virrey junta de letrados de las órdenes y de otros de fuera dellas para tratar si sería justo que se les hiciese la guerra a esos indios con rigor y condenándolos a perpetua servidumbre a los que pudiesen haber vivos y entendida su manera de vivir a todos pareció que era justo, excepto a los dominicos que defendieron que no, diciendo que los españoles eran los agresores, pues entraban y caminaban y tomaban la tierra que era éstos y así lo qué resumí fue que aquellos que por información pareciese culpados sirviesen trece años y que los niños y niñas no los tomasen y así fue no proveer de remedio competente porque nadie quiere ir a la guerra a hacer informaciones tan menudas, pues basta hallarles ropa y armas y preseas que han tomado a los españoles que han muerto y robado.²¹

¹⁹ GARCÍA-ABASOLO, ANTONIO F., *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Publicaciones de la Diputación Provincial de Sevilla, Sección Historia, Serie: v Centenario del Descubrimiento de América, Número 2, 1983, p. 351: donde sólo habla de una junta.

²⁰ *Parecer completo en latín del P. Juan Focher, OFM, dirigido a D. Martín Enríquez, virrey de Nueva España, justificando la guerra contra los indios chichimecas*. Méjico, 16. VII. 1570, Madrid, Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan, "Envío 25, documento No. 490", Fol. 4r.

²¹ Texto en PASO Y TRONCOSO, *Epistolario...*, T. XI, Doc. 669, p. 179.

En una cuarta junta (posterior al 19 de junio de 1574) el tema de la consulta fue precisamente la cuestión de los indios -hombres, mujeres y niños- que habían sido injustamente presos por los soldados y que se habían dado a servidumbre de los amos que los compraban, y de hecho los tenían como esclavos. Se preguntaba qué se debía hacer con estos indios presos y esclavizados o dados a servidumbre, ante el temor -fundado en la experiencia- de que cuando se volvían a su tierra, se convertían en los más acerbos enemigos de los españoles y de los indios de paz. Sobre este aspecto de la guerra a los chichimecas, Enríquez obtuvo un parecer condescendiente a su política de mantener la servidumbre de los chichimecas presos sin cambios sustanciales, de manera que se reforzó el sistema de esclavitud a largo plazo. La resolución que dieron fue que no volvieran los indios chichimecas a sus tierras, sino que siendo ya venidos quedaran acomodados entre cristianos de la mejor forma posible.²²

*En ocasión de estas juntas redacta su parecer el agustino
fray Guillermo de Santa María (1575)*

En la coyuntura de estas juntas se produce el tratado de fray Guillermo de Santa María, que marca un punto sobresaliente del cambio que comienza a darse en el proceso de maduración de la conciencia novohispana sobre la cuestión de la guerra contra los chichimecas, sobre cuya significación hasta ahora no se había percatado la historiografía mexicana. El mismo autor ofrece un sumario de su obra en estos términos:

Lo que en el discurso de toda la obra trato, en borriones que desto me quedan, es la descripción de la tierra, con la división de los chichimecas, sus ritos y costumbres y manera de vivir en pelear y comer; de la guerra en general y de la guerra defensiva; de la guerra ofensiva, dividida en conquista, con algunas razones que justifican lo que se ha hecho en las Indias.

Item, de la guerra ofensiva justa contra los chichimecas, y las causas que para ello ha habido.

Item, si pueden justamente ser dados por esclavos, y los inconvenientes

²² Véanse los pareceres de esta juntas en: CARRILLO CÁZARES, A., *op. cit.*, Vol. II, pp. 575-581.

que hay para dar el servicio dellos por premio a los soldados, con otras cosas anexas a esta materia.

Item, de los engaños lícitos o estratagemas que se pueden usar en la guerra y de los ilícitos.

Item, por conclusión, la orden que se podría tener en apaciguar estos chichimecas. Esto va en ésta como epitome abreviada.²³

Es injusta la guerra por el modo como se hace a los chichimecas

Fray Guillermo objeta la justificación de la guerra emprendida contra los mismos chichimecas "dañosos" por "el modo de hacerse esta guerra",²⁴ puesto que ciertos procedimientos, a su parecer, "ponen óbice a la recta intención", requerida en una justa contienda, de los cuales expone algunos en particular. El primero de ellos es el haber señalado como único salario a los soldados las presas que hagan de indios para venderlos como esclavos.

De dar a los soldados por paga los indios que apresen, se siguen muchos otros perjuicios, principalmente que como son pocos los indios de guerra que los soldados pueden prender, éstos se meten a tierra adentro para cautivar a los indios pacíficos que ningún mal han hecho y viven descuidados no teniendo qué temer. Este abuso -señala- es el más dañoso, pues carga sobre la conciencia de los que han ido a la guerra. Otra funesta consecuencia de esas presas que los soldados hacen es apartar a los maridos de sus mujeres y a los padres de los hijos, que al venderlos quedan divididos, por lo cual se huyen en cuanto pueden y se vuelven más aguerridos. La guerra de exterminio a fuego y a sangre contra los chichimecas, aunque pudiera llevarse a la cabo, lo cual tiene por imposible, es injusta e inhumana, pues aunque con matar y cautivar a todos estos chichimecas sin quedar ninguno se quisiera conseguir la pacificación de la tierra, tal matanza no es conforme a ley de justicia ni es bien dejar la tierra yerma y despoblada.

Su propuesta insiste en que hay otros medios contrarios a los bélicos con que estos chichimecas se mantendrían en paz. Estos medios

²³ Fray Guillermo de Santa María, O.S.A. *Guerra de los chichimecas (México 1575 - Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guanajuato, 1999, texto menor No. 2., p. 181.

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

son: poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios y buenas costumbres, dándoles todos los medios posibles para que vivan en paz, teniendo casa, vestido y sustento, asegurando esta providencia por un año o hasta que ellos la sepan adquirir por sí mismos. En suma, el misionero propone lo que tiene largamente experimentado en veintidós años de ministerio apostólico entre los chichimecas, quince de ellos con guamares y los siete últimos también con guachichiles, doctrinándolos y asentándolos en pueblos junto con indios tarascos, que les enseñan cultivos, oficios y modos de vida en policía espiritual y temporal. Su conclusión final: es en balde y contraproducente esclavizar a los chichimecas, y será imposible dominarlos por guerra, así que por la manera que entonces se llevaba jamás se conseguiría el fin de pacificar y asentar a las naciones chichimecas, si no era por un adecuado poblamiento.

El Concilio Tercero Mexicano (1585) se plantea al máximo nivel eclesial de una nación, la cuestión de la licitud de la guerra a los chichimecas:

Si a estos indios se les puede dar guerra a fuego y a sangre con seguridad de la conciencia, presuponiendo que esa licencia general se ha de dar con límite de los lugares que se han de acometer, y los soldados han de venir a dar cuenta de las presas que hagan al general desta guerra, para que siendo justas conforme a lo que se decreta, se les adjudiquen, o en su defecto se les castigue y se dé libertad a los presos; segundo, haciéndose estas presas por la moderación referida, si se podrán dar por esclavos perpetuos.²⁵

El debate ocupa la atención de los consultores del concilio, pertenecientes a las órdenes religiosas y a los juristas designados expreso por el pleno del concilio. Los dictámenes de los consultores juristas se inclinan por la licitud, mientras que los pareceres de los religiosos teólogos, de las cuatro órdenes, franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, se pronuncian en contra de la guerra. Finalmente el concilio hace suya la opinión de estos teólogos y declara la guerra injusta, proponiendo como alternativa el medio pacífico del poblamiento. Veamos brevemente los pareceres de los dominicos, franciscanos y jesuitas que son representativos del clima de conversión que se dio en el concilio:

²⁵ Fecha en México a 20 de diciembre de 1584. MM 269, Fols. 90r-93v.

El parecer de los dominicos

Los dominicos entran de lleno a un comprensivo examen de la cuestión. El punto arduo del asunto era, naturalmente, declarar si con segura conciencia se les podía hacer guerra de exterminio a los indios chichimecas, y dar los cautivos por esclavos perpetuos. En cuanto a sustancia y fondo se resuelven en contra de la guerra general contra los chichimecas. Sus argumentos son de un enorme peso y de sustancia salmantina y vitoriana, a saber: primero, no basta entender lo que en la relación de la Audiencia, por voz del doctor Robles, se propone, que es alegar el derecho que la nación española dice que tiene contra las naciones chichimecas. También es necesario examinar el derecho que ellos tienen contra los españoles y ver si fueron los españoles los primeros invasores que entraron y están ahora en las tierras de los chichimecas contra su voluntad y por consiguiente con violencia e injusticia.

Segundo, también se ha de ver lo que muchos dicen, que los españoles fueron los que primero comenzaron a irritar a los indios, y si es cierto que les han hecho muchos agravios y desafueros y que en lugar de prender a los culpados, cautivaron a los inocentes, y a las mujeres y los niños para venderlos y tener más ganancia. Tercero, so pena de condenación eterna, se ha de examinar si es verdad lo que se dice en esa relación (de Hernando de Robles, presentada por la Audiencia) contra los indios chichimecas, y tomar en cuenta que consta por informaciones que se hicieron procesos contra españoles culpados, y muchos otros se podían hacer con testigos conocidos, que viven hoy día, en favor de la justicia de aquellos indios "por lo cual obligados están en conciencia todos los que gobiernan a que todo esto venga a la colada"²⁶. Cuarto y último:

Que por reverencia a Dios se advierta que este Reyno no se debe gobernar en utilidad y provecho precisamente de los Reynos de España, sino principalmente en su propio bienestar, y los que gobiernan, si no procuran esto como último objetivo de su gobierno, están en estado de condenación eterna.²⁷

²⁶ MM 269, F. 89r.

²⁷ *Idem*.

De estas premisas los dominicos sacan por conclusión que hay obligación de gastar todas las rentas reales, aunque sean de los quintos de las minas, si fuere necesario emplearlas en apaciguar la tierra, pues de otra manera se daría no un gobierno legítimo sino tiránico: "porque en esto difiere el gobierno justo y legítimo del tiránico que el tiránico principalmente se toma para bien del príncipe, mas el gobierno legítimo principalmente se ordena para el bien de la república".²⁸

El parecer de estos frailes letrados y apostólicos va mucho más allá de una mera cuestión militar y plantea el problema de fondo de un gobierno que no se proponga como meta el provecho del rey y reinos de España, sino principalmente el bien de esta nación indiana. Los padres del concilio, en su preocupación por la causa de los indios en guerra, no fueron sordos a esta voz profética, como lo demostraron en la determinación final que tomaron sobre la guerra chichimeca. Una lectura detenida de este parecer descubre una actitud firmemente definida en contra de la guerra, mucho más de la que parece haberle concedido hasta hoy la historiografía contemporánea sobre este asunto.²⁹

El parecer de los franciscanos

El parecer de los franciscanos no tiene la contundencia y fundamentación teológico-política del dictamen de los dominicos. Sin embargo, en su llaneza, tiene toda la claridad del conocimiento de la realidad del conflicto, que le permite fundamentar su oposición a la guerra a fuego y a sangre contra los chichimecas, de modo que se suma al grupo que critica y desconfía de la relación compuesta por la Audiencia para el caso. Su principal aportación es proponer los medios de pacificación. El contenido se puede resumir en tres puntos: Primero, que es grande la necesidad de remediar los males que hacen los chichimecas y grande la obligación del rey de amparar a los vasallos de los que recibe tributo. Segundo, que a pesar de esos daños no se puede hacer la guerra general a fuego y a sangre, y la esclavitud que se proponen, sin agotar antes los medios pacíficos, uno de los cuales es hacer algunas poblaciones de españoles y

²⁸ *Idem.*

²⁹ Así J. Antonio Llaguno se limita a calificar el dictamen de los dominicos como una abstención: "Su parecer es claro: nada se puede resolver mientras no se investigue más", *op. cit.* p. 78.

naturales, con presidio de soldados para guarda suya y de los caminos, pero sin permitirseles ninguna entrada contra los indios y enviando juntamente algunos religiosos que con su doctrina vayan atrayendo de paz a los indios. Tercero, que sólo después de haber puesto en práctica este medio, si no fuere suficiente, entonces se podría tratar la duda de la licitud de darles guerra a fuego y a sangre y siempre que antes se averigüen los agravios que los españoles han hecho a los indios, y no sólo los de los indios a los españoles. La aportación mayor del parecer de los franciscanos consistió -como se ve- en su propuesta de solución por medios pacíficos de poblaciones en la frontera y de presencia de religiosos dedicados a la persuasión evangélica.

El parecer de los padres de la Compañía de Jesús

El parecer dado por los jesuitas a la consulta sobre la guerra chichimeca es conciso y categórico. Su sentir es que no se debe hacer la guerra a fuego, a sangre y a cautiverio, como se pide, sin que primero se haya puesto en efecto con la debida suficiencia el medio pacífico de hacer poblaciones de españoles -como lo manda el rey- en la cordillera por donde los indios salteadores salen, en número y calidad que, a juicio de hombres cristianos prudentes y experimentados, sean bastantes para reprimir los ataques y daños que al presente se ven. Sólo en el caso de que esos indios estorbasen para hacer esas poblaciones pacificadoras, se les podría resistir con guerra y cautiverio.

Tanta autoridad reconocieron los padres conciliares a estos pareceres, que a ellos se conformaron en la decisión final que tomaron de desaprobar la guerra abierta contra los chichimecas que pedía la Real Audiencia y el cabildo de la ciudad.

En consecuencia, el Concilio Tercero Provincial Mexicano, en sesión del 31 de julio (1585), vista la relación sobre la guerra que se hace a los chichimecas y vistos los pareceres de las órdenes y consultores sinodales, decretó por resolución y respuesta, que hacen suyo lo mismo que sienten y firman las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y la Compañía de Jesús y el doctor Salzedo, y que así se escriba al rey en la carta que el concilio ha de escribirle.

En suma el concilio decreta: lo que en tales pareceres se concluye, a saber:

- 1° Que no se puede hacer la guerra a fuego y a sangre a los chichimecas ni el cautiverio perpetuo de ella derivado.
- 2° Que se debe examinar no sólo la causa que los españoles tienen contra los indios, sino también la que los indios tienen contra los españoles.
- 3° Que antes que por guerra, se debe intentar la pacificación por medio de poblamiento y buenas obras.
- 4° Que para llevar a cabo este remedio, el rey tiene obligación de gastar toda su real hacienda si es necesario.

El decreto del concilio se pronuncia, en definitiva, contra el hacer la guerra a los chichimecas como a enemigos, que es lo que implica el término "guerra a fuego y a sangre", y se declara en favor de la obligación de emprender la pacificación por medio de pueblos, tanto de españoles en la frontera como de chichimecas en sus tierras, y reforzarlas con buena doctrina de religiosos y buenas obras de gobernantes y pobladores.

Aspectos significativos de la resolución del concilio

El dictamen de los padres conciliares reviste características de notable significación para la vida interna de la Iglesia y para la legitimidad y eficacia de su omnimoda presencia en el escenario de la naciente sociedad novohispana.

La primera característica es el haberse determinado el concilio en favor de la causa de los indios. Esta opción no parece insólita si se relaciona con los antecedentes de una larga tradición de solicitud pastoral en favor de los indios hostigados por las armas españolas. Basta traer a la memoria la serie de pronunciamientos examinados en toda la primera parte de este mismo trabajo, desde las juntas eclesiásticas de 1531 hasta las vísperas mismas del concilio. Sin embargo, no deja de ser una opción de sorprendente giro, dadas las condiciones del momento, en que aumentaba la sensación de peligro general, en que se reforzaba la política de guerra emprendida por el último virrey, Martín Enríquez, y en que el mismo presidente del sínodo, el arzobispo Pedro Moya de Contreras había exigido mayor energía.

Otro aspecto digno de notar es que el dictamen contra la guerra y en pro de los medios pacíficos para resolver el grave conflicto

con los indios chichimecas fue el fruto de un voto unánime entre los obispos, dejando de lado las diferencias de orden religiosa, superando las anteriores opiniones de apoyo a la guerra y confluyendo en un solo compromiso pastoral: el bien espiritual y temporal de la grey cristiana, formada de indios y de españoles y aun de los infieles todavía no incorporados, pero llamados también al gremio de la Iglesia. Un voto en que se unieron obispos tan diferentes en su formación y experiencia, como los que de hecho componían la gran asamblea.³⁰ Como hemos ya señalado, la mayoría de presencia dominicana con cinco obispos de la orden, junto a tres de otros hábitos (un agustino y dos seculares) debió favorecer el consenso de los padres conciliares, que se conforman al parecer de los religiosos. Tal unanimidad de voto de los obispos en un negocio tan arduo, no era cosa frecuente en los sínodos provinciales de la época, ni aun en concilios generales, como el de Trento.

La otra particularidad significativa del dictamen conciliar en la cuestión de los chichimecas, es el respeto y reconocimiento con que los obispos toman el parecer de letrados, teólogos y canonistas. Elemento integrante de una secular tradición eclesial, la incorporación de los doctores teólogos y canonistas a los trabajos conciliares, fortalecía las decisiones del sínodo mexicano, y mantenía vigente el principio de la mutua subsidiaridad de carismas y ministerios en el cuerpo de la Iglesia. Desafortunadamente después del Concilio Tercero Mexicano, no se vuelve a ver la presencia de estos coadjutores de la potestad episcopal, o por carencia de teólogos o por extinción de concilios en la iglesia mexicana.

Cabe, finalmente, destacar que la determinación del concilio sobre la injusticia de una guerra a fuego y a sangre contra los chichimecas y la grave obligación moral de emprender la vía pacífica por poblamiento, elevó a nivel de decreto conciliar lo que los consultores formularon a nivel de opinión particular, obligando consiguientemente a su obediencia y ejecución a todos los súbditos de la provincia mexicana. Obligación

³⁰ A saber: el poderoso Moya, representante del rey y presidente del sínodo, hombre del clero secular; Diego Romano, obispo de Tlaxcala, también secular; Gómez de Córdoba, jerónimo, obispo de Guatemala; el agustino Juan de Medina Rincón, de Michoacán; y cinco obispos dominicos: Gregorio Montalvo, de Yucatán; Domingo de Alzola, de Nueva Galicia; Bartolomé de Ledesma de Oaxaca, sin contar a los dos que asisten por procurador, Pedro de Feria, de Chiapas y Domingo de Salazar, de Filipinas.

moral que será luego sancionada con la aprobación del rey, patrono de la iglesia indiana, y del Papa, pastor de la iglesia universal.

Conclusiones

El diseño y dirección de la guerra contra los chichimecas fue obra de virreyes, oidores, capitanes y justicias de la Gran Chichimeca. El proyecto e impulso para la pacificación fue designio principalmente de misioneros, teólogos, canonistas y obispos de la iglesia mexicana, que se fue sustentando y madurando en un proceso de gradual consolidación, cuyos principales momentos se produjeron en tres fases sucesivas que hemos postulado en este estudio: las juntas teológicas convocadas por el virrey Enríquez (1569-1575), el tratado del agustino fray Guillermo de Santa María (1574-1580), y el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585).

Los pasos de ese proceso no fueron, ciertamente, sucesos del azar, sino producto de un cultivo de la sensibilidad pastoral y de la sabiduría de misioneros y obispos con especial carisma para comprender la realidad histórica de las naciones indias, que formaban parte principalísima de su grey, y para aceptar al mismo tiempo los desafíos de su oficio pastoral.

El proceso alcanza un cenit en el consenso a que llegó el episcopado respecto a su solidaridad con las naciones indias alzadas en armas, en una resolución conciliar de tan alta significación, como quizá no se vuelva a producir en el seno del episcopado mexicano, desde aquella edad dorada de los albores de la iglesia indiana hasta nuestros días.

LIBERTAD DE COMERCIO Y ÉTICA: TOMÁS DE MERCADO Y BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ

Jörg Alejandro Tellkamp
Universidad Nacional de Colombia

A mediados del siglo XVI, el capitán Juan de Villalobos de Veracruz, expresó, en una carta al rey de Castilla, sus quejas sobre las dificultades en las que se encontraba en ese entonces el comercio de esclavos.¹ Dice:

Estando, Señor, en desengañado conocimiento, que por razón de sacar á luz la obra de este manifiesto (tan del servicio de ambas Magestades, y en utilidad del Comercio, y causa publica, sobre el metodo, y formalidad, para la introducción en las Indias de Esclavos negros), he de ser blanco de los Estangeros, y solicitando seguro Escudo, he hallado, que unicamente me podrá librar de sus Saetas [la] muy alta grandeza de V.E. [...] (Villalobos, prefacio).

Evidentemente el capitán estuvo preocupado por su posición de mercado, solicitando la protección del rey con el fin de impedir que los extranjeros se apropiaran del negocio. Esta postura queda efectivamente plasmada en una ley del 26 de marzo de 1601, en la que quedan especificados todos los parámetros técnicos y comerciales del comercio de esclavos.

El carácter legalista y técnico-comercial de las leyes da testimonio de la gran importancia económica de la mano de obra de esclavos. Pero también indica la poca trascendencia que algunas reflexiones morales han tenido en cuanto a este particular negocio. Es una convicción arraigada de que la sumisión forzada de una persona con el fin de explotarla tiene que ser rechazada.

¹ *Manifiesto que a su Magestad (que Dios guarde) y Señores de su Real, y Supremo Consejo de Indias, haze el Capitán Don Juan de Villalobos, Vezino de la Nueva Ciudad de la Veracruz en el Reyno de la Nueva España, sobre la Introdución de esclavos negros en las Indias Occidentales.* Sevilla 1682.

En mis observaciones quisiera abordar un aspecto de la discusión ética generada durante la Conquista. A mi manera de ver, el aspecto sobresaliente, desde el punto de vista filosófico, es la tensión entre la afirmación de que todos los seres humanos son libres y la prácticas comerciales vigentes durante el período colonial. Analizaré entonces la relación que tuvieron, según las reflexiones sobre los contratos comerciales hechas por Tomás de Mercado y Bartolomé de Albornoz, los parámetros del comerciar justo con el tráfico de esclavos, y las implicaciones tanto legales como morales de esta relación. Seguiré analizando el impacto que tuvo la antropología filosófica de estos pensadores no solamente en cuanto a la legalidad y la ética de los contratos, sino también con respecto a la evaluación de la institución de la esclavitud como tal.

Como es sabido, la discusión entre Las Casas y Sepúlveda acerca de la esclavitud tuvo un alcance considerable, de modo que la literatura sobre este tema suele llegar hasta la *Gran disputa*. No obstante, me parece que es justamente la reflexión posterior a la mencionada disputa, que vemos una serie de análisis que versan sobre las implicaciones éticas, jurídicas y económicas de la servidumbre.

El esclavo como objeto de comercialización

Como ya lo había insinuado, el esclavo constituía una de las mercancías más valiosas durante la Colonia. De esta forma tenemos desde principios del siglo XV una creciente inquietud por la legitimidad de esta práctica comercial. Como es sabido, empezando con las denuncias de Montesinos, la esclavitud legal de los indígenas fue abolida.² Sin embargo, los llamados etíopes no contaron con la misma protección legal.³ De esta manera quedó sancionada la sumisión de los negros, no solamente en términos de esclavitud, sino en cuanto a sus derechos civiles en general.⁴

² Véase en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, (reimpresión Madrid, 1973), Tomo 2, 1681, fol. 194.

³ Es apenas obvio que se trata de una protección legal, mas no real. No obstante, véase *op. cit.*, fols. 241-243.

⁴ Esto queda claro en los títulos que tratan de los derechos de esclavos, donde se asume que un esclavo es de hecho un negro; Cfr. *Recopilación*, tomo, 3 folios, 88ss.

Esta reducción de la esclavitud a un fenómeno meramente comercial fue analizado y matizado en cuanto a sus dimensiones morales y legales por dos pensadores que de una u otra manera tuvieron un conocimiento de primera mano. Se trata, como ya lo había anunciado, del dominico Tomás de Mercado y de Bartolomé de Albornoz. Ambos vivieron en México y a ambos les unió el interés por la especificidad de los contratos en general y del comercio de esclavos en particular.

El primer caso es el de Tomás de Mercado, dominico, cuya obra *Summa de tratos y contratos*, fue publicada en 1569.⁵ Su interés consiste principalmente en lo que hoy en día atribuiríamos a la ética de la empresa, es decir, en establecer criterios según los cuales se debería llevar a cabo cualquier transacción comercial, procurando "mostrar quan hermosa era la equidad, y la modestia", en los tiempos de Sócrates (Mercado 1587, Prólogo). Sin embargo, la situación suscitada por el rechazo de la esclavitud de los indígenas, llevó a la importación masiva de "etíopes". En este contexto, Mercado expresa claramente su intención:

Queriendo pues immitar a estos [a Sócrates, Platón etc.], que en afecto, y obras fueron verdaderos padres. Y mirando el estado presente destes reynos, y de todas las Indias, y que creo durara algunos siglos, me pareció, que de muchas cosas, que prouechosamente se pueden tratar, y es necesario se traten, seria ocupacion vil mostrar con claridad, como exercitarian los mercaderes licitamente su arte con los demas negocios annexos, y consequentes de cambios y vsuras [...] (Mercado 1587 Prólogo)

Por lo tanto, Mercado debate "todos los contratos humanos, excepto el matrimonio" (que no es un contrato comercial), bajo el punto de vista de "justicia, y equidad con que se deuen celebrar" (Mercado 1587 I, 1; p. 1r). Con miras a este fin establece que la obligación que se deriva del intercambio comercial "es la de Dios, la de la naturale-

⁵ DE MERCADO, TOMÁS, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla, 1587. Véase BEUCHOT, MAURICIO y MARQUÍNEZ ARGOTE, GERMÁN (Hg.), *La Filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, 1996, pp. 29-32. GÓMEZ CAMACHO, FRANCISCO, *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico en la escolástica española*, Madrid, 1998, pp. 39f.

za, la de la yglesia, ò la de la republica" (Mercado 1587 p. 1v). A los mercaderes hay que enseñarles los principios de la ley natural, ya que por lo general no suelen tener una noción clara respecto de los fundamentos morales y legales de sus negocios. En este sentido, Mercado *ex professo* se inscribe en la tradición tomasiana, según la cual la ley en los seres humanos es resultado de su racionalidad y, por lo tanto, de su relación con Dios: "Ansi dize sancto Thomas. La ley natural, es una participación de la ley eterna, y una impression de la lumbre diuina, en el anima racional" (Mercado 1587 p. 2r). Por esta razón, confiesa Mercado, "no nos agradan cierto doctrinas nueuas, y peregrinas: sino las muy ranciosas antiguas" (Mercado 1587 10v). Lo que entonces el ser humano está obligado a hacer, proviene directamente de Dios.⁶ Sin embargo, este concepto de obligación no contradice el libre albedrío, a diferencia de la coherción que se da por "fuerça ò captiuero".⁷ Parece entonces que Mercado tiene una visión trascendentalista de las obligaciones, ya que ninguna autoridad civil u otra autoridad puede obligar, a menos que esto ocurra con base en preceptos justos que se derivan en últimas de Dios, es decir de la ley eterna.⁸

El resultado que nos arroja esta breve mirada a Mercado consiste en el énfasis en que los preceptos fundamentales del derecho no están a disposición de individuos, sino que se derivan directamente de la autoridad divina.⁹ Algunos de estos preceptos atañen precisamente el derecho a la propiedad, concepto esencial en la discusión sobre la esclavitud.

El ser humano es por naturaleza un ser social (Mercado 1587 p. 3r), y por lo tanto le corresponden ciertos preceptos naturales que, independientemente de cualquier legislación humana, regu-

lan la mayoría de los aspectos de la convivencia.¹⁰ Después de haber establecido los principios prácticos "apartate del mal y haz bien" y "no hazer, lo que holgarias que nadie hiziesse contigo" (Mercado 1587 8v), Mercado formula un precepto más conciso: "Do claramente se collige: quan necessario es a la conseruacion del humanal gentio: que à nadie agrauemos, y todos beneficiemos" (Mercado 1587 9r). Haciendo referencia a Ulpiano termina por constatar tres principios: "Tres son los preceptos ò partes del derecho. El primero biuir honestamente. El segundo, no agrauiar a nadie. El tercero; dar lo suyo a su dueño" (Mercado 1587 9v).

La regulación del intercambio comercial es sin duda un fenómeno social que requiere de ciertos principios para hacer "ygalidad en los contratos" (Mercado 1587 9v). Por ejemplo: "Y si un esclauo, valiendo dozientos escudos se dan por el: quedan yguales comprador y vendedor. Aquel con su negro y este con sus escudos" (Mercado 1587 10r). Ahora, un esclavo es un ser humano y por lo tanto, hay que tratarlo, en cuanto sujeto de intercambio comercial, de manera distinta. En primera instancia, Mercado declara que la venta de humanos es, en principio, un negocio lícito. Sin embargo, él no se ocupa tanto de la legislación como de la relación efectiva que el comercio de esclavos de los portugueses tiene con el derecho natural. En este contexto él no escatima esfuerzos retóricos para demostrar que los portugueses realizan este comercio de un modo perverso y, por lo tanto, repudiable. Aun cuando el sometimiento a la esclavitud es, en principio, justificada por la toma de prisioneros en una guerra justa o por el derecho de gentes o por la necesidad extrema, Mercado aclara que la práctica del comercio de esclavos negros en las islas de Cabo Verde es tan desastrosa que en el fondo sería mejor abandonar este negocio. Dice él:

Esta practica entendida digo, en lo que toca al derecho, dos conclusiones. La primera, que la venta y compra de negros en Cabo verde es de suyo licita y justa. La segunda, que supuesta la fama que en ello ay, y aun la realidad de verdad que passa, es pecado mortal [...] (Mercado 1587 p. 105r)

¹⁰ *Ibidem*, p. 5v: "Y nadie ha de pensar auello dexado sin ley, sino que le dio la natural: que le obligaua à muchas cosas".

⁶ DE MERCADO, 1587, p. 2r: "Y por consiguiente [Dios] tiene authoridad diuina para obligarnos a poner en execucion su dictamen, è imperio".

⁷ *Ibidem*, "Esto llamamos obligar, y ello obligacion (conuiene a saber) quando uno deue hazer algo libre para hazello. Que à no serlo: no seria ya obligacion, sino fuerça ò captiuero".

⁸ *Ibidem*, "[...] Dios supremo juez, castiga seuerissimamente à los transgressores de sus preceptos"...

⁹ *Ibidem*, p. 3v: "No ay preceptos diuinos, casi mas forçosos, que los naturales".

El asunto es de coherencia con los primeros principios éticos y jurídicos que se remontan a la ley natural. Por eso, los comerciantes de esclavos no pueden pretender aplicar principios distintos: "Pensays que tenemos aca otro derecho, o otra Theologia?" (Mercado 1587 p. 106v).

Revisando la literatura sobre la teoría moral y económica durante el siglo XVI, es notoria la ausencia de Bartolomé de Albornoz,¹¹ un estudiante de Talavera.¹² Su obra principal *Arte de los contractos* no ha tenido una difusión como la que vio la obra de Mercado. El *Arte de los contractos* fue publicado por primera vez en 1573 por Pedro de Huete en Valencia, y todavía está en las colecciones de algunas bibliotecas españolas. No obstante, lo que atañe su opinión sobre los esclavos fue publicado parcialmente el año 1929 en el volumen 65 de la *Biblioteca de Autores Españoles*, y fue ése el texto utilizado por autores como Davis y Hanke.¹³ Partiendo de la lectura de ese texto, no es difícil pensar que Albornoz pudo haber sido algo así como un crítico de la esclavitud como institución. Sin embargo, la revisión del texto de Pedro de Huete hace necesario reconsiderar este juicio tan optimista.

El *Arte de los contractos* se centra evidentemente en los contratos tanto personales, como reales, e irregulares. También reflexiona sobre los contratos matrimoniales, pero éstos no los analizaré. Sea como sea, Albornoz se propone ver "el hecho desnudo", es decir, pretende indagar acerca de la institución legal del contrato comercial en cuanto a su realidad jurídica, pero también social.¹⁴ Punto de partida es el supuesto de que todo contrato se basa en el derecho de gentes y que, por tanto, es un fenómeno universalmente aceptado y practicado:

¹¹ Sobre Albornoz véase a DAVIS, DAVID B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, 1966, pp. 189-190; también a HANKE, LEWIS, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London, 1959, pp. 80-81.

¹² Véase por ejemplo GÓMEZ CAMACHO, *op. cit.*

¹³ ALBORNOZ, BARTOLOMÉ DE, *Arte de los contractos*, Valencia, Pedro Huete 1573. El texto utilizado por Davis y Hanke es el siguiente: ALBORNOZ, BARTOLOMÉ DE, "De la esclavitud", en: *Biblioteca de autores españoles*, Madrid, Vol. 65, 1929, pp. 232-33.

¹⁴ Véase la "Epístola dedicatoria" dirigida a Diego de Covarrubias.

He comprehendido brevemente todo lo habitable del Mundo, de que oy se tiene noticia, para mostrar como esta parte de los Contractos [comerciales] es la mas natural que hay al genero humano, y que donde quiera y como quiera, se haze y usa de una misma manera, entre gentes que no se entic[n]den por lengua sino por señas. Y assi como es mas natural, es mas incommutable, y menos subjecta a las mudanças, alteraciones que las demas Partes de el Derecho Civil [...] (ALBORNOZ 1573 f. 1v-2r)

¿Qué relación tiene esta consideración de carácter universal con el comercio de esclavos? En la segunda parte de su libro trata de los contratos reales, y dentro de este marco es analizada la venta de esclavos (*De la vendita de esclavos*, Albornoz 1573 f. 60vb-61ra). Es notoria la presencia de consideraciones que delimitan conceptualmente los parámetros de la esclavitud, pero está ausente una crítica fundamental. Se constata por ejemplo que los esclavos vendidos gozan de ciertos derechos tácitos. De esta manera tiene que dársele al esclavo su libertad, cuando ésta ha sido fijada por el contrato, aún cuando el dueño no lo desee. Pero también hay que tomar en cuenta lo siguiente:

Quando el señor de el siervo le vende con condicion de que nunca jamas pueda ser libre, vale el pacto, y aun que por mas manos ande nunca lo puede ser, sino fuere en uno de tres casos: Primero quando diesse aviso por si, o por otro de quien le busca su muerte, o deshonra: Segundo si vengasse (por su persona, o acusando) la muerte de su señor. Tercero si el que lo compro fue con dineros suyos de el siervo, o de sus parientes, en tales casos es libre. (Albornoz 1573 f. 61ra)

Esto pone de manifiesto la postura legal de Albornoz respecto a los esclavos: son una mercancía a la que se le puede aplicar ciertas restricciones y ciertas obligaciones contractuales, como por ejemplo el que el esclavo no haya sido robado previamente, que éste no haya engañado a su dueño, etcétera.

Estas restricciones contractuales, sin embargo, no son las mismas en todos los casos, sino que dependen de la clase de mercancía. Ciertamente es el comercio de esclavos un negocio lícito, pero su calificación legal y moral dependerá de la especificación de lo que constituye al esclavo como mercancía, asunto que vemos tratado en

el título 4 que es *De los cambios y mercaderes* (Albornoz 1573 f. 122vb-133ra). Esto incluye asuntos monetarios y bancarios y, consecuentemente, aquellas transacciones que son vistas como irregulares, es decir, los *contractos irregulares*. Los contratos irregulares son aquéllos que, a pesar de no ser ilegales, contradicen la legitimidad de aquello que es negociado. Es éste el lugar propio del análisis "moral" del comercio de esclavos, es decir, como parte del quehacer de los mercaderes. Como se verá, es más la calidad moral de los mercaderes, como el caballero de Veracruz, lo que preocupa a Albornoz, y no la (in)moralidad de la esclavitud como tal.¹⁵ Él identifica como el mayor problema el "mal uso" de la mercancía, resultado de una distribución inadecuada, tanto desde el punto de vista de lo que se vende como de la manera del comerciar.¹⁶ Es éste el contexto en el que formula varios criterios que pueden ser aplicados al comercio en general.

- 1) El comercio es cuestionable cuando el mercader mismo actúa de una forma moralmente depravada, por ejemplo, cuando vende bienes robados o cuando incurre en el delito de la usura.
- 2) También carece de legitimidad, no tanto legalidad, cuando el defecto se encuentra "en la substancia de la mercadería" o en su mal uso (Albornoz 1573 f. 130ra), es decir, que es mala "quando ella [la mercadería] de por si es mala". Ejemplos de ello son materiales tóxicos, cuya substancia consiste en matar, o los libros de

¹⁵ La definición de mercader cf. Albornoz 1573 f. 128ra: "Mercader [...] no significa el acto de comprar y vender, sino el oficio de el que tiene por granjería y manera de bivar [...]". Cfr. también f. 128va: "[...] Mercader principalmente llamo, el que trata su hazienda y caudal del qual ninguna obligacion tiene a dar cuenta a otro [...]".

¹⁶ Albornoz 1573 f. 128ra sobre la importancia y los peligros del comercio, peligros que no residen en el comercio mismo, sino en aquéllos que lo hacen: "[...] Este oficio de Mercader y trato de la Mercadería es el que sustenta al mundo, y el que da noticia de las unas partes a las otras los que dizen que es peligroso al anima, no tienen razon, y mucho menos los que dizen que no es honroso[.] Lo uno y lo otro demonstrare brevemente, y la Sustancia y qualidades de el, y se entendera que el peligro (si alguno tiene) no es de su cosecha, sino por parte de el mal uso a que le aplica quien le usa, y esto [...] es extrinseco de el oficio la ruindad esta en el Artifice, y el Arte se da libre y sin culpa [...]".

los luteranos, cuya substancia apunta a la herejía. Estos objetos no pueden, bajo ninguna circunstancia, ser de uso bueno.

- 3) Existen asimismo objetos que *per se* no tienen una valoración moral, pero que la obtienen debido a la circunstancia concreta en que se usan. De esta forma son las armas, dice Albornoz, moralmente neutrales, pero adquieren una calificación moral en el caso en que se vendiesen a partes enemigas.¹⁷ Es curioso notar que este argumento es utilizado en la actualidad por defensores del derecho a portar armas de fuego.
- 4) Tratándose de la esclavitud, sin embargo, hay que aplicar un cuarto criterio que es más difícil de asir, ya que no establece parámetros jurídicos, sino claramente morales, ya que existen mercancías cuyo comercio no es ilegal, pero cuya distribución es limitada por la conciencia, vg lo que Albornoz llama el *fuero interior*.¹⁸ De esta manera el autor cambia el trasfondo axiológico, es decir que pasa de consideraciones legales a morales.

Podría parecer curioso que a pesar de discutir la moralidad del intercambio comercial, no llegue a formular preceptos o prohibiciones.¹⁹ Sencillamente pretende dar un consejo, asunto que insinúa que Albornoz no quiso involucrarse con un ambiente político y económico cuya prosperidad se basaba esencialmente en la mano de obra de esclavos.

Cabe anotar, de nuevo, que este autor franciscano no pone en duda la esclavitud como institución, pero la interpreta, como veremos, de una manera más crítica que la mayoría de otros pensadores. Veamos el siguiente texto:

¹⁷ ALBORNOZ, 1573 f. 130ra-b: "Otras [mercaderías] hai que de por si son neutras, mas la qualidad las haze malas, como las Armas, bastimentos, municiones (y todo lo semejante) que se vende a enemigos, es grandissimo cago [sic] de conciencia [...]".

¹⁸ *Ibidem.*, f. 130rb: "Otras mercaderías hai no prohibidas por la Lei, mas para la conciencia tanto y mas peligrosas que las passadas, como es la contratacion de los Negros [...]".

¹⁹ *Idem.*: "[...] De su derecho no tratate por via de precepto, sino de un simple consejo (del qual cada uno tome lo que le pareciere y mejor le armare) que como otra vez he dicho, el consejo (y mas quando es necio) no obliga".

[...]En la Corona de Castilla, que bivimos (no en los Reinos que fuera dellas tiene la Magestad del Rei de nuestro Señor) no se haze Esclavo, ni se consiente hazer a los que por Fuero y derecho de su Reino le tienen, sino son Moros Infieles, que destos no trato, por que ninguna duda hai, sino que pueden justamente ser captivados[...] (Albornoz 1573 f. 130b).

Tácitamente Albornoz parece aceptar el supuesto aristotélico de que la esclavitud se justifica cuando existe una diferencia esencial que permite una jerarquización. Un primer argumento, por tanto, que permite legitimar la esclavitud es el de la diferencia religiosa, dado que los cristianos pueden esclavizar a los moros, al igual que éstos a aquéllos.²⁰ No obstante, no se permite una esclavitud entre cristianos, asunto que sería matizado posteriormente por el jesuita Leonardo Lesio.²¹ Sin embargo, constata Albornoz que la esclavización de moros debería ser restringida, ya que la experiencia muestra que esta institución no funciona:

[...] Aconsejo a quien me quisiere creer, que antes meta en su casa un Basilisco, o un Tigre, que al mejor de ellos [los moros], porque todos son desesperados, y tan vengativos, que por executar su ira, no estiman la muerte, y mui tocados de lo otro, y a esta causa, ningun hombre cuerdo deve tener (alomenos para el servicio de las puertas adentro) esclavo ni hombre nacido en Africa, ni de los Negros que alindan con Moros Africanos [...] (Albornoz 1573 f. 130rb).

No es entonces la convicción de la igualdad de todos los seres humanos, sino más bien el prejuicio racial y regional que exige una restricción de la esclavitud de los moros. Este prejuicio se ve corroborado en las consideraciones acerca de la sumisión de los *negros de Etiopía*, en la medida en que las diferencias regionales llevan a un trato moral y legal distinto de los *etíopes*. En primer lugar es un hecho que exclusivamente integrantes de poblaciones negras fueron llevados a las

²⁰ *Idem*: "[Los]Moros de la creencia de Mahoma [...] se pueden captivar como ellos nos captivan a nosotros[...]".

²¹ Véase LESSIUS, LEONARDUS S.J.: *De iustitia et iure, ceterisque virtutibus cardinalibus*, Venetiis, 1617, p. 31.⁵⁵ "Unde constat etiam Christianos posse esse servos, non solum gentiliium, sed etiam Christianorum [...]".

colonias americanas, tanto españolas como portuguesas, y no árabes del norte de África. El trato diferenciado, en cuanto a la esclavitud entre poblaciones del norte de África y del África del Subsahara, me lleva a dos posibles conclusiones preliminares:

Primera, que Albornoz no dispuso de una teoría moral y legal universalista, y segunda, que él sí tuvo una teoría moral universalista, pero no contó con medios teóricos para hacerla compatible con los hechos observados.

Yo creo que es la segunda opción la que hay que considerar como válida. Espero, para finalizar con mis observaciones, mostrar que la brecha entre la teoría y la práctica distó mucho en ser cerrada, aunque tal vez Albornoz se acercó más que otros a formular un puente.

En cuanto a la justificación de la esclavitud, Albornoz se refiere básicamente a tres estrategias argumentativas que de una u otra manera están mutuamente relacionadas: (a) la guerra justa; (b) la legalidad positiva; (c) la cristianización.

[...] Este trato es en dos maneras, uno de los que por su propia autoridad arman para ir a aquellas partes, y robar esclavos que traen, o compran de los otros que han robado, esto es cosa clara que es contra conciencia, porque es guerra injusta, y robo manifiesto [...] (Albornoz 1573 f. 130va).

La empresa privada no justifica la esclavitud, ya que se trataría de un proceder basado únicamente en el interés de particulares, y no en causas justas, ni en el interés del bien común. No obstante, parece suponer Albornoz que, cuando la esclavización parte de un interés de estado, es decir, cuando se da una justa causa de la guerra, entonces la esclavización es legal y legítima. Por tanto:

[...] Otro trato es de quien los compra de los Portugueses que con autoridad de su Rei, los contractan, y publicamente venden, y assi aca como alla se pagan derechos de su contratacion, como cosa publica y permitida [...] (*Ibidem*).

Hasta este punto llegan las consideraciones legalistas de Albornoz, es decir que delimitan lo que es permitido en el ámbito del *fuero exterior*.

Estas reflexiones no son, sin embargo, decisivas tratándose de una mercancía tan especial como lo son los esclavos.

[...] En cuanto al Fuero exterior no se puede poner en duda en este Contrato, que es permitido, pues los Reies lo consienten; en el Fuero interior, y de el anima, tambien deve de ser bueno: pues se haze publicamente, y no hai quien diga mal dello, ni Religioso que lo contradiga (como havia para cada Indio quatrocientos defensores que no se hiziessen de ellos Esclavos) antes veo se sirven dellos, y los compran, y venden, y contratan, como todas las demas gentes, tambien esto deve de ser bueno, pues que lo haze quien nos deve dar exemplo, aun que no hai quien entienda esta cifra (alomenos para mi no lo es) que si de parte de estos miserables no ha precedido culpa, para que justamente por ella pierdan su libertad, ningun titulo publico ni particular (por aparente que sea) basta a librar de culpa a quien tenga en servidumbre usurpada su libertad (Albornoz 1573 f. 130va).

Parece entonces que la legitimidad de la esclavitud de los etíopes no depende tanto de las leyes como de una normatividad moral antepuesta. Obviamente la pregunta que se tiene que hacer ahora es: ¿en qué consiste esta normatividad? En este contexto es menester volver a las estrategias tradicionalmente empleadas para justificar la esclavitud, análisis en el que Albornoz expresa ser seguidor de Tomás de Mercado.²²

- I. La primera forma de justificar la esclavitud es el cautiverio como consecuencia de una guerra justa.
- II. La segunda se basa en la legislación positiva.
- III. Una tercera estrategia de justificación responde a la necesidad vital, por lo que se legitima la posibilidad de venderse a sí mismo o vender a sus propios hijos.
- IV. Cuarto: la esclavitud como medio para la conversión.

²² ALBORNOZ, 1573, *Idem*: "Quien quiere ver algunas causas que hai para la justificacion de la servidumbre destes, vea las que pone el Maestro Mercado en su tractado (puesto que no muestra mucha satisfacion dellas) y yo me satisfago mucho menos, de las que a el le parecen justas, que de las que confiessa que no lo son [...]."

Ninguna de las mencionadas formas de justificación cuentan con el aval de nuestro autor: "[...] Destas [causas] digo como de todo lo demas, que deven de ser buenas: pues que yo no las entiendo [...]" (Albornoz f. 130vb). Primeramente rechaza de la teoría de las justas de causas para la guerra como fundamento de una esclavización justa. Su rechazo no se basa en un rechazo de las guerras en general, ya que éstas pueden ser justificadas dentro de los parámetros de la justicia; su rechazo se relaciona con una dificultad cognitiva: "[...] Que se yo si el Esclavo que compro fue justamente capturado [...]" (Albornoz 1573 f. 130vb). En principio es casi imposible saber si los esclavos fueron capturados en el transcurso de una guerra justa. Dado que los comerciantes portugueses solían justificarse con la alusión a una guerra justa, Albornoz constata que normalmente no existen las posibilidades de corroborar independientemente estas alegaciones. Si la justa causa de la presunta guerra no se establece, entonces tiene que partirse del supuesto de que siempre prima la presunta libertad del individuo.

Otra estrategia para justificar la esclavitud es la que tiene como finalidad la cristianización de los etíopes. En los escritos de la época, por ejemplo en Vitoria, Soto y otros, el argumento más contundente en favor de la colonización de los territorios americanos era el de darle a todos la posibilidad de la salvación a través de la religión católica. No obstante la validez de la preocupación por convertir a los indígenas y los negros, Albornoz no piensa que este argumento pueda ser aplicado a la pregunta acerca de la legitimidad de la esclavitud. Ciertamente los dones de la gracia tienen un valor supremo, pero no es la esclavitud un medio idóneo para llevar a cabo los preceptos de la ley de la libertad. La libertad parece ser un valor supremo, aún en el caso en que la religión cristiana pueda ser adquirida únicamente a través de la sumisión a esclavitud. Dice Albornoz:

[A qualquiera negro] le aconsejara que antes viniera entre nosotros a ser Esclavo, que quedar por Rei en su tierra, mas este bien suio no justifica, antes agrava mas la causa del que le tiene en servidumbre [...], solo se justificara en caso que no pudiera aquel negro ser Christiano, sin ser esclavo, mas no creo que me daran en la Lei de Iesu Christo, que la libertad de la Anima se haia de pagar con la servidumbre de el Cuerpo [...] (Albornoz 1573 f. 130vb).

En resumen, se puede constatar que la posición de Albornoz acerca de la esclavitud es ambigua. Ciertamente no encontramos un rechazo a la esclavitud como tal, pero sí una fuerte crítica de las prácticas comerciales de los mercaderes de su tiempo y a ciertas estrategias justificadoras tradicionales. Por un lado, Albornoz considera al esclavo como una simple mercancía, por el otro su crítica a la práctica real de esta institución es tan directa que resulta sorprendente que nuestro autor no haya reflexionado acerca de su moralidad intrínseca.

Definitivamente se puede decir que ni Mercado ni Albornoz fueron realmente precursores de Rousseau en cuanto al rechazo fundamental a cualquier tipo de sumisión forzada. Para eso no dispusieron de las condiciones culturales, sobre todo si se parte de la convicción muy común según la cual la esclavitud era considerada como una consecuencia del pecado original. No obstante, se vislumbra una crítica a esta práctica desde el punto de vista de una ética cuyo interés es primordialmente el de reivindicar la libertad de todos los seres humanos en términos políticos, comerciales y morales. Que ambos no hayan trascendido las barreras del sentido común de su época, difícilmente les puede ser reprochado, y efectivamente, el mundo tuvo que esperar casi 200 años hasta llegar a la formulación de los derechos humanos inalienables en la obra de Rousseau.

EL DERECHO DE PROPIEDAD EN FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Claudia López Lomeli

Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Algunas consideraciones introductorias

El padre Ernest J. Burrus fue el autor del hallazgo del manuscrito del fraile agustino Alonso de la Veracruz sobre el *Dominio*, que tradujo del latín al inglés y al que le otorgó el título de *La defensa de los indios: sus derechos*. El *Dominio*, como se le conoce más comúnmente, es la tesis de Alonso de la Veracruz sobre la Conquista y colonización de América. En las páginas que siguen, nos proponemos analizar los principios jurídicos y morales que desarrolla de la Veracruz de forma similar a como ya los había enunciado de forma teórica Francisco de Vitoria en sus *Relecciones*.

De la Veracruz concreta el principio divino sobre el origen del dominio, expuesto por Vitoria. Sostiene que el dominio de una comunidad humana reside en la comunidad misma, y le da, así, una significación no trascendente; natural, antes que celestial. Aunque más adelante reconoce la autoridad de Dios como señor del cielo y de la tierra, el hecho de haber asentado desde el comienzo de su obra este principio dota a su escrito de una actualidad de la que tal vez carecen las *Relecciones* de Vitoria.

El tratado del agustino, aunque carente de la brillantez y sistemática de su maestro Vitoria, no resulta menos notable que el del dominico y sí, quizá, más accesible y realista que otros libros compuestos con la rigurosa metodología teológica de la época.

Coherentemente con su punto de partida, cuando aborda el tema de la transferencia del dominio, de la Veracruz se refiere, en primer lugar, a los derechos de la comunidad y, aunque más adelante alude a los orígenes divinos de este derecho y recuerda que Dios es

quien confiere el dominio a uno o a varios, aclara que, si alguien tiene dominio justo, es por voluntad de la comunidad, que transfiera su dominio a otros. De modo que, aunque fray Alonso fundamenta la justicia y los derechos de las comunidades en los principios divinos, de los que le cuesta trabajo desprenderse, siempre antepone un sentido común que lo obliga a rescatar la importancia de los hechos sobre las teorías.

Podríamos afirmar que de la Veracruz se guía por la razón y por una libertad de expresión y de pensamiento que le permiten sobrepasar las teorías, lo dado, lo incuestionable, y llegar a conclusiones más originales, más auténticas e innovadoras, cuando plantea los conflictos americanos desde una óptica diferente a la divina.

Nos encontramos ante la misma perspectiva con la que, más adelante, sus discípulos de las universidades americanas aprenderían a contemplar los problemas que afectaban a las posesiones españolas. Porque, no nos cabe duda, los principios enunciados por los teólogos de Salamanca tenían y siguen teniendo fundamentos válidos y universales, pero que, enfrentados a la realidad, quedaban muy alejados de las apremiantes necesidades que demandaban soluciones más simples, prácticas y emergentes. El agustino advierte que lo más urgente era procurar el bienestar de la gente y, después, ya podría cuestionarse si sus gobernantes indios o si los españoles, ciertamente más experimentados en asuntos políticos, darían un mejor futuro a dichos pueblos. Esto se advierte en la estructura del tratado sobre el dominio, en el que trata en primer lugar cuestiones prácticas y en segundo lugar el tema sobre los justos títulos de España en las Indias.

La voluntad de la comunidad es, como decíamos, el principio desde el cual fray Alonso de la Veracruz concibe la transferencia del dominio; siempre con el objetivo de garantizar el bien común, porque un gobernante trabaja y pone todo su empeño en asegurar el bien de sus súbditos.

Es muy notoria la forma en que Vitoria y de la Veracruz defienden el mismo principio desde distintas concepciones. Ya, en una primera aproximación, puede apreciarse el realismo con que fray Alonso trata los mismos temas que ocupan a Vitoria. Si bien el agustino nunca olvida los preceptos religiosos que aprendió en Europa, queda clarísimo al leer su obra y compararla con la de Vitoria

que su presencia en América lo encauza hacia un sentido más realista, más apegado a los hechos y menos religioso, conformando un tratado en el que las doctrinas teológicas adquieren vida propia y se encarnan en la vida colonial. El ingenio de fray Alonso de la Veracruz consiste precisamente en resaltar, dentro de los mismos fundamentos enunciados por Vitoria, lo esencial, lo básico, lo que mejor podría aplicarse en el terreno real.

Fray Alonso no puede dejar de coincidir con Vitoria en la aceptación del hecho de que Dios es la causa del dominio: "como Dios, puede transferir su dominio a uno o a varios";¹ pero aclara -y vuelve una vez más a la realidad- que, cuando no hay indicación divina, dicho recurso debe hacerse por la misma comunidad y en bien de ella.

De la Veracruz, a diferencia de Vitoria, que acude siempre al derecho divino para fundamentar sus doctrinas, se apoya y se dirige más al derecho humano, seguramente porque estaba viviendo personalmente los problemas; y por ello mismo, sus teorías logran un acercamiento mayor a la realidad indiana. El lector del siglo XXI capta inmediatamente este realismo cuando, además, se desenvuelve en un medio que sigue siendo igual en muchos aspectos al que conoció el agustino.

El dominio de un rey o emperador puede encomendarse a otros gobernantes; pero, como afirma fray Alonso, es necesario que la comunidad intervenga: si esa concesión no repercutiera en bien de los súbditos, no sería válida; como tampoco lo sería si un gobernante entregara su reino a otro y éste tiranizara al pueblo. En uno y otro caso, tal donación carecería de validez, como puede reconocerse por la luz natural de la razón. Pero, si alguien se apodera de un pueblo en contra de la voluntad de su gobernante y de sus gobernados, ya sea por la fuerza o por su propio imperio, no adquirirá legítimamente la condición de gobernante, y debe restituir todo aquello de lo que se haya apropiado.

Posteriormente a la elaboración del *Tratado sobre el dominio* de fray Alonso de la Veracruz (1553-1554), se consideraría la resti-

¹ VERACRUZ, FRAY ALONSO DE LA, *Relectio de Dominio infidelium et justo bello*, en: BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, 5 Vols., Roma, x Jesuit Historical Institute, Vol. 1, 1968, p. 94.

tución de las propiedades mal adquiridas como una obligación y se crearía la siguiente cédula para dicho respecto:

En la cédula de 10 de mayo de 1554, promulgada para ser puesta en práctica en todo el ámbito indiano [...] asoma por primera vez el concepto de restitución como responsabilidad inherente a los omisos y como fundamento doctrinal se acompaña a la cédula el texto de acuerdo adoptado por la junta episcopal convocada por el visitador Tello de Sandoval en México en 1546, a la que asistieron el arzobispo de esa capital, Zumárraga, y los prelados de Chiapas, Las Casas, Guatemala, Marroquin, Michoacán, Quiroga y Oaxaca, López de Zárate.²

El tema central de la justicia en Indias era el de la ilegítima apropiación de tierras y bienes de los indios por parte de los españoles; de ahí que se demandara la restitución. Así, otra de las justificaciones utilizadas por los conquistadores para obtener la legitimidad sobre las tierras de los indios fue que estaban abandonadas y, por ello, pertenecían al primero que se las adueñara.

Sobre ello, fray Alonso argumentaba que, en el caso de las Indias, resultaba evidente por ley natural y humana que esos territorios no estaban abandonados y que los españoles no fueron sus primeros ocupantes, y que debía aplicarse a esa situación el principio de que nadie que adquiere el dominio de una comunidad sin el justo título tiene justa posesión de ella.

El fraile afirma que no se accede al dominio con el recurso de documentos y testigos falsos. Tampoco puede ser concedido a nadie la posesión de tierras a título de recompensa o merced por determinados servicios o por sus logros, que pueden compensarse de otras formas, pero no de ésta.

Fundado en la obligación que tiene el rey de velar por el bienestar de todos sus súbditos, de la Veracruz reconoce la apropiación de algunos territorios, así como la posibilidad de justificar los puestos de gobernantes o encomenderos. De tal manera recaería sobre el rey la responsabilidad del buen gobierno de sus dominios, pues, como tal, es el principal interesado en sus bienes.

² LOHMAN VILLENA, GUILLERMO, "El encomendero indiano, cooperador de la evangelización", en: *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, Madrid, Complutense, T. III, Vol. II, 1996, p. 119.

Fray Alonso de la Veracruz considera indispensable para hacer justicia en las Indias legitimar el dominio sobre ellas; pero, además, restituir los bienes y tributos injustamente apropiados durante la Conquista. El fraile agustino afirma enérgicamente que no serán absueltos los que no restituyan lo apoderado, y serán calificados de ladrones, rateros y secuestradores. Y dichas condenas serán efectivas, aunque el tributo cobrado sea moderado y los gobernantes vean por el bien de sus pueblos.

El tema de los tributos es, por tanto, tan importante como el de las tierras, al ser una de las formas en que se desposeía a los indígenas de sus bienes y, en consecuencia, de incrementar las diferencias materiales entre españoles e indios.

En todos los argumentos que el agustino utiliza para defender los derechos de los indios, es notable la habilidad con que da forma práctica a las teorizaciones teológicas y las resume en conceptos simples que sintetizan lo expuesto en obras con mayor rigor científico.

En cuanto a la prescripción que aducen los españoles para apropiarse de los dominios indios, opina que tampoco podrían alegarse justos títulos, pues ésta confiere la propiedad legal a otro por la negligencia del verdadero propietario, siempre en la suposición de que el que adquiere ventaja de la prescripción esté actuando en guerra justa. Éstas y muchas otras acusaciones no pueden aplicarse a los indios por el simple hecho de ser idólatras; ni por ser cristianos los españoles tienen el derecho de despojar a otros de sus bienes.

Con una argumentación retórica, de repeticiones constantes al estilo escolástico, fray Alonso acusa a los españoles de saqueadores, torturadores y destructores. Niega que el rey haya dado su aprobación para que esto sucediera, y condena todos los abusos cometidos por los conquistadores, para sostener finalmente que la apropiación no da derecho a justos títulos.

El hecho de haber viajado a las Indias le permite a fray Alonso ver los problemas pragmáticamente y dirigir sus tesis a los hombres allí residentes. En España, uno de los objetivos de las teorías era justificar, ante al resto de los países europeos, la Conquista, en razón de que era obra del Imperio, para lo cual debían desarrollar importantes trabajos que legitimaran sus actuaciones, pero que por

esa misma razón se alejaban de la realidad indiana. Por el contrario, fray Alonso advierte que la Conquista y colonización eran acciones de hombres comunes que debían ser reguladas por leyes humanas sin mayores complicaciones.

La Conquista de México es estudiada por fray Alonso, así como otros se encargaron de la del Perú posteriormente. Pero cabe aclarar que, para el tema de la justicia, la situación era similar en toda América, y tanto Vitoria como de la Veracruz se apoyaron en principios generales que pudieran aplicarse a todos los pueblos indígenas.

Así, aunque fray Alonso vivió la mayor parte del tiempo en México, sus tratados son válidos para todo el continente americano, como lo son de igual manera los de Francisco de Vitoria, quien, a diferencia del primero, se fundamentó principalmente en las crónicas sobre la conquista del Perú. Las acusaciones que emite el agustino contra los españoles tienen las mismas causas en todo el Nuevo Mundo, aunque las comunidades indígenas que conoció mejor fueron las del los tarascos de Michoacán, y los tlaxcaltecas y aztecas del México central.³ Además, sus denuncias, a diferencia de las de Vitoria, fueron de casos más prácticos y sencillos, lo que no les quita su universalidad ni su validez.

La importancia hoy en día de la visión de fray Alonso sobre el problema de los indios radica en el hecho de que éstos, desde entonces, vivían en una miseria absoluta, que pudo haberse aminorado si se hubieran aplicado las propuestas sobre justicia de los teólogos como él. Es decir, de haber escuchado las recomendaciones en materia económica, pero morales y jurídicas de quienes, como él, advertían las graves consecuencias de la violencia y el sometimiento de los indios, tal vez hoy en día la pobreza y la desigualdad no serían características que definen a las sociedades latinoamericanas.

La Relectio sobre el dominio y la guerra justa

En la *Relectio* sobre el dominio y la guerra justa, de la Veracruz plantea los principales problemas que afectaban al gobierno de las Indias. El estudio consta de once dudas, al estilo escolástico, que se dividen

³ Cfr. BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II, *Defence of the Indians: Their Rights*, p. 468.

en puntos, proposiciones y corolarios que se resuelven a su vez en varias conclusiones que dan solución a los cuestionamientos iniciales. Consta el tratado de once partes claramente divididas que fray Alonso de la Veracruz denomina *dudas o cuestiones*. Por toda introducción trae el texto bíblico escogido como tema de la relectión: *Reddito Caesaris Caesaris et quae Dei sunt Deo*, Mat. XXII, 21; y enseguida la advertencia siguiente: *Ponuntur nonnulla dubia quae sese offerunt in istis partibus*. A continuación formula el primer *dubium* y comienza su desarrollo. La obra carece también de una conclusión de todas las dudas; termina sencillamente al finalizar la argumentación referente a la cuestión décima.⁴

A continuación, expondremos los planteamientos principales que hace fray Alonso en cada duda de su tratado sobre el dominio de los indios. El enunciado de las once dudas o cuestiones es el siguiente:

Duda primera. "¿Pueden los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo sin título percibir tributos justamente o, por el contrario, están obligados a restituirlos y dejar libres a los nativos?"⁵

Duda segunda. "¿Está obligado [el encomendero] que posee justo título a la instrucción de los nativos?"⁶

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 las incultas, para prados de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?"⁷

Duda cuarta. "¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?"⁸

⁴ HEREDIA CORREA, ROBERTO (Ed.), *De dominio infidelium et iusto bello*, 1-11, México, UNAM, 2000, p. XXVII.

⁵ "Utrum illi qui habent populos in istis partibus absque titulo possint iuste tributa recipere, an teneantur ad restitutionem ipsorum et resignationem populi": parágrafo 3. Cfr. *Ibidem*, p. 1.

⁶ "Utrum qui iusto titulo possident teneantur ad instructionem ipsorum": parágrafo 47. Cfr. *Ibidem*, p. 13.

⁷ "Utrum ille qui habet dominium populi iustum per donationem regiam possit pro libitu occupare terras eorum eitam si sunt incultae vel ad pascua suorum pecorum vel colendum et colligendum frumenta, etc.?" parágrafo 106. Cfr. CEREZO DE DIEGO, PROMETEO, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985, p. 70.

⁸ "Utrum liceat tributa pro libitu exigere tantum quantum possunt praestare": parágrafo 156. Cfr. *Idem*.

Duda quinta. "¿Eran verdaderos dueños los indios y, consiguientemente, pudieron ser expoliados?"⁹

Cuestión sexta. "¿Pueden estar los españoles moralmente tranquilos de los campos adquiridos a los indios a cualquier precio?"¹⁰

Cuestión séptima. "¿Es el emperador el señor del mundo?"¹¹

Cuestión octava. "Aunque el emperador no sea señor del mundo, ¿es dueño, no obstante de los bienes de sus súbditos, tanto de aquéllos que son súbditos desde antiguo como de los que lo son recientemente por concesión del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?"¹²

Cuestión novena. "¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?"¹³

Cuestión décima. "¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar justamente la guerra a estos bárbaros?"¹⁴

Cuestión undécima. "¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Mundo?"¹⁵

Tres partes se distinguen en la lista de cuestiones. La primera, en la que nosotros fijaremos nuestra atención, abarca hasta la sexta duda que, al parecer, comprende los temas centrales de la *relectio*; es decir, legitimidad del dominio (soberanía y posesión), señorío de los indios, situación legal y moral de los encomenderos.

En la edición del padre Burrus, las dudas constan de párrafos numerados, que permiten un lectura más sencilla del tratado.

⁹ "Utrum isti eran vere domini et sic utrum potuerunt spoliari": parágrafo 241. Cfr. *Ídem*.

¹⁰ "Utrum hispani qui emunt agros ab indis sint tuti, quocumque pretio dato?": parágrafo 278. Cfr. *Ídem*.

¹¹ "Utrum imperatur sit dominus orbis": parágrafo 342. Cfr. *Ídem*.

¹² "Utrum, dato imperator non sit dominus orbis, utrum sit dominus omnium rerum quae possidentur a subditis sibi, sive sit respectu illorum qui ab antiquo subditi sunt, sive illorum quae ex concessione summi pontificis subsiuntur de novo ex causa supra dicta": parágrafo 436. Cfr. *Ídem*.

¹³ "Utrum summus pontifex habeat supremam potestatem": parágrafo 480. Cfr. *Ídem*.

¹⁴ "Utrum imprator vel rex Castellae potuit iustum bellum indicere istis barbaris": parágrafo 606. Cfr. *Ídem*.

¹⁵ "Utrum detur aliqua causa iustificans bellum contra huius Novi Orbis incolas?": parágrafo 747. Cfr. *Ídem*.

en puntos, proposiciones y corolarios que se resuelven a su vez en varias conclusiones que dan solución a los cuestionamientos iniciales. Consta el tratado de once partes claramente divididas que fray Alonso de la Veracruz denomina *dudas o cuestiones*. Por toda introducción trae el texto bíblico escogido como tema de la reelección: *Reddite Caesaris Caesaris et quae Dei sunt Deo*, Mat. XXII, 21; y enseguida la advertencia siguiente: *Ponuntur nonnulla dubia quae sese offerunt in istis partibus*. A continuación formula el primer *dubium* y comienza su desarrollo. La obra carece también de una conclusión de todas las dudas; termina sencillamente al finalizar la argumentación referente a la cuestión décima.⁴

A continuación, expondremos los planteamientos principales que hace fray Alonso en cada duda de su tratado sobre el dominio de los indios. El enunciado de las once dudas o cuestiones es el siguiente:

Duda primera. "¿Pueden los que poseen pueblos en el Nuevo Mundo sin título percibir tributos justamente o, por el contrario, están obligados a restituirlos y dejar libres a los nativos?"⁵

Duda segunda. "¿Está obligado [el encomendero] que posee justo título a la instrucción de los nativos?"⁶

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 las incultas, para prados de sus rebaños, cultivo de cereales, etc.?"⁷

Duda cuarta. "¿Es lícito exigir a los indios tantos tributos cuantos sean capaces de poder entregar?"⁸

⁴ HEREDIA CORREA, ROBERTO (Ed.), *De dominio infidelium et iusto bello*, 1-II, México, UNAM, 2000, p. XXVII.

⁵ "Utrum illi qui habent populos in istis partibus absque titulo possint iuste tributa recipere, an teneantur ad restitutionem ipsorum et resignationem populi": parágrafo 3. Cfr. *Ibidem*, p. 1.

⁶ "Utrum qui iusto titulo possident teneantur ad instructionem ipsorum": parágrafo 47. Cfr. *Ibidem*, p. 13.

⁷ "Utrum ille qui habet dominium populi iustum per donationem regiam possit pro libitu occupare terras eorum eitam si sunt incultae vel ad pascua suorum pecorum vel colendum et colligendum frumenta, etc.?" parágrafo 106. Cfr. CEREZO DE DIEGO, PROMETEO, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985, p. 70.

⁸ "Utrum liceat tributa pro libitu exigere tantum quantum possunt praestare": parágrafo 156. Cfr. *Ídem*.

EL DERECHO DE PROPIEDAD EN FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Duda quinta. "¿Eran verdaderos dueños los indios y, consiguientemente, pudieron ser expoliados?"⁹

Cuestión sexta. "¿Pueden estar los españoles moralmente tranquilos de los campos adquiridos a los indios a cualquier precio?"¹⁰

Cuestión séptima. "¿Es el emperador el señor del mundo?"¹¹

Cuestión octava. "Aunque el emperador no sea señor del mundo, ¿es dueño, no obstante de los bienes de sus súbditos, tanto de aquéllos que son súbditos desde antiguo como de los que lo son recientemente por concesión del sumo pontífice, por la causa anteriormente dicha?"¹²

Cuestión novena. "¿Tiene el sumo pontífice la suprema potestad?"¹³

Cuestión décima. "¿Pudo el emperador o el rey de Castilla declarar justamente la guerra a estos bárbaros?"¹⁴

Cuestión undécima. "¿Existe alguna causa que justifique la guerra contra los habitantes de este Nuevo Mundo?"¹⁵

Tres partes se distinguen en la lista de cuestiones. La primera, en la que nosotros fijaremos nuestra atención, abarca hasta la sexta duda que, al parecer, comprende los temas centrales de la *relectio*; es decir, legitimidad del dominio (soberanía y posesión), señorío de los indios, situación legal y moral de los encomenderos.

En la edición del padre Burrus, las dudas constan de párrafos numerados, que permiten una lectura más sencilla del tratado.

⁹ "Utrum isti eran vere domini et sic utrum potuerunt spoliari": parágrafo 241. Cfr. Ídem.

¹⁰ "Utrum hispani qui emunt agros ab indis sint tuti, quocumque pretio dato?": parágrafo 278. Cfr. Ídem.

¹¹ "Utrum imperatur sit dominus orbis": parágrafo 342. Cfr. Ídem.

¹² "Utrum, dato imperator non sit dominus orbis, utrum sit dominus omnium rerum quae possidentur a subditis sibi, sive sit respectu illorum qui ab antiquo subditi sunt, sive illorum quae ex concessione summi pontificis subisiuntur de novo ex causa supra dicta": parágrafo 436. Cfr. Ídem.

¹³ "Utrum summus pontifex habeat supremam potestatem": parágrafo 480. Cfr. Ídem.

¹⁴ "Utrum imprator vel rex Castellae potuit iustum bellum indicere istis barbaris": parágrafo 606. Cfr. Ídem.

¹⁵ "Utrum detur aliqua causa iustificans bellum contra huius Novi Orbis incolas?": parágrafo 747. Cfr. Ídem.

Existe una edición a cargo de Roberto Heredia Correa,¹⁶ en la que se han traducido al español las dos primeras dudas del *Dominio*, en la que nos apoyaremos y compararemos con la lectura del inglés que hicimos de la obra del padre Burrus. Silvio Zavala se encarga del estudio de la tercera duda, edición en la que incluye la traducción de la misma elaborada por Zubillaga. En la Colección Chimalistac se encuentra la obra de José A. Almandoz Garmendía, quien traduce y elabora una interesante crítica de las cinco primeras cuestiones. C. Baciero y Luciano Pereña publican en 1997 una obra con la traducción al español de la sexta duda en adelante, que a su vez comprende un estudio crítico de las mismas, que ha sido de gran ayuda para la elaboración del presente trabajo que es parte de mi tesis doctoral sobre la justicia en la conquista de América.

Luciano Pereña analiza el contenido del tratado de fray Alonso, y llega a la conclusión de que las dudas se dividen de la siguiente manera: la primera es una especie de introducción al tema de la Conquista; la sexta es la síntesis de principios y conclusiones de las cinco primeras; la décima contiene cuestiones prácticas, y la tercera parte de la duda undécima la define como la conclusión del tratado, a diferencia de otros autores, quienes han afirmado que el documento carece de conclusión.

Además menciona, con lo cual estamos completamente de acuerdo, que existen infinidad de contradicciones y repeticiones en la obra, pero, a nuestro modo de ver, es muy comprensible, dada la dificultad del asunto sujeto a discusión y a la innumerable cantidad de circunstancias que se sumaban a cada momento.

Es interesante resaltar el hecho de que una traducción no literal, sino de aproximación al lenguaje castellano con la incorporación de términos, giros y expresiones comunes en los textos que le sirvieron de fuentes documentales o de testigos políticos, ha permitido apreciar detalles o matizaciones imposibles de recoger en el texto latino utilizado en las clases.¹⁷

¹⁶ HEREDIA CORREA, ROBERTO (Ed.). *De dominio infidelium et iusto bello*, 1-II.

¹⁷ Cfr. BACIERO Y PEREÑA, LUCIANO (Ed.). *Alonso de Veracruz. De iusto bello contra indos*, pp. 1-50.

La legítima propiedad de los indios sobre sus tierras

En el tratado de fray Alonso de la Veracruz sobre el dominio de los indios y la guerra justa, cuando se habla de dominio se hace referencia, entre otros aspectos jurídicos, al derecho de propiedad de los indios sobre sus tierras, esto es, a la legítima propiedad que tenían sobre éstas.¹⁸ Pero, como mencionamos, también se refiere a la soberanía y a la libertad de los indios. En el presente trabajo trataremos el tema de la propiedad territorial de los indios y los españoles en el Nuevo Mundo una vez consumada la conquista; los derechos que debían respetarse en beneficio de la comunidad y que no desaparecían con la llegada de los españoles.

Luciano Pereña¹⁹ afirma que los principios enunciados en las cinco primeras dudas del tratado, sobre legitimidad, justicia, igualdad y libertad de los indios se resumen en la sexta duda del mismo. Si seguimos esta idea podríamos sostener que la justicia a la que alude el fraile agustino está íntimamente relacionada con el problema de la tenencia de la tierra y, de alguna manera, se concreta su teoría en la legítima propiedad que tenían los indios sobre las tierras conquistadas por los españoles.

Para analizar el problema de la propiedad, que ha marcado las luchas políticas, sociales y religiosas de nuestro país a lo largo de la historia, de la Veracruz se concentra en los casos particulares, esto es, en los contratos de compra venta de tierras efectuados con los indios a partir de su consideración como súbditos de la corona española. Para ello, confirma el principio de que la soberanía de los pueblos estaba en la comunidad misma; de que los españoles debían atender el bien común, así como los indios debían ceder algunas veces a favor de los españoles para que esto fuera posible; de las cuestiones agrarias y fiscales que tanto afectaban a los nuevos súbditos del rey, y de la legitimidad que existía tanto sobre los bienes inmuebles como sobre los muebles y productos obtenidos tanto de las tierras, como del trabajo de los indios.

¹⁸ Fray Alonso entiende por *dominium* (dominio) la propiedad, la libertad personal y la soberanía. Cfr. HEREDIA CORREA, ROBERTO (Ed.), *De dominio infidelium et iusto bello*, I-II, México, UNAM, 2000, p. 13.

¹⁹ *De Iusto Bello*, en: C. BACIERO Y L. PEREÑA (Ed.), Madrid, CSIC, 1997.

En este orden de ideas, nuestro fraile se pregunta si "es que los españoles que adquieren tierras de los indígenas pueden estar tranquilos sin importar el precio que hayan pagado por éstas".²⁰

Fray Alonso de la Veracruz separa la soberanía de los pueblos indios de la propiedad de sus tierras; aunque reconoce implícitamente que los indios son súbditos del emperador, afirma que el dominio de los territorios de ultramar no pertenecía a los españoles, sino a los indios, además de cuestionar si el emperador, por ser señor de los indios, era propietario de los bienes poseídos por sus nuevos súbditos.

Para aclarar este asunto, nuestro fraile se refiere a cuestiones prácticas que se daban entre indios y españoles. Sostiene que toda compraventa debe hacerse sin fraude o engaños a ninguna de las partes que en ella intervienen, porque de lo contrario carecería de validez. Asimismo, advierte que para cualquier tipo de transmisión de las tierras debe obtenerse el consentimiento del dueño de las mismas, ya sea un particular o la comunidad, o el que tenga la legítima posesión. Así, el dominio del que habla de la Veracruz se equipara con el del poder político, para el cual también exigía la voluntad de los legítimos depositarios para transferirlo, con la diferencia de que, en el tema de la tierra, podía ser un particular el que tuviera los derechos excluyendo al resto de la comunidad, aparentemente.

Fray Alonso propone limitar los poderes privados a la hora de contratar, con el objeto de preservar el bien común por encima del particular. Esto es, no por tratarse de acuerdos entre particulares se debían pisotear los principios fundamentales de que todos los individuos eran sujetos y que se demandaban para los pueblos en general: la libertad, la igualdad, la justicia, la equidad y, como agrega nuestro fraile, la solidaridad o la economía de la solidaridad como diría Luciano Pereña.

Dentro de esos derechos atribuibles a los pueblos indios, fray Alonso de la Veracruz menciona que las tierras que pertenecieran al pueblo y que estuvieran sin labrar, en un futuro podrían representar alguna ventaja para sus habitantes y, por ello, no podían cederse sin su consentimiento.

²⁰ BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II: *Defence of the Indians: Their Rights*, párrafo 278.

Es de notar que dichos campos comunitarios que están sin labrar son de alguna manera inservibles, porque en el presente ningún beneficio se obtiene de ellos ni se les tiene esperanza en el futuro, o de alguna manera son útiles a la comunidad o alguna ventaja se espera de ellos en el futuro cercano.²¹

El fraile hace una clasificación de los tipos de propiedad que existían entre los indios, para considerar si es que algunas de ellas podían pasar legítimamente a poder de los colonizadores. Por otro lado, dado que los gobernantes indios eran quienes trataban con los españoles, nuestro fraile afirma que en toda compraventa era necesario que el dueño diera su consentimiento o que su representante actuara bajo las órdenes de éste. "El gobernador no es el dueño. Pues si el individuo dueño tiene justa propiedad, es evidente que el gobernador no es el dueño. En consecuencia, la venta es insostenible".²² Ni siquiera cuando se trata de tierras sin cultivar, como mencionaba anteriormente, porque nadie tiene derecho a arrebatarse lo de otro, argumenta el fraile.

Pero, agrega: "pudiera ser que el español que compra no sepa que otro era el dueño", lo cual, aunque resulte difícil de creer, era muy cierto, desde que los españoles se apropiaron de aquellas tierras por derecho de guerra y éste, por lo menos en teoría, legitimaba la apropiación de algunos territorios. Sin justificar las acciones de los conquistadores, nosotros creemos que las afirmaciones del agustino sobre la legítima propiedad de los pueblos indios a favor de los mismos era una idea que para ese entonces no estaba al alcance de todos los que llegaban a las Indias, sino de un sector de intelectuales y políticos muy reducido, que intentaban defender los derechos de los naturales. En ese caso o en cualquier otro tipo de confusión que se presentara sobre la propiedad de un campo, de la Veracruz afirma: "de todos modos, está reteniendo algo que no es de su propiedad; y tan pronto como se dé cuenta de esto, debe de regresarlo al dueño auténtico".²³

Fray Alonso condena a los españoles que han actuado en contra de la voluntad de los indios, y desconoce la legítima propie-

dad sobre las tierras indias aun cuando hayan pagado por las ellas. "Si alguien adquiere del gobernador las tierras a un precio justo, y ésta suma le es entregada al verdadero dueño, pero la venta se realiza en contra de la voluntad de éste [aunque el gobernador haya consentido], la compra es injusta y el español no obtiene verdaderamente propiedad".²⁴

Así, el agustino advierte que los requisitos indispensables e inseparables para que las compraventas de tierras en ultramar fueran legítimas eran en primer lugar: que la voluntad estuviera libre de vicios y que se pagara un precio justo al verdadero dueño. A ojos del agustino, quien atestigua durante años la forma en que se estaban llevando a cabo los tratos con los indios en lo que respecta a las transmisiones de dominio, éstas eran dos de las soluciones posibles para justificar la propiedad de los españoles en el Nuevo Mundo. Y así, hace su propuesta y condena a los que adquirieron tierras sin los cuidados necesarios que exigía un acuerdo de tal importancia.

Por tanto, dichos españoles, para tener tranquilidad de conciencia, deben de averiguar muy cuidadosamente sobre los dueños verdaderos y pedirles su libre consentimiento y ser muy escrupulosos cuidando que reciban un precio justo, para que así disfruten de propiedad legítima. A la luz de los principios aquí señalados, es evidente que muchos españoles compraron tierras sin haber consultado a la gente.²⁵

Fray Alonso niega que los españoles que han adquirido propiedades de tal forma tengan legítima propiedad sobre ellas, porque "de ésta manera el comprador español no tiene pertenencia sino que posee la propiedad de otros".²⁶

De esto se sigue que el español que compró tierras de un individuo con el consentimiento del gobernador y los nobles no puede estar con la conciencia tranquila. La razón es clara, ya que es necesario tener el consentimiento del verdadero dueño, y el gobernador en cuestión ni los nobles son los verdaderos dueños, por lo que no es suficiente tener su consentimiento.²⁷

²¹ *Ibidem*, parágrafo 282.

²² *Ibidem*, parágrafo 287.

²³ *Ibidem*, parágrafo 290.

²⁴ *Ibidem*, parágrafo 291.

²⁵ *Ibidem*, parágrafo 294.

²⁶ *Ibidem*, parágrafo 295.

²⁷ *Ibidem*, parágrafo 296.

A los casos entre particulares, agrega el de las autoridades y su capacidad para adquirir propiedades. Pues, bajo el principio de justicia sostenido, ni siquiera el virrey podría disponer de bienes que le pertenecen a otros, como tampoco los oidores, pues una orden de ellos no es suficiente para efectuar un cambio de propiedad, afirma nuestro fraile, con fundamento en principios de orden jurídico.

El abuso de las autoridades fue evidente en lo que se refiere a las adquisiciones de tierras en América. Vasco de Puga incluye en su cedula una orden del rey que impide a los oficiales de éste (tesorero, contador y veedor de la Nueva España) tratar y contratar con los indios ni tener más provechos de la tierra que el salario que a cada uno le estaba asignado, "porque aquéllos teniendo esta consideración, se les señalaron largos y competentes, y para se poder sustentar, han tenido yndios y granjerías y formas de se aprovechar".²⁸ También manda que se informen "larga y particularmente de lo que en ella pasa, y lo que cada uno de nuestros oficiales ha adquirido en la forma suso dicha y me embíeys la relación verdadera, que sobre ello uvieredes".²⁹

Por otro lado, menciona los casos en que el vendedor indígena efectivamente otorga su consentimiento para enajenar su tierra, pero no se le paga el precio justo; en este caso obviamente tampoco reconoce la legitimidad de la compraventa.

Los españoles que adquirieron tierras de los indígenas a través del gobernador y con el consentimiento del dueño legítimo y que han pagado un precio justo al gobernador y que saben que éste se ha apropiado del dinero sin darle nada al dueño original, aunque tengan una escritura legal sobre la tierra, están obligados moralmente a entregar el dinero al dueño auténtico o a obligar al gobernador a entregarlo en su totalidad al otrora dueño de la tierra. Ésta es una deducción evidente de la conclusión.³⁰

²⁸ PUGA, VASCO DE, *Cedulario*, folio 24. Para esta cita utilizamos la edición del Centro de Estudios de Historia de México Condumex de 1985, porque es de un tamaño más grande y puede entenderse mejor la letra del facsímil que la edición de Madrid, Cultura Hispánica de 1945.

²⁹ *Ibidem*, folio 24.

³⁰ BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II: *Defence of the Indians: Their Rights*, parágrafo 300.

Como vemos, en este caso también responsabiliza a los españoles y los compromete moralmente en caso de fraude; incluso, por encima de los gobernadores indios, quienes a veces se quedaban con el dinero otorgado a cambio de la tierra en vez de entregarlo al verdadero dueño. Como podemos observar, de la misma manera en que los gobernantes españoles, las autoridades indígenas se corrompieron por intereses económicos y políticos.

Fray Alonso sostiene que también los confesores debían poner especial cuidado en esta materia para, de ser necesario, negar la absolución a quienes engañaran a los indios o se beneficiaran con tierras adquiridas fraudulentamente. Como vemos, los religiosos jugaban un papel muy importante en la administración de justicia, dado que ejercían gran influencia en los españoles. Así, les ruega "a los confesores en este país tener cuidado en este punto, porque ocurre muy frecuentemente y rara vez se piensan en esto no el comprador que acude a confesión, ni el confesor, y aun así ésta es la manera en que se venden las tierras".³¹

Como ya mencionamos, los principios fundadores de nuestro fraile son: la equidad, la justicia, la solidaridad y la igualdad entre indios y españoles, y en base a éstos se debían efectuar los acuerdos de transmisión de dominio. Porque "aquel contrato en que se engaña al vendedor o al propietario con la paga injusta que se le entrega a cambio de la tierra es injusto", comenta el agustino.³²

La excepción que pudiera presentarse en el caso de ventas forzosas sería únicamente que la venta de dichas tierras beneficiara a la comunidad entera, ya fueran tierras pertenecientes a particulares o a la misma comunidad. En ese caso, la obligación de pagar el precio justo al legítimo propietario se mantiene. Y así sostiene que "sí, por el bien de la comunidad, es de utilidad vender algunas granjas de particulares, y la suma justa se hace saber a través del gobernador, aun cuando el dueño legítimo se oponga [a la venta], las granjas son vendidas y compradas de manera legítima por el español, siempre y cuando el pago le sea dado al dueño original".³³

³¹ *Ibidem*, parágrafo 304.

³² *Ibidem*, parágrafo 302.

³³ *Ibidem*, parágrafo 305.

Es en estos casos, el gobernador tiene la obligación de favorecer las ventas de tierras que considere provechosas para el pueblo, aun cuando pertenezcan a particulares, afirma el fraile. En ese supuesto, el contrato será legal y justo a ojos del agustino, pero no cuando esto se utilice como pretexto para satisfacer los caprichos de un particular. Será injusta la voluntad del particular, cuando ésta dañe a la comunidad.

Aquí considera el hecho de que, a partir de la llegada de los españoles, los intereses de la comunidad incluían no sólo a los indios, sino a los nuevos pobladores que necesitaban tierras para sustentarse sin detrimento de los indios. Con estos argumentos plantea el principio de solidaridad.

Esto es claro, ya que el bien de la comunidad consiste no sólo en la conservación de los indígenas sino también de los españoles que viven en este país y que necesitan para su subsistencia de los granos que cultiven en tierras de los indígenas. Dicha compra y venta es legítima, especialmente por que de esta manera se ayuda realmente a la gente, y como los españoles no tienen tierras que cultivar, la agricultura indígena sería dañada pues serían forzados a través de recaudaciones violentas o cualquier otro medio a dar [a los españoles] parte de su pan, y de esta manera tendrían que trabajar muy duro y pasar hambre para alimentar a los españoles, como muestra la experiencia en aquellos lugares donde los españoles no siembran y cosechan. Dichos factores tienen que ser considerados seriamente y ponderados cuidadosamente.³⁴

Aun así, ninguna causa justifica el despojo y debe pagarse el precio justo al dueño original de la tierra, concluye fray Alonso. Pero, si el gobernador observa que la voluntad del particular impide la conservación del bien común, entonces él podría utilizar la fuerza para hacer la compraventa.³⁵

Para evitar confusiones y en vista de la gran cantidad de tierras abandonadas y sin dueño, el fraile recomienda a los confesores estudiar detenidamente todos los factores que intervienen en la celebración de cada contrato, porque, de lo contrario, gran parte de

³⁴ *Ibidem*, parágrafo 309.

³⁵ *Ibidem*, parágrafo 313.

la población pudiera ser condenada.³⁶ Por ello, también afirma que las tierras comunales no pertenecen al gobernado, es decir, que ni siquiera el emperador, o quien sea el legítimo señor de una comunidad, tiene por esa razón autoridad para apropiarse y disponer de las tierras comunales; mucho menos de las particulares.³⁷

"El gobernador de una comunidad no tiene mas poder que el que le ha concedido la comunidad. Pero jamás se le otorgó la propiedad de las tierras comunales. En consecuencia, las vende ilegalmente y el comprador las adquiere de igual manera".³⁸ Y sigue argumentando, que "el gobernador es el depositario de la propiedad de la comunidad mas no su dueño".³⁹ Por lo tanto, "el gobernador de la comunidad puede vender legalmente los campos cultivados o sin cultivar, si tiene el consentimiento de la comunidad y no es en detrimento de la comunidad".⁴⁰

En caso de que un contrato de compraventa dañe a la comunidad, la venta será ilegal e injusta, y los españoles estarán obligados a resarcir a los indios por los daños causados; esto es, pagar el precio justo o devolver las tierras que no les fueron vendidas voluntariamente.

Aquí, fray Alonso menciona el caso de los campos de los indios que son pisoteados y destruidos por el ganado de los españoles, que ya había mencionado en la tercera cuestión y sobre el cual el rey ya había afirmado en 1550: "e porque ay destos grandes querellas cada día proveer lo heys luego como cosa que tanto importa: y [...] cuando algún daño sucediere lo castigueys, ya hagays castigar y pagar a su dueño el daño que uviere recibido".⁴¹ Porque los campos destruidos causan graves daños a las comunidades indígenas que se alimentan básicamente de lo que siembran, y no de carne.

Parece ser que este tema era de gran importancia en ese entonces, ya que, además de dedicar un apartado entero a su trata-

³⁶ *Ibidem*, parágrafo 315.

³⁷ *Ibidem*, parágrafo 318.

³⁸ *Ibidem*, parágrafo 320.

³⁹ *Ibidem*, parágrafo 321.

⁴⁰ *Ibidem*, parágrafo 322.

⁴¹ PUGA, VASCO DE, *Cedulario*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, f. 173.

miento, insiste en el daño causado por el ganado a los cultivos indígenas, lo cual denota gran preocupación por el tema agrario, como lo menciona Silvio Zavala en su estudio.

Así, el fraile sostiene que una compraventa en dichos términos "no sería permisible a través de una cesión del gobernador o del virrey o emperador, aun con el consentimiento de la comunidad. Esto se prueba con la razón ya establecida, ya que ni el gobernador ni el virrey ni la comunidad entera tienen el poder para trabajar por la destrucción del bien común sino más bien por su avance y promoción".⁴² Y por si fuera poco, agrega que no tendrán la conciencia tranquila quienes han tenido sus ganados en estas condiciones ni tampoco tendrán legítima posesión sobre dichas tierras, porque "el bien entre más universal es, más parecido a Dios es".⁴³

Sin embargo y en contra del principio de la voluntad opina, con un ánimo solidario, que sobre los campos superfluos, la venta podría efectuarse aun en contra de la voluntad de la comunidad y sólo con la del gobernante, siempre y cuando no fuera en detrimento de la comunidad que posee las tierras.⁴⁴ Porque puede darse lo superfluo a los necesitados, afirma.

En conclusión, sostiene que las compras y ventas realizadas por los españoles faltaban a la equidad y muchas de ellas, casi todas, fueron acordadas entre el cacique y los principales o nobles sin el consentimiento de la gente y, cuando hubo consentimiento, éste fue forzado en la mayoría de los casos.⁴⁵

Una carta enviada por la reina en 1538 al virrey Antonio de Mendoza, autoriza la venta de tierras entre la ciudad de México y Veracruz. La reina sostiene que ésta podría darse siempre y cuando fueran en servicio y bien de la república,⁴⁶ pero en ningún momento requiere el consentimiento de los indios para dicho fin, como era de

esperarse, pero que confirman el detallado estudio de nuestro fraile en lo que se refiere a la compraventa de tierras en el Nuevo Mundo.

Este hecho, como puede observarse, es valorado objetivamente por de la Veracruz, quien consideraba y confirmaba el lado positivo de la presencia española en América, pero no por ello consentía la impunidad de los que causarían daños a los indios.

También denuncia la condición jurídica del indio bajo el dominio tiránico de los españoles, que los conducía lentamente a la miseria; principalmente, por la pérdida de sus terrenos y del fruto de su fuerza de trabajo, que entregaban en excesivos tributos, porque en las compraventas el "precio no redundaba en el bienestar de la gente sino que era para el uso privado del gobernador que vendía la propiedad. Todo esto y cada uno de sus elementos por si mismos vician el contrato".⁴⁷ Además:

Como dichas compras han sido hechas generalmente por los españoles que dominan la comunidad, y todos los indios son sus súbditos o al menos lo fueron en el pasado como si fueran esclavos, su voluntad era la voluntad del español, su señor; y de esta manera vendían por miedo o engatusados; y también por que dicha venta les reportaba una miseria. Así mismo, dicho precio no redundaba en el bienestar de la gente sino que era para el uso privado del gobernador que vendía la propiedad. Todo esto y cada uno de sus elementos por si mismos vician el contrato.⁴⁸

El anterior argumento de fray Alonso puede confirmarse en la respuesta de la reina a un informe del 7 de julio de 1536, donde se denuncia uno de tantos despojos de tierras que se dieron en la Nueva España tras la Conquista. En la respuesta de la reina al informe que recibe sobre el despojo, se manda devolver las tierras a sus propietarios, y afirma: "no consintiesemos que se les hizisse agravio y les mandásemos volver y tomar todas las tierras estancias y otras cosas que les fuesen tomadas".⁴⁹ Como en casi todos los asuntos sobre las Indias, la reina manda que se le informe sobre los resulta-

⁴² BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II: *Defence of the Indians: Their Rights*, parágrafo 327.

⁴³ *Ibidem*, parágrafo 330.

⁴⁴ *Ibidem*, parágrafo 334.

⁴⁵ *Ibidem*, parágrafo 336.

⁴⁶ PUGA, VASCO DE, *Cedulario*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, folio 116.

⁴⁷ BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II: *Defence of the Indians: Their Rights*, parágrafo 337.

⁴⁸ *Ibidem*, parágrafo 337.

⁴⁹ PUGA, VASCO DE, *Cedulario*, f. 111.

dos del conflicto, pero sin detenerse a analizar las causas originales del problema, lo cual era tarea de los estudiosos y de quienes vivían en contacto directo con los mismos, como es el caso del agustino.

Finalmente, con su espíritu escrupuloso y analítico, fray Alonso de la Veracruz obliga a revisar los contratos para la obtención de la legítima propiedad, además de la verificación personal de que el verdadero dueño hubiese recibido el pago. Y es así, que de ahora en adelante aquel que quiera poseer por medio de compra legal, debe de asegurarse que la suma pagada sea justa y preguntar si los campos son comunales o particulares. Y si fueran particulares, deben de ser comprados con el consentimiento del dueño y el pago debe de darse a éste; y si fueran comunales, deben de comprarse con el consentimiento de toda la comunidad y el pago justo debe de utilizarse para beneficio de todos, ya que de otra manera sería agregar campos a los campos y casas a las casas en perjuicio de la persona que las acumula y las adquiere. Tampoco deben los compradores de crear las palabras del mentiroso que dice que todo esto pertenece a los españoles porque los nativos no eran creyentes y no merecían por eso poseer nada.⁵⁰

Si aplicamos los conceptos manejados por de la Veracruz en la sexta cuestión de su *Tratado sobre el dominio de los indios*, podemos observar que se trata de un resumen de los principios enunciados en las cinco primeras cuestiones, como habíamos mencionado. Así, el pago de un precio justo al dueño; la verificación de la legítima propiedad de las tierras; el consentimiento del verdadero dueño, ya fuera la comunidad o los particulares; que todo esto redundara en un bienestar general y que se evitaran las concentraciones de tierras en una misma persona, es, en pocas palabras, lo que se hubiera esperado que sucediera tras la Conquista respecto de indios y españoles, pero no sólo en provecho de unos cuantos. Por todo esto, la condena con que finaliza su tratado es la siguiente:

Y así, aquéllos que compraron pero que no pagaron un precio justo y no cumplieron con lo que se requería, están obligados a compensar y no tendrán la conciencia tranquila, pues por su propia autoridad y sin ningún otro derecho que su voluntad, usurparon las tierras y plantaron viñedos o árboles frutales y cosecharon; están obligados a devolver dichas tierras o a pagar justamente a sus propietarios. De otro modo están cometiendo pecado, como se ha demostrado.⁵¹

⁵⁰ BURRUS, ERNEST J., *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Vol. II: *Defence of the Indians: Their Rights*, parágrafo 340.

⁵¹ *Ibidem*, parágrafo 341.

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ:
ENSAYO DE SÍNTESIS¹

Vida y obra

Juan Carlos Torchia Estrada

Fray Alonso de la Veracruz, por lo temprano de su enseñanza en Nueva España, simboliza el comienzo de la filosofía en América. Nuestro agustino no fue solamente profesor de filosofía y autor de obras filosóficas. Fue teólogo, intervino personalmente en la tarea de evangelización tras aprender la lengua tarasca, fue alta autoridad de su orden, tuvo gran ascendiente dentro de las órdenes religiosas que actuaban en su época en el medio mexicano, se contó entre los fundadores y primeros profesores de la Universidad de México, fundó colegios y bibliotecas, y tuvo voz propia en la larga contienda intelectual sobre los derechos de la Corona española a la conquista del Nuevo Mundo y sobre el tratamiento que merecían los indios. De todos los representantes de la filosofía colonial en el siglo XVI es tal vez la figura más compleja.

¹ En tanto ensayo de síntesis, este trabajo se propone solamente dar una visión general de su asunto, el cual cuenta con una nutrida bibliografía. En este carácter "enciclopédico" y en el dar cuenta de fuentes secundarias no siempre ampliamente conocidas podría residir su utilidad. Un primer intento de atender a esas fuentes lo concretamos en "Fray Alonso de la Veracruz: guía temático-bibliográfica" (*Latinoamérica*. Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, 17, 1985), pronto superado por la bibliografía posterior. Sobre la posición de fray Alonso en el frecuentado tema de la conquista adelantamos una exposición más detallada en "Fray Alonso de la Veracruz y la cuestión de la conquista. La teología de un testigo", en: *Del tiempo y de las ideas. Textos en honor de Gregorio Weinberg*, Agustín Mendoza, (Comp.), Buenos Aires, 2000. También con un sentido de síntesis y complementarios a la figura de fray Alonso, hemos elaborado: "Los estudios de filosofía (Artes) en el siglo XVI: México y Perú". *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, 49:1-2, 1999; "El padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España", *Cuyo*, Mendoza, 13, 1996; y "Economía y moral en Fray Tomás de Mercado", en prensa.

De la Veracruz nació en Caspueñas, pueblo perteneciente a la diócesis de Toledo, en 1504 ó 1507. Cursó las disciplinas preparatorias para la carrera de Artes (gramática y retórica) en Alcalá. En Salamanca, donde fue alumno de Francisco de Vitoria, obtuvo los títulos de bachiller en Artes y maestro en Teología. También allí llegó a enseñar un curso de Artes, parece que entre 1532 y 1535. Se ordenó como sacerdote en 1531.

A solicitud de fray Francisco de la Cruz, de la orden de San Agustín, aceptó ir a México con un grupo de frailes de esa misma orden, abandonando un futuro académico promisorio. Fray Francisco lo habría seleccionado teniendo en mente un futuro lector de Artes y Teología, considerando que los agustinos en México hasta aquel momento no pasaban de unos quince, y todos empeñados en tareas de evangelización. Se embarcó en 1536 y durante la travesía decidió incorporarse a la orden de sus compañeros de viaje. Al desembarcar en el puerto de Veracruz cambió su nombre secular, de Alonso Gutiérrez, por el que lo consagraría como religioso y como autor. Ya en la ciudad de México fue el primer novicio agustino en la región. Profesó en 1537.

Desde muy temprano tuvo tareas de enseñanza dentro de la orden, y en 1540 le fue encargado fundar casa de altos estudios (estudio general) en el convento de Tiripetío, en la región de Michoacán. Tiripetío (cuyo nombre significaba "lugar de oro") era ya un pueblo importante para la época, y sede de una considerable encomienda. Allí fue lector de Artes y Teología, seguramente con los materiales del curso que había dictado en Salamanca. Se ha dicho que entre sus alumnos se contó don Antonio Huitziméngari, hijo del último rey tarasco, quien resultó aventajado estudiante. Pero en vacaciones y en los días de Pascua salía con sus alumnos a predicar por la inhóspita Tierra Caliente.²

² Según BURRUS (*The Writings of Fray Alonso de la Vera Cruz*, II [véase la referencia más adelante]), enseñó allí entre 1540 y 1542. Según HERNÁNDEZ LUNA ("Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío" [*Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, BEUCHOT, MAURICIO, y otros, Morelia, Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1992], 30), las fechas serían 1540-1546.

La enseñanza en Tiripetío se ha estimado como la primera ocasión de estos estudios en México y en América en general. La cuestión, aparentemente bien averiguada para el caso de México, no está tan clara en lo que corresponde a la isla Española, donde los estudios pudieron estar constituidos con leve anterioridad a 1540. No hay, sin embargo, datos de cátedras ni de profesores. Tampoco un adelanto de meses en la explicación de las sùmulas por un profesor desconocido restaría mucho al mérito de fray Alonso, a juzgar por su prestigio y por el hecho de que sus cursos fueron luego publicados en México y en España.³

³ En México, los dominicos llegaron un poco antes que los agustinos, y la aprobación de los estatutos para su Estudio General la recibieron en 1534. Sin embargo, el cronista Diego Basalenque (*Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.P.S. Agustín*, introducción y notas de José Bravo Ugarte [México: Editorial Jus, 1963, Edic. orig. 1673] 65, 88,) entiende que la enseñanza superior en Tiripetío fue la primera, y lo confirma su editor moderno, Bravo Ugarte. Igual afirmación se encuentra en la *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos hermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán, escrita por Fr. Matías de Escobar su cronista, año 1729* (Morelia: Balsal Editores, 1970), 123. Lo mismo se desprende de lo afirmado por Daniel Ulloa en *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI* [México: El Colegio de México, 1977]. Bernabé Navarro renovó esta cuestión y concluyó que, o fray Alonso fue el primero, o a lo sumo hubo coincidencia en el tiempo con algún fraile dominico cuyo nombre se desconoce y sobre cuya actuación no hay seguridad. ("La naturaleza o cosmovisión aristotélica en el Nuevo Mundo", en: *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*. Mauricio Beuchot y Bernabé Navarro, compiladores [México: UNAM, 1992], 62-64). En cuanto a Santo Domingo, hubo dos centros a los que se concedió el nivel de universidad, de los cuales ahora sólo nos interesa uno, porque el otro, luego convertido en Universidad de Santiago de la Paz, tenía precarias condiciones académicas en las fechas que nos interesan. (Véase *Relaciones históricas de Santo Domingo*, colección y notas de E. Rodríguez Demorizi. Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1942). Según Beltrán de Heredia (*La autenticidad de la bula "In Apostolatus Culmine", base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de discusión* [Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo, 1955]), en 1518 se aprueba por el Capítulo general de la orden dominicana que haya estudios en el convento dominico de Santo Domingo. El mismo autor estima que por lo menos debían existir entonces estudios de teología moral. Hacia 1535 habría habido ya un "Estudio solemne", "elevado poco después por autoridad apostólica a la categoría de Estudio General" (12), lo que se supone ocurre, según el mismo autor, en

Unos cinco años después cumplió con la misma tarea organizadora y de cátedra en la misión de Tacámbaro, siempre en Michoacán, de donde más tarde pasó a Atotonilco, un poco al norte de la ciudad de México. En esta última ciudad formó parte más tarde del grupo que preparaba la organización de la universidad local, y aparentemente como una de las figuras más influyentes.

En 1552 fue designado, por el papa Julio III y Carlos V, obispo de León, en Nicaragua, honor que de la Veracruz no aceptó, a pesar de que se le reiteró después de la primera negativa. También renunció posteriormente a los obispados de Michoacán y Puebla.

Al inaugurarse la Universidad de México en 1553 fue nombrado profesor de Sagrada Escritura y se le asignó además una cátedra de Santo Tomás, a pesar de existir la cátedra regular de Prima de Teología, a cargo del dominico Pedro de la Peña, lo cual suponía una distinción especial.⁴

1537. Este Estudio General es convertido en universidad por bula de Paulo III, en 1538. Siempre de acuerdo con Beltrán de Heredia, "la implantación del régimen universitario, al menos en forma modesta, parece estar ya en vigor a partir del año 1539" (23). Ahora bien, si en 1537 había Estudio General de los dominicos en Santo Domingo, elevado a universidad en 1538, ¿pudo haber enseñanza de Artes un poco antes de 1540, que es cuando comienza fray Alonso? No está claro, ni hay noticias de cátedras o profesores, pero las circunstancias tampoco pueden ignorarse. Alude también a este problema Elsa Cecilia Frost en su libro, *Este nuevo orbe* (México: UNAM, 1996), Cap. "Fray Alonso de la Veracruz, introductor de la filosofía en la Nueva España".

⁴ Documento al respecto puede hallarse en: BOLAÑO E ISLA, AMANCIO, *Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Veracruz* [México: Antigua Librería Robredo, 1947], 27. Como quedó dicho, al inaugurarse la universidad, fue nombrado en la cátedra de Prima de Teología fray Pedro de la Peña, y a de la Veracruz se le asignó la de Sagrada Escritura. Hay constancia de que hacia mediados de 1553 se habría creado para Veracruz también una cátedra de Teología (Bolaño, lug. cit.), con las mismas prerrogativas que la de Prima, arreglo, por lo demás, inusual. Otro documento permite la interpretación de que la cátedra de Escritura pudo ser, a la vez y conjuntamente, de Teología, porque se indicaba que los oyentes podían asistir a cualquiera de las dos cátedras de Teología, "aunque sea de Biblia la del padre maestro fray Alonso de la Veracruz", es decir, aunque no era propiamente de Teología (Bolaño, 28). Y otra posible interpretación, basada en lo que dice el cronista Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México: Porrúa, 1985, Edic. original, 1624, 91-92], podría ser que la de Escritura se convirtiera

Fue nombrado principal de su orden por tres períodos regulares de tres años, en 1548, 1557, y 1575, además de haberlo sido otras dos veces para llenar períodos incompletos (1544 y 1581).⁵ Estuvo involucrado en la pugna de los agustinos novohispanos frente a las autoridades de su orden en la Península, porque los religiosos de esta parte querían constituir provincia independiente. Pero también lo estuvo en la larga y encarnizada disputa entre las órdenes religiosas y las autoridades eclesiásticas seculares, por cuestiones de autoridad y predominio. En ese conflicto, abundante en intransigencia por ambas partes, fue una figura muy destacada, como autoridad de su orden y como persona cuyo consejo era buscado y respetado. Lo que le costó, según se verá más adelante, una acusación ante la Inquisición y el ser llamado a España. Allí se defendió personalmente ante Felipe II y salió muy bien librado en la consideración del rey,

más tarde en cátedra de Teología. De todas maneras, el arreglo difería de la costumbre habitual. Por eso, cuando de la Veracruz dejó de ejercer la de Teología, ésta pasó a ser de Teología de Vísperas, que tradicionalmente tenía menor prestigio que la de Prima, siendo quizás ésta la situación que se quiso evitar mientras él era profesor. En cualquier caso, no enseñó en la universidad por largo tiempo, debido a los importantes cargos desempeñados en su orden. Para todo esto puede verse Bolaño (*op. cit.*, 26-28), con las correspondientes referencias a las fuentes. Otra consecuencia de su participación en la universidad fue que se le confirieron los grados de maestro en Artes (en atención a que era bachiller por Salamanca y por "suficiencia notoria"), y el de maestro en Teología (en consideración a que lo era por Salamanca). Para esto véase BOLAÑO E ISLA (*op. cit.*, 121), y la documentación que presenta. La misma información la trae Cristóbal de Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, Edición moderna de Nicolás Rangel [México: UNAM, 1931].

⁵ Datos de Federico Gómez de Orozco, "Los Provinciales de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Nueva España". Apéndice en la *Crónica de Grijalva* (Cit. en nota 4), 505 ss. Con alguna pequeña diferencia y las variantes sobre el título (Principal o Vicario Principal) coincide con los datos que da Burrus en *The Writings* (véase más adelante sobre datos completos), II, 14-15. La provincia es independiente en 1543, según Grijalva (*op. cit.* en nota 4), 136; por lo tanto, de la Veracruz nunca habría sido 'Vicario'. Sin embargo, durante un tiempo las autoridades de España insistieron en que el título fuera de Vicario Principal.

quien le ofreció posiciones que no aceptó, y además obtuvo éxito en las gestiones en favor de las órdenes religiosas.⁶

Después de más de diez años de ausencia regresó a México en 1573. Alcanzó todavía a fundar el Colegio de San Pablo, que se inauguró en 1575, al cual dotó de una excelente biblioteca, como había hecho en los conventos de Michoacán donde actuara anteriormente. Fray Alonso murió en México en 1584.⁷

Este personaje parece haber concitado gran respeto y admiración entre sus contemporáneos. Los cargos que ocupó en su orden, aun desde novicio, el éxito de sus gestiones, las consultas que se le hacían, los juicios de los cronistas de la época, la estimación que recibió de la Universidad de México, la opinión que tenían de él

⁶ Sobre esto hay cierto detalle en: BASALENQUE, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino* (Cit. en nota 3), 92. En España fue prior de Madrid y visitador de Castilla la Nueva (Basalenque, *op. cit.*, 93).

⁷ Los datos de su vida están tomados de diversas fuentes, aunque no hemos querido referirnos a ellas en cada caso. Las fuentes tradicionales son los cronistas de la orden, que escriben en el siglo XVII. Así, Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España* (Cit. en nota 4) y Diego Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino* (Cit. en nota 3). También la *Americana Thebaida*, de fray Matías de Escobar (Cit. en nota 3). El trabajo más completo es el de Arthur Ennis, "Fray Alonso de la Veracruz. A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico" [*Augustiniana*, Heverlee-Louvain, Vol. v, 1955], 94). (En libro, con el mismo título, Louvain: Warny, 1957). También es útil otro anterior, de Bienvenido Junquera, "El P. Maestro Fray Alonso de la Veracruz", *Archivo Agustiniiano*, Madrid, julio-septiembre; octubre-diciembre 1935. Una fuente importante para la vida y las obras de fray Alonso de la Veracruz es el libro de Amancio Bolaño e Isla (Cit. en nota 4). Traza con cierta extensión la biografía de fray Alonso, y menciona fuentes de interés, como fray Juan González de la Puente (*Primera parte de la chorónica agustiniana de Mechoacán*, 1624). También remite a otras fuentes clásicas, como Eguilara y Eguren (*Biblioteca Mexicana*), García Icazbalceta (*Bibliografía mexicana del siglo XVI*), José Toribio Medina (*Biblioteca Hispano-Americana y La imprenta en México*), Beristain de Souza (*Biblioteca hispanoamericana septentrional*) y Emeterio Valverde y Téllez (*Bibliografía filosófica mexicana*). HERNÁNDEZ LUNA, JUAN, en: "Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío" (*Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas*) (Cit. en nota 2), da una visión general de la vida y la enseñanza de fray Alonso en Tiripetío, escrita con simpatía michoacana. También hay datos biográficos en: BURRUS, *The Writings* (véase más adelante para datos completos), Vols. I y II.

fray Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga (ambos obispos, no debe olvidarse),⁸ la consideración del virrey Mendoza o del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, así permiten concluirlo. Y vivió en un siglo novohispano no escaso en figuras notables, como los propios Quiroga y Zumárraga, filósofos como Rubio y Mercado, teólogos como Pedro de la Peña y Bartolomé Ledesma, humanistas como Cervantes de Salazar, y franciscanos del mérito de Sahagún, Motolinía y Mendieta.⁹

En cuanto a su producción intelectual, las tres obras filosóficas resultado de su enseñanza de Artes, son:

Recognitio Summularum Reverendi Patris Ildephonsi a Vera Cruce augustini artium ac sacrae Theologiae Doctoris apud indorum inelytam Mexicum primarii in Academia. México: Ioannes Paulus Brissensis, 1554. Luego: Salamanca, 1562, 1569, 1573.

Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce Augustinianum, Artium atque sacrae Theologiae magistrum in academia Mexicana in nova Hispania cathedrae primae in Theologia moderatorem. México: Ioannes Paulus Brissensis, 1554. Ediciones posteriores en Salamanca, 1562, 1569, 1573.

Physica Speculatio, aedita per R. P.F. Alphonsum a Vera Cruce, augustinianae familiae Provincialem, artium & sacrae Theologiae Doctorem, atque Cathedrae primae in Academia Mexicana in Nova Hispania moderatorem. México: Ioannes Paulus Brissensis, 1557. Otras ediciones, siempre en Salamanca: 1562, 1569, 1573.¹⁰ También es autor de una obra teológica:

⁸ Para QUIROGA, BASALENQUE, *Historia*, (Cit. en nota 3), 91.

⁹ Para afirmarse en un punto, Zumárraga solía decir: "El maestro Fray Alonso de la Veracruz lo dice" (Junquera, "El P. Maestro..." [Cit. en nota 7], 493). Refiriéndose a unas reuniones de 1541 de las tres órdenes mendicantes dice Grijalva (*op. cit.*, nota 4) del ascendiente que mostraba nuestro fraile: "Porque aunque en todas las religiones [órdenes] había grandes personas de experiencia y letras, ya el P.M. Veracruz tenía lugar y reputación muy grande entre todos" (115). Y en otra parte, también de Grijalva (136): "El Padre Maestro fray Alonso de la Veracruz, que era el oráculo, no sólo de la Provincia, sino de todo el reino...". "Y así venían de México, de la Puebla, de todos los lugares, a consultarle las dificultades de bulas, de privilegios, de casamientos, de tratos y contratos, que eran las dificultades de la tierra". (Basalenque, [*op. cit.* nota 3], 66).

¹⁰ La Provincia agustiniana de Castilla adoptó (1569) para sus cursos de Artes los textos de fray Alonso de la Veracruz (Vicente Muñoz Delgado,

Speculum Coningiorum aeditum per R.P. Illephonsum a Veracrucis instituti baeremitarum sancti Augustini, artium ac sacrae Theologiae doctorem, cathedraeque primariae in inelyta Mexicana academia moderatorem. México: Ioannis Pauli Brissensis, 1556. Salamanca, 1562, 1572, 1599.

Al conocimiento de estas obras se ha agregado la valiosa edición de escritos que llevó a cabo el padre Burrus, que consta de cinco volúmenes:

The Writings of Alonso de la Vera Cruz I. The original texts with English translation edited by Ernest J. Burrus, S.J. *Spanish Writings: I. Sermons, Counsels, Letters, and Reports.* Rome; St. Louis, Mo: Jesuit Historical Institute; St. Louis University, 1968.

The Writings of Alonso de la Vera Cruz II. The original texts with English translation edited by Ernest J. Burrus, S.J. *Defense of the Indians: Their Rights.* I. Latin Text and English Translation. Rome; St. Louis, Mo: Jesuit Historical Institute; St. Louis University, 1968.

The Writings of Alonso de la Vera Cruz III. The original texts with English translation edited by Ernest J. Burrus, S.J. *Defense of the Indians: Their Rights.* II. Photographic Reproduction and Index. Rome; St. Louis, Mo: Jesuit Historical Institute; St. Louis University, 1967.

The Writings of Alonso de la Vera Cruz IV. The original texts with English translation edited by Ernest J. Burrus, S.J. *Defense of the Indians: Their Privileges.* Rome; Tucson, Ariz.: Jesuit Historical Institute; Kino House, 1976.

The Writings of Alonso de la Vera Cruz V. The original texts with English translation edited by Ernest J. Burrus, S.J. *Spanish Writings* II. *Letters and Reports.* Rome; St. Louis, Mo: Jesuit Historical Institute; St. Louis University, 1972.¹¹

En cuanto a traducciones pueden señalarse: "Sobre las oraciones modales", de la *Recognitio Summularum*, realizada por Walter Redmond, y publicada en *Revista de Filosofía*, México, 17:50 (1984), 233-248.

"Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica", *Ciudad de Dios*, Vol. 87, 1974, 457).

¹¹ Un inventario de las obras, cartas y documentos puede verse en: BOLAÑO E ISLA, *Contribución*, Cit. en nota 4. También en las obras editadas por Burrus que acaban de mencionarse. Bolaño e Isla da una descripción bibliográfica, en sus distintas ediciones, de la *Recognitio Summularum*, la *Dialéctica Resolutio*, la *Physica Speculatio* y el *Speculum coniugiorum*.

"Sobre la suposición", de la *Recognitio*, traducción de Walter Redmond, con introducción de Mauricio Beuchot, en: *Revista de Filosofía*, México, 15 (1982).

Libro de los elencos sofísticos, traducción, introducción y notas, por Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.

Tratado de los tópicos dialécticos. Introducción, transcripción, traducción y notas de Mauricio Beuchot. México: UNAM, 1989.

Dialectica Resolutio. Libro de las categorías, cuarta cuestión introductoria (De los universales) y quinta cuestión. Traducción del padre Ismael Quiles. Apareció en *Ciencia y Fe*, 6:21 (1950) y en su libro *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII*. Buenos Aires: De Palma, 1989.

Investigación filosófico-natural. *Los libros del alma*. Libros I y II. Introducción, versión y notas de Oswaldo Robles. México: Imprenta Universitaria, 1942. (Parte del comentario al *De anima*, de la *Physica Speculatio*).

Existe también una antología: *Fray Alonso de la Veracruz, Antología y facetas de su obra*, Morelia, Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1992. (Contiene pasajes de la *Relectio de dominio infidelium*; del *Tratado del alma*; del *Speculum coniugiorum*; y de la *Physica speculatio*).

Escritos filosóficos

Fray Alonso escribió, como resultado de su enseñanza de la filosofía, dos obras de lógica y una de "física" (filosofía natural). Las dos de lógica fueron, como se indicó, la *Recognitio Summularum* y la *Dialectica Resolutio*. Correspondían a las dos partes en que se dividía la enseñanza de la lógica (súmulas y lógica magna o dialéctica) en la carrera de Artes, y eran expresión de la lógica escolástica tal como se daba en el siglo XVI y en las universidades españolas en particular. Por ello, en general, pero también con las salvedades que se harán más adelante, sus escritos no difieren en sus grandes líneas de la tradición en que se sitúan. No es posible saber, y en todo caso es un asunto menor, si el texto final publicado fue más refinado que la exposición oral de la que había resultado. Por un lado podría pensarse que en un mundo en formación, donde todo era comenzar y las tareas evangelizadoras tenían gran prioridad, los cursos que se dictaban

podieron ser, en la práctica, no tan meticulosos como los que se daban en las asentadas aulas de Salamanca, exclusivamente dedicadas a la tarea académica. Pero por otra parte eran frecuentes las expresiones de orgullo de estos actores por su obra americana, y en el caso de los jesuitas en especial, no se cansaron de insistir en que su enseñanza no tenía diferencias con la que daban en España.

La *Recognitio Summularum*

La *Recognitio Summularum* es un manual de súmulas, un género cuyo antecedente clásico es la obra de Pedro Hispano, *Summulae logicae* (título tradicional y sin miras de desaparecer, a pesar de que su editor moderno señala que debe ser reemplazado por el de *Tractatus*), originaria del siglo XIII y que, publicada y comentada muchas veces, fue utilizada por no menos de tres siglos. Las súmulas de Pedro Hispano, organizadas como texto de enseñanza, eran una *summa* de la lógica hasta entonces conocida, y por lo tanto estaban compuestas de los seis libros del *Organon* aristotélico y de otros tratados independientes y de procedencia medieval -como el de las propiedades de los términos-, los cuales en conjunto recibían el nombre de *parva logicalia*. En el siglo XVI, las súmulas ya no cubrían la totalidad de la lógica, sino los aspectos que hoy constituirían la lógica formal.

La *Recognitio Summularum* parece haber sido el primer libro de filosofía publicado en América.¹² Su estructura es la clásica de la época, la misma que se encuentra en Soto y Mercado, es decir, dividida en tres principales partes: el término (simple aprehensión), la proposición (juicio) y la argumentación (racionio). Con referencia al término, fray Alonso distingue los distintos tipos (oral, mental y escrito, categoremático, sincategoremático, material, formal, etc.), "todo en un plano de iniciación, explicando elementalmente el tecnicismo escolástico y poniendo multitud de ejemplos".¹³ Del

¹² GALLEGOS ROCAFULL, JOSÉ M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (México: Centro de Estudios Filosóficos, 1951), 277. Según este autor la obra es "una *summula* de tantas como entonces se publicaban" (Iug. cit.).

¹³ *Ibidem*, p. 279.

mismo modo procede con las propiedades de los términos (suposición, ampliación, restricción, apelación, además del ascenso y descenso [inducción y deducción]). Continúa con el tema de la proposición, basado en el *De interpretatione* de Aristóteles, siguiendo también a Pedro Hispano, "cuyo texto reproduce y glosa".¹⁴

Se atiende al tratamiento tradicional en varios aspectos: la distinción entre proposiciones categóricas e hipotéticas, la cantidad y calidad de las proposiciones, la oposición de las mismas (contradictorias, contrarias, subcontrarias y subalternas, etc.), más la equipolencia, la conversión y el tratamiento de las modales y las hipotéticas y sus clases (condicionales, copulativas, disyuntivas). Otra parte se dedica a las proposiciones exponibles (exclusivas, exceptivas, reduplicativas), aunque de la Veracruz no tiene en mayor estima este último tratado.¹⁵

Sigue la exposición sobre el silogismo, al que atribuye gran importancia, y donde entra en cierto detalle, enriqueciendo a Pedro Hispano, que continúa siendo pauta de exposición. Toda esta parte propiamente sumulística se caracteriza a la vez por las críticas que dirige a los neotéricos (los sumulistas más recientes, o terministas, que habían caído en excesos de complejidad y sutileza) y por no separarse mucho de ellos. Es escaso el tratamiento que da a las obligaciones.¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p. 280. Para el contenido de los manuales de lógica, Cfr. Torchia Estrada, "Los estudios de Filosofía (Artes) en el siglo XVI: México y Perú". *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, DC, 49:1-2, 1999, y la bibliografía allí incluida.

¹⁵ Muñoz Delgado, "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." (Cit. en nota 10), p. 466.

¹⁶ *Ibidem*, p. 473. Véase REDMOND, WALTER, "Formal Logic in New Spain: Aspects of the Work of Fray Alonso" (*International Philosophical Quarterly* 9:3, 1979), especialmente pp. 343-351 para la teoría de la suposición, y para la doctrina de la proposición, pp. 336-343. Según Redmond, en la parte correspondiente a la suposición, de la Veracruz combina el enfoque realista y el terminista. La suposición es parte de la doctrina de la verificación. Es la propiedad de un término (categoremático) que es usado en una proposición y es verificable de la cosa que significa. Un término puede tener significado, pero para suponer: 1) debe ser usado en una proposición, y 2) debe ser verificable de la cosa que significa. Si digo: "hay una quimera", 'quimera' no supone, porque no existe, es decir, no es verificable de nada. En cambio, en 'el hombre es un animal', 'hombre' sí supone. Fray Alonso entra luego al campo muy explorado de los tipos de suposición. Redmond

Dentro de las sùmulas incluye de la Veracruz los *tòpicos* y, brevemente, los *elencos sofisticos*, que no se encuentran en las de Soto, cuya segunda edición es unos diez años anterior a las de fray Alonso, ni en las de Mercado. El lugar de los *tòpicos* era generalmente la segunda parte de la lógica o dialéctica (así aparece en Soto, en su edición de 1548). Antonio Rubio, en cambio, en su *Lógica mexicana*, consideraba los *tòpicos* como parte de la retórica. Estima de la Veracruz que la organización que da a las sùmulas resulta apta para la formación de las mentes juveniles y otorga la preparación necesaria para adquirir las demás ciencias. Los estatutos salmantinos de 1538, dos años anteriores al curso de fray Alonso en Tiripetío, dan obligación al sumulista de explicar: 1) términos; 2) "parvos logicos"; 3) silogismos; 4) exponibles, insolubles, obligaciones. "Y si quiere, Locos y Fallacias". Es decir, lo que incluye de la Veracruz se daba aquí por optativo.¹⁷

Las críticas de fray Alonso a los excesos de prolijidad de la lógica nominalista o terminista reflejan una reacción típica de la época. Cuando él estudió Artes en Salamanca, la lógica que se enseñaba era precisamente la nominalista, predominante entonces en la Universidad de París. La Universidad de Alcalá procuró traer profesores de esa tendencia (lo que le valió que Soto la llamara "la mona imitadora de París"), pero la de Salamanca no le fue a la zaga. Contra esta modalidad lógica, identificada como parte de la llamada escolástica decadente, se alzaron las críticas muy sonadas de los humanistas, pero también las de ciertos escolásticos, aunque son diferentes los dos casos. Entre esos escolásticos se encontraba de la

dice en general que la clasificación de la suposición en él es confusa (art. cit., 344). Muñoz Delgado afirma que de la Veracruz no acepta algunas de las subdivisiones corrientes de la suposición ("Veracruz ante la reforma...", [Cit. en nota 10], 462). Sobre la suposición en general señala por su parte Mauricio Beuchot: "El manejo de la suposición de los términos [...] nos ayuda a controlarlos unívocamente en las inferencias y de ese modo lograr el máximo rigor alcanzable en nuestras deducciones" ("Lógica y dialéctica en Fray Alonso de la Veracruz", en: BEUCHOT, MAURICIO, y NAVARRO, BERNABÉ, (Comps.), *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, UNAM, México, 1992, p. 15).

¹⁷ MUÑOZ DELGADO, VICENTE, "El pensamiento lógico", *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Edición de Laureano Robles, Madrid, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 350.

Veracruz, quien la había conocido como estudiante y la criticaba especialmente desde el punto de vista del efecto negativo sobre el aprendizaje de los alumnos. La lógica nominalista no era una rama diferente, sino aquella que, de los dos grandes elementos de la lógica escolástica, a saber, los tratados correspondientes al *Organon* y las novedades medievales o *parva logicalia*, desarrolló más amplia y complejamente el segundo, cuya parte principal era la doctrina de las propiedades de los términos, razón por la cual se la denominaba también lógica terminista.

Así pues, la reacción era contra el hiperdesarrollo y la sutileza que los autores terministas o nominalistas daban a la materia de las sùmulas. Y si por este motivo muchos escolásticos estuvieron de acuerdo con la simplificación de la materia (ante todo, declarativamente, y luego, con mayor o menor aplicación en la práctica), los humanistas iban más lejos y tenían un programa más amplio. De hecho, criticaban a la dialéctica escolástica misma, lo que resultaba a la vez una cuestión de contenido y también de *curriculum* (modo de enseñar la dialéctica). Los humanistas se oponían al excesivo apego a Aristóteles, pero, en general, sin abandonarlo. En todo caso criticaban a los escolásticos por no leerlo en el original griego. De las tres disciplinas del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica), no aceptaban la importancia concedida a esta última en detrimento de la retórica. Encontraban la dialéctica al uso como una fría máquina deductiva, aplicable a las controversias académicas pero inútil o no aprovechable en cuestiones prácticas o éticas. La retórica se mostraba para ellos más eficaz en estos últimos terrenos, por su capacidad para producir convencimiento y por lo tanto resultados en el orden de la vida (la política y el foro, por ejemplo). Agregaban a ello el valor que atribuían al buen decir, un elemento extracientífico pero comprensible frente a la aridez de la dialéctica de la época. Les interesaba el argumento eficaz más que la conclusión racionalmente válida. Cuando menos, consideraban que la retórica y la dialéctica debían conjugarse, y la teoría de la argumentación incluir tanto inferencias formales como informales.¹⁸

¹⁸ Para una visión de conjunto, RUMMEL, ERIKA, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995. También H. OVERFIELD, JAMES, *Humanism and Scholasticism*

Este tipo de críticas fueron avanzadas por autores como Lorenzo Valla, Rudolf Agrícola, Vives, Melancton o Marius Nizolius, y se expresaron, entre otras obras de éxito editorial, en *De inventione dialectica*, de Agrícola, que tuvo numerosas ediciones, y en la célebre de Vives, *Contra pseudodialécticos*.¹⁹ Es precisamente la incorporación de los tópicos a las sùmulas, como se vio, con favorables comentarios hacia Agrícola y Titelmans, lo que le da a fray Alonso un cierto acercamiento al enfoque humanista de la lógica.²⁰

De la Veracruz se hace cargo de la complejidad de las sùmulas y lamenta el tiempo perdido durante su época de estudiante en ciertos aspectos de ellas que ahora consideraba innecesarios y que, de continuar, alejarían a los jóvenes que debían asumir su estudio. Por eso quiere dar en su texto lo esencial, podando lo que en su época se llamaban "cuestiones inútiles". Menciona autores cuyo enfoque no comparte (Encinas, Pardo, Espinoza, Esbarroya, Naveros y Soto -a quien sin embargo en otros aspectos sigue y no era de los más complicados), y elogia a otros a los que dice sentirse

in Late Medieval Germany. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

¹⁹ Así describe Vasoli el ideal reformista aquí aludido: "Si deve procedere ad una riforma della dialettica che, pur servendosi dei materiali forniti dall'*Organon*, li integri con l'esperienza della retorica classica e restituiscia questa scienza al suo compito strumentale" (Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo* [Milano: Feltrinelli, 1968], 168). Para este asunto puede verse, entre otros, MACK, PETER, *Renaissance Argument. Valla and Agrícola in the Tradition of Rhetoric and Dialectic*. Leiden, etc.: E.J. Brill, 1993.

²⁰ Rudolf Agrícola, (1444-1485), nacido en lo que es hoy Holanda, perteneció al grupo de los humanistas del norte europeo, pero estudió largos años en Italia. Su obra principal, *De inventione dialectica* se concluyó en 1479, pero se publicó por primera vez en 1515 y tuvo 35 ediciones hasta 1590. Una de ellas es la que publicó Narciso Gregori en Burgos, 1554. El objetivo de la obra es la argumentación práctica, combinando los elementos de la enseñanza de la retórica y la dialéctica. Uno de sus principales características es la reelaboración de los tópicos, basado en la doctrina argumental de Cicerón. El propósito es enseñar cómo encontrar material convincente, y cómo organizarlo de manera de transmitir conocimiento y conmover y agrandar a un público. Según él, ésta es la parte creativa de la dialéctica, que no se identifica con esa disciplina en su enfoque tradicional, ni tampoco con la retórica si por esta última se entiende una cuestión de estilo y ornamento.

más afin, como Ciruelo, Luis Carvajal, Agrícola, Lefèvre d'Étaples, Titelmans.²¹

Porque consideraba yo y [...] le daba vueltas en mi ánimo, cuánto aceite, sueño y tiempo había en otro tiempo consumido, o más bien perdido, aprendiendo aquellos caudatos silogismos, aquellas oposiciones completamente inútiles y otras cosas por el estilo, que más bien ocupan y abruman al entendimiento que no lo pulen, [...] que dañan más que ayudan; de las cuales, para concluir por fin, el único fruto que se reporta es que se pueden olvidar. Teniendo, pues, el asunto muy estudiado y descubierto, me propuse enseñar todo lo que se refiere a la Dialéctica de modo que a la vez que podaba y evitaba lo superfluo, ningún estudioso echase de menos nada útil y necesario.²²

En algunos casos el ataque a la modalidad terminista de la lógica no se dirigía sólo a la forma en que se desarrollaban los argumentos, o al método, o a la proliferación de cuestiones que no se consideraban válidas, sino a partes o tratados específicos. Así, a de la Veracruz le parecen los más "sofísticos y despreciables" la suposición, las obligaciones, los *exponibilia*, los insolubles.²³

Cualesquiera sean las simplificaciones que introduce, el contenido temático es el tradicional. En esencia, toda la parte que corresponde a las sùmulas es muy parecida a la que exponen los

²¹ MUÑOZ DELGADO, "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." (Cit. en nota 10), 464. También GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano...* (Cit. en nota 12), 276. Es interesante sin embargo que E.J. ASHWORTH considera la segunda edición de las *Sùmulas* de Soto como una obra de transición ("*Traditional Logic*", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Edited by Charles B. Schmitt, Cambridge University Press, 1990, p. 162).

²² GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano...* (Cit. en nota 13), 278. En lo que se refiere a esta crítica o ajuste, Walter Redmond ha señalado las diferencias entre la primera y la segunda edición de la *Recognitio*, en "Formal Logic..." (Cit. en nota 17), pp. 333-334.

²³ MUÑOZ DELGADO, "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." (Cit. en nota 10), 462. Como se ve, esto va más allá de una crítica genérica. Pero agrega Muñoz Delgado: "no hay necesidad de añadir que cualquiera de esos tratados despreciados es altamente apreciado en la historiografía lógica contemporánea" (lug. cit.). Sobre los relativos, REDMOND, "*Formal Logic*..." (Cit. en nota 17), pp. 332-333.

autores que critica.²⁴ La mayor innovación está, a juicio de Muñoz Delgado, en el tratamiento de los *tópicos*, en el que, como se vio, sigue a Agrícola. Este elemento nuevo aparecería yuxtapuesto al tradicional, representando la conciencia del cambio que se daba en la época, pero sin una integración orgánica ni una revisión total del asunto.²⁵ He aquí el juicio de conjunto de este autor:

Podemos concluir que el P. Alonso, a pesar de transcribir los denuestos renacentistas contra la lógica anterior, conserva, sin embargo, la mayor parte de sus tratados, con alguna ligera reforma en el lenguaje y en la ordenación del material. Piensa que hay que volver al Estagirita, [...]pero conserva muchos elementos extraristotélicos[...] Las criticadas *Sùmulas*, complejo de doctrinas aristotélicas y no aristotélicas, son preservadas por nuestro fraile, aunque reduciendo la dimensión y omitiendo casi por completo los tratados *de insolubilibus* y *de obligationibus*. [...]Lo más sorprendente es la yuxtaposición a las *Sùmulas* de la doctrina de los lugares[...] de la Veracruz es un reformador moderado, probablemente en menor grado que Cardillo [de Villalpando] en Alcalá, y Narciso Gregory y Lemos en Salamanca. Pero en su obra está toda la problemática complutense y salmantina con numerosa bibliografía de última avanzada.²⁶

Según Muñoz Delgado, a partir de la edición de 1562, se añade un Epítome de las sùmulas, suprimiendo en él los términos y sus propiedades. Lo que sería un indicio concreto de alejarse de la tradición sumulista criticada.²⁷

²⁴ MUÑOZ DELGADO, "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." (Cit. en nota 10), 467.

²⁵ *Ibidem*, p. 464. "Veracruz realiza un sincretismo de las sùmulas neotéricas ordinarias y de la parte inventiva agricoliana. Y aun es exagerado llamarle sincretismo, porque es en realidad una mera yuxtaposición, añadiendo al final la doctrina de los lugares".

²⁶ *Ibidem*, pp. 472-473.

²⁷ *Ibidem*, p. 469. En cuanto a la originalidad, dice REDMOND: "*For him as for his contemporaries* [escolásticos], *outstanding originality is not a decisive value. Alonso's originality is modest and restricted generally to defending one of the various solutions of a point under discussion*" ("*Formal Logic*..." [Cit. en nota 17], 334). REDMOND admite que las obras de fray Alonso no son fáciles, a pesar de su intención de una presentación más clara. Y dice que apunta más a la moderación y a la sobriedad que a la simplificación. De la Veracruz se sentía, según sus propias palabras, "hablando como muchos

La *Dialectica Resolutio*

Las protestas sobre la necesidad de evitar los excesos de la lógica anterior -que en la época adquieren carácter de tópico ineludible- están presentes también en la *Dialectica Resolutio*, segunda parte de la lógica de fray Alonso. Aquí, vuelve a insistir en que su propósito fue "reunir lo que es útil, lo que es necesario". Dedicó el texto a la Universidad de México y la describe como "esta obrilla sobre la dialéctica aristotélica que compusimos en otro tiempo, cuando la enseñábamos", aunque siempre hay que tener presente su modestia.²⁸ La exposición, como se acostumbraba en la época, es ampliada o aclarada con *quaestiones*, y naturalmente no trata los temas que ya había desarrollado en las sùmulas.

Las tres principales partes de su contenido son los *Predicables* (la *Isagoge* de Porfirio); las *Categorías* de Aristóteles; y los *Análíticos posteriores*.²⁹ Previamente trata las tradicionales cuestiones proemiales sobre la naturaleza de la lógica. Establece que la dialéctica es una ciencia con fundamento propio y cuyo objeto es el ente de razón.

Al examinar el tratado de Porfirio enfrenta el problema de los universales, ante el cual adopta la posición tomista, muy cercana a la de Soto, aunque se había distanciado de éste en las sùmulas.³⁰

pero pensando como pocos" (Redmond, *Ibidem*, 333, nota), es decir, manteniendo cierta presentación generalmente aceptada, pero con reservas para ella, o estando en desacuerdo, pero no queriendo hacer un rompimiento demasiado ostensivo, en lo cual radicaría la diferencia con los humanistas. Y GALLEGOS ROCAFULL: "Aunque en sí misma la *Recognitio* resulta algo difusa y de lectura engorrosa para el gusto actual, es evidente que en comparación de un Gaspar Lax, un Fernando Encina o un Jerónimo Pardo [...] representa un positivo progreso" (*El pensamiento mexicano...* [Cit. en nota 12], 281).

²⁸ GALLEGOS ROCAFULL, *op. cit.*, 283.

²⁹ "Se une a las lamentaciones de Soto por el olvido en que ha caído esta doctrina, tan necesaria para el conocimiento científico" (Muñoz Delgado, "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." [Cit. en nota 10], 471).

³⁰ Mauricio Beuchot ha mostrado esta posición de fray Alonso precisamente en paralelo con Domingo de Soto. Define el universal como aquello "que se predica de muchos", y examina qué tipo de existencia le corresponde, a pesar de que el asunto no es propiamente tema de la lógica, sino de la metafísica. Luego va a la cuestión de fondo: si los universales existen en la naturaleza de las cosas, distinguiendo las tres posiciones clásicas: la

En el análisis de las diez categorías también se atiende principalmente a Santo Tomás. En la exposición de los *Análíticos posteriores* glosa y aclara el texto de Aristóteles, aunque no con detalle en toda su extensión. Al concluir este tratado expresa una vez más su intención simplificadora sin omitir lo esencial: "Basta saber estas cosas de la Dialéctica para que se pase a otras ciencias superiores; aunque con brevedad, hemos tratado de todas las cosas importantes y necesarias. No nos oponemos a que revuelvan las cosas que otros han escrito más prolijamente los que tengan ocio para ello; nosotros hemos procedido teniendo en cuenta el tiempo".³¹

Para Muñoz Delgado, "es asombrosa la erudición del maestro agustino que escribe desde Nueva España, aunque es de suponer que llevaba apuntes europeos y que no todas las citas son de primera mano".³²

realista extrema o platónica, según la cual el universal existe por separado; la nominalista: los universales existen en el intelecto, y su existencia es meramente ficticia; y la realista moderada o aristotélica: existen como predicables en el intelecto, pero también existen de otra manera -potencial- en la naturaleza de las cosas. Para de la Veracruz "no existen en las cosas como universales en acto, sino como en potencia, esto es, son las naturalezas comunes, que están individualizadas en las cosas, pero por la operación abstractiva del intelecto pasan a ser conceptos de la mente, y en ella adquieren el estatuto de universales en acto" (BEUCHOT, "El problema de los universales en Soto y Veracruz", [Revista de Filosofía, México, 17:50, 1984], 265). Al adoptar la posición tomista, siguiendo a Soto, se aleja del nominalismo que se aceptaba con gran frecuencia en su propia orden, pero no deseña la discusión con los escotistas, con los que no coincide pero destaca algún aspecto que considera parcialmente válido.

³¹ GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano...* (Cit. en nota 12), 289. El padre Quiles, siempre interesado en advertir la orientación de los autores coloniales dentro de las vías escolásticas, confirma la adscripción de fray Alonso a la escuela tomista, vinculándolo especialmente a Soto. De las otras escuelas, en todo caso la escotista recibe mayor atención que la nominalista (QUILES, ISMAEL, "Las primeras obras de filosofía impresas en América y su significado histórico", en: *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII* [Buenos Aires: De Palma, 1989], 31-32). Esta obra de Quiles, que reúne varios trabajos, es de gran utilidad en general y en aquello que se refiere a de la Veracruz.

³² "Alonso de la Veracruz ante la reforma..." (Cit. en nota 10), 471. La exposición ha hecho visible parte de la bibliografía sobre los escritos lógicos de fray Alonso. Debe añadirse, además, el análisis de la cuantificación de proposiciones realizado por REDMOND, WALTER, en: "Un ejemplo de cuantificación múltiple en la lógica del siglo XVI", *Revista*

La *Physica Speculatio*

La obra en que fray Alonso expone la filosofía natural es la *Physica Speculatio*, publicada en México en 1557. Según era habitual, el texto cubría los libros *Físicos* de Aristóteles, y luego *De generatione et corruptione*, *Meteoros*, *De Anima*, y *De Caelo*. También aquí reitera su intención de dar sobre el tema sólo lo imprescindible. Afirma que su guía para cumplir ese propósito fue la obra de Titelmans sobre el mismo asunto. Frans Titelmans (1502-1537), franciscano, estudió en Lovaina, y llegó a polemizar con Erasmo. Escribió compendios de la lógica y la filosofía natural de Aristóteles. Publicó su *Compendium naturalis philosophiae* en 1530, con la intención de evitar la prolijidad de los manuales corrientes, lo que pudo influir para que de la Veracruz lo siguiera.

En estos escritos, siguiendo una tradición generalizada, aunque las opiniones científicas aristotélicas son lo fundamental, la exposición se reviste del formato escolástico, con su atención a los argumentos contrarios, la presentación de los propios, las

de *Filosofía*, México, pp. 14-40, 1981. Un trabajo que enmarca toda la obra lógica de fray Alonso es el de BEUCHOT, MAURICIO, "Lógica y dialéctica en fray Alonso de la Veracruz" (*Dos homenajes* [Cit. en nota 3], 13-24). 'Lógica' significa aquí lógica analítica, y 'dialéctica', lógica tópica. La lógica analítica, lógica de lo necesario o deductible, corresponde a lo expuesto en los *Analíticos*, priores y posteriores. La lógica tópica corresponde a lo expuesto en los *Tópicos*, lógica de lo probable y sólo plausible, lógica del debate y la discusión. La analítica se ocupa de la silogística, y no estudia sólo el silogismo categórico sino también el hipotético, todo como parte de la doctrina más general de las *consequentiae*. Contiene "un amplio estudio sobre los universales y sobre los principios más generales del saber" (16), y de la ciencia en el sentido aristotélico. La lógica tópica tenía la misma fuerza inferencial que la dialéctica, pero sus premisas no son axiomáticas sino sólo probables. Es lo que Aristóteles desarrolló en el libro de los *Tópicos*. La preocupación de fray Alonso era preparar para una discusión y argumentación rigurosas. Con la distinción de los argumentos válidos e inválidos tienen que ver los sofismas, de donde la atención especial a ellos en los *Elencos*. La lógica analítica es una ciencia demostrativa; la lógica tópica es ciencia inventiva. Se nota la influencia de Boecio (*De differentiis topicis*) en de la Veracruz. Una versión un tanto diferente de este trabajo de Beuchot se encuentra en: *Fray Alonso de la Veracruz, antología y facetas...* (Cit. en nota 2), 217-227. Naturalmente, la distinción entre lógica analítica y lógica tópica no es exclusiva de él.

consiguientes conclusiones y la negación de los presentados en primer lugar. Por ello, y además de utilizar otras autoridades, el texto en su organización no resulta una glosa directa que sigue la estructura de la obra aristotélica, como todavía en este siglo se seguía, por lo menos como guía de temas, el orden del manual de Pedro Hispano. En realidad, no hay modo de enfocar el asunto con propiedad más que tomando en cuenta el itinerario de la física aristotélica a través de la Edad Media y los aportes medievales propios, incluidos los árabes, para ver cuánto ha pasado a esta escolástica del siglo XVI, todavía no afectada por la modernidad y cuyos materiales no son de investigación sino de resumen de curso universitario. Pero no hay estudios de la *Física* de fray Alonso ni en cantidad ni en calidad comparables a los que existen sobre la lógica, por ejemplo

En el proemio que se antepone al primer libro (*Físicos*) plantea cuestiones generales sobre la ciencia natural, siguiendo a Santo Tomás, y coincide con Aristóteles en considerar como básico el tema del ente móvil, reiterando la validez de los asuntos abarcados en los libros del Estagirita (aunque no siempre cubriendo todo su contenido). Considera que la ciencia natural es especulativa y no práctica, y se canaliza en la contemplación y no en la acción, mostrando con ello su distancia de la concepción que de esa ciencia se tendría posteriormente.³³ A diferencia de la escolástica del siglo XVIII, tocada ya por los desarrollos modernos, ésta del siglo XVI era en ese sentido autosuficiente, y consideraba más altos los problemas especulativos que los empíricos. Escribe Oswaldo Robles al respecto del modo de tratar la física:

[...]al hacer el comentario, los escolásticos se fijaban de particular manera en los aspectos racionales, y aun cuando tenían en cuenta la ciencia natural de Aristóteles, enriquecida por los comentaristas árabes, atendían especialmente a las cuestiones propiamente filosóficas, es decir, trascendían la positividad, la empiricidad mostratoria y exhibitoria[...]³⁴

³³ GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano...* (Cit. en nota 12), 291.

³⁴ DE LA VERACRUZ, FRAY ALONSO, *Investigación filosófico-natural. Los libros del alma*, introducción, versión y notas de Oswaldo Robles [México: Imprenta Universitaria, UNAM, 1942], p. 135.

En esta física de raigambre aristotélica, el tratamiento de la materia y los comentarios al *De anima* resultan ser lo más valioso.³⁵ Resume así Gallegos Rocafull:

Una obra de un contenido tan diverso por fuerza ha de tener un valor muy desigual; de todos los tratados los mejores son los *Físicos* y los *De anima*, aunque la doctrina que en ambos se expone es la tradicional: el hilemorfismo, la teoría de las cuatro causas, la de la racionalidad de la naturaleza, la de los cuatro elementos. Esquemáticamente su concepto de la naturaleza se basa, como en todos los escolásticos, en que detrás del mundo está Dios que lo ha creado valiéndose de sus ideas ejemplares, con las que le infunde racionalidad y orden.³⁶

La primera edición mexicana de la *Physica* lleva, como apéndice, el *Tractatus de sphaera*, de Campano de Novara. Campano fue un matemático y astrónomo del siglo XIII, fallecido en 1296. Como matemático, fue mencionado elogiosamente por Roger Bacon. Si no traductor original, por lo menos utilizó traducciones previas para transmitir en latín los *Elementos* de Euclides, versión que se utilizó a lo largo de tres siglos. Fue autor de una *Theorica planetarum*, descripción de la estructura y las dimensiones del universo según la teoría ptolemaica, que incluye instrucciones para construir un *equatorium* o instrumento para localizar los cuerpos celestes. Más popular, también más elemental que su *Theorica* es la descripción del universo que ofrece en su *Tractatus de sphaera*, que reproduce de la Veracruz y que fue publicado varias veces en el siglo XVI. Está basado en obras anteriores del mismo tipo, como las de Juan de Sacrobosco y Roberto

Grosseteste. Como era costumbre agregar a los cursos de Artes alguna materia científica del antiguo *quadriunum*, de la Veracruz debe haber considerado apto para los alumnos el carácter de exposición simplificada del tratado de Campano. En todo caso, la inclusión de una obra de inspiración ptolemaica del siglo XIII en el siglo XVI refuerza la impresión del carácter autosuficiente de esta escolástica, aun en el ámbito científico.³⁷

³⁵ La mejor información moderna sobre Campano se encuentra en la edición crítica de su *Theorica planetarum* (*Campanus de Novara and Medieval Planetary Theory. Theorica Planetarum*. Edited with an Introduction, English Translation, and Commentary by Francis Benjamin Jr. and G.T. Toomer [The University of Wisconsin Press, 1971]). También de Toomer puede verse *Dictionary of Scientific Biography*, III (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), 23-29. Con referencia a la inclusión del tratado de Campano como anexo al de fray Alonso, Bernabé Navarro ha suscitado una cuestión que atenderemos muy brevemente. Afirma, por un lado, que en todos los párrafos correspondientes de la *Physica Speculatio*, de la Veracruz sigue fielmente la teoría geocéntrica o ptolemaica. Pero, según Navarro, en el tratado de Campano, capítulo 17, cuyo título es: "Que la Tierra no se mueve", se contempla la posibilidad de la teoría heliocéntrica, aunque finalmente se rechaza. Y como Navarro considera que no sería posible que de la Veracruz incluyera el tratado de Campano sin estar totalmente de acuerdo con su contenido, la inferencia sería que se habría hecho cargo también de la teoría heliocéntrica, aunque sin aceptarla, como Campano. Puede preguntarse cómo Campano, escribiendo en el siglo XIII y adepto a la concepción geocéntrica podría considerar una teoría que aparece con Copérnico en el siglo XVI. (Las teorías de Aristarco de Samos no eran conocidas). Pero tomando en cuenta que el título del capítulo es: "Que la Tierra no se mueve", se puede conjeturar que Campano no hizo algo diferente de Buridán y Nicolás de Oresme, por ejemplo, que examinaron la posible tesis de que la Tierra girara sobre su eje, en lugar de estar inmóvil, y contemplaron argumentos a favor de esa posibilidad, para terminar de todas maneras rechazándola. Y en efecto, Campano discute las pruebas en pro y en contra de la inmovilidad de la Tierra (*Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Vol. VIII, 954), lo que no implica que aquella abandonara su lugar central en el universo, que es lo que propiamente contradice Copérnico y en lo que consiste la teoría heliocéntrica. Parte del problema puede residir en que, aun dentro de la concepción geocéntrica, en algunos casos se suponía que Venus y Mercurio giraban en torno al Sol, en tanto el Sol a su vez giraba en torno a la Tierra. Parece razonable concluir que estando ambos compenetrados de la teoría geocéntrica, propia de la época, de la Veracruz agregó el tratado de Campano como un apéndice de explicación astronómica más detallada. Por "popular" que fuera el escrito de Campano, contenía elementos profesionales de astronomía que no hubiera sido justo pedirle a quien se

³⁵ Cf. GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano...* (Cit. en nota 12), pp. 290-297.

³⁶ *Ibidem*, p. 297. Oswaldo Robles, traductor de dos de los tres libros del *De anima*, afirma que hay partes muy esquemáticamente presentadas. La lectura de su propia traducción no parece confirmarlo. Para el *De anima* puede verse SANABRIA, JOSÉ RUBÉN, "El conocimiento en fray Alonso de la Veracruz", *Revista de Filosofía*, México, 17:50, 1984. También trabajos muy anteriores: ORTIZ DEL CASTILLO, LOURDES, "La filosofía natural de los vivientes en Fray Alonso de la Vera Cruz", *Anuario de Filosofía*, México, UNAM, I, 1943; y ROBLES, OSWALDO, "En torno al 'De Anima' de Fray Alonso de la Vera Cruz", *Filosofía y Letras*, México, 47-48, julio-diciembre, 1952.

La cuestión de la Conquista y la condición de los indios

Los escritos filosóficos de fray Alonso corresponden a su primera época en México, cuando enseñó en los conventos agustinos, fresca todavía su formación salmantina. Pero luego se intensificó su acción y su responsabilidad como miembro directivo de su orden, como observamos al principio. Cuando volvió a la enseñanza, ya en la Universidad de México, su prestigio lo llevó a la cátedra de Teología, pero no por mucho tiempo. Su escenario se había ampliado.

En el ejercicio de su cátedra de Teología en la Universidad de México, entre 1553 y 1555, de la Veracruz redactó dos textos, aparentemente destinados a ser expuestos como elecciones, los dos vinculados al tema de la conquista y la situación de los indios. Uno fue *De dominio infidelium et justo bello*, y el otro un tratado sobre los diezmos y la aplicación de esta forma de tributación a los indios (*De decimis*). Ambos tienen edición crítica por parte de Ernest Burrus, como se señaló anteriormente. Entre estas dos obras fray Alonso se aplicaba a los dos grandes asuntos que componían lo que podría denominarse "la cuestión de la Conquista". Por un lado, a partir del hecho consumado del dominio adquirido sobre las nuevas tierras y las nuevas gentes, podía hacerse la pregunta retrospectiva: ¿hubo justificación para ese dominio? Es decir, se trata de la famosa cuestión de los justos títulos. Por otro, este nuevo mundo humano que apareció ante los ojos de los conquistadores, ¿cómo podía concebirse en su naturaleza (antropológica y jurídica), cómo debía ser tratado, cómo debía cumplirse con él la tarea de la evangelización? Fray Alonso no contesta todas las preguntas, pero es un actor en la gran meditación que despierta el problema de América, de la que fueron alimento el pensamiento moral, por un lado, y por otro la contundencia, cuando

limitaba a exponer los libros físicos de Aristóteles. Para NAVARRO, ver "La *Physica Speculatio* de Fray Alonso de la Veracruz y la filosofía de la naturaleza o cosmovisión aristotélica en el Nuevo Mundo", en: *Dos homenajes...*, (cit en nota 3), 59 ss. y especialmente 66. Sobre Buridán y Oresme, sin abundar en bibliografía, puede verse Edward Grant, *Physical Science in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1977), Cap. 5, especialmente 63-70. Más detalle sobre este mismo asunto en A.C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science* [Garden City, New York: 1959], p. 90.

no brutalidad, de los hechos desnudos. Corresponde ver cuáles eran sus posiciones principales y, en lo posible, en qué contexto se sitúan. La cuestión de los derechos o de la justificación de la conquista la trata en *De dominio*. El tema de los indios lo trata en este mismo escrito y también en el *De decimis*.

Los títulos de la Conquista

En lo que se refiere a la cuestión de los justos títulos de la Conquista, su posición es, en general, semejante a la de su maestro Vitoria. Su actitud, en este sentido, es muy negativa. Para comenzar, la ocupación realizada por los españoles debió ser consentida por la comunidad, que es la instancia en que reside el dominio (Dom., I, 4,6),³⁸ cosa que no ocurrió: hubo usurpación, no transferencia. En otro orden, pudo haber dominio por guerra justa, pero tampoco fue el caso, porque no hubo razones para hacer guerra a los indios (Dom., I, 33). La situación de infidelidad en que se encontraban los naturales tampoco pudo ser razón suficiente, porque la fe no es dadora de dominio, ni la falta de ella lo suprime (Dom., v, 246, 250, 276). Si los señores que gobiernan son culpables de arbitrariedades, o son homicidas, o mantienen a sus súbditos en la idolatría, estos hechos son razones para desplazarlos del poder, pero no para quitar el dominio a la comunidad (Dom., v, 277).³⁹

Da tanta importancia a la opinión de que el dominio reside en la comunidad o el pueblo, que inclusive esa idea afecta su aceptación de la teoría aristotélica de la servidumbre natural. Este

³⁸ En lo que sigue, la abreviatura 'Dom.' corresponde al texto del *De dominio*; el número romano a la duda o capítulo; y el número arábigo al párrafo. Todo según la edición de Burrus, de la cual se han dado antes los datos bibliográficos completos. También haremos algunas comparaciones con la relección *De Indis*, de Francisco de Vitoria, citando el número de página de la edición de MALAGÓN BARCELÓ, JAVIER, *Las elecciones De Indis y De jure belli de Fray Francisco de Vitoria, O.P., fundador del derecho internacional* [Versión de Luis A. Getino], Washington, D.C., Unión Panamericana, 1963. Para este tema, además de los trabajos de Burrus, puede verse la obra, muy detallada, de CEREZO DE DIEGO, PROMETEO, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

³⁹ Para Vitoria, edición citada en nota 39, ni el pecado mortal (177) ni la infidelidad (179, 183) quitan dominio y por lo tanto los monarcas indios eran verdaderos señores, pública y privadamente (187).

tema tenía una larga tradición en la escolástica, como reflexión sobre la doctrina aristotélica según la cual algunos, por su inferioridad, eran siervos por naturaleza. Ante esto hubo una línea aristotélica ortodoxa, que representó por ejemplo Sepúlveda, y otra más moderada, que tomaba en cuenta que el hombre había sido hecho por Dios una criatura libre, condición que sólo se perdía por circunstancias posteriores y ajenas a la naturaleza original. Este último era un elemento cristiano que se superponía a la teoría aristotélica.⁴⁰ La posición moderada no extremaba la conclusión hasta la aceptación de la plena esclavitud.

En el caso de los indios americanos, aunque teóricamente libres, admitía que la inferioridad justificaba que estuvieran bajo tutela y terminaba siempre en que podían ser sujetos de servicio a los españoles (que era lo que de hecho ocurría). Fray Alonso no se detiene en el análisis de la capacidad o incapacidad de los indios, seguramente porque los que conocía no habrían justificado el juicio de Sepúlveda, y en realidad lo que hace es adoptar la teoría aristotélica de modo muy moderado para reforzar su opinión sobre la cuestión del dominio. Admite que hay siervos por naturaleza, que como tales requieren ser dirigidos y mandados por quienes están en capacidad para ello (siendo esto beneficioso para los así dirigidos y tutelados) y, sin mencionar en absoluto la condición de esclavitud, por el contrario insiste en que esa naturaleza dependiente no justifica que se les prive de dominio:

Porque, aunque según Aristóteles, por naturaleza algunos se llaman libres y otros siervos, esto sólo es verdad en tanto que unos dotados de virtud y prudencia, pueden merecidamente estar sobre otros y aun guiarlos e influir en ellos. Otros son, por naturaleza, siervos, es decir, su condición servil es más para obedecer a otros y dejarse regir por ellos que para mandar a otros y gobernarlos. Sin embargo, los libres por naturaleza no tienen, por ser más

⁴⁰ La libertad originaria está bellamente expresada en las Partidas de Alfonso X: "Servidumbre es postura et establecimiento qui ficiéron antiguamente las gentes, por la cual los homes, que eran naturalmente libres, se facian siervos et se sometían a señorío de otri contra razón de natura".

prudentes, dominio actual sobre los demás, aunque éstos sean de condición servil. (Dom., I, 5)⁴¹

Puede verse que la condición no dista mucho de la tutela y obediencia que requiere un misionero para cumplir con la instrucción de su feligresía indígena, pero no dice nada de la apropiación y de la relación amo-esclavo.⁴²

Coincidiendo con Vitoria, y llegando a la misma conclusión, formula fray Alonso la pregunta de si el emperador es señor de todo el orbe (Dom., VII, 342-343), y responde negativamente (345-348; 349-352).⁴³ Nunca hubo un solo señor del mundo (Dom., VII, 383-384) y el emperador sólo tiene dominio sobre aquellas naciones que dependen de él *de jure* o *de facto* (Dom., VII, 403). Tampoco puede, por su título de emperador, hacer guerra a los infieles que no atacan ni incomodan a los cristianos (Dom., VII, 405), como es el caso de los habitantes del Nuevo Mundo, que nunca estuvieron sujetos al Imperio Romano ni antagonizaron a los cristianos (Dom., VII, 408). Por lo tanto, el emperador nunca pudo tomar sus propiedades y darlas a otros (Dom. VII, 406; también VIII, 446, 447, 450, 459), por donde los españoles no pueden tener título legítimo de lo que se apropiaron por supuesta concesión del emperador (Dom., VIII, 461).

Distinta es la situación del poder del emperador en relación con la autoridad del Papa. Éste no tiene autoridad en lo temporal

⁴¹ La traducción española corresponde a ALMANDOZ G ARMENDÍA, JOSÉ ANTONIO, en su obra: *Fray Alonso de la Veracruz, O.E.S.A. y la encomienda indiana en la historia eclesiástica novohispana (1522-1556)*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1977.

⁴² No es la oportunidad, dado que de la Veracruz trata el tema sin darle mayor protagonismo, de analizar la teoría aristotélica, que no carece de alguna dificultad, así como sus posteriores interpretaciones. Todo el asunto puede verse desde un doble ángulo: el siervo dependiente, como lo concibe fray Alonso y muchos otros, y el esclavo propiamente dicho, que se puede vender. Tampoco podemos entrar en el detalle de la muy interesante discusión de la época sobre este asunto. La obra de Silvio Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, Peuser [Facultad de Filosofía y Letras], 1944, a pesar del tiempo transcurrido desde su aparición, es de gran valor para el asunto.

⁴³ Así también en Vitoria (Edic. Cit. en nota 39), 190 ss.

los españoles se aliaran con el segundo (Dom., XI, 840);⁵² 6) si un pueblo sin gobernantes (Dom., XI, 856), o una comunidad y su rey (Dom., XI, 863) quisieran ser súbditos del monarca español;⁵³ 7) si los infieles hubieran impedido a los españoles: a) andar libremente por su territorio, en el supuesto de que con ello no hacían daño alguno; b) tener tratos de comercio; c) extraer minerales en lugares públicos; d) conducir esas actividades en paz y libertad (Dom., XI, 900; 913; 920; 925). Estas últimas están basadas en el derecho de gentes y coinciden con el primer título legítimo de Vitoria.

Como puede observarse, prácticamente no encuentra título justificado para el hecho consumado de la Conquista, y no estima que el emperador pudo tener dominio legítimo por ser señor natural o de derecho de todo el orbe. La cuestión de la guerra justa o injusta, sobre la cual se reflexiona después que la dominación está avanzada y, además, se plantea en términos hipotéticos: no pudo tener más eficacia que la de una meditación sobre cuestiones de principio. Su resultado no debe desestimarse, de todas maneras, porque, aunque sea en ese plano, debilitaba la posición de la Corona, y pudo ser una carta reservada para la discusión de otros asuntos, como la situación de los indios (no era lo mismo comenzar esa discusión afirmando un pleno derecho que un derecho cuestionado). Donde la posición de fray Alonso es menos avanzada es en la amplia autoridad que atribuye al Papa, inclusive sobre los infieles, y en la falta de restricción a los métodos para realizar la evangelización, a la cual quería asegurar a toda costa. Por eso pensaba que aunque en un comienzo haya injusticia en una guerra o en un acto de posesión, circunstancias posteriores pueden justificarlos (Dom., XI, 758). Por lo cual afirmó que la injusticia inicial en el caso de las Indias no pudo ser razón suficiente para retornar el dominio conquistado a Moctezuma (Dom., XI, 894). La conquista de las almas terminó justificando la conquista material.

La condición de los indios

Como adelantamos, de la Veracruz trata la cuestión de los indios en el *De dominio* y en *De decimis*. En el primero lo hace en las dudas II, III, IV y VI, según se verá a continuación.

Señala la obligación del emperador de cuidar la salud espiritual de los indios (Dom., II, 56). En consecuencia, debe contribuir a la destrucción de ídolos y templos de la religión originaria, y aun usar amenazas y el terror para que los nuevos súbditos entren a la verdadera religión (Dom., II, 59). Con ello el emperador no haría sino cumplir con la obligación principal que imponía la bula alejandrina (Dom., II, 61). Por supuesto, esta obligación corresponde con igual motivo al encomendero (Dom., II, 65). Para éste tiene palabras de grave acusación cuando, además de no cumplir, vive en el mayor lujo que contrasta con la pobreza de los indios (Dom., II, 78). En este caso, como en otros, muestra que conoce esa situación de primera mano, y dice: "hablo por experiencia" (Dom., II, 104-105). El encomendero no tiene derecho a ocupar tierras de los indios ni aunque estén sin cultivar (Dom., III, 106), y menos si lo están (Dom., III, 125). Pero aquí fray Alonso no hace meras afirmaciones generales: distingue con detalle diferentes tipos de tierras y grados de cultivo, lo que llevó a Silvio Zavala a llamarlo "primer maestro de derecho agrario" en México.⁵⁴ El fundamento de estas discusiones, como ya de la Veracruz había afirmado en otros lugares, es que la tierra es propiedad de la comunidad o del pueblo, aun si sus miembros están en encomienda (Dom., III, 112-113, 118, 120). Y el mismo criterio de respeto por el dueño individual o colectivo lo aplica a la compra y venta de tierras, en complejas y casuísticas consideraciones (Dom., VI, 278, 291, 297, 317).

El tema de los tributos, sobre el cual se extenderá en *De decimis*, es otro asunto tratado en el *De dominio*. Como consecuencia de haber mostrado que los españoles no habían sido originariamente verdaderos señores, piensa que el tributo exigido a los indios no fue válido (Dom., IV, 165, 168), y cualquier consentimiento se hizo por

⁵² En VITORIA, séptimo título legítimo, 232.

⁵³ En VITORIA, sexto título legítimo, 232.

⁵⁴ "Fray Alonso de la Veracruz, primer maestro del derecho agrario en la Universidad de México", en: *Por la senda hispana de la libertad*, Madrid, Mapfre, 1992, Cap. 8.

temor (Dom., IV, 171, 193, 197). El tributo tiene que ser moderado y debe consistir en lo que la comunidad puede dar o producir; además, debe ser fácil de pagar (Dom., IV, 200, 210-211, 225). Y en adición a él no se debe pedir ningún otro servicio (Dom., IV, 194). Fray Alonso denuncia con fuerza y dolor los sacrificios que imponen los españoles para que se pague el tributo (Dom., IV, 213-215). Así dice:

Yo mismo he visto, no una vez, a mujeres que, día y noche, trabajan en esto, hacinadas, con fuerza y violencia, en un lugar, como si estuviesen condenadas en cárceles, con sus hijos que crían. Y resultado de ese encerramiento es que, si están preñadas, abortan por el excesivo trabajo, y si crían, por el demasiado trabajo y malas comidas y a deshoras, dan pésima leche a sus hijos y así estos mueren (Dom., IV, 213-215).⁵⁵

Podría resumirse de esta manera lo que dice en el *De dominio* sobre el tratamiento de los indios: respeto por los dueños originales de la tierra; insistencia en la autoridad última de la comunidad; reclamo de un tributo moderado, justo y al alcance de quien debe pagarlo; y denuncia de los excesos que conoce por experiencia directa. Y siempre vuelve a la situación original, donde estuvo el primer paso de la injusticia: "Te ruego, piadoso lector, depuesta toda pasión, consideres con qué ley y con qué razón podía el español que llegaba a estas tierras, cargado de armas, acometer a éstos que no eran enemigos ni ocupaban tierra ajena, subyugarlos caprichosamente, pedirles, con fuerza y violencia, todas sus preciosidades y despojarlos. Yo no lo veo..." (Dom., IV, 170).⁵⁶

Como anticipamos, a una forma especial de tributo, los diezmos, dedicó su elección *De decimis*, que es en realidad un alegato para evitar que esa tributación fuera aplicada a los indios por encima de otras obligaciones que ya pesaban sobre ellos. Este asunto fue uno de los que crearon mayor fricción en el agudo conflicto entre las órdenes religiosas y los obispos. Cuando el clero secular se establece y asienta, los obispos trataron de prevalecer, por razones de jerarquía, sobre los religiosos. Éstos defendieron su independencia

⁵⁵ Traducción de Almandoz Garmendía (*op. cit.* en nota 42), II, 167.

⁵⁶ Traducción en la misma obra, II, 136.

en la labor de evangelización e hicieron valer los esfuerzos que habían realizado solos, desde los comienzos, aprendiendo las lenguas indígenas y logrando en algunos casos la adhesión de los indios. Era una cuestión de territorialidad de acción e influencia, y la posición más moderada de los religiosos en materia de tributación se veía favorecida porque, por su forma de vida, tenían menos necesidad de recursos para sustentarse.

En principio de la Veracruz acepta que todos deben pagar diezmos, los indios incluidos; pero entiende que en el tributo que éstos ya pagaban estaría incluido el diezmo (Dec., V, 135, VI, 150-151, VI, 170).⁵⁷ Siendo el diezmo (décima parte) un impuesto eclesiástico para sostener a la Iglesia y sus ministros, piensa fray Alonso que debe usarse solamente para el sostenimiento de los que se dedican a la predicación y a asegurar la perseverancia en la fe (Dec., I, 33). Por eso no debieran pagarse al Papa, que además no tiene grandes necesidades (Dec., IX, 276-277), ni a los obispos, porque éstos no son los que administran el servicio espiritual (Dec., IX, 294) -afirmación que acentuaba el conflicto con el clero secular.⁵⁸ Fray Alonso se extiende en señalar las diversas fuentes de recursos que ese clero ya posee, (por ejemplo, Dec., VIII, 262), e insiste en que el diezmo de los indios no es necesario para ese propósito.⁵⁹

Todo el aparato doctrinario y dialéctico del escrito lleva a la conclusión de que para afirmar el beneficio de la reciente conversión es inconveniente recargar a los indios con nuevos tributos, como el diezmo. Porque, de lo contrario, aquéllos verían a los predicadores como afanosos por sacarles provecho material, una actitud nada cristiana y contraproducente para que perseveraran en su reciente fe. Como infantes que los indios eran en la nueva religión, pensaba de la Veracruz con imagen un tanto elemental, necesitaban

⁵⁷ En adelante, la abreviatura 'Dec.' corresponde a textos del *De decimis*, edición mencionada de Burrus.

⁵⁸ Dice Basalenque, en: *Historia de la Provincia...* (Cit. en nota 3), 92: "En todos estos tiempos, fue amparo de los indios, y defendía que no debían pagar diezmos a las iglesias catedrales, porque de sus frutos sustentaban las iglesias de los religiosos, que son levitas que sirven a la Iglesia con licencia del Papa. Era doctrina muy odiosa a los señores Obispos..."

⁵⁹ Recuerda también que una parte de los diezmos debe destinarse a ayudar a los pobres, pues sabe de primera mano de la indigencia en que viven algunos, y se condeule de ella (Dec., XI, 402, 404).

todavía alimentarse de leche; cuando fueran más maduros podrían ingerir alimentos más sólidos, es decir, aceptar nuevas obligaciones y pagar diezmos en plenitud (Dec., XXVI, 943).

Por razón del *De decimis* fray Alonso fue denunciado a la Inquisición. El arzobispo de México, Alonso de Montúfar, encontró no sólo inconveniente para la Iglesia la prédica de fray Alonso, sino que calificó de heréticas varias de sus afirmaciones. Llegó, al parecer, a prohibir la lectura del texto en la Universidad de México. Por esta denuncia ante el Santo Oficio, fray Alonso fue llamado a España, pero la acusación no prosperó, y pudo volver a México confirmado en sus proyectos. Pero sin duda por sus ideas corrió riesgo de persecución.⁶⁰

Vista en su conjunto, la posición de fray Alonso ante la cuestión de la Conquista y los indios se caracteriza por una especie de vía media. Por un lado, es muy crítico de los para él inexistentes derechos de los españoles a ejercer el dominio sobre las poblaciones indígenas, y muy enfático en la denuncia del despojo y la violencia inmisericorde de sus connacionales. Pero, por otro, lo que cuestiona es el derecho, no el hecho de la ocupación cuando éste se piensa como medio para extender el ámbito de la fe. La evangelización, el ganar almas, el destierro de las supuestamente diabólicas creencias anteriores eran, en este religioso, los grandes motivos justificadores del nuevo dominio. Blando para el tratamiento hacia los indios, no lo es cuando se trata del método para evangelizarlos. Se opone a la violencia de la explotación material, pero en su mundo mental no podía entrar la idea de que la evangelización forzosa era también una forma de violencia, todo lo bien intencionada que se quisiera.

Esta imposibilidad de salirse de su universo religioso y teológico debe verse desde su época, y no tanto desde la actualidad, con todo nuestro equipamiento de saber antropológico, de relativismo

⁶⁰ Cfr. nuestro trabajo, "Fray Alonso de la Veracruz y la cuestión de la conquista. La teología de un testigo", en: *Del tiempo y de las ideas. Textos en honor de Gregorio Weinberg*, Buenos Aires, 2000. La discusión sobre los diezmos como tributo aplicable a los indios aparece ya en la colonización de la Española. Véase Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (Buenos Aires: Sudamericana, 1949), 70. Para el caso de México, Robert Ricard, *Conquête spirituelle de Mexique*, en la traducción de Lesley Bird Simpson (University of California Press, 1982), 252.

cultural y de secularización. En su tiempo todos pensaban, en materia de religión, más o menos lo mismo que él; pero en ese mismo tiempo, había españoles que no se compadecían de los indios, y él -aunque no estaba solo en el combate- denunció esa indiferencia culpable. Tal vez esto último sea lo más relevante para destacar, en los inicios del siglo XXI, de lo ocurrido en el siglo XVI. La falibilidad humana está tan extendida, que la única manera de encontrar un grano de sentido reivindicador es atender a lo excepcional, en cualquier medida y ocasión.⁶¹

Esta labor se une así a la de fray Alonso, autor de manuales filosóficos, y completa la parte teórica o especulativa de su obra, la cual a su vez complementa una vida dedicada a la acción como religioso. De sus obras filosóficas, las de lógica tienen mayor relevancia, pues además de la solidez dentro de la tradición en que se insertan, en alguna medida se salen de los moldes de la lógica escolástica tardía -y a juicio de algunos, decadente-, y se asoman a los cambios que se asocian al humanismo renacentista. Sin duda es nuestro agustino una figura principal en la Nueva España de su tiempo, y aun en todo el siglo XVI hispanoamericano

De la Veracruz y la filosofía hispanoamericana

El comienzo de la filosofía en América fue modesto, pese al fuste de algunos de sus representantes, como el autor objeto de este trabajo. Se concretaba en la enseñanza, quedando cualquier inventiva reservada a modificar, con alguna interpretación, el cuerpo de una doctrina tradicional. Sin embargo, lo que de la Península venía en

⁶¹ Estas ideas de fray Alonso, surgentes en gran parte de la fuente vitoriana, estaban relativamente extendidas. Un buen ejemplo de similitud son dos teólogos de su propia orden agustina, aunque un poco posteriores: Juan de Guevara (1518-1600) y Pedro de Aragón (1545/46-1592). Hay en ellos muchas nociones semejantes a las de fray Alonso, pero no se encuentran ni el grado de poder que de la Veracruz le atribuye al Papa, ni la aceptación de tan intenso uso de la fuerza para lograr la predicación a los infieles que, como los indios, nunca habían pertenecido a un reino cristiano. Sobre el asunto: BARRIENTOS GARCÍA, JOSÉ, "Juan de Guevara y Pedro de Aragón en la disputa jurídico-moral sobre las Indias", en: *Evangelización en América. Los agustinos*. S. Alvarez Turienzo O.S.A. (Comp.), Salamanca, [Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca], 1988.

ese orden era lo mejor que había en la tierra del conquistador, como quiera que hoy se lo considere. La filosofía no nació entre nosotros, por lo tanto, como la aventura investigativa sin fronteras, sino dentro de un estatuto de disciplinas universitarias que delimitaba las posibles profesiones: teología, derecho, medicina. Filosofía (en tanto carrera de Artes, podía estar compuesta como mínimo por lógica y filosofía natural, y también podía incluir metafísica y ética), era paso imprescindible para las carreras de medicina y teología, aunque por sí misma normalmente servía para dedicarse a la enseñanza -lo que no es muy diferente al cabo de cuatro siglos-. Y aun así, el profesor de Artes sentía su paso por esta facultad como una posible transición hacia una cátedra de teología, que tenía más prestigio.

Teólogos y doctores en derecho constituían la base del saber de la Iglesia y del poder político, los dos grandes pilares de la conducción de la sociedad, si nos olvidamos de los comerciantes y prestamistas, cuya importancia, grande sin duda, no se vestía del prestigio de los otros dos, y para no hablar de aquellos sobre quienes caía el oprobio de trabajar con sus propias manos. Este simple cuadro indica dónde estaba la filosofía en el conjunto de los estudios que formaban la élite dirigente.

Estos comienzos y la continuidad de la condición colonial determinaron también la larga presencia de la escolástica en Hispanoamérica que, como actividad de cátedra, llega hasta entrado el siglo XIX. Ni siquiera la Ilustración y la ciencia experimental moderna cambiaron radicalmente la situación de la escolástica: muchas novedades se aceptaron, pero sin romper por completo el molde tradicional, lo que no deja de ser comprensible.

Contemplado desde una amplia perspectiva, de la Veracruz viene a ser el ejemplo primero de lo que puede considerarse la dualidad constitutiva del pensamiento filosófico latinoamericano, dualidad que consiste en pertenecer al ámbito de la filosofía (la teoría, la especulación, el pensamiento) y a la vez no explicarse exhaustivamente por esa sola condición, sin relacionarla con la vida histórica en que apareció, de la cual en parte puede surgir y a la cual en parte puede dirigirse como respuesta a situaciones concretas. Lo que es lo mismo que decir que esa filosofía, que es, naturalmente, texto, tiene un significado total que no se logra sin la intelección de

su contexto. En la interpretación de la filosofía hispanoamericana esta dialéctica de texto y contexto se ha ignorado tanto cuando se ha acentuado exclusivamente la pura manifestación filosófica, como cuando el énfasis se ha puesto, más allá de lo razonable, en los aspectos de vida y acción históricas, diluyendo o desestimando el contenido de pensamiento.

Naturalmente, la intensidad de esos componentes y la fuerza de su correlación han variado según las épocas y los personajes. En el caso de fray Alonso, su obra es, por un lado, expresión de una filosofía establecida y volcada en los moldes de la institución universitaria que se creó junto con su instalación. Pero en la mente de los representantes de esa filosofía, reproducirla en América era también una forma de dotar a la nueva sociedad de un contenido que ellos estimaban la ponía al nivel del mundo más avanzado. Es decir, tenían una intención práctica constructiva. Adicionalmente, el traslado de los estudios superiores de filosofía y teología respondía también a una necesidad -asimismo, práctica- de las propias órdenes religiosas, especialmente en los comienzos. La evangelización de los nativos era el gran objetivo, pero las órdenes desarrollaban su acción también en un medio político, en el que abundaban las presentaciones al rey, las discusiones y las innumerables juntas de teólogos y canonistas. Ahora bien, para desenvolverse en esta arena se requería algo más que lo que podían aportar hermanos legos ingeniosos y pacientes en el adoctrinamiento religioso elemental, como el admirado Pedro de Gante. Era preciso formar en América gente apta para esas lides, además de los que venían de la Península.

Por último, coincidiendo con el asentamiento de la colonización en el siglo XVI, y como se ha observado muchas veces, América, en la medida en que no era un hecho inmodificable o poco permeable al cambio, fue una cuestión abierta, una discusión, un terreno de disputa teológica y jurídica. En el caso de fray Alonso, que de ninguna manera es único, la realidad que vive le propone problemas (la situación de los indios, por ejemplo) que lo llevan a reflexionar, y el resultado de la reflexión se convierte en instrumento para modificar, hasta cierto punto al menos, la realidad que había originado el problema.

Este juego dialéctico entre pensamiento y realidad se repetirá en diversas formas en la historia de la filosofía latinoamericana, comenzando por este inicio simbólico que tiene en fray Alonso de la Veracruz. Buena parte del interés que el estudioso y el intérprete siente por dicha historia proviene de esa característica suya, que naturalmente sería más fácil de mostrar en el despliegue de su itinerario total. Dicho esto con la salvedad de que esta condición no debe llevar al equívoco de ver más filosofía de la que realmente hay en pensadores de gran relevancia histórica, ni a menospreciar el contenido filosófico cuando su relación con la praxis es menos intensa.

LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN EN NUEVA ESPAÑA SEGÚN EL DISCURSO MORAL DEL NEOESTOICISMO*

Salvador Cárdenas Gutiérrez
Universidad Panamericana

Uno de los problemas más graves que padeció la sociedad novohispana del barroco fue el de la corrupción burocrática. La lucha para abatir este fenómeno se presentó en muy diversos frentes: por una parte, las leyes endurecieron las penas para los delitos de robo, cohecho y fraude; por otra, los rigurosos y temidos juicios de residencia que se practicaban a determinados funcionarios al concluir su mandato en ocasiones se convirtieron en auténticas cacerías de brujas. Pero no fueron sólo las leyes y los controles administrativos los medios empleados en esta lucha, cualquier acto público era una buena oportunidad para denunciar las diversas formas de corrupción. Así, los sermones pronunciados en alguna fiesta solemne solían referirse con severidad a las prácticas inmorales de los burócratas, y lo mismo sucedía en los discursos, emblemas literarios y poemas que se recitaban en las ceremonias de corte y en algunas festividades populares. Prácticamente en todas estas formas de expresión subyace un discurso moral contra la corrupción que se apoya directamente en la filosofía del neoestoicismo.¹

* El autor agradece al Instituto Max Planck de Historia del Derecho Europeo en Francfort-Main, el apoyo recibido para la realización de este trabajo.

¹ PIETSCHMANN, HORST, "Corrupción en las Indias españolas: revisión de un doble debate en la historiografía sobre Hispanoamérica colonial", en: AA.VV., *Instituciones y corrupción en la Historia*, Valladolid, Instituto de Historia de Simancas, 1998, p. 35. Sólo en fechas muy recientes hemos comenzado a reparar en la importancia de esta doctrina. Uno de los trabajos pioneros en la materia es el de Peer Schmidt, quien estudia algunas expresiones del pensamiento neoestoico en la literatura colonial

En este trabajo me he propuesto ir en busca de la recepción y desarrollo de esta doctrina en los pensadores novohispanos, tal como aparece en esos impresos que abundan en nuestras bibliotecas virreinales, en los que se recogen los actos ceremoniales de la corte (arcos de triunfo, exequias, juras reales), así como algunos dictámenes morales, discursos y los muy numerosos sermones de tabla. El estudio de este tipo de impresos me ha llevado a la conclusión de que un buen número de ellos forma un género literario diferenciado al que bien podemos denominar *Literatura áulica novohispana*,² pues su contenido versa sobre los clásicos temas del aula o palacio, es decir, sobre la doctrina barroca del arte de gobierno a la que se daba el nombre de *Razón de estado cristiana*. Tales son, por ejemplo, las virtudes que deben adornar a un príncipe, el desprecio de las vanidades cortesanas como condición para ser buen gobernante, los deberes de los funcionarios y ministros respecto a la comunidad, y otros

hispanoamericana, como la *Política Indiana* de Solórzano Pereira, el *Teatro de las virtudes políticas* de Sigüenza y Góngora y las obras de Seijas y Lobera, Torquemada y Calanchá, *Vid.* SCHMIDT, PEER, "Neostoicismo y disciplina social en Iberoamérica colonial", en: K OHUT, K. y ROSE, S. [editores], *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Vervuet Vlg., Francfort, 1997, pp. 181-204. De las expresiones políticas y jurídicas del senequismo en México, también me he ocupado en otros trabajos. *Vid.* CÁRDENAS GUTIÉRREZ, SALVADOR, "Razón de Estado y emblemática política en los impresos novohispanos de los siglos XVII y XVIII", en: *Relaciones*, 71, Vol. XVIII, (1997), pp. 61-99; y "La razón de Estado en Nueva España (siglos XVII y XVIII)", en: *Ius Fugit. Revista interdisciplinaria de estudios histórico-jurídicos*, 3-4, Universidad de Zaragoza, 1994-1995, pp. 309-330.

² La expresión "áulico" (o en sus formas latinas "*ars aulica*", "*homo aulicus*" o "*aulicus politicus*"), se empleó primero como sinónimo de burócrata y de burocracia. En otro sentido se usó como sinónimo de "política" guiada por la prudencia. Así la encontramos en el *Tractatus Aureus de iurisdictione et imperio* (1603), obra de uno de los fundadores del neoestoicismo, Marc Antoine Muret. En el mundo hispánico la expresión se volvió común en el siglo XVII, significando, por una parte, la vida de la corte o ciudad-capital en sentido amplio; y por otra, con un sentido peyorativo, la frivolidad característica de los habitantes de las cortes y sus palacios. *Vid.* STOLLEIS, MICHAEL, "Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)", en: S CHNÜR, ROMAN, *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1986, p. 274; y sobre lo mismo: BONFATTI, EMILIO, "Vir Aulicus, Vir Eruditus", en: NEUMEISTER, S. y WIEDEMANN, C. [editores], *Res publica litteraria*, Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, 1987, pp. 175-191.

temas similares vinculados en su mayor parte a la filosofía del neoestoicismo. La limitación de espacio, sin embargo, me obliga a circunscribir esta investigación a aquellos temas de la cultura áulica que están directamente relacionados con el problema de la corrupción. Iniciaremos, pues, con una breve explicación sobre este fenómeno estatal y burocrático tal como fue visto por los pensadores neoestoicos.

El fenómeno de la corrupción burocrática en Nueva España

Tratar sobre la corrupción burocrática en Nueva España nos remite necesariamente a la espinosa cuestión de determinar si la monarquía hispánica era o no un estado administrativo en sentido moderno, tema que ha producido interesantes debates en la historiografía jurídica y política de los últimos años, pero que no nos es posible abordar en estas páginas.³ Me basta, pues, con señalar que en el Nuevo Mundo no se permitió, por regla general, la formación de señoríos nobiliarios o feudales, ni el ejercicio de un oficio público con jurisdicción que no fuera derivado del favor real, por lo que cabría decir que los virreinos hispanoamericanos se ajustaron al modelo de organización burocrática y administrativa de eso que hoy llamamos "Estado moderno".

En Nueva España, el rey ejercía el control de sus vasallos desde la Península, a través de una extensa red de instancias burocráticas formada por un ejército de funcionarios con facultades delegadas, que abarcaba desde el virrey y la Audiencia hasta los alcaldes de los pueblos. En una estructura de gobierno semejante la adquisición y conservación de los cargos en la administración pública dependía, en gran medida, de la reputación y de las buenas relaciones que se tuvieran en la capital, comúnmente llamada "corte". Por ello la búsqueda de vínculos favorables, o como les ha llamado Michel

³ Una visión de conjunto sobre esta polémica puede verse en: PIETSCHMANN, HORST, "Consideraciones en torno al problema del estado en la España de los Reyes Católicos", en: *Forum Ibero-americanum. Eine Schriftenreihe des Arbeitskreises Spanien-Lateinamerika der Universität zu Köln*. Vol. I, Colonia, 1985, pp. 61-88.

Bertrand, de "solidaridades ventajosas",⁴ multiplicó las cadenas de patronazgo y clientelismo en la ciudad de México, y a su imagen, en las principales ciudades del virreinato. Al finalizar el siglo XVI y en las primeras décadas del XVII es perceptible un aumento en este tipo de relaciones, debido a la aparición de un gran número de letrados, de burócratas de posición media, y muchos otros de nivel más modesto que aspiraban a ocupar cargos en el aparato burocrático, a quienes se daba el nombre de "pretensores" o "pretendientes".

La capital novohispana se transformó así en una moderna corte estatal en la que se llevaban a cabo las funciones administrativas y judiciales de alto rango, al lado de las formas tradicionales de corrupción derivadas de la relación clientelar que iban desde el nepotismo, el favoritismo y el encubrimiento, hasta la formación de redes de complicidad en el comercio y la conchabanza en el fraude a las arcas públicas.⁵ Pero para los críticos y moralistas de la época, formados en la doctrina neoestoica, eso no era lo más grave, sino la inmoralidad de los burócratas y pretendientes entregados a la intriga social, a la lisonja y a la simulación, que eran los medios que comúnmente empleaban para obtener una recomendación favorable o para influir directamente en el ánimo del provisor de cargos.

Como consecuencia de esta dinámica, la deshonestidad, la deslealtad y la falsedad fueron filtrando todas las capas de la administración pública. En 1697 un famoso predicador novohispano, el padre Manuel de Argüello, pronunció un sermón ante los miembros de la Real Audiencia de México con motivo de la primera entrada del virrey Sarmiento de Valladares a la capital, en el que apuntaba

⁴ Vid. BERTRAND, MICHEL, "Du bon usage des solidarités. Études du facteur familial dans l'administration des Finances de Nouvelle-Espagne, XVIIIe-XVIIIe siècle", en: AA.VV., *Les figures de l'Administrateur. Institutions, réseaux, pouvoirs en Espagne, en France et au Portugal 16e-19e siècle*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, pp. 43-58.

⁵ Sobre la dinámica cortesana y los fenómenos de corrupción en Nueva España véase: ISRAEL, JONATHAN I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, México, FCE, 1980; PIETSCHMANN, HORST, "Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial. Una aproximación tentativa", en: *Nova Americana*, No. 5, Turín, 1997, pp. 11-37 (véase además, cita 1); BOYER, RICHARD, "Mexico in the Seventeenth Century: Transition of a Colonial Society", en: *Hispanic American Historical Review*, No. 3, 1977, Vol. 57.

derecho al nudo de la cuestión. Siguiendo el diálogo *Ad Helviam de consolatione* de Séneca, le dice al recién llegado que si va a ver despachar a los funcionarios en la corte "no habrá leído más atrevido espectáculo", pues habiendo jurado cumplir su oficio con honestidad, aquellos "claudicantes de México" [sic], no dudan en faltar a la palabra dada si así conviene para elevar su posición. Combate especialmente a los burócratas encargados de la administración de justicia, ya que éstos usaban y abusaban de su oficio para aumentar sus influencias y conseguir favores personales. Las consecuencias que de estos vicios se desprendían estaban claras:

Dinero de Alcalde Mayor es inconservable: si se pone en censos se pierden, si en casas se arruinan, si en embarcaciones se sumergen, si en ropas se pudren, si en arcas se roba, en cualquiera cosa se desvanece, quedando inficionado de falsedad y resolviéndose en humo la mentira, que sólo puede aumentar lo que logra quien le cumple a Dios lo que jura.⁶

Pero antes de entrar de lleno al examen del neoestoicismo contenido en nuestra literatura áulica, es necesario que nos detengamos para explicar brevemente los antecedentes y desarrollo de esta doctrina en Europa.

La doctrina neoestoica de Justo Lipsio

Se entiende por neoestoicismo la doctrina moral de los estoicos renovados, como Epicteto y Marco Aurelio, pero especialmente de su más grande representante: Lucio Aneo Séneca, recuperada en el siglo XVI por el humanista francés Marc Antoine Muret (1526-1585) y por su discípulo, el filólogo y jurisconsulto flamenco Justus Lipsius -o castellanizado, Justo Lipsio- (1547-1606), quienes en 1605 sacaron a la luz una edición crítica y comentada de la obra del moralista cordobés junto con algunos comentarios a varios de sus libros.

⁶ ARGÜELLO, MANUEL, *Sermón Moral al Real Acuerdo de México al tiempo que tomó posesión con pública entrada el Exm^o Señor D. Joseph Sarmiento de Valladares, Conde de Moctezuma, del Orden y Caballería de Santiago, Virrey, Gobernador y Capitán General. [...] México, en la Imprenta de Juan Joseph Guillermo Carrascoso, 1697, f. 8.*

A mediados del siglo XVII esta corriente se convirtió en la teoría política más importante de Europa y especialmente de España, ya que Lipsio gozó de la protección de Felipe II.⁷ Pero no sólo cobró auge en el viejo continente, el neoestoicismo no tardó en cruzar el Atlántico y adquirir vida propia en el Nuevo Mundo, pues como veremos en las siguientes páginas, en Nueva España también se leyó y comentó parte de la obra lipsiana.⁸

Esta doctrina aspiraba a la educación política y moral de los burócratas y hombres públicos en general, o bien, como ha señalado Gerhard Oestreich, a la formación de ese nuevo *homo politicus* que protagonizó los escenarios de las modernas monarquías, al que se daba el nombre genérico de "cortesano".⁹ Este personaje no adquiría el puesto burocrático por herencia familiar o por su adscripción a una corporación como en la Edad Media, sino por asignación jerárquica. Su buena o mala posición, dependía en parte de la benevolencia del superior, y en parte de su habilidad e ingenio para colocarse en el lugar conveniente y oportuno, pero también de esa fuerza ciega e inexplicable llamada en el lenguaje de la época, "hado" o "fortuna". En todo caso, la educación moral debía dirigirse a ese individuo solitario o, por decirlo con palabras de Séneca, "al hombre artesano de su propia vida" (*De Vita*, VIII, 1-3).

⁷ Tras haber abjurado del calvinismo en Maguncia, recibe el perdón de Felipe II, quien más tarde lo honra con el nombramiento de historiógrafo en los Países Bajos. Admiró el imperio de este monarca en ambos mundos y en una de sus obras llega a compararlo con el Imperio Romano, asimilando las grandezas de sus hombres e instituciones. LIPSI, JUSTI, *Admiranda sive de magnitudine romana libri Quattuor. Editio ultima. Antverpiae, ex officina plantiniana apud viudam & filios Ioannis Moreti*, 1617, f. 2.

⁸ Es evidente el conocimiento de sus obras por la constante referencia que de ellas se hace tanto en la literatura doctrinal como en la circunstancial. Además, consta que en las librerías mexicanas del siglo XVII hubo varios ejemplares de los libros de Lipsio, así como de los de su maestro, el humanista francés Muret. Vid. OSORIO ROMERO, IGNACIO. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, UNAM, 1980, pp. 62 y 77.

⁹ OESTREICH, GERHARD, *Antiker Geist und Moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 10.

Según la doctrina senequista, recogida por Lipsio, la primera y principal virtud de un cortesano debe ser la *constancia*,¹⁰ entendida como la firmeza, serenidad e imperturbabilidad del hombre sabio que le llevan a elevarse por encima de las situaciones adversas y a moderarse ante los acontecimientos favorables, sin padecer aquéllas ni porfiar de éstos. Para el neoestoicismo, constancia y *racionalidad* vienen a ser lo mismo, pues el hombre virtuoso es aquél en el que domina la razón sobre los sentidos ("afectos", les llama Séneca). Por ello Lipsio propugnaba esta virtud como medio para resistir las falsedades de las cortes en las que la regla de comportamiento venía determinada por la apariencia externa y por el parecer de los demás o, en una palabra, por la *opinión del vulgo*, que siempre se considera fútil e irracional, "*quæ te involvunt, nebulae et nubeculae sunt a fumo opinio num*", (*De Constantia*, I, 2).¹¹ Estas ideas las expone en dos obras que forman parte de un mismo programa doctrinal: el libro llamado *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio* (1589), y su tratado *De la constancia* (1584). En ambos la filosofía senequista entronca con el humanismo cristiano del siglo XVI, renovando así la ética política tradicional para adaptarla a las necesidades de un estado moderno de carácter esencialmente individualista.¹²

El neoestoicismo dio lugar a la producción y proliferación por todas partes de un sinnúmero de catálogos de virtudes morales y políticas que se publicaron como "espejos áulicos" o "espejos del buen funcionario".¹³ En España se escribieron una infinidad de libros de este género, que desarrollaron ideas emparentadas con la doctrina

¹⁰ Lipsio desarrolla esta doctrina, sobre todo en su *Physiologia Stoicorum Anne Senecae*, y también en la *Manductio ad stoicam philosophiam*. Ambos recogidos en: LIPSI, JUSTI, *De Constantia. Qui alloquium præcipue continent in publicis malis*, en: *Opera omnia 5 Manductionis ad stoicam philosophiam libri 3 Antverpiae, ex officina plantiniana apud viudam & filios Ioannis Moreti. clc. lcc. xiv, cum privilegiis Caesareo & duorum Regum & Principum Belgarum*, 1617.

¹¹ GÜNTER, ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politick*, Berlin, Gruyter, 1978, p. 72.

¹² SENELLART, MICHEL, "Le stoicisme dans la constitution de la pensée politique. Les Politiques de Juste Lipse (1589)", en: *Le Stoicisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, No. 25, Caen, 1994, pp. 109-130.

¹³ STOLLEIS, MICHAEL, "Grundzüge..." Cit., p. 274.

llamada "Razón de Estado cristiana", cuyo objetivo fundamental era contrarrestar los postulados de Maquiavelo y Bodino. En este tipo de literatura política la corrupción -desde la óptica estoica- se atribuye al "engaño" en el que viven los cortesanos, es decir, a las falsas apreciaciones de la realidad causadas por los desmedidos deseos de poder y honra que enturbian el intelecto e inclinan al hombre a actuar con deshonestidad. No es, pues, desde esta perspectiva, la corte en sí misma, es decir, las estructuras burocráticas y gubernamentales creadas por la monarquía, las causantes de la corrupción, sino, como apuntara Quevedo, "las *opiniones engañosas* que tiene el hombre de las cosas".

Ahora bien, si el esplendor y las riquezas de la corte inducen al engaño, entonces sólo el hombre que practica la virtud de la constancia obtiene la tranquilidad necesaria para obrar honestamente, esto es, conforme a la verdad o, como entonces se decía, en el "desengaño" que culmina con la muerte.¹⁴ Juan Baños de Velasco, expresa esta idea en su libro *El ayo y maestro de príncipes Séneca* (1674), en el que señala al cortesano que la virtud de la constancia le libera del mundo de falsedades y mentiras que lo envuelven, si bien, "sólo la muerte es el desengaño de los vivos".¹⁵ Las mismas ideas veremos plasmadas en la literatura novohispana. Tal es el caso, por mencionar uno, el de ese curioso libro escrito en Zacatecas por fray Joaquín Bolaños, titulado *La portentosa vida de la muerte*, publicado en México a fines del siglo XVIII, en el que se advierte al cortesano sobre sus afanes desordenados de poder en términos típicamente estoicos:

A dónde van a parar aquellas ideas y vanas felicidades que sueñan los mundanos: se acaba la comedia, y en llegando la última jornada

¹⁴ Vid. BLÜHER, KARL ALFRED, "Sénèque et le desengaño néo-stoïcien dans la poésie lyrique de Quevedo", en: AA.VV. *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, (Actes du 19.e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1976), Paris, 1979, pp. 299-311.

¹⁵ BAÑOS DE BELASCO Y ACEBEDO, JUAN, *El ayo y maestro de príncipes Séneca en su vida. A la Majestad Católica del Rey nuestro Señor Don Carlos II de este nombre el Deseado, Monarca glorioso de dos mundos* [...], Madrid, Imprenta del Reino, 1674, p. 516.

de la vida, representan el papel más triste, el espectáculo más lastimoso en el reducido *teatro* de un rincón del aposento.¹⁶

La corte virreinal convertida en un "gran teatro"

"*Scena est omnis vita*: toda nuestra vida no es otra cosa sino una comedia o representación". Con estas palabras expresaba el humanista español Sánchez de las Brozas la doctrina estoica de la vida como una comedia, acentuando lo ilusorio de la existencia terrena, en la que las posesiones, cargos, privilegios y honras no son más que una máscara en la escena que a cada uno le ha tocado representar.¹⁷ Esta metáfora se convirtió en uno de los grandes tópicos de la literatura del barroco, aplicándose especialmente a la corte o ciudad capital, que fue vista por los pensadores neoestoicos como un "gran teatro" (*Theatrum Mundi*), es decir, como el lugar de la artificialidad, el ilusionismo y las representaciones fingidas entre rivales.¹⁸

En ese teatro cortesano cada actor dependía de los demás y todos del rey o de los virreyes, gobernadores y corregidores que hacían sus veces en la distribución de beneficios y cargos administrativos. Elliott, refiriéndose a este concepto teatral de la corte española, ha señalado que "si el mundo se percibe en términos de teatro, el realce o transformación de la apariencia adquiere un papel esencial en el arte del estadista".¹⁹ En efecto, en la vida cortesana cada gesto, cada movimiento de un lugar a otro, cada pausa, cada palabra pronunciada en presencia de un poderoso o de

¹⁶ BOLAÑOS, JOAQUÍN, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy Señora de la humana naturaleza, cuya célebre historia encomienda a los hombres de buen gusto* [...], México, Oficina de los Herederos del Lic. Joseph de Jáuregui, 1792, p. 124.

¹⁷ BLÜHER, KARL ALFRED. *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. (Trad. Juan Conde), Madrid, Gredos, 1969, p. 382.

¹⁸ Sobre este tema véase GILAM, STEPHEN, "Allegorical play in *El gran teatro del mundo*", en: A. TORRES ALCALÁ (Ed.), *Josep Maria Solà-Solà: Homenaje, Homenatge II*, Barcelona, Puvill Libros, pp. 77-81; VILLANOVA, A., "El tema del gran teatro del mundo", en: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*. XXIII, Barcelona, 1950, 1, 53-88.

¹⁹ ELLIOTT, JOHN H., *España y su mundo 1500-1700* (Trad. de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol), Madrid, Alianza, 1991, p. 202.

un rival, obedecen a una conducta calculada y adquieren una dimensión estratégica. A tal grado llega esta teatralización de las relaciones sociales que, como lo ha señalado Maravall, entre los críticos y escritores españoles del barroco suele repetirse el principio de que "las cosas no son como se ven, simplemente parecen lo que son". Es muy conocido aquel auto sacramental de Pedro Calderón de la Barca en el que se refiere a esta concepción apariencial en las relaciones humanas, afirmando que si el mundo es como un teatro creado por Dios, "toda la vida humana / representaciones es" [sic].²⁰

Esta concepción teatral de la vida también se proyectó entre nosotros. No es una casualidad el que se haya publicado varias veces en México *El gran teatro del mundo* de Calderón, e incluso se sabe de una traducción al náhuatl hecha en el pueblo de Tzumpahuacán, para ser representada por los indios.²¹ Pero mi intención al referir este paralelismo entre la imagen del mundo que tenían los críticos españoles y la que tenían nuestros autores novohispanos, va más allá de un mero interés comparativo. Lo que quiero señalar es la influencia de estos conceptos en la idea que se tenía de la corrupción en aquella época, pues no debemos olvidar que el teatro y sus artes de representación escénica también fueron vistos en la sociedad española del siglo XVII como parte del artificialismo político propuesto por Maquiavelo. Sor Juana Inés de la Cruz se refiere a este espectáculo cortesano, que ella misma había presenciado en el palacio virreinal de México al lado de la condesa de Paredes, en uno de sus versos en el que ya se nota cierto rechazo de aquel mundo apariencial:

En palacio
es la cosa más corriente
que se estén viendo las caras
y no puedan conocerse.²²

²⁰ CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO, "El gran teatro del mundo. Auto sacramental alegórico", en: *Obras Completas*, T. III, Autos Sacramentales. Recopilación de Angel Valbuena Prat., Madrid, Aguilar, 1952, p. 208.

²¹ OLMEDILLA, CARLOS, "Lope y Calderón en México: 1641", en: *Historia Mexicana*, Vol. VII, (1957), No. II, p. 238.

²² "Amor es más laberinto", Cit. por CHÁVEZ, EZEQUIEL A., *Sor Juana Inés de la Cruz, su misticismo y vocación filosófica y literaria*, México, Asociación Civil "E. A. Chávez", 1968, p. 13.

Acorde con esta visión crítica, la corte mexicana aparece en los autores del barroco como el espacio teatral para ejercer las "artes áulicas", es decir, las técnicas de simulación y de representación artificial de la propia imagen. En palabras de fray Joaquín Bolaños, la corte virreinal era un "teatro de delicias", y sus oficinas burocráticas un "palacio de áulicos".²³ El predicador novohispano Joseph Gil Ramírez, llamaba a la capital mexicana con los barroquismos mote de "florida estancia" y "hermosa pompa" o, siguiendo a Séneca, "máquina de este quebradizo mundo".²⁴ Para Ramírez de Vargas la ciudad de México se había convertido en espejismo de ensueños en donde los políticos, o quienes aspiraban a serlo, iban a perderse con facilidad en los "delicados armiños del aula".²⁵ Lógica consecuencia de lo antedicho es la visión negativa que, tanto en la península como en sus virreinos americanos, se tuvo de las cortes y palacios. Así lo advertía en 1677 el implacable crítico Francisco Garau, cuando decía: "todas las artes del engaño tienen su escuela en las cortes: son los palacios la universidad del engaño y su más segura región".²⁶

Algunas expresiones de la corrupción en Nueva España según la visión neoestoica: adulación, ascenso, emulación, y afeminamiento áulico

La adulación de los pretensesores

Los protagonistas de aquel teatro cortesano fueron el burócrata y el pretendiente, maestros de la elocuencia, expertos comediantes y

²³ BOLANOS, J., *La portentosa...* Cit., p. 125.

²⁴ GIL RAMÍREZ, JOSEPH, *Esfhera mexicana. Solemne aclamación y festivo movimiento de los Cielos, delineado en los leales aplausos, que al feliz nacimiento del Serenísimo Señor Infante D. Phelipe Pedro, [...] consagró la muy Noble y muy Leal Ciudad de México.* [...], por la Viuda de Miguel Ribera, México, 1714.

²⁵ RAMÍREZ DE VARGAS, ALONSO, *Elogio Panegírico, Festivo aplauso, Iris Político y Diseño triunfal de Eneas verdadero con que la muy Noble y Leal Ciudad de México recibió al Exmº Señor Don Antonio Sebastián de Toledo y Salazar: Marqués de Mancera.* [...], por la Viuda de Bernardo Calderón, México, 1664, f. 4.

²⁶ GARAU, FRANCISCO, *El sabio instruido en la naturaleza en cuarenta máximas políticas y morales. Ilustradas con todo género de erudición sacra y humana [...]* va al fin un índice de materias predicables, por Antonio González de Reyes, Madrid, 1677, p. 97.

hábil simuladores, que supieron hacer de la adulación la regla y el camino seguro para su conservación y ascenso. Desde luego, como ha visto García Marín, en el mundo barroco el fenómeno de la adulación no es difícil de explicar, pues la corte española se nutre y lubrica con el riguroso cumplimiento de las reglas de respeto, honor y reverencia, impuestas por un sistema de cortesía estereotipada de precedencias.²⁷ Pero no parece ser éste el motivo principal de la preocupación de nuestros moralistas novohispanos, sino la adulación entendida como ese "lisonjear y mostrarse obediente y súbdito al gusto de otro, condescendiendo con todo lo que dice y hace [...] así en palabras como en ademanes".²⁸

Condescender con todo, según la citada definición que tomamos del *Tesoro de la lengua* de 1611, significa ocultar la verdad al superior con tal de conseguir el puesto apetecido. Éste es el sentido que le da el obispo y virrey de Nueva España, Juan de Palafox, cuando denuncia la corrupción de los cortesanos a quienes "bajísima lisonja los gobierna, [pues] procuran con destreza mal disimulada, ocultar lo que la verdad descubre a las primeras luces del discurso".²⁹ El erudito humanista, Alfonso Ramírez de Vargas, advertía al marqués de Mancera en su entrada a la ciudad de México, sobre el peligro de los cortesanos obsequiosos, pues, le dice, "siempre siguieron a los príncipes los peligros del arte de la adulación, con tan leve artificio que desvanecieron la justicia y anegaron la razón".

El "desvanecimiento de la justicia" en este texto se debe al *ocultamiento de la verdad*, el cual admite diversos significados: en primer lugar, equivale a silenciar las virtudes y méritos de algún pretensor que lucha por alcanzar la misma posición; por otra parte, se entiende como el fingimiento de virtudes y talentos personales con el objeto de impresionar a quien ha de otorgar el cargo; y finalmente -según lo entendía el padre Moreno en sus *Reglas para jueces*- como alabanza

de injusticias o silencio por conveniencia que hace el pretendiente hacia su posible favorecedor.³⁰ En cualquier caso se ve afectada la salud pública, pues ni los cargos y oficios se distribuyen con justicia, es decir, según el mérito y la virtud verdaderos, ni las decisiones se toman conforme a las necesidades reales, sino con base en la falsa imagen que el adulador ha sabido fabricar de sí mismo, de sus competidores, o del entorno. Por ello en la doctrina neoestoica se exige a los gobernantes, como condición para mantener un régimen de justicia, la firmeza y constancia para no dejarse engañar por la fascinación que produce en ellos la lisonja de sus súbditos. Se entiende, pues, que nuestro panegirista concluya su admonición citando la *Epistula ad Lucillum* del filósofo cordobés, diciendo: "con razón Séneca le da a entender a Lucilo, los riesgos de unas voces blandas exhortándole a que no las escuche".³¹

Con el halago al poderoso el pretendiente de la corte ganaba el anhelado premio: la "privanza", esto es, la relación clientelar con su favorecedor o patrón en la corte, lo cual se traducían en la obtención de un puesto burocrático, que en términos de la época, se denominaba "merced", "título", "honra", "cargo", "dignidad" o "mérito". Baltasar Gracián lo decía a su modo: "la lisonja dicen, fue a las cortes [...] allí se fue introduciendo tanto que, en pocas horas se levantó con la privanza universal".³² Pues bien, en el pensamiento barroco el correlato de la adulación es la "vanidad" (*vanitas*), fomentada en los gobernantes por las estudiadas actuaciones del pretendiente adulador.

²⁷ GARCÍA MARÍN, JOSÉ M., *La burocracia castellana bajo los Austrias*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 1986, p. 137.

²⁸ COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española* [...] *Dirigida a la Majestad Católica del Rey Don Felipe III, N.S.*, (Madrid 1611), Cito según la edición de Turner, 1984, sub voce.

²⁹ PALAFOX Y MENDOZA, JUAN DE, *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos*, México, por Francisco Robledo, Impresor del Santo Oficio, 1643, Introducción.

³⁰ "La tercera regla es de los *aduladores* y receptadores [sic]: en la palabra *aduladores* se comprenden los que alabando el mal hecho, o zahiriendo al juez de que se le atrevan los indios a pedir lo que se les debe, o haciendo de él burla o murmurando, o tomando venganza de alguno o de cualquier otra manera semejante, son causa de algún daño o injusta acepción [...], otra manera semejante, son causa de algún daño o injusta acepción [...], MORENO, FR. JERÓNIMO, *Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de las Indias y para sus confesores* [...] *ofrecido y dedicado al Doctor D. Pedro de Quiroga y Moya del Consejo de su Magestad, visitador y juez de la residencia del Marqués de Cerralvo y sus Ministros en esta Nueva España*, México, Imprenta de Francisco Salbago, Ministro del Santo Oficio, 1637, fs. 5 y ss.

³¹ RAMÍREZ DE VARGAS, ALONSO, *Elogio...* Cit., f. 10.

³² GRACIÁN, BALTASAR, *El Criticón*, en *Obras Completas*, Edición de E. Correa Calderón, Madrid, Aguilar, 1944, p. 499.

Para el neoestoicismo un príncipe atrapado en las vanidades cortesanas del aplauso y la lisonja es un "político engañado", cuyas decisiones están siempre motivadas por una falsa estimación de la realidad o por información alterada. Es por ello que una inmensa cantidad de arbitrios, sermones y panegíricos, orientaron su ataque contra la vanidad producida por el engañoso juego de poder en la corte. Bástenos recordar a este respecto aquellas palabras con las que el arbitrista novohispano, Hipólito Villarroel, se refería al virrey, señalando que aunque éste fuese el primero y superior magistrado del virreinato:

Le debemos considerar un hombre esclavo en grillos de oro [...] por la multitud fastidiosa que le procura cercar continuamente a título de obsequio, para que no pueda penetrar los centros de las cosas, y tenerle embelesado para los fines que más acomodan a los que consiguen introducirse más íntimamente en su gracia, siendo éste el único objeto que mueve a estos habitantes.³³

En el arco triunfal hecho para el duque de Alburquerque en 1653, se recomienda al gobernante que huya del hechizo de la lisonja y de la trampa venenosa de la vanidad que siempre llevan a la perdición. En una de las tarjas que adornaban el arco estaba un emblema en el que se pintó un grupo de seductoras sirenas tocando sus instrumentos musicales, y a sus pies figuraban algunos mancebos rendidos y embelesados por la dulce melodía. Al calce del dibujo se escribió este expresivo verso que completaba el mensaje emblemático:

Del gusto lisonja placentera
por tu arbitrio tus súbditos demoran
que menos dirección no consiguiera
escape donde tantos naufragaron.³⁴

³³ VILLARROEL, HIPÓLITO, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al Rey y al público*. México, CONACULTA, 1994, p. 79.

³⁴ *Elogio Panegírico...* Cit., fs. 4v-5.

La búsqueda de ascenso

El historiador valenciano José Antonio Maravall ha estudiado con gran erudición y hondura la movilidad social que se produjo en la Península por la presencia del estado moderno.

Desde los últimos siglos de la Edad Media -dice- observamos ese movimiento de ascensión social a través de los cauces de la burocracia debido al doble factor de aumento de los puestos, por un lado, lo que obliga a echar mano de gentes nuevas y, de otro, de la progresiva necesidad de competencias de especialización que empuja a desmontar privilegios tradicionales.³⁵

Lo mismo ocurría en el Nuevo Mundo en donde la dinámica de los cargos dentro de los cuadros administrativos intensificó la búsqueda de ascenso y promoción. De ello nos dan buena cuenta estas palabras pronunciadas por el canónigo Dionisio Ribera en el funeral de Felipe II celebrado en el convento de Santo Domingo, en el que recogía el ambiente que se respiraba en la ciudad de México:

No permanecen [los cortesanos] en un estado, corren por todos aprisa: los reyes con sus reinos, los poderosos con sus mandos, los sabios con sus ciencias, los capitanes con sus ejércitos, los soldados con sus armas, los vencedores con sus triunfos, los cortesanos con sus trajes, los pretendores con sus cuidados, con el ansioso deseo del oro y plata, rompiendo las entrañas de la tierra, los navegantes con sus naves surcando el mar y entregados a la mudanza de los vientos.³⁶

Y para evitar que aquella desenfrenada carrera degenerara en malestar general producido por la codicia, el predicador proponía, según era la costumbre de los pensadores senequistas, al santo Job

³⁵ Vid. MARVALL, JOSÉ ANTONIO, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, Madrid, Alianza, Vol. II, 1986, p. 489.

³⁶ RIBERA FLORES, DIONISIO, *Relación historizada de las exequias funerales de la Majestad del Rey D. Philipppo II, Nuestro Señor. Hechas por el Tribunal del Santo Oficio de esta Nueva España y sus provincias e Islas Philippinas [...] Donde trata de las virtudes esclarecidas de su Majestad y tránsito felicísimo, declarando las figuras, letras, jerooglíficos, empresas y divisas que en el túmulo se pusieron [...]*, en casa de Pedro Balli, México, 1600, f. 62.

como modelo de desengaño, abandono interior y conformidad con la propia suerte.³⁷ La crítica se repetirá de muy diversos modos a lo largo de la época virreinal. En 1699 el moralista Clemente de Ledesma señalaba en su *Despertador republicano* que la raíz de la mayor parte de los problemas que aquejaban al virreinato estaba en la desmedida apetencia de los cortesanos de aumentar su estado y posición, por ello sostenía que las autoridades debían atajar "la ambición" que es "ese desordenado apetito de honor y dignidad: *Est inordinatus appetitus honoris & dignitatis*".³⁸

Emulación y competencia por los cargos

Como han señalado Burkholder y Chandler,

[...]en el imperio español abundan mucho más los letrados ambiciosos que los empleos, tanto que al primer indicio de que había una vacante, se precipitaban con sus expedientes

³⁷ Job es símbolo de la constancia y desengaño en la ética neoestoica. Francisco de Quevedo relacionó la filosofía del estoico Epicteto con el *Libro de Job*, y después asoció a Job con Zenón. A partir de entonces el personaje bíblico se convirtió en modelo de resignación estoica. En la literatura política del barroco destacan dentro de esta corriente interpretativa: Jerónimo de la Cruz, quien escribió *Job evangélico, estoico, ilustrado. Doctrina ético, civil y política* (Zaragoza, 1638); José de Tamayo Velarde y su *Job paciente en ambas fortunas* (Granada 1648); y el mismo Quevedo con su extraordinaria obra *La constancia y paciencia del Santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones* (Madrid, 1641). Vid. ETTINGHAUSEN, HENRY, *Francisco de Quevedo and the Neoestoic Movement*, Oxford University Press, 1972. En Nueva España los predicadores encontraron una relación entre Job y el estoicismo de Séneca. Así en el sermón de Fernández Fiallo (f.1) [ver cita 68], en el que se expone la doctrina neoestoica de la muerte. Igualmente aparece esta relación en el sermón pronunciado por el predicador Dionisio Ribera en los funerales de Felipe II [ver cita 37], en el que se cita al "Grande Philosopho Job" [sic]; o en el sermón predicado en las exequias de la Reina Margarita de Austria, en el que Job aparece por todas partes como modelo de cordura y entereza. Y lo mismo se aprecia en la poesía. Boca Ángel, por ejemplo [ver cita 49], dedica un soneto final a Job, presentándolo como modelo del "cortesano discreto".

³⁸ LEDESMA, CLEMENTE DE, *Despertador Republicano, que por las letras del ABC compendia el segundo tomo de noticias teológicas morales, y apunta y despierta a los republicanos de la general república de este mundo, la obligación que cada uno tiene en su estado y en su oficio [...]*, por Doña María de Benavides. México, 1649, p. 246.

[produciéndose] competencias intensamente enconadas, especialmente cuando las designaciones no se hacían a cambio de una suma de dinero.³⁹

Fue ésta la causa de que la *emulación*, o competencia entre cortesanos por obtener ventajas y méritos, obtuviera carta de naturaleza en Nueva España. El término "émulo" tenía un especial significado en la cultura barroca. Sebastián de Covarrubias lo definía en su *Tesoro de la lengua* de 1611, como "el contrario, el envidioso en un mismo arte y ejercicio que procura siempre aventajarse".⁴⁰ El moralista Juan Vela nos ofrece una clara descripción de esta dinámica emulativa que él mismo observó, no sólo en la corte española, sino también en la ciudad de México, donde pasó algún tiempo:

[En la corte] se aventajará aquel que se diere más maña a caminar para llegar antes. Y estos son los poderosos que con el caudal ahorran mucho camino y llegan más aprisa [...] Todos los demás pretendientes en competencia de éstos, están muy apartados y por mucho que anden sus méritos no llegan a la noticia del príncipe porque se les adelantan en la opinión [...] y se empeñarán hasta conseguir lo que pretenden atropellando cuantos inconvenientes se puedan oponer a su pretensión.⁴¹

Esta competencia por los cargos suele ir acompañada de la envidia, la acechanza, la venganza, el acoso y, en última instancia, del *jaque mate* al rival, formas de conducta todas éstas, que llevaban implícita la decadencia de costumbres y la corrupción política. Por ello un crítico de la época afirmaba que si a las ciudades capitales se les daba el nombre de Corte, era "porque allí todas las cosas son cortas y unos las cortan a otros haciendo cada uno el juego para sí. Todas las cosas son cortas en las cortes menos la maldad y la bellaquería

³⁹ BURKHOLDER, MARK A. y CHANDLER, D.S., *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808*, México, FCE, 1984, p. 100.

⁴⁰ COVARRUBIAS, S., *Tesoro... Cit., sub voce*.
⁴¹ VELA, JUAN, *Política real y sagrada. Discurrida por la vida de Iesu-Christo, supremo Rey de reyes, que sus Sagrados Cronistas delinearon en los Sacrosantos Evangelios para el gobierno de los Príncipes [...]*, Ioseph Fernández de Buendía, Madrid, 1675, p. 302.

que es perpetua y nunca acaba".⁴² Éste es el sentir que nuestra Décima Musa expresa en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, en donde señala que el profundo desorden que reinaba en la capital novohispana y consecuentemente en el virreinato, se debía a "aquella ley políticamente bárbara" por la que uno se eleva sobre la ruina del otro, lo cual, decía, "parece máxima del impío Maquiavelo, que es aborrecer al que se señala porque desluce a otros".⁴³

El influjo que ejerció esta interpretación negativa de la corte avivó la lucha contra la corrupción de modo especial entre nuestros predicadores. En un *Sermón sepulcral* predicado en San Luis Potosí con motivo de la muerte del capitán Nicolás de Torres, el predicador, metaforizando el apellido del difunto bienhechor de esa ciudad, se refiere a la práctica de la emulación con estas palabras teñidas de estoicismo:



Cayeron las torres, era consecuencia de su altura; penosa condición de las cumbres, vivir siempre expuestas a la caída: los rayos no encestan sus iras contra las humildes plantas de los valles sino contra los elevados copones de los montes.⁴⁴

La ira contra el que destaca (comúnmente llamada envidia), a que se refiere este sermón, es reflejo claro de eso que Thorstein Veblen ha llamado "hábito mental emulativo", que es característico del estado moderno del barroco, pues en una sociedad en la que los cargos están condicionados por el nacimiento o por la nobleza de sangre, como ocurría en los reinos medievales, difícilmente puede darse la competencia para el ascenso social. La comparación valorativa que está en el fondo de la emulación y de la rivalidad exige cierta igualdad de condiciones y de oportunidades para los individuos, independientemente del linaje o del cuerpo social al que pertenezcan.⁴⁵ El senequista Alonso Ramírez de Vargas expresaba esta forma de relación típicamente moderna e individualista que se vivía en el virreinato, cuando denunciaba la corrupción en la ciudad de México, debida sobre todo a los pretendientes o aspirantes que llegaban a la corte -dice- "desesperando en la igualdad [y viviendo] émulos con el áspid disimulado de la pasión e hipócrita el semblante, mintiendo halagos y escondiendo envidias [Séneca: *qui aequalitatem desperant simultatem affectant -sic*]"⁴⁶.

Afeminamiento áulico:

"Llorar en los ejércitos y bailar en las cortes"

Como derivación de la búsqueda de ascenso y de la emulación surgió en la Nueva España el gusto generalizado por el juego en el trato social. Se jugaba con las palabras según la moda del culteranismo; y también fue objeto de juego y enigma la propia imagen, acrecentándola o afectando los gestos en reverencias y cumplidos

⁴² BRANCALASSO, JULIO ANTONIO, *Laberinto de Corte con los diez predicamentos de cortesanos. Dos libros en los cuales están comprendidos todos los bienes y males que pueden y suelen acontecer en las cortes de príncipes* [...], por Juan B. Gargano y L. Nucci, Nápoles, 1609, p. 11.

⁴³ CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz" en: *Obras completas*, México, Porrúa, 1986, p. 834.

⁴⁴ JESÚS MARÍA, NICOLÁS DE, *Babel mejorada en Torres. Torres edificativas para el suelo, para el siglo y para el cielo. Sermón sepulchral y laudatorias Posthumas que en las honras hechas al capitán Don Nicolás Fernando de Torres [...] de San Luis Potosí este año de 1733*, [México, s.e.], f. 2.

⁴⁵ Cfr. VEBLEN, THORSTEIN, *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 1995, p. 110.

⁴⁶ RAMÍREZ DE VARGAS, ALONSO, *Elogio Panegírico...* Cit., fs. 9v-10.

para impresionar o para adular. Con todo esto era fácil que se perdiera el límite entre la cortesía y la simulación. El erudito Isidro Sariñana denunciaba esta situación en un texto que recoge las honras fúnebres de Felipe IV, titulado *Llanto del Occidente* (México, 1666). En su opinión, la inoperancia de los políticos dedicados a todo menos a su oficio, había producido aquél ambiente de *afeminamiento áulico* que se vivía en la corte mexicana, en la que "la adulación de los áulicos -dice siguiendo a Séneca- ha hecho a los palacios teatro de sus certámenes donde contienden sobre cual engaña con más blandura".⁴⁷

Las acusaciones de blandura, frivolidad, afeminamiento, afectación y engaño, que leemos en éste y otros textos de la literatura áulica novohispana, nos muestran una vez más la profunda convicción de nuestros pensadores neoestoicos de que la corrupción no era sólo un problema de índole técnico que podía resolverse únicamente mediante los juicios de residencia, o a través de una reforma general de la administración pública con el consiguiente aumento de leyes represivas y medidas de control por parte de las autoridades, sino que se trataba fundamentalmente de una cuestión de carácter moral. En otras palabras, la corrección de los males sociales debía empezar por una profunda reforma de las costumbres, de las prácticas cortesanas teatrales, y de los excesos en la etiqueta, el vestido y la apariencia. El poeta novohispano Gabriel Boca Ángel, autor de un curioso ejemplar del siglo XVIII publicado en México, que lleva por título *El Cortesano y discreto, político y moral*, insiste en la necesidad de despertar al cortesano de ese escenario político en el que la reputación de cada uno dependía de ese "vistoso esplendor de sus empleos". De acuerdo con los postulados estoicos, defiende la libertad interior del hombre ("apatía de los afectos", le llamaba Epicteto) frente al mundo de vanidades cortesanas. Veamos sólo uno de sus versos en el que expresa con ironía lo que a sus ojos era la principal causa de la corrupción:

Lo afeminado del traje
sobre todo te repruebo
que el hombre exterior informa
las importancias de adentro

Y aquel que vive ocupado
en la media y el cabello
si es que lo que ejerce, importa
hallarás que importa un pelo.⁴⁸

El poema de Boca Ángel aparentemente no es sino una crítica más a la corrupción de costumbres hecha desde el ángulo de la moral estoica y cristiana que aquí venimos examinando. No obstante, creo yo, y sin que incurramos en ninguna extrapolación abusiva, que si se considera en su conjunto, el texto revela una característica singular. Esa corrupción, atribuida al afeminamiento palaciego, es decir, al excesivo cuidado de los cortesanos por el buen tono y la cortesía rebuscada, era un problema que en México tenía especial significación histórica, pues a la vez que representaba el abandono de las armas y la sustitución por el juego áulico, entrañaba una cierta nostalgia por la época fabril y heroica, es decir, la fundacional, la del conquistador. Con no menos eficacia gráfica, en sus valores alegóricos, el obispo de Puebla, Juan de Palafox, se había referido a este aspecto de la corrupción, señalando que la crisis de la monarquía se debía, en buena medida, a la costumbre introducida por los cortesanos de "llorar en los ejércitos y bailar en la corte".⁴⁹

⁴⁷ SARIÑANA, ISIDRO, *Llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas. Fúnebres demostraciones que hizo, Pira Real que erigió en las exequias del Rey Nuestro Señor Don Felipe IV el Grande. El Exm^o Señor Don Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera, Virrey de la Nueva España [...]*, por la Vda. de Berardo Calderón, México, 1666, f. 67.

⁴⁸ BOCA ANGEL, GABRIEL, *El Cortesano y discreto, político y moral, príncipe de los romances, Reloj concertado para sabios y despertador de ignorantes [...]*, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, en la calle de la Monterilla, México. El ejemplar que se conserva en el fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México se encuentra mutilado, sólo pudimos localizar la ficha del catálogo, que dice: 17... s.ed. (*Miscelánea*, v. 612).

⁴⁹ Cit. por GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, "Aspectos políticos de Palafox y Mendoza", en: *Revista de Historia Americana* N° 17, México, 1944, pp. 27-67.

Reforma y disciplina social del virreinato.

La recuperación de la Nueva España:
"Los dogmas varoniles de la virtud"

La política de reforma impulsada por el conde duque de Olivares, dice Elliott, "fue un intento de llevar la doctrina civil de Lipsio a la práctica en España, convirtiéndola en una sociedad disciplinada y ordenada, gobernada con severidad".⁵⁰ En efecto, ante la decadencia en que se encontraba la monarquía, atribuida fundamentalmente a la corrupción generalizada desde los años finales del siglo XVI, gran parte de la reforma propuesta por el privado de Felipe IV descansaba sobre el estricto y riguroso discurso moral del neoestoicismo lipsiano, pues se reconocía, en general, en esta doctrina -decía el preceptista Baños de Velasco- "lo excelente por lo ínclito de su magisterio, [ya que] sola la virtud es el bien más heroico de la tierra, sin la cual nadie puede ser bien venturado".⁵¹

Nuestros moralistas, atentos a la necesidad de aquella reforma impulsada desde Madrid, sostenían que la disciplina social en el virreinato se lograría mediante la práctica decidida y enérgica de la virtud (vocablo cuyas raíces evocan virilidad y fuerza: *vir*, *vis*, *virtutis*). Así lo entendía el criollo Luis de Sandoval y Zapata, quien en su libro *Elogio de la paciencia* (México, 1645), proponía "los dogmas varoniles de la virtud" contenidos en la moral estoica, como medio para abatir el ocio y la corrupción.⁵² En una sociedad entregada a la vanidad, resultaba imprescindible, en primer lugar, la virtud de la modestia, tanto en el vestir como en el hablar, "porque no hay tantos virtuosos que moderen como lisonjeros que inciten", había dicho el senequista novohispano Dionisio de Ribera, quien afirma

que junto a la modestia, la templanza había de ser para los cortesanos ambiciosos, "la virtud moderadora de todos los movimientos, y la que preside los afectos cuando estos pasan de la raya de la razón".⁵³ Se esperaba que con éstas y otras virtudes conexas, el cortesano consiguiera el desapego de la política teatral de adulaciones y vanidades.

La imagen de la muerte como escarmiento de la vida

La imagen de la muerte, bajo el signo del estoicismo, se presenta como lección moral y como reflexión sobre la vida política, por ello se puso al servicio de la reforma social, especialmente en los sermones y emblemas que se colocaban en los monumentos funerarios de personajes importantes del virreinato (el virrey o su familia, los oidores y nobles caballeros o algún miembro de la jerarquía eclesiástica), o bien en los túmulos que se alzaban en las iglesias cuando moría el rey o la reina que, además del culto al muerto buscaban -decía el predicador en las honras de Felipe II- "la reformatión de nuestras vidas".⁵⁴ En la catedral de México, durante las exequias reales de Felipe III, el padre Juan de Grijalva denunciaba en su sermón la corrupción generalizada de las cortes de Madrid y México, señalando que se debía a las malas artes y voracidad de los consejeros, ministros y justicias de aquel monarca, pues "no se contentaron con sus mercedes siendo tan largas que mal correspondían a su confianza verdaderamente de Rey", y fue esta situación de abuso y corrupción en la administración pública, según el predicador, "lo que mató a su Majestad".⁵⁵ Hubo incluso quien llegó a atribuir la muerte del príncipe heredero Baltasar Carlos, hijo de Felipe IV, a "las culpas y pecados de sus reinos",⁵⁶ pretendiendo

⁵⁰ ELLIOTT, JOHN H., *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1994, p. 55.

⁵¹ BAÑOS DE BELASCO, JUAN, *Lucio Anneo Séneca ilustrado en blasones políticos y morales y su impugnador impugnado de sí mismo al Serenísimo señor Don Juan de Austria*, por Mateo Espinoza y Arteaga, Madrid, 1670, Introducción.

⁵² Cit. por BÉNASSY, MARIE-CÉCILE, "Sobre el senequismo moral de Sor Juana Inés de la Cruz", en: KOHUT, K. y ROSE, S. [Eds]. *Pensamiento...* Cit., p. 242

⁵³ RIBERA FLORES, D., *Relación...* Cit., f. 52v.

⁵⁴ *Ibidem*, fs. 65v y 66.

⁵⁵ GRIJALVA, JUAN DE, *Sermón que predicó J. de G. en las honras que esta insigne Ciudad hizo a la muerte de la Católica Majestad Felipe III, nuestro Rey y Señor en 11 de septiembre de 1621 años en la Iglesia Catedral*. México, ex. off. Bacalauri Ioannis de Alençar, f. 5.

⁵⁶ SALINAS Y CORDOBA, BUENAVENTURA DE, *Oración Fúnebre a las honras, y Pompa Funeral Augusta, que hizo la Nobilísima Ciudad de México; su Virrey y Capitán General de la Nueva España. Conde de Salvatierra al Serenísimo Señor*

con ello advertir en aquel hecho el castigo divino por los excesos y la corrupción.

Según la doctrina neoestoica, era necesario enseñar al cortesano la "autarquía", que es esa forma de vida sencilla por la que el hombre se conforma con lo que tiene, como el santo Job. Este bastarse a sí mismo no se predicaba únicamente para inmovilizar a la sociedad, como han querido ver algunos historiadores, sino a mi modo de ver, para que cada cortesano fuese señor de sí mismo, es decir, libre, pues como lo había señalado Séneca, el hombre sabio no necesita de las honras mundanas, "*sapiens se ipso contentus est*". El efecto inhibitorio de la corrupción que este mensaje lleva consigo es quizá la razón por la que se recurrió de modo constante a las ideas estoicas de quietud, tranquilidad, serenidad, libertad y conformidad.

La imagen del ave fénix sirvió también como lección para la reforma. Fray Andrés de San Miguel -siguiendo la *Epistolae ad Lucilium* de Séneca- la presenta como alegoría del tiempo en un emblema colocado en el monumento funerario de Carlos II en México. El mítico pájaro aparece como metáfora de las virtudes que deben adornar a los príncipes y gobernantes, pues según la leyenda, esta ave prepara su nido para morir con perfumes y piedras preciosas, y por ello se tomaba como símbolo del monumento fúnebre, que representaba la forma heroica en que el rey había preparado su muerte. El túmulo, como el nido del fénix, era visto como un espejo para la imitación de sus vasallos ya que el rey "del nido de sus sepulcros aprendió tan maduros desengaños".⁵⁷ Se trataba, en suma, de la sabiduría de gobierno, según la doctrina senequista, basada en la consideración universal de la muerte y por tanto, en la relativización de la fama y el poder humanos: "digno arte de gobernar -dirían los autores del túmulo de Mariana de Austria

en 1637- aprender en las noches de un sepulcro y en el ocaso de una tumba [...] los mejores consejos para dirigir a los vivos".⁵⁸

Fugacidad de los cargos públicos

Junto al escarmiento de la muerte aparecen otras dos ideas fundamentales del neoestoicismo: la brevedad de la vida (*vita brevitata*) y la miseria humana (*miseria hominis*), con las cuales los preceptistas buscaban dar una base de devaluación a los cuidados excesivos por la posición personal en la corte. De la primera se ocupó, entre otros, Juan de Mariana en su libro *De morte et immortalitate* (1609), en el que discurre sobre la caducidad de la honra mundana. Francisco de Quevedo se ocupó de la segunda idea en su libro *La constancia y paciencia del santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones* (1641), donde pone de relieve la inutilidad de las tribulaciones por las que pasan los hombres para adquirir una posición destacada en la sociedad, que al fin de cuentas no trae sino desasosiego e insatisfacción. Andrés Mendo nos ofrece una buena síntesis de esta visión estoica de la vida política en su libro *Príncipe perfecto y ministros ajustados* (1662), en donde conjuga ambos temas:

Es el hombre un juego de la fortuna, imagen de la inconstancia, espejo de corrupción, despojo de la muerte y cifra de todas las calamidades. Es una representación cómica que en este teatro del mundo hace la fortuna desnudando a breves horas de su lucimiento y ornato al que salió al tablado lucido y poderoso.⁵⁹

Éste es el *quid* de la doctrina ética y política que podemos detectar en un buen número de sermones novohispanos, pues si el ascenso de rango o la adquisición de cargos dependía, en parte, de las artes

Don Baltasar Carlos de Austria, Nuestro Príncipe Jurado por Rey de las Españas y Emperador de las Indias [...] en su Iglesia Catedral a 17 de mayo de 1647, s.e., f. 15v.

⁵⁷ SAN MIGUEL, FR. ANDRÉS DE, *El sol eclipsado antes de llegar al zenit. Real Pira que encendió a la apagada luz del Rey N.S.D. Carlos II el Exm^o Sr. D. Joseph Sarmiento de Valladares [...] A la Católica Majestad del Rey N.S.D. Philippo V [...]* (México, s.e., 1701), fs. 54v y 55.

⁵⁸ ESQUERRA, MATÍAS DE; ESCALANTES COLOMBRES; MENDOZA, MANUEL DE; y VIDAL DE FIGUEROA, JOSÉ., *La imperial águila renovada para la immortalidad de su nombre en las fuentes de las lágrimas que tributó a su muerte, despojo de su amor y singular argumento de la lealtad de esta mexicana corte [...] despojo de su amor y singular argumento de la lealtad de esta mexicana corte [...] a La Reina nuestra Señora Doña Mariana de Austria [...]*, México, Imprenta de Juan Ioseph Guillena Carrascoso, 1637, f. 24v.

⁵⁹ MENDO, ANDRÉS, *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales en emblemas*. En León de Francia, a costa de Horacio Boissat y George Remevs, 1662, p. 11.

de simulación, y en parte de la azarosa benevolencia de quien distribuía los premios y los castigos, resulta lógico que la vida en la corte se conciba como insegura, engañosa, penosa y toda ella volátil como la fortuna, pues -decía el padre Arévalo en las exequias de Felipe III- "vuela el tiempo, y todas las dignidades de esta vida tienen alas, y volando van a deshacerse, y el ser es como no ser, porque está el no ser muy cerca del ser y todo es casi una misma cosa".⁶⁰ La vida cortesana es, por tanto, como "de vidrio y delicada", decía un predicador español, y reprendía a sus feligreses citando a Séneca, donde dice "*Nulla pars vita nostra tan obnoxia, aut tenera est, quam quae maxime placeat* [Seneca: *Consolat.*]"⁶¹ El mismo fray Francisco de Arévalo, en el citado sermón predicado en el convento de Santo Domingo en Zacatecas, tomaba esa imagen tan apreciada por los neostoicos de la rueda de la fortuna para instar al cortesano a no abandonarse a ese juego de poder y búsqueda desenfrenada de ascenso y posición, pues el poder del mundo, decía, se concibe como un "subir, encumbrar y sublimar", pero en cuanto alguien llega a las alturas no es sino "para derribar más presto y precipitar miserablemente", por ello, decía a su auditorio "riqueza mando y señorío, que de cosas se juntan y conspiran a destruirlos y acabarlos".⁶²

En este mismo sentido discurre el jurista novohispano Juan Díez de Bracamont, distinguido miembro de la Real Audiencia de México, quien escribió en 1717 un texto exequial con motivo de la muerte de Luis XIV de Francia, abuelo del rey de España, y por ello exaltado en México como nobilísimo personaje de la dinastía Borbón. El impreso se titula *Espejo de Príncipes propuesto no menos al desengaño de caducas glorias que a la imitación de gloriosas virtudes*. En este opúsculo la vida humana se representa, al estilo de Séneca, como una realidad

simulada, como "un pequeño mundo, no menos admirable que frágil, pues en su misma vida vincula inevitable riesgo de su muerte, siendo cada vital movimiento un paso más hacia el sepulcro". Cada persona es parte de ese mundo apariencial y quebradizo al que con facilidad "un golpe de la fortuna desmenuza".⁶³ Y nuevamente en este texto se hace referencia a la concepción senequista del mundo como un teatro, en el que "el Supremo Artífice [...] introdujo hermosa forma al humano simulacro".⁶⁴ Fray Joaquín Bolaños recordaba a este mismo propósito la conversión de san Francisco de Borja en términos tales que la vida de la corte y los oficios de ella aparecen como despreciables:

El cielo le prevenía [al santo] pero como las voces de Dios son tan sutiles, las sofocaba el tráfigo de la corte. Muchos años estubo Dios forcejeando con Don Francisco para sacarlo de los peligros que le rodeaban en el palacio [...] pero ya fuese vencido por los humanos respetos de sus soberanos, a quienes temía disgustar, o preso de las vanidades de la corte, o alimentado con la florida esperanza de su más alta fortuna, a todo daba salida, guardando el negocio a las dilaciones del tiempo.⁶⁵

⁶⁰ A RÉVALO, Fr. Francisco de. *Sermón que predicó [...] Convento de Santo Domingo de la Ciudad de nuestra Señora de los Zacatecas a las honras que hizo el Real de las minas de los Ramos a la Majestad del rey Philipo III nuestro Señor en 6 de diciembre de 1621*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcaçar, 1622, f. VIII v.

⁶¹ GONZÁLEZ DE MENDOZA, PEDRO, *Sermón que predicó [...], en las honras de la Serenísima reina Doña Isabel de Borbón, mujer del Católico Rey Don Felipe IV [...] Real Templo de Santiago de los españoles [...]*, por Francisco Caballo, Roma, 1645, f. 33.

⁶² A RÉVALO, FR. FRANCISCO DE, *Sermón...* Cit., f. VI, v.

⁶³ DÍEZ DE BRACAMONT, JUAN, *Espejo de Príncipes, propuesto no menos al desengaño de caducas glorias, que a la imitación de gloriosas virtudes. En las suntuosas exequias, que la Imperial Corte Mexicana celebró al Cristianísimo Rey de Francia Luis Decimocuarto El Grande, [...]*, por los Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1717, f. 3.

⁶⁴ La visión del mundo como teatro, artificio, simulacro o máquina, es característica del estoicismo senequista, pues, como lo señalaba el novohispano Ioseph Mariano de Abaraca, ya el filósofo cordobés se había referido al mundo como una máquina en la que "las partes que a un compás se mueven son regidas por un superior numen. *Mejor lo dijo Séneca, que la máquina del Orbe era un cuerpo animado movido por la Providencia divina, y los miembros los hombres*". A BARCA, JOSEPH MARIANO, *Ojo Político, idea cabal y ajustada copia de Príncipes que dió a luz la Santa Iglesia Metropolitana de México en el Magnífico Arco que dedicó amorosa en la entrada que hizo a su gobierno, el Exm^o Señor D. Agustín de Ahumada y Villalón, Marqués de las Amarillas [...]* Virrey, Gobernador [...], Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1756, f. 2, v.

⁶⁵ BOLAÑOS, JOAQUÍN, *La portentosa...* Cit., p. 152-158.

Imagen de la "utilidad pública"

Las consecuencias que se desprenden de la consideración de la precariedad y brevedad de la vida ya se echan de ver, pues la fama y el buen nombre pasan a un segundo plano, frente a la idea de servicio y honestidad:

[...]ninguna cosa es más dañosa a los reinos -decía el obispo- virrey Palafox- como que pese más en los particulares una onza de propia comodidad que una arroba de utilidad pública, cuando esto prevalece ya está el reino perdido.⁶⁶

A partir de estas ideas los predicadores y maestros de letras señalaban como causa de los males sociales el egoísmo de los funcionarios que veían sus cargos, no como una ocasión de servir, sino como medio de subsistencia y enriquecimiento que suele ir acompañado de la elevación del prestigio personal.

En el sermón fúnebre pronunciado en las honras del famoso capitán Manuel Fernández Fiallo de Boralla, publicado en México el año de 1705 bajo el título *Arte de enriquecer*, su autor, el padre Ignacio de Ordóñez, amonestaba a los oficiales, corregidores y alcaldes que abusaban de sus cargos y privilegios, con esta aleccionadora ficción:

De que arte haya más profesores en el mundo es curiosa cuestión que un discreto ejerció en una junta, y respondió el más pronto: del arte de cocina, porque en cada familia habrá por lo menos un bracerero, del arte de médico, dijo otro, porque cada uno receta su remedio al que se queja, y discurrendo varios se aprobó la opinión del que dijo que la mayor parte del mundo es de aritméticos porque los más estudian como partir por entero lo ajeno y todos tiran a multiplicar lo suyo.⁶⁷

⁶⁶ PALAFOX Y MENDOZA, JUAN DE, *Diversos dictámenes, espirituales, morales y políticos*, en: *Ideas políticas*, Edición de José Rojas Garcidueñas, México, UNAM, 1946, Dictamen XLVIII, p. 6.

⁶⁷ ORDÓÑEZ, IGNACIO DE, *Arte de Enriquecer. Sermón Funeral en las Honras del Capitán D. Manuel Fernández Fiallo de Boralla. En el Colegio de la Compañía de Jesús [...] de la Ciudad de Antequera [...]*. México, por la Viuda de Miguel Ribera Calderón, en el Empedradillo, 1705.

simulada, como "un pequeño mundo, no menos admirable que frágil, pues en su misma vida vincula inevitable riesgo de su muerte, siendo cada vital movimiento un paso más hacia el sepulcro". Cada persona es parte de ese mundo apariencial y quebradizo al que con facilidad "un golpe de la fortuna desmenuza".⁶³ Y nuevamente en este texto se hace referencia a la concepción senequista del mundo como un teatro, en el que "el Supremo Artífice [...] introdujo hermosa forma al humano simulacro".⁶⁴ Fray Joaquín Bolaños recordaba a este mismo propósito la conversión de san Francisco de Borja en términos tales que la vida de la corte y los oficios de ella aparecen como despreciables:

El cielo le prevenía [al santo] pero como las voces de Dios son tan sutiles, las sofocaba el tráfigo de la corte. Muchos años estuvo Dios forcejeando con Don Francisco para sacarlo de los peligros que le rodeaban en el palacio [...] pero ya fuese vencido por los humanos respetos de sus soberanos, a quienes temía disgustar, o preso de las vanidades de la corte, o alimentado con la florida esperanza de su más alta fortuna, a todo daba salida, guardando el negocio a las dilaciones del tiempo.⁶⁵

⁶³ DIEZ DE BRACAMONT, JUAN, *Espejo de Príncipes, propuesto no menos al desengaño de caducas glorias, que a la imitación de gloriosas virtudes. En las suntuosas exequias, que la Imperial Corte Mexicana celebró al Cristianísimo Rey de Francia Luis Decimocuarto El Grande, [...]*, por los Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1717, f. 3.

⁶⁴ La visión del mundo como teatro, artificio, simulacro o máquina, es característica del estoicismo senequista, pues, como lo señalaba el novohispano Ioseph Mariano de Abaraca, ya el filósofo cordobés se había referido al mundo como una máquina en la que "las partes que a un compás se mueven son regidas por un superior numen. *Mejor lo dijo Séneca*, que la máquina del Orbe era un cuerpo animado movido por la Providencia divina, y los miembros los hombres". A BARCA, IOSEPH MARIANO, *Ojo Político, idea cabal y ajustada copia de Príncipes que dió a luz la Santa Iglesia Metropolitana de México en el Magnífico Arco que dedicó amorosa en la entrada que hizo a su gobierno, el Exm^o Señor D. Agustín de Ahumada y Villalón, Marqués de las Amarillas [...]* Virrey, Gobernador [...], Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1756, f. 2, v.

⁶⁵ BOLAÑOS, JOAQUÍN, *La portentosa...* Cit., p. 152-158.

Imagen de la "utilidad pública"

Las consecuencias que se desprenden de la consideración de la precariedad y brevedad de la vida ya se echan de ver, pues la fama y el buen nombre pasan a un segundo plano, frente a la idea de servicio y honestidad:

[...]ninguna cosa es más dañosa a los reinos -decía el obispo- virrey Palafox- como que pese más en los particulares una onza de propia comodidad que una arroba de utilidad pública, cuando esto prevalece ya está el reino perdido.⁶⁶

A partir de estas ideas los predicadores y maestros de letras señalaban como causa de los males sociales el egoísmo de los funcionarios que veían sus cargos, no como una ocasión de servir, sino como medio de subsistencia y enriquecimiento que suele ir acompañado de la elevación del prestigio personal.

En el sermón fúnebre pronunciado en las honras del famoso capitán Manuel Fernández Fiallo de Boralla, publicado en México el año de 1705 bajo el título *Arte de enriquecer*, su autor, el padre Ignacio de Ordóñez, amonestaba a los oficiales, corregidores y alcaldes que abusaban de sus cargos y privilegios, con esta aleccionadora ficción:

De que arte haya más profesores en el mundo es curiosa cuestión que un discreto ejerció en una junta, y respondió el más pronto: del arte de cocina, porque en cada familia habrá por lo menos un bracerero, del arte de médico, dijo otro, porque cada uno receta su remedio al que se queja, y discuriendo varios se aprobó la opinión del que dijo que la mayor parte del mundo es de aritméticos porque los más estudian como partir por entero lo ajeno y todos tiran a multiplicar lo suyo.⁶⁷

⁶⁶ PALAFOX Y MENDOZA, JUAN DE, *Diversos dictámenes, espirituales, morales y políticos*, en: *Ideas políticas*, Edición de José Rojas Garcidueñas, México, UNAM, 1946, Dictamen XLVIII, p. 6.

⁶⁷ ORDÓÑEZ, IGNACIO DE, *Arte de Enriquecer. Sermón Funeral en las Honras del Capitán D. Manuel Fernández Fiallo de Boralla. En el Colegio de la Compañía de Jesús [...] de la Ciudad de Antequera [...]*. México, por la Viuda de Miguel Ribera Calderón, en el Empedradillo, 1705.

El mismo sentimiento, de matiz senequista, expresaba el erudito predicador Juan Francisco de Castorena y Ursúa cuando decía en su sermón dirigido a las monjas del convento de *Corpus Christi* de la ciudad de México, que si el cabildo había tomado por emblema al águila y no al ave fénix, se debía a que ésta es un ave rara que "sólo cuida del sustento de su individuo, y el que sólo vive para sí en la República es para poco o para nada, mejor es vivir para muchos".⁶⁸ Ese "vivir para la república" es una idea romana sobre el bien común notoriamente estoica que Lipsio recoge en un buen número de sus obras. Los valores de utilidad pública, bien general, salud pública, o su contrario, el detrimento del bien común, que aparecen frecuentemente en los autores del barroco, explican por sí solos la preponderancia que había adquirido el factor del servicio al reino. De ahí la preocupación por el individualismo que afectaba no sólo al sentido cristiano de la existencia, sino a la vida política y social.

Así por ejemplo, en el sermón predicado en el funeral del virrey de Nueva España, marqués de Casa Fuerte, publicado en Madrid el año de 1740, el predicador atiza al blanco del problema. Propone una reforma de costumbres para fomentar el desinterés personal e impulsar la conciencia social, esto es, la búsqueda del bien general anteponiéndolo al personal, señalando, sin embargo que

[...]por lo general [...] no se usa este desinterés en los humanos: y no hay duda que lo cristiano no deja por lo regular de menoscabarse y perder algunos quilates con la *política* frecuente, por el abuso con que se practica, siendo lo corriente en sus atletas barajar las miras y atravesar la vista atendiendo a su conservación e interés propio cuando habían de mirar la utilidad común y el bien público, que es lo que dicta y debe practicar todo cristiano.⁶⁹

⁶⁸ CASTORENA Y URZÚA, JUAN IGNACIO, *Las Indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas. En el convento y templo de Corpus Christi de esta imperial corte de México...* en: México, s.e. 1724, f.7 v.

⁶⁹ ITA Y PARRA, BARTOLOMÉ DE, *Los tres gemidos del Águila Mexicana. Sermón Panegírico funeral que el día 9 de abril de 1734 predicó en las exequias que en la Santa Iglesia Catedral de esta Corte, hicieron sus albaceas al Señor Don Juan Vazquez de Acuña, virrey de Mallorca y de la Nueva España [...]*, Martín Antonio, Madrid, 1740, f. 5.

El agustino Francisco Barbosa discurre por las mismas vías en un sermón predicado en 1729, en las honras fúnebres del virrey de México don Baltasar de Zúñiga, Marqués de Valero. Empieza citando a Séneca quien en su libro *De Clementia*, había dicho que la sabiduría de gobierno estaba en vivir para la república y no en hacer de la república un instrumento de servicio y medro personal, "*Rempublicam non esse suam. Sed se reipublicæ*" [sic]. Y enseguida explica que esta sabiduría consiste en un desprendimiento del boato cortesano, pues como había dicho Séneca, la soledad del que huye del mundo produce la *libertad de los afectos* y la *tranquilidad*, por ello el predicador exaltaba la paz del alma oponiéndola a la ruidosa solicitud de la corte con estas palabras:

Que silencio, que quietud, que pocos ministriles. No se ven ahora aquellos pajes, aquellos áulicos, aquellos títulos que autorizan la majestad regia [...] sólo dos o tres relojes que le ajustaban el tiempo y tenían muy medida su vida.⁷⁰

"El cortesano discreto"

Quiero considerar ahora la otra cara del senequismo reformista, pues, como había señalado más arriba, no todo en esta doctrina es rigorismo moral y resignación fatal ante la suerte que a cada uno le toca. Si así fuera la reforma que pretendía llevar a cabo la Corona no hubiera sido posible, e incluso ni siquiera planteable en términos reales, pues la dinámica creada por la monarquía llevaba en su misma naturaleza un concepto lúdico y competitivo entre los súbditos. Tenía, pues, que dejar abierta alguna puerta al cortesano. Por ello en la doctrina estoica de Justo Lipsio se recomienda implícitamente, al que huye de la vanidad y desprecia la opinión vulgar (*opinionēs et affectūs*), una cierta aceptación de entrar al teatro cortesano y poner sus virtudes al servicio de una vida política de éxito. En otros

términos, el neoestoicismo sostenía que el hombre virtuoso, a la vez que despreciaba la opinión de los demás, era capaz de burlarla con su apariencia discreta, lo cual le autorizaba a entrar al juego de poder como un "cortesano discreto". Y esto, en la doctrina neoestoica, no era visto como maquiavelismo o como simple moral acomodaticia, sino como la ética necesaria para un cortesano obligado por la dinámica política moderna a participar en ese juego de espejos y apariencias de la corte.

Junto a la virtud de la "constancia" aparece así otra igualmente importante para el político: la "discreción". Esta virtud es equivalente en el pensamiento senequista a "cordura" o "sabiduría",⁷¹ pero a diferencia de la constancia que es una virtud más bien pasiva, pues consiste en resistir con firmeza para no caer presa de los tentadores halagos de la corte, la discreción es *arma de ataque* que lleva al cortesano a realizar acciones positivas concretas, poniendo en acción un complejo mecanismo de la conducta en el que intervienen a un mismo tiempo la inhibición y la acción que rompe el engaño del rival y descifra el lenguaje -siempre cifrado- del pretensor adulador. Estamos, pues, ante una mitigación al rigorismo que ya se percibe en las obras de Séneca, en las que se busca armonizar la vida honesta (*vita honesta*) con la sagacidad mundana.

En México encontramos un impreso publicado en 1625, en el que se recoge un sermón fúnebre predicado en la capilla del Colegio de Santo Domingo de *Portacalli* en honor de la ilustre señora doña Marina Vázquez de Coronado, que nos puede aclarar las formas prácticas en que se traducen estos principios del senequismo. El predicador, fray Alonso de Contreras, resalta la virtud salomónica de la discretísima señora en términos tales que nos recuerdan las alegorías del "lince astuto" de Quevedo, la del "zahorí político" de Gracián, o la del "cortesano discreto" de Guevara y Saavedra Fajardo. Estos personajes eran expertos en ese arte de discreción de las cortes

⁷⁰ BARBOSA, FRANCISCO DE LA CONCEPCIÓN, *Non plus ultra de la nobleza. Sermón fúnebre que con término de tres días y asistencia de la Real Audiencia y todos los tribunales de esta corte [...] hizo al corazón del Excelentísimo Señor Don Baltazar de Zúñiga y Guzmán, Marqués de Valero [...]*, por la viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1729, fs. 2v, 3 y 7.

⁷¹ BEUTH, KARL, *Weisheit und Geistestärke. Eine Philosophischen Geschichtliche Untersuchung zur Constantia des Justus Lipsius*. Francfort, Europäische Hochschriften, 1990, c. 1 *passim*.

barrocas al que Norbert Elías ha llamado "el arte de observar a los hombres".⁷² Veámoslo:

El sabio por excelencia y prudentísimo Salomón, entre otras ocupaciones reales, graves y discretas suyas, tenía una no menos importante que las demás [...] cual era considerar con atención y cordura los rostros y semblantes. No sólo de sus domésticos y asistentes, sino de los grandes y poderosos de su reino, el color exterior, la armonía y orden de las palabras, el denuedo y estilo de proponer y preguntar, responder y proseguir, sagacidad muchas veces importante a los reyes y príncipes, que de un color demudado o una palabra errática o desencuadrada, de un ademán descompuesto y de un paso desacompazado, pueden fácilmente como lince penetrar el oculto fundamento y ocasión de semejantes efectos exteriores que suelen ser mensajeros obligados del interior imperio.⁷³

"Ser y parecer", "honor y honra", "virtud y fama", son algunas de las dicotomías conceptuales del barroco que se desprenden de la doctrina senequista de la discreción. Los comisarios encargados de escribir el texto para el arco triunfal del duque de Alburquerque, exaltaban al virrey recién llegado por su capacidad de desafiar al enemigo con la virtud. Citando el *Libro de providencia* de Séneca, le dicen que si "grandes empresas, grandes caudales demandan", es

⁷² Vid. ELÍAS, NORBERT, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1986, pp. 141 y ss., en donde cita a Saint Simón quien en el siglo de Luis XIV había dicho en sus *Memorias*: "Un hombre que domina el juego de la corte es dueño de sus ademanes, de sus ojos y de su semblante; ha de ser profundo, impenetrable; disimula las malas intenciones, sonríe a sus enemigos, controla su genio, disfraza sus pasiones, contradice a su corazón, habla, actúa en contra de sus sentimientos". "No era -dice Norbert Elías- psicología en el sentido científico, sino aquella capacidad derivada de las mismas necesidades de la vida de la corte, de darse cuenta de la condición, motivos, facultades y limitaciones de los otros. Se debe prestar atención a la manera en que estos hombres escudriñan los gestos y la expresión de los demás y como examinan cuidadosamente todas las declaraciones de sus prójimos para descubrir su sentido, intención e importancia".

⁷³ CONTRERAS GALINDO, FRAY ALONSO DE, *Sermón en las honras que se hicieron en este Insigne y Real Convento de Santo Domingo de Predicadores a la Ilustrísima Señora Marina Vázquez Coronado, Marquesa de Villamayor [...]*, Br. Juan Blanco de Alcazar, México, 1625, f. 3v.

términos, el neoestoicismo sostenía que el hombre virtuoso, a la vez que despreciaba la opinión de los demás, era capaz de burlarla con su apariencia discreta, lo cual le autorizaba a entrar al juego de poder como un "cortesano discreto". Y esto, en la doctrina neoestoica, no era visto como maquiavelismo o como simple moral acomodaticia, sino como la ética necesaria para un cortesano obligado por la dinámica política moderna a participar en ese juego de espejos y apariencias de la corte.

Junto a la virtud de la "constancia" aparece así otra igualmente importante para el político: la "discreción". Esta virtud es equivalente en el pensamiento senequista a "cordura" o "sabiduría",⁷¹ pero a diferencia de la constancia que es una virtud más bien pasiva, pues consiste en resistir con firmeza para no caer presa de los tentadores halagos de la corte, la discreción es *arma de ataque* que lleva al cortesano a realizar acciones positivas concretas, poniendo en acción un complejo mecanismo de la conducta en el que intervienen a un mismo tiempo la inhibición y la acción que rompe el engaño del rival y descifra el lenguaje -siempre cifrado- del pretensor adulador. Estamos, pues, ante una mitigación al rigorismo que ya se percibe en las obras de Séneca, en las que se busca armonizar la vida honesta (*vita honesta*) con la sagacidad mundana.

En México encontramos un impreso publicado en 1625, en el que se recoge un sermón fúnebre predicado en la capilla del Colegio de Santo Domingo de *Portacalli* en honor de la ilustre señora doña Marina Vázquez de Coronado, que nos puede aclarar las formas prácticas en que se traducen estos principios del senequismo. El predicador, fray Alonso de Contreras, resalta la virtud salomónica de la discretísima señora en términos tales que nos recuerdan las alegorías del "lince astuto" de Quevedo, la del "zahorí político" de Gracián, o la del "cortesano discreto" de Guevara y Saavedra Fajardo. Estos personajes eran expertos en ese arte de discreción de las cortes

⁷¹ BEUTH, KARL, *Weisheit und Geistesstärke. Eine Philosophischen Geschichtliche Untersuchung zur Constantia des Justus Lipsius*. Francfort, Europäische Hochschriften, 1990, c. I *passim*.

barrocas al que Norbert Elías ha llamado "el arte de observar a los hombres".⁷² Veámoslo:

El sabio por excelencia y prudentísimo Salomón, entre otras ocupaciones reales, graves y discretas suyas, tenía una no menos importante que las demás [...] cual era considerar con atención y cordura los rostros y semblantes. No sólo de sus domésticos y asistentes, sino de los grandes y poderosos de su reino, el color exterior, la armonía y orden de las palabras, el desnudo y estilo de proponer y preguntar, responder y proseguir, sagacidad muchas veces importante a los reyes y príncipes, que de un color demudado o una palabra errática o desencuadrada, de un ademán descompuesto y de un paso desacompañado, pueden fácilmente como lince penetrar el oculto fundamento y ocasión de semejantes efectos exteriores que suelen ser mensajeros obligados del interior imperio.⁷³

"Ser y parecer", "honor y honra", "virtud y fama", son algunas de las dicotomías conceptuales del barroco que se desprenden de la doctrina senequista de la discreción. Los comisarios encargados de escribir el texto para el arco triunfal del duque de Alburquerque, exaltaban al virrey recién llegado por su capacidad de desafiar al enemigo con la virtud. Citando el *Libro de providencia* de Séneca, le dicen que si "grandes empresas, grandes caudales demandan", es

⁷² Vid. ELIAS, NORBERT, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1986, pp. 141 y ss., en donde cita a Saint Simón quien en el siglo de Luis XIV había dicho en sus *Memorias*: "Un hombre que domina el juego de la corte es dueño de sus ademanes, de sus ojos y de su semblante; ha de ser profundo, impenetrable; disimula las malas intenciones, sonríe a sus enemigos, controla su genio, disfraza sus pasiones, contradice a su corazón, habla, actúa en contra de sus sentimientos". "No era -dice Norbert Elías- psicología en el sentido científico, sino aquella capacidad derivada de las mismas necesidades de la vida de la corte, de darse cuenta de la condición, motivos, facultades y limitaciones de los otros. Se debe prestar atención a la manera en que estos hombres escudriñan los gestos y la expresión de los demás y como examinan cuidadosamente todas las declaraciones de sus prójimos para descubrir su sentido, intención e importancia".

⁷³ CONTRERAS GALINDO, FRAY ALONSO DE, *Sermón en las honras que se hicieron en este Insigne y Real Convento de Santo Domingo de Predicadores a la Ilustrísima Señora Marina Vázquez Coronado, Marquesa de Villamayor [...]*, Br. Juan Blanco de Alcazar, México, 1625, f. 3v.

necesario que con su discreción sepa "explorar al enemigo el desigmo, [pues esto] no sólo es confianza de ardimiento, sino seguridad del ingenio".⁷⁴

El oidor novohispano Juan Diez de Bracamont describe este aspecto táctico de la virtud con palabras que traslucen el significado neoestoico del desengaño. Atribuye al señorío en Luis XIV de Francia su grandiosidad personal y la de su reino, pues el rey, dice nuestro jurista siguiendo el *De Beneficiis* de Séneca (II, 16, 2), "entre choques tan impensados como espantosos mantuvo no sólo la vida sin quiebras, sino el respeto no informando al sentimiento de aquello que toleraba [...] no dando parte a la queja de los riesgos [...] bañaba el rostro de serenidad bastante a inundar los corazones de sus trabajados vasallos". Más adelante muestra la doble cara de la virtud, es decir, el aspecto útil y práctico del buen comportamiento en el juego de apariencias y poder. Conjugando el principio senequista según el cual "la constancia interior del alma queda separada de la máscara exterior del cuerpo", dice que el rey francés afrontó los sufrimientos del reinar "tan lucido con la gala como con el desaliño", y con su apariencia serena hacía frente "tanto a las lisonjas de la fortuna como al desdén de la suerte y a la fatalidad de los tiempos".⁷⁵

En el siglo XVII estas ideas también se expresaron con la antigua sentencia de Plauto "No sabe gobernar quien no sabe disimular" (*Nescit regnare qui nescit disimulare*),⁷⁶ a partir de la cual los juristas y moralistas afirmaban la diferencia entre simulación y disimulación. La primera siempre es inmoral, pues se entiende como mentira y fraude; la segunda en cambio, no sin fuertes problemas de interpretación entre los moralistas, se aceptó como una forma de discreción o dominio de los afectos para adaptarse a las

⁷⁴ *Elogio Panegírico y Aclamación festiva. Diseño Triunfal y Pompa Laudatoria de Ulises Verdadero. Conságrala al Excelentísimo Señor Don Francisco Fernández de la Cueva, Duque de Alburquerque, Marqués de Cadereita [...]*, México, Imprenta de Hipólito Rivera, 1653, f. 14.

⁷⁵ DIEZ DE BRACAMONT, JUAN, *Espejo de Príncipes...* Cit., s.f.

⁷⁶ De este tema me ocupé en una ponencia titulada "Del arte de la guerra a la razón de Estado (Cuatro tacitistas novohispanos del siglo XVII)", presentada en el XXII Coloquio de Antropología e Historia regionales *La guerra y la paz. Tradiciones y contradicciones de nuestra cultura*, organizado por El Colegio de Michoacán del 25 al 27 de octubre del 2000 (en prensa).

circunstancias externas. A partir de estos conceptos típicamente senequistas, el preceptista Juan Blázquez Mayoralgo llega a justificar la "disimulación justa" como medio de defensa y ataque en las relaciones de poder, con estas palabras: "La disimulación justa en el príncipe tanto le acredita de cuerdo, como le hace temido".⁷⁷ El padre Lucas de Verdiguier, en un sermón que predicó en México con motivo de la abdicación de Felipe V a favor de su hijo Luis I, no duda en justificar ciertas vanidades en el príncipe cuando así convenga al bien común, "pues alguna vez -dice- ha de tener disculpa la vanagloria, y ha de admitirse el disimulo".⁷⁸

Son incontables las ideas de tono semejante que se podrían recoger de nuestra literatura áulica, pero creo que con lo dicho queda claro que la doctrina en que se basaban nuestros predicadores y poetas no proponía una virtud paralizadora que impidiera al cortesano entrar a la competencia por los cargos, sino que era un intento de conciliación entre la moral y las exigencias de la vida política propia del estado moderno. La síntesis cultural de ese disimulador honesto, que con la virtud entra al juego de poder, es ese personaje que habita las cortes de la monarquía española al que se designa en la literatura neoestoica como "político desengañado" o "cortesano discreto", o bien como lo señalaba el predicador de la corte, Cayetano Ontiveros, "aquel en quien se une lo político y lo noble", por oposición -dice- "al maquiavelismo, que conspira en malquistar lo cristiano con lo político y lo noble, pretendiendo que sean incompatibles".⁷⁹

Conclusión

Sin duda, el neoestoicismo jugó un papel importante para abatir el fenómeno de la corrupción en Nueva España. No es éste el lugar para verificar el expediente de observancia e influencia real de sus preceptos en la sociedad, y en última instancia el historiador no podría hacer en este terreno sino conjeturas. La calidad persuasiva y disuasiva del discurso se echa de ver en las formas retóricas que, si bien resultan excesivas para la sensibilidad contemporánea, no podemos negar que eran acordes a la mentalidad del público al que se dirigía. Por ello no dudo de su valiosa aportación para sanear aquella sociedad corrompida, pues la doctrina de las virtudes suele tener efectos positivos en toda política reformista. No obstante, creo que también es posible detectar en el discurso del neoestoicismo contra la corrupción la ausencia de crítica a los males inherentes a la organización estatal.

Dado el carácter fundamental que tenían ciertas prácticas en la organización burocrática, como la emulación, la negociación o el juego, es probable que la crítica haya sido expresamente silenciada por la censura oficial, o bien que esta ausencia se deba a una cierta inhibición -consciente o inconsciente- de predicadores, poetas y panegiristas. En todo caso, lo cierto es que la corrupción no era un fenómeno puramente conductual ni una cuestión que atañera exclusivamente a la conciencia moral de los cortesanos. Yacía, además, en la base de las instituciones políticas, jurídicas y administrativas creadas por el estado moderno, una estructura individualista que necesariamente degeneraba en la formación de redes clientelares estrechamente ligadas al fenómeno de la corrupción.

⁷⁷ BLÁZQUEZ MAYORALGO, JUAN, *Perfecta razón de Estado, deducida de los hechos del señor rey Don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla, y segundo en Aragón, contra los políticos atheistas* [...], Francisco Robledo, México, 1646 f. 95v.

⁷⁸ VERDIGUER, LUCAS, *El segundo sin segundo Salomón: el Señor don Luis Fernando, Rey y Señor de las Españas. Sermón al juramento que solemnemente hizo el Exm^o Señor don Juan de Acuña, Marqués de Casa Fuerte [...] con asistencia de todos los Tribunales y la Nobilísima y Leal Ciudad de México [...] estando patente el Santísimo Sacramento*, México, s.e., 1724, s.f.

⁷⁹ ITA Y PARRA, BARTOLOMÉ DE, *Los tres gemidos...*, Cit., Aprobación, f. 5.

CLÁSICOS GRECOLATINOS EN LA BIBLIOTECA
DEL COLEGIO MÁXIMO DE SAN PEDRO
Y SAN PABLO

Martha Patricia Irigoyen Troconis

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Introducción

La ciudad de México ha sido por cientos de años, y sigue siendo hoy en día, el centro de la vida cultural del país. A ella llegaron, hace poco más de cuatro siglos, los jesuitas con el fin de desarrollar una actividad evangelizadora. En ella establecieron su primer colegio: el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, con el objeto de formar académicamente a futuros socios de esa orden, pero indirectamente también para educar a jóvenes seculares criollos. Por varias generaciones esa institución llegó a ser de las más importantes en el país, pues su actividad cultural y educativa trascendió la historia meramente religiosa para ubicarse en el campo de la historia sociocultural de la Colonia.

Para cumplir sus propósitos de instrucción, además de su *ratio studiorum*, ese colegio, a través de años, había logrado constituir una rica biblioteca, que muy posiblemente era más importante que la de la Real y Pontificia Universidad. Los principales temas de ese repositorio bibliográfico atañían a la cultura cristiana, a la clásica grecolatina y, en mucha menor proporción, a la indígena de la Nueva España. Así, la educación allí recibida estaba fuertemente matizada por las dos culturas primeramente mencionadas. En consecuencia, los criollos egresados de ese colegio como seculares, al desempeñarse en alguna actividad de su contexto social, lo hacían con fundamento en su instrucción jesuítica. En este sentido, su parte de formación clásica grecolatina adquiriría orientación práctica y de utilidad en la sociedad novohispana.

Este trabajo ha sido elaborado a través del examen de la bibliografía hasta ahora conocida, relacionada con los aspectos culturales griegos y romanos de la biblioteca del Colegio de San Pedro y San Pablo, mientras existió en forma unitaria, es decir, desde el momento de la fundación del colegio en 1574, hasta el de su total desintegración, en 1769. Asimismo, y de manera particular, hemos revisado cuidadosamente el *Índice de todos los libros impresos del Colegio de San Pedro y San Pablo de México*, fechado en 1769, que se conserva actualmente en el Vol. II, 30 del Ramo Jesuitas del Archivo General de la Nación en la ciudad de México. Aunque resulte limitado por cuanto se le circunscribe, nuestro objetivo principal es el de señalar el lugar que ocuparon los autores clásicos grecolatinos dentro del acervo bibliográfico que nutría el sistema educativo del colegio. Con el fin de ubicar al lector dentro de un contexto claro, hemos considerado pertinente hacer una breve exposición acerca de la labor docente de los jesuitas en la Nueva España. Para mayor información, se puede consultar la bibliografía que se señala al final de este artículo.

La docencia jesuítica en la Nueva España

Uno de los primeros y principales problemas que encontraron los jesuitas para poder llevar a cabo su labor docente en la Nueva España, fue la carencia de centros de educación para la juventud. Existían, ciertamente, la universidad y los estudios conventuales, pero faltaba un sistema de educación media superior para la sociedad civil.¹ La Compañía de Jesús, por su parte, estaba por definir un sistema educativo acorde con los valores que le interesaba transmitir y con los tiempos en que le tocaba actuar. Este sistema, conocido en los primeros tiempos como *mos parisiensis*, fue sustituido por el *mos romanus*, porque fue producto fundamentalmente de su Colegio Romano (1551) y quedó plasmado de manera definitiva en 1599, en el documento conocido como *Ratio atque institutio studiorum Societatis*

¹ Sobre este tema, consúltese a OSORIO R., I., *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8).

Jesu.² La importancia de esta docencia radica en que supo poner al servicio de la tradición avances del Renacimiento, ahondando en el estudio de los clásicos grecolatinos, cuyo espíritu mantuvo vivo a través de sus letras, desde la mitad del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII. De este modo, conjugados por una parte, la necesidad educativa de la Colonia y, por otra, el empeño docente de la Compañía, facilitaron a los jesuitas la definición de uno de los campos principales en el que desempeñarían sus actividades: la educación de la juventud novohispana.

Según las disposiciones de la *ratio studiorum*, el ciclo completo de la enseñanza de la lengua latina constaba de cinco años. Los tres primeros (mínimos, medianos y mayores) se dedicaban al estudio de la morfología y la sintaxis; el cuarto, a la prosodia y métrica, y el quinto, a la retórica. Así pues, se exigía al discípulo una sólida formación en el conocimiento de la lengua latina antes de pasar a los cursos superiores de humanidades y de retórica, pues la finalidad era hablar y escribir no sólo correcta sino elegantemente el latín. Ningún alumno podía pasar al siguiente curso sin haber demostrado amplia y suficientemente su aprovechamiento, es decir, no se contaba el tiempo, sino la eficiencia. Por otra parte, mediante numerosos ejercicios de memoria, repeticiones, preguntas, composiciones en prosa y verso, declamaciones oratorias o dramáticas y certámenes poéticos, tanto alumnos como maestros pronunciaban oraciones, conferencias y recitaciones latinas en actos públicos solemnes. El griego se estudiaba en clase separada, de manera no prioritaria, por lo que sólo una minoría se dedicaba a él.

De manera paralela a la formulación de la *ratio studiorum*, la Compañía de Jesús se preocupó por producir los libros de texto que se emplearían en sus aulas, pues la importación de libros a la Nueva España no era empresa fácil. Los primeros textos para las lenguas clásicas, filosofía y teología surgieron en un principio de un selecto grupo de profesores reunido en el Colegio Romano; posteriormente, cuando la Compañía expandió su sistema educativo, el *mos romanus* incorporó muchas de las características académicas locales.

² Vid. GÓMEZ ROBLEDO, X, *Humanismo en México en el siglo XVI, El Sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, México, Jus, 1954, pp. 97 y ss.

Las constituciones y la *ratio studiorum* mandaban que cada colegio tuviera una *bibliotheca communis* en la que estuvieran los libros necesarios para los estudios: léxicos, comentarios y manuales de gramática, retórica y predicación. Por consiguiente, los colegios novohispanos debieron contar con sus propias bibliotecas; sin embargo, es prácticamente nula la información que poseemos sobre ellas. Este hecho es por demás notorio porque la Compañía siempre cuidó de dejar constancia de sus actividades y posesiones, y a ello se debe que sea la orden cuyo desarrollo se conoce con más detalles. Los datos que aquí aportamos provienen de los años posteriores a 1767, cuando las bibliotecas se encontraban abandonadas y en proceso de franca dispersión. Por lo mismo, todos ellos se refieren a su estado final y ninguno, desafortunadamente, se refiere a su etapa formativa ni a la manera como sus acervos se fueron integrando.

Las bibliotecas que la Compañía de Jesús fundó en la Nueva España corresponden, en general, al periodo barroco. Su nacimiento y muerte están comprendidos en un espacio temporal de 195 años: desde 1572, año de su llegada a la Nueva España, hasta 1767, año en que fue expulsada de los territorios hispánicos por orden del rey Carlos III. Durante todo ese tiempo la Compañía había llevado a cabo una intensa labor educadora y evangelizadora, que trascendió la historia meramente religiosa y que se ubicó en el campo de la historia sociocultural de la Colonia. A partir del momento de la expulsión, las bibliotecas permanecieron abandonadas y sufrieron el robo y el deterioro de sus acervos. El 9 de julio de 1769 fue expedida una Real Cédula que determinaba que, previamente a su asignación a universidades y colegios, se separaran los libros morales y teológicos de muchos otros considerados "inconvenientes" (*ab omni obscoenitate expurgatae*).³ Pero no todos los acervos bibliográficos de los jesuitas se dispersaron después de la expulsión; muchos permanecieron unidos y dieron origen o enriquecieron las bibliotecas de otros colegios y universidades.

³ Vid. OSORIO ROMERO, I., *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, UNAM, 1988, p. 43.

La Biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo

El Colegio de San Pedro y San Pablo⁴ fue el más importante de la provincia de la Nueva España, pues en él residía un grupo de jesuitas académicamente valioso. Albergaba también los estudios más importantes de latinidad en la Nueva España y los cursos de teología para miembros de la Compañía de Jesús. Su biblioteca comenzó a formarse desde el siglo XVI, prácticamente desde la fundación del colegio. Con el transcurso del tiempo, acrecentó su acervo por compras y donaciones constantes y al momento de la expulsión, su riqueza no sólo consistía en libros impresos, sino en infinidad de códices manuscritos de todas las materias.

En 1769 se llevó a cabo el inventario de los libros existentes en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Éste se conserva actualmente en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México, catalogado como el Vol. III, 30 del Ramo Jesuitas y su portada dice así: Yndize de todos / los libros impre- / sos del Colegio de / S<a>n P<edr>o y S<a>n P<abl>o de Mex<i>co / año de 1769. Al pie de la misma hoja tiene la siguiente nota: En foxas 671 útiles y de que se pasó testim<on>io / con oficio correspondiente al Exmo. Sr. Conde de Aranda. / Jáuregui. <Rúbrica> /.

Dicho índice, como lo señala el título, sólo se ocupó de los libros impresos y no de los manuscritos. En general, da la impresión de que quien lo hizo (parece hecho por una misma mano) realizó un trabajo minucioso, pues tuvo el cuidado de registrar las obras, el número de tomos de que cada una constaba, el nombre del traductor o prologuista, si era el caso, el lugar de la edición y el año. Y además añadió el costo de cada libro. De este índice obtuvimos los siguientes datos:

Letra	Hojas	No. De Obras	No. De tomos
A	1-47	907	1651
B	48-98	1146	1585
C	99-171	1558	2281

⁴ Un estudio monográfico completo y muy interesante acerca de los aspectos arquitectónicos y artísticos en la historia de dicho colegio se puede leer en la obra de DÍAZ Y DE OVANDO, C., *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, UNAM, 1985, pp. 180.

D	172-189	349	656
E	190-203	350	465
F	204-230	530	697
G	231-267	698	1049
H	268-285	344	514
I	286-297	224	367
J	298-301	50	62
K	302-305	47	92
L	306-343	500	1199
M	344-404	1217	1822
N	405-422	386	800
O	423-440	327	469
P	441-488	883	1323
Q	489-493	88	111
R	494-532	734	1013
S	533-594	1201	2029
T	595-621	632	976
V	622-662	778	1113
X	663-664	16	23
Z	665-669	89	111

Libros viejos e inservibles 216
Total: 13320

En total, la biblioteca tenía una colección de 13 mil 320 obras con 19 mil 705 volúmenes y estaba conformada por cánones, decretos, obras de los escritores jesuitas, obras teológicas en sus diversas corrientes y temas, obras de humanistas, obras de literatura castellana, ediciones novohispanas, hermenéutica, léxicos y diccionarios, gran número de preceptivas retóricas y poéticas, obras filosóficas, obras históricas, jurídicas y, por supuesto, las obras de los clásicos grecolatinos.

A continuación transcribimos una lista de estos últimos, que son los que nos interesan, tal y como aparecen en el índice,⁵ ya sean registrados directamente o referidos por algún traductor o ensayista, por ejemplo. Por razones de espacio, únicamente damos los nombres de las obras, el número de veces que aparecen registrados, así como el lugar y año de cada edición. Seguramente el lector observará algunos datos curiosos que más adelante comentaremos.

- Abril (Pedro Simon) - Las 6 comedias de Terencio (1 ej.), Barcelona, s/a
 Aciso (fr. Gregorius) - Dialectica Aristotelis (1 ej.), Compluti (Alcalá de Henares), s/a
 Aesopus - Fabulae ejus et **alliorum** (7 ej.), Hispali 1610, (1 ej.) 1644/ (1 ej.) Matriti 1737
 " - Fabulae suae et de alliis (1 ej.), Matriti, 1672
 Afer (P. Terentius) - Cum Commentariis Aelii Donati (1 ej.), Venetiis, 1586
 Afrus (P. Therentius) - Comediae omnes suae cum commentariis variorum (1ej.), Venetiis, 1573
 Alamos de Barriendos (Dn. Balthasar) - Cornelio Tácito Español ilustrado con aforismos (1ej.), Madrid, s/a
 Albarado y Albear (Sebastian) - Heroida Ovidiana (1ej.), Burdeos, 1628
 Alexandrinus (Dionisius) - De Antiquitate sive origine Romanorum (1 ej.), Basileae, 1549
 - Opus de situ orbis (2 ej.), Parisiis, 1556
 - De origine et antiquitatibus Romanorum (1 ej.), Basileae, 1549
 Alexandrinus (Appianus) - De Bellis Civilibus Romanorum (1 ej.), Venetiis, 1526
 Alphonso (R.P.Franciscus) - Disputationes et quaestiones in universam Aristotelis Logicam; de generatione corruptione et Logica; et in octo libros Physicorum (4 ej.), Compluti (Alcalá de Henares), s/a
 Amicus (Bartholomeus) - Quaestiones in universum Aristotelis Logicam (1 ej.), s/l, s/a
 Apulejus (L.) - Opera omnia cum commentariis (1 ej.), Lugduni, 1604
 Apulejus Madaurensis Platonius serio castigatus (1 ej.), Amsterodami, 1624

- Apuley (Lucius) - Commentaria (1 ej.), s/l, s/a
 Apuleyus (L.) - Opera omnia (3 ej.), Basileae, 1560
 Arbitrius (Titius Petronius) - Satiricon cum commentariis (1 ej.), Amsterdami, 1669
 Aristóteles - Opera omnia Graeca et Latina (4 ej.), Parisiis, 1654
 Arzignanen (Oliverius) - Valerius Maximus cum duplici commentario historico (1 ej.), Mediolani, s/a
 Atheniensis (Platon) - Opera omnia (1 ej.), Basileae, 1561
 Ausonius (Decius) - Opuscula varia (1 ej.), Lugduni, 1549
 (D. Magnus) - Epigrammata et poemata (1 ej.), Lugduni, 1558
 Barbay (Magister Petrus) - Introductio in Aristotelis Philosophiam et Commentarius in Aristotelis Logicam (2 ej.), Lugduni, s/a
 - Commentarius in Logicam Physicam, et Metaphysicam Aristotelis (4 ej.), Lugduni, s/a
 Bictus (Odoardus) - Undecim comediae Aristophanis (1 ej.), Aureliae allobrogum, s/a
 Bitrubi (M.) - De Architectura (1 ej.), Parisiis, 1523
 Blancanus (Josephus) - Loca mathematica Aristotelis (1 ej.), Bononiae, s/a
 Bond (Joannes) - Poemata Quinti Horatii Flacci (1 ej.), Amstelodami, s/a
 Brixianus (Bucardus) - Commentarius in Plautum Amphitruonem (1 ej.), s/l, s/a
 Caecilius (C. Plinius) - Epistolae suae cum commentariis Conradi (1 ej.), Basileae, 1552
 Calepinus (Ambrosius) - Dictionarium octo **linguae** (27 ej.)
 Campo (Dn. Ygnacio) - Gramática de Cicerón y demás autores según el estilo (1 ej.), Madrid, 1722
 Carus (T. Lucrecius) - De rerum natura (2 ej.), Amstelodami, 1626
 Casaubonus (Ysaacus) - De satirica Graecorum Poesi et Romanorum Satira (1 ej.), Parisiis, 1605
 Cellarius (J.) - Nizolius sive thesaurus Ciceronianus (3 ej.), Lugduni, 1584
 Cerda (J. Ludovicus) - Opera sua in Virgilium (3 ej.), Lugduni, s/a
 - Commentarii in sex posteriores Aeneidos libros (1 ej.), s/l
 - super Bucolica et Georgica P. Virgillii Maronis (3 ej.), Coloniae Agripinae, 1617 / (1 ej.) 1628
 - super Bucolica et Georgica P. Virgillii Maronis (3 ej.), Lugduni, 1612
 - Priores sex Libri Publi Virgillii Maronis (1 ej.), Lugduni, 1612
 - Publius Virgilius Maro (3 ej.), Lugduni, 1608 / (1 ej.) 1612
 Cheroneus (Plutarchus) - Vita Graecorum Romanorumque Illustrium e Graeco in Latinum versa. (1 ej.), Lugduni, 1552
 Cicero, (Marcus Tullius)

⁵ Para que el lector advierta rápidamente los nombres mal transcritos, los hemos señalado con letras negras.

- De officiis (4 ej.), Matriti, 1643 / (1 ej.) Lugduni 1585
 De officiis cum commentariis (1 ej.), Venetiis, 1540
 Duodecim orationes Selectae (1 ej.), Hispali, s/a
 Duodecim orationes selectae cum compendio Rhetoricae (1 ej.), Antuerpiae, s/a
 Epistolae familiares (6 ej.), Venetiis 1668/ (1 ej.) Parisiis 1543 / (1 ej.) Venetiis 1661
 Epistolae familiares cum annotationibus (2 ej.), Antuerpiae, 1671
 Epistolae familiares cum commentariis (1 ej.), Matriti 1728/ (1 ej.) Antuerpiae 1671/ (1 ej.) Parisiis 1543 / (1 ej.) Venetiis 1565, (1 ej.) 1668
 Omnia opera sua cum commentariis Manutii, Conradi, Hubertini : et de officiis cum Petro Marso Va. (10 ej.), Venetiis 1582, 1583, 1584 / (1 ej.) Parisiis 1534/ (1 ej.) Florentiae 1552
 Opera ejus (6 ej.), Parisiis, 1555
 Opera omnia (11ej.), Genevae 1758 / (1 ej.) Basileae 1540
 Opera omnia cum notis (12 ej.), s/l
 Opera philosophica (1 ej.), s/l
 Opera selectiora (1 ej.), s/l
 Opera sua (14 ej.), Lugduni Vatorum, 1642
 Opera sua in usum Delphini (10 ej.), Patavii, 1753
 Orationes duodecim selectae cum **lachrimum** Sancti Petri, et compendio Rhetoricae (2 ej.), Mexici, 1756/(1 ej.) Antuerpiae, s/a
 Orationes duodecim selectae (3 ej.), Burgis 1654 / (1 ej.) Mex.^o 1756 / (1 ej.) Hispali, s/a
 Orationes duodecim selectae cum compendio Rhetoricae (2 ej.), Antuerpiae, s/a
 Orationes Selectae cum lacrimis Sancti Petri, (2 ej.) Mexici, 1756
 Orationes suae (3 ej.), Lugduni, 1614 , 1586, 1581
 Rhetorica (2 ej.), Lugduni, 1612
 Rhetorica ejus per varios (1 ej.), Venetiis, 1569
 Thesaurus eius (2 ej.), s/l, s/a
 Tomus 3us. Orationum ad usum **Delphinis** (1 ej.), Venetiis, 1725
 Volumen primum orationum emmendatum a **Joannes** Michele Bruto (1 ej.), s/l
 Volumen secundum philosophiae (9 ej.), s/l, s/a
 Volumen secundum Philosophicorum (1 ej.), s/l, s/a
 Cicerón (Marcus Tullius)
 Bolumen primum de Philosophia (2 ej.), Lugduni, 1570
 De officiis (6 ej.), Venetiis 1720 / (2 ej.) Antuerpiae 1613, 1600
 De Philosophia et de natura Deorum **at** Marcum Brutum (2 ej.), Lugduni, 1585

- Epistolae ad familiares (1 ej.), Gerundae, 1708
 Epistolae familiares (2 ej.), Silvae Ducis 1686 / (1 ej.) Matriti 1653
 Ep. Familiares cum vita ejus (12 ej.), Barcinonae, 1691
 Historiae e libris ejus promptae (1 ej.) (Aparece tachado)
 Opera omnia cum notis (12 ej.), Venetiis, 1731
 Opera philosophica (1 ej.), s/l, s/a
 Opera sua ad usum **Delphinis** (9 ej.), Genevae, 1758
 Opera sua in usum Delphini (9 ej.), Patavii, 1753
 Orationes (1 ej.), s/l, s/a
 Orationes duodecim selectae (5 ej.), Hispali, s/a / Patavi 1756
 Orationes selectae (5 ej.), Mexici 1756 / (1 ej.) Villagarciae 1758
 Orationes suae (3 ej.), **Bataborum**, 1642
Rhetorica (3 ej.), s/l, s/a
 Thesaurus ejus (1 ej.), s/l, s/a
 Tomus primus Philosophiae (1 ej.), Lugduni, 1546
 Tomus primus et secundus operum cum delectu commentariorum in usum **Delphinis** (2 ej.), Patavii, 1753
 Tratados de los oficios, amicitia, Senetus, con la **enconomia** de Xenophon y los Paradoxos y Sueño de Scipion (1 ej.), Salamanca, 1582
 Volumen **secundus** Philosophicorum (1 ej.), s/l, s/a
 Volumnia Orationum (1 ej.), Lugduni, 1585
 Cigne (R.P. Martinus) - Ars Ciceroniana (1 ej.), Coloniae Agripinae, 1706
 Coelius-Nizolius sive thesaurus **Ciceroniani** (1 ej.), Lugduni, 1588
 Commentaria de Vello Gallico, de Vello civili Pompeyano (2 ej.), Venetiis, 1518, 1519
 Comento de Publio Ovidio Nasón, por Ignacio Suárez Figueroa, (1 ej.), Madrid, 1727
 Criniti (Petri) - Vita Publii Statii Papirii (1 ej.), s/l, s/a
 - Vita Catulii de Poetis Latinis (1 ej.), s/l, s/a
 Crinitus (Petrus)- De honesta disciplina, Poetis Latinis et Poematorum cum indicibus, (1 ej.), Lugduni, s/a
 Crispus (Cajus Sallustius) - Conjuratio Cathelinae (4 ej.), Lugduni 1586/ (1 ej.) Antuerpiae 1564
 - Conjuratio Cathilinae et Bellum Jugurthinum (1 ej.), Lugduni, 1578
 Donato, Elio - Vida de Terencio (1 ej.), Caesar Augusta, 1571
 Fabulae Aessopi (1 ej.), Hispali, 1601
Flaccius (Quintus Oratius) - Carmina sua (1 ej.), Parisiis, 1740
 - Carmina expurgata (1 ej.), Hispali, 1731

- Omnia poemata facile Principiis Latinorum (1 ej.), Lugduni, 1554
- Opera grammaticorum antiquissimorum (1 ej.), Bassileae, s/a
- Opera grammaticorum (1 ej.), Bassileae, 1580
- Flactus** (Quintus Horatius) - Carmina cum annotationibus (2 ej.), s/l, s/a
- Opera **Grammatorum** (2 ej.), s/l
- Flaucus** (Quintus Horatius) - Commentarii Scholiis (1 ej.), **Amstelodami**, 1670
- Opera sua cum variis adn. (4 ej.), Venetiis, 1567
- Omnia poemata cum variis (2 ej.), Basileae, 1555
- Opera omnia cum commentariis (1 ej.), Basileae, 1615
- Flaucus** (L. Valerius) - Argonauticum cum commentariis, (1 ej.), s/l, s/a
- Florilegium ex amoenissimis hortulis Poetarum ex variis Autoribus quorum prior est P. Ovidius Naso - (1 ej.), Mexici, s/a
- Florus (Lucius Anneaeus) - Epitome rerum Romanorum in usum **Delphinis** (3 ej.), Venetiis, 1715
- De rebus **Romanis** (1 ej.), Amstelodami, 1674
- Fabulas in verso (1 ej.), Leon, 1685
- Gellius (Aulus) - Noctes Atticae (2 ej.), Lugduni 1666 / (1 ej.) Poloniae 1526
- Guillén de Vielma - Obras de Q. Horatio (1 ej.), s/l, s/a
- Halicarnaseus (Dionisius) - De origine Urbis Romae et Romanarum rerum antiquitate (1 ej.), Parisiis, 1529
- Halicarnaseus (Erodotos) - Historia sua, et de vita Homeri (1 ej.), Basileae, 1559
- Heinsius (Daniel) Quintus Oratius Flaccus (15 ej.), s/l, s/a
- Homerus - Opera omnia cum commentariis (3 ej.), s/l, s/a / Aurelia Allobrogum 1606
- Opera graeco-latina omnia (1 ej.), Basileae, 1561
- Horatius (Quintus) - Opera sua ad usum **Delphinis** (2 ej.) Venetiis, 1762
- Hortensius (Lambertus) - Ennarrationes in Virgilium (1 ej.) Basileae, 1577
- Italicus (Silius) - De vello punico (1 ej.), Antuerpiae, 1568
- Iubanci (Josephus) - Carmina quinti Horatii Flacci cum notis (1 ej.), s/l, s/a
- Iubantius (Josephus) - Quinti Horatii Flacci carmina expurgata (1 ej.), Hispali, 1731
- Iuvance (Josephus) - Carmina Quinti Horatii Flacci cum notis (1 ej.), Hispali, 1729
- Iuvanci (Josephus) - Q. Horatius Flaccus Carmina (1 ej.) (título tachado), Hispali, 1729

- Iuvenii (P. Josephus) - Quintus Oratius Flaccus Arte Poetica (1 ej.), Villagarciae, 1758
- Iuventius (P. Josephus) - Ars Poetica Quinti Oratii Flacci (11 ej.), Villagartiae, 1758
- Jamblichus - De Misteriis Aegiptiorum (1 ej.), Lugduni, 1552
- Juvenalis (Junius) - Decem et Sex Satirae (1 ej.), Antuerpiae, 1541
- Satirae suae et de Aulo Persio (1 ej.), Lugduni, 1559
- Satirae suae et de Aulo Persio Flacco cum notis (1 ej.), Lugduni Bataborum 1671
- Juvenalis et Aulus Persius - Satirae eorum (5 ej.), Lugduni, 1559
- Lactancius (L. Coelius) - Divinae institutiones (1 ej.), Antuerpiae, 1587
- Laertius (Diogenis) - De vita et moribus Philosophorum (2 ej.), Lugduni, 1566
- Lagnerius (Petrus) - Sententiae **Martii** Tullii Ciceronis (1 ej.), Lugduni, 1585
- Libius (Titus) - Opera sua ad usum **Delphinis** (7 ej.), Venetiis, 1714
- Historia e Principis (1 ej.), Lugduni, 1554
- Lipsius (Justus) - Opera L. Annci Senecae (1 ej.)
- Lopez (Diego) - Declaración magistral sobre las Sátiras de Juvenal y Persio, príncipes de los Poetas Satíricos (1 ej.), Madrid, 1642
- Lucanus (M. Annaeus) - Pharsalia cum commentariis de variis (1 ej.), s/l, s/a
- De vellis civilibus (1 ej.), s/l, s/a
- Pharsalia sine de Bello Civili Caesaris e Pompei (1 ej.), Amstelodami, 1626
- De Bello civili (1 ej.), s/l, s/a
- Lucanus Corduvenis (M. Annaeus) - Pharsalia cum cognomento (1 ej.), s/l, 1514
- Lucretius (Titus) - De Natura rerum (1 ej.), Lugduni, 1558
- Macrobius (Ambrosius Aurelius) - In somnium Scipionis (1 ej.), Lugduni, 1560
- Magnucius (Aldus) - Commentarius de officiis Marcii tullii Ciceronis (1 ej.), Lugduni 1582
- Manutius (Paulus) - Commentarius in Epistolas familiares Marcii tullii Ciceronis (1 ej.), Lugduni, 1580
- Maro (P. Virgilius) - Commentaria sua (1 ej.), s/l, s/a
- Opera ad usum Delphini (1 ej.), Venetiis, 1713
- Opera sua cum commentariis variorum (1 ej.), Amstelodami, s/a
- Maron (Publius Virgilius) - Opera ejus ad usum **Delphinis** (2 ej.), Venetiis 1737 / (1 ej.) Parisiis 1722
- Opera sua ad usum **Delphinis** (2 ej.), Neapoli, 1755
- Vita ejus (1 ej.), s/l, s/a

- Maronis (Publius Virgilius) - Opera sua (2 ej.), Monachii, 1720
 Martial (M. Valerius) - Epigrammaton (1 ej.), Antuerpiae, 1632
 Martialis (M. Valerius) - Epigramma (1 ej.), Lugduni, 1567
 - Epigrammata (5 ej.), Parisiis 1607 / Coloniae Allobrogum 1623 / Antuerpiae 1576
 - Epigrammata cum notis (2 ej.), Lugduni Bataborum 1670 / Amsterdami 1644
 - Epigrammata cum commentariis (2 ej.), Lutetiae Parisiorum, 1617
 Maximo (Valerio) - Los nueve libros de los exemplos, y virtudes morales (1 ej.), Madrid 1654
 Maximus (Valerius) - Dicta factaque memorabilia (2 ej.), Matrili 1665 / Amstelodami 1660
 - Dictorum factorumque memorabilium ad Tiberium Aug. (1 ej.), Lugduni, 1592
 - Exempla dictorum factorumque memorabilium (5 ej.), Salmanticae 1589, 1569 / (1 ej.) Antuerpiae 1601 / (1 ej.) Matrili 1742
 - Facta memorabilia (1 ej.), Amstelodami 1660 / (1 ej.) Antuerpiae 1678
 - Vita ejus (2 ej.), Antuerpiae 1678 / s/l, s/a
 - Opera sua cum commentariis (1 ej.), Venetiis 1513
 Munllus (Joannes) - Quatuor Libri Rerum Romanarum L. Annaei Flori (1 ej.), Roterodami, 1664
 Muretus (Marcus Antonius) - Opera sua in L. Annaeum Senecam, (1 ej.), s/l, 1594
 Varias lectiones cum notis in opera omnia Ciceronis ; et carmen de laudibus Justini Augusti (1 ej.), Antuerpiae, 1580
 - P. Terentius Emmendatus (1 ej.), Venetiis, 1591
 - Terentius locis prope innumerabilibus emmendatus (1 ej.), Venetiis, 1591
 Naso (Publius Ovidius) - Fasti cum commentariis (2 ej.), s/l, s/a
 - Opera sua ad usum Delphinium (8 ej.)
 - Opera omnia cum notis (2 ej.)
 - Carmina sua **amatoris** (2 ej.), s/l, s/a
 - Los metamorfoseos (1 ej.), Venecia, 1572
 Vita sua (2 ej.), s/l, s/a
 - Metamorfoseos (5 ej.), Lugduni 1531 / (1 ej.) Antuerpiae 1678 / (1 ej.) Amstelodami 1670 / (1 ej.) Venetiis 1697
 - Metamorfoseos cum notis Barnabii (1 ej.), Amstelodami 1670
 Epistolae suae (1 ej.)
 - Metamorfosei (1 ej.)
 - Fasta tristes et Pontus (1 ej.)
 - Epistolae eroidum (1 ej.)

- Epistolae Heroides (1 ej.)
 - Epistolae Heroidum (1 ej.)
 - Tristes Fasti (1 ej.)
 - Fasti cum commentariis (1 ej.)
 - Opera omnia cum notis (2 ej.), Lugduni Vatatorum 1670
 - Metamorfoseos cum notis (1 ej.)
 - Fasti tristes et Pontus (2 ej.), Ulissiponae 1606 / (1 ej.) Matrili 1654
 - Fasti, Tristes, Pontus et consolatio ad Libiam (2 ej.), Matrili, 1747
 - Quatuor Libri Ethicorum Ovidianorum (1 ej.)
 - Opera ad usum **Delphinis** (8 ej.), Venetiis, 1731
 Nason (Publius Ovidius)
 - Metamorfosei (1 ej.), Salmanticae, 1750
Metamorfosios (1 ej.), Antuerpiae, 1672
 - Epistolae suae (1 ej.), Lugduni, 1588
 - Epistolae eroidum (1 ej.), Amstelodami, 1629
 - Epistolae Heroidum (1 ej.), Venetiis, 1575
 - Fasta tristes et Pontus (1 ej.), Antuerpiae, 1685
 - Opera sua ad usum **Delphinium** (4 ej.), Venetiis 1731
 - Opera sua in usum **Delphinis** (4 ej.), Venetiis, 1731
 - Vita ejus (1 ej.), s/l, s/a
 - Vita sua (2 ej.), Matrili, 1737
 Nepos (Cornelius) - De vitis excellentium Imperatorum cum notis (2 ej.), Villagartiae 1758, 1675
 Numesio Valentino (P. Joannes) - Epitheta Martii tullii Ciceronis (1 ej.), Lugduni, 1575
Operationes Marci tullii Ciceronis (1 ej.), Basileae, 1570
 Orationes. Opera philosophica. Epistolae familiares Ciceronis (1 ej.), Lugduni, 1609-1610
 Ovidius (Publius) - Epistolae Heroides (1 ej.), s/l, s/a
 Papinius (Stadius) - Libri Silvarum Thebaidos et Achilleidos (3 ej.), Lugduni, 1547
 Papinius Stadius (Publius) - Silvae, thebaidos, et Achilleidos cum notis (1 ej.), Lugduni, 1672
 Passeratius (Joannes) - Commentarii in C. Val. Catullum (1 ej.), Parisiis, 1608
 - Commentarii in C. Val. Catullum Albium tibullum (1 ej.), 1608
 Patavinus (titus Libius) - Historiae Romanae (1 ej.), Francofurti Admoenum, 1578
 - Historia romana (1 ej.), Lutetiae Parisiorum, 1573
 Patavinus (titus Libius) - Epitome L. Flori (1 ej.), s/l, 1528
 Paterculus (C. Vellejus) - Historia Romana cum notis (1 ej.), Lugduni bataborum, 1668

- Pérez (Dn. Ant^o) - Comentos de Ovidio en Romance (1 ej.), Salamanca, 1580
- Petisco (Josephus) - Bucolica Publi Virgilio Maronis (53 ej.), Villagartiae, 1758
- Prima pars orationum selectarum M. T. Ciceronis (1 ej.), Villagartiae, 1760
- Publius Virgilius cum notis Hispanicis (1 ej.), Villagartiae 1758
- P. Virgilio Maronis Bucolica notis Hispanicis ilustrata (1 ej.), Villagartiae, 1758
- Historiae, e libris Ciceronis de promptae **nutulis** Hispanicis illustratae (3 ej.), Villagartiae, 1758
- Petronius (Titus) - Satiricon **equitus** Romani cum commentariis (1 ej.), Amstelodami, 1669
- Phrigris (Aesopus) - Fabulae ejus (1 ej.), Matriti, 1760
- Pintianus (Fredenandus) - Observationes in Plinium (1 ej.), Salmanticae, 1544
- Plautus (M. Accus.) - Comoediae suae cum commentariis (3 ej.), Lugduni Bataborum, 1669
- Plinio (Cayus) - Historia naturalis (3 ej.), Parisiis, 1741
- Plinius (Cajus) - Historia mundi (1 ej.), Coloniae allobrogum, 1615
- Historia mundi cum annotationibus Sigismundi (1 ej.), Bassileae, 1554
- Epistolae suae (1 ej.), s/l, s/a
- Novocomensis Epistolarum Cecillii Secundi (1 ej.), Lugduni, 1547
- Pontanus (Jacobus) - Quatuor Libri Ethicorum Ovidianorum (1 ej.), Ingotadii, 1617
- Bucolica, Georgica, Aeneis Publi Virgilio Maronis, ex probatissimis Autoribus (1 ej.), Augustae undelicorum, 1599
- Metamorphoseos Publi Ovidii Nasonis (1 ej.), Antuerpiae, 1618
- Commentarii in Libros P. Ovidii Nasonis (2 ej.), Ingotadii, 1610
- Commentarii in Publium Ovidium Nasonem (1 ej.), Augustae Vindelicorum, 1599
- Commentarii in **Christium** et Pontum Publi Ovidii Nasonis (1 ej.), Ingotadii, 1610
- Propertius (Catullus Tibullus) - Cum fragmentis C. Galli (1 ej.), Amstelodami, 1640
- Publii Statii Papinii - Vita : Corpus Poetarum (1 ej.), s/l, s/a
- Pulmannus (Theod.) - Publius Therentius a curatissime castigatus (1 ej.), Antuerpiae, 1565
- Quintilianus (M. Fabius) - Institutiones oratoriae (5 ej.), Lugduni 1549, 1580 / (1 ej.) Antuerpiae, 1548

- Quintiliani (M. Favi) - Institutionum oratoriarum (1 ej.), s/l, s/a
- Raderus (Mathacus) - Epigrammaton in Marziale (1 ej.), Ingotadii, 1611
- Ramirez de Prado (Laurentius) - Epigrammata M. Valerii Martialis (1 ej.), Parisiis, 1607
- Rhetorica Marci Tullii Ciceronis, et aliorum cum annotationibus (1 ej.), Venetiis, 1546
- Riccus (Dantes) - Elocutiones quae in Epistolis familiaribus Ciceronis includuntur (1 ej.), Venetiis, 11575
- Ruaeus (Carolus) - opera P. Virgilio Maronis (1 ej.), Venetiis, 1713
- Salustius (C. Crispus) - De conjuratione Cathilinae (1 ej.), Venetiis, 1556
- Historia ejus (1 ej.), s/l, s/a
- De historicis ac orationibus latinis (1 ej.), s/l, s/a
- Samosatensis (Lucianus) - Opera sua cum anotationibus et opuscula quaedam (5 ej.), Basileae, 1602 et Lugduni, 1528
- Schottus (Andreas) - Tulliane quaestiones de instauranda Ciceronis imitatione (3 ej.), Antuerpiae, 1610
- Secundus (C. Plinius) - Historia mundi (1 ej.), Lugduni 1587
- Tomus tertius et quartus historiae mundi (1 ej.), Lugduni, 1560
- Séneca (L. Annaeo) - Ilustrado y impugnado en questiones y Blasones políticos y morales por Baños y Núñez (1 ej.), Madrid, 1661
- Séneca (Anneus) - Dimensiones tragediarum (1 ej.), s/l, s/a
- Hercules furens (1 ej.), Lugduni, 1665
- Opera omnia (3 ej.), Coloniae 1618 / (1 ej.) Bassileae 1573 / (1 ej.) Geneve, 1628 / (1 ej.) Antuerpiae 1605
- Tragediae ejus (3 ej.), Lugduni, 1597
- Tragediae pristinae cum commentariis (1 ej.), s/l, 1514
- Séneca (L. et M. Annaeus) - Tragediae cum notis Farnavi (1 ej.), Amstelodami, 1665
- Opera eorum (1 ej.), Lutetiae Parisiorum, 1627
- Tragediae variorum (1 ej.), Amsterodami, 1664
- Stagirita (Aristoteles) - Opera omnia (2 ej.), Bassileae, 1563
- Opera sua (3 ej.), Lugduni 1549 et Bassileae 1548
- Opera omnium philosophorum facile Principis (1 ej.), Basileae, 1548
- Opera omnia absolutissima tripartitae Philosophiae (1 ej.), Basileae, 1563
- Peripatetici Principis Artis Rhetoricae (1 ej.), Lugduni, s/a
- De natura aut de rerum initiis (1 ej.), s/l, m s/a
- Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu (1ej.), s/l

- Suetonius (Cajus) - Duodecim Caesares tranquilli cum commentariis Veroaldi (1 ej.), Lugduni, 1548
 - De vita et scriptis Suetoni (1 ej.), Amsterodami, 1663
 - Vita sua (2 ej.), Lugduni 1539 / (1 ej.) Antuerpiae 1574
Táctis (Corneliis) - Opera comentari **justi Libri** (1 ej.), Antuerpiae, 1600
 Tacito Español Ylustrado con aphorismos de Barrientos (1 ej.), Madrid, 1614
 Tacitus (Cajus Cornelius) - Augustae Historiae (1 ej.), s/l, s/a
 - Annales sui (1 ej.), Amstelodami, 1650
 Tacitus (P. Cornelius) - Annales ab excessu Augusti, sive historia **Augustae** (1 ej.), Bassileae, 1544
 Terentius (Publius) - Commoediae summo studio accuratissimae castigatus et ilustratus (4 ej.), Antuerpiae, 1572
 - Commoediae cum notis Minelli (1 ej.), Venetiis, 1744
 Terentius (**Ublius**) - De Comediae et metris terentianis (1 ej.), Tolosae, s/a
 Tertulianus - Opera omnia (1 ej.), Antuerpiae, 1584
 Tibullus - Opera sua cum Catullo et Propertio (1 ej.), s/l, s/a
 Tibullus Catullus Propertius - fragmenta Cornelii Galli (1 ej.), Lugduni, 1541
 Tullianae Quaestiones de instauranda Ciceronis imitatione (2 ej.), Antuerpiae, 1610
 Yamblichus - De Misteriis Aegyptiorum (1 ej.), s/l, s/a

Como se habrá observado, el registro de autores no se hizo de una manera totalmente uniforme, pues en ocasiones aparecen citados bajo su *praenomen*, en otras bajo el *nomen*, y en otras bajo el nombre del editor y/o comentarista. Asimismo, los títulos de las obras, así como los nombres mismos, muestran en ocasiones errores de ortografía que pudieron deberse, o bien al hecho de que el recopilador no los conocía bien, o bien al de que un amanuense hubiese escrito los datos que le eran dictados y que, obviamente, no escuchó bien. Sin embargo, la pluma parece haber sido una misma, pues los rasgos de la grafía son bastante uniformes.

A juzgar por el extenso acervo que en total albergaba la biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y, en concordancia con la *ratio studiorum* a que nos hemos referido,⁶ se nos revelan claramente dos hechos: por una parte, cuán selecta era la

⁶ Vid. *supra* p. 2.

presencia de los autores clásicos grecolatinos en ella y, por otra, que tanto profesores y alumnos podían tener la oportunidad de leer las mismas obras que los estudiantes europeos de París, Londres, Rotterdam, Venecia, Frankfurt, Lovaina, Salamanca, Madrid o Barcelona. El valor bibliográfico y académico de esta biblioteca difícilmente podría ser medido, pero a partir de las cifras y datos anteriores, muy seguramente habría que situarla entre las más importantes de América.

Según el registro que tenemos en una serie de "Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1771-1783)" sabemos que muchos de los libros de la biblioteca pasaron a la universidad cuando los jesuitas fueron expulsados. En cuanto a los manuscritos que albergó, desafortunadamente no fueron inventariados. Se estima que su número debió haber sido muy elevado, a juzgar por un centenar que, procedente de ella, se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de México.⁸

Del examen de las obras inventariadas en el índice antes mencionado, surge la imagen de una comunidad ampliamente informada y cuyos fines fueron muy claros: el fin remoto de todos los estudios estaba definido por su *ratio studiorum*, en el que concurrían los estudios de las letras clásicas, las ciencias, la filosofía y como culminación ideal de todo, la teología.⁹ La educación que daban y recibían los jesuitas constituía una preparación integral, es decir, para todas las facetas de la vida. Nuestros más notables humanistas, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad, Juan Luis Maneiro, entre otros, egresados del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo mostraron, ante las circunstancias en que vivieron, que habían extraído del estudio de los autores grecolatinos el fruto del humanis-

⁷ Publicados por el Instituto de Historia de la UNAM, 1949.

⁸ CABRERA, J., YHMOFF, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1975 (Serie Guías, 4).

⁹ Por supuesto del propio índice se podrían extraer algunas otras ideas y estadísticas interesantes, como por ejemplo, en qué medida y porcentaje se estudiaban la filosofía, la jurisprudencia, la historia antigua, la medicina, las bellas artes y las ciencias exactas. Pero ese sería material y objeto de un trabajo distinto a éste.

mo, entendido como la comprensión del hombre, sin distinción de razas o de categorías sociales. Al igual que los grandes defensores de los indios, fray Julián Garcés, don Vasco de Quiroga, fray Juan de Zumárraga y fray Bartolomé de las Casas, aquéllos revelaron una gran comprensión hacia los indios, lo cual sin duda fue el sello con el que el sistema de educación humanista de la Compañía de Jesús marcó la corriente renacentista novohispana.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALEGRE, F. J., *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, (Nueva edición por Ernest J. Burrus y F. Zubillaga), Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1956-1960, 4 Vols.
- DECORME, G., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1592-1767*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, 2 Vols.
- DÍAZ Y DE OVANDO, C., *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, UNAM, 1985.
- FLORENCIA, FRANCISCO DE, *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. (Pról. de FRANCISCO GONZÁLEZ DE COSSIO), 2a. Ed., México, Academia Literaria, 1955.
- GÓMEZ ROBLEDO, X., *Humanismo en México en el siglo xvi; El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, México, JUS, 1954.
- GUILLERMOU, A., *Los Jesuitas*, (Tr. de Roberto Alcaraz), Barcelona, Oikos-Tau, 1970.
- , *San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús*, (Tr. del fr. por Isabel Llacer), Madrid, Aguilar, 1963.
- OSORIO ROMERO, I., *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8), México, UNAM, 1979.
- , *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España: 1521-1767*, México, UNAM, 1980.
- , *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, UNAM, 1988.
- , *Las bibliotecas novohispanas*, México, SEP, Dirección General de Bibliotecas Públicas, 1986.
- SEGURA MARTÍNEZ S. y FLORES B., ALEJANDRO, *Catálogo de la Biblioteca del Colegio de San Pedro y San Pablo de México (I)*, Colección Fuentes, México, INAH-UNAM, 1992.
- YMHOF CABRERA, J., *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1968.
- ZAMBRANO, F. y GUTIÉRREZ C., JOSÉ, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Jus, 1961-1975, 14 Vols.

LAS TESIS DE GRADO EN LA FACULTAD DE
LEYES DE LA REAL Y PONTIFICIA
UNIVERSIDAD DE MÉXICO

Aurelia Vargas Valencia

Universidad Nacional Autónoma de México

La presente exposición tiene por objeto presentar un avance de la investigación sobre las tesis novohispanas de la Facultad de Leyes. Estos documentos significan un aspecto de la recepción de la cultura clásica en México que hasta el momento no ha sido objeto de estudio. Gracias a trabajos recientes, sabemos qué cátedras eran enseñadas en la Facultad de Leyes, cuáles fueron sus profesores y qué textos eran utilizados en el aula; conocemos también los nombres de los graduados y las fechas en que obtuvieron sus grados;¹ sin embargo, poco o nada sabemos del contenido de varios documentos relacionados con estos temas -entre los cuales están precisamente las tesis-, debido, en buena medida, a que están escritos en lengua latina.

Pero, ¿qué importancia puede tener el hecho de analizar estos textos en la actualidad? Podríamos responder esta pregunta en varios sentidos, pero principalmente tomemos en cuenta que para el ser humano es esencial tener conciencia de su historia, porque esto le permite ubicarse en el devenir de su civilización. Por ello, conocer nuestra historia significa tener presentes las raíces que nos han conformado y de las cuales hoy somos resultado: la grecolatina e hispánica por un lado, y por el otro, la herencia natural de estas tierras, que afortunadamente pervive, marcando nuestra peculiaridad ante los demás pueblos.

¹ Véanse, por ejemplo, entre otros, AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM/Centro de Estudios sobre la Universidad, 1998; y VARGAS VALENCIA, AURELIA, *Las Instituciones de Justiniano en la Nueva España*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000.

En la mezcla intrincada de estas tres raíces que se fraguó durante los años postcolombinos y que a la postre resulta indisoluble, encontramos el origen de muchas manifestaciones actuales; pero paradójicamente hasta hace pocos años no habíamos vuelto la mirada hacia esos antecedentes para estudiarlos. En varios encuentros académicos se ha dicho que las investigaciones relacionadas con la época del virreinato, en general, son todavía incipientes, y que sin embargo, son fundamentales para desentrañar el ser mexicano en un intento por volver hacia nosotros mismos, hacia nuestro interior. Ciertamente ya hay campos que han sido muy estudiados -sirvan como indicadores, por ejemplo, las estadísticas de investigación sobre ciertos ramos documentales en el Archivo General de la Nación-, pero la mayor parte de los acervos está casi por completo intacta. Así pues, para reconstruir el panorama novohispano, es necesario el conjunto, aunque procedamos como armando las piezas de un rompecabezas. En este conjunto de fuentes están aquéllas que fueron escritas en lengua latina, cuya exploración refleja un avance todavía más rezagado que la generalidad de los estudios sobre la colonia y que mientras no se conozcan, el panorama estará inconcluso. En este ámbito entiendo que debemos ubicar el tipo de documentos al que me voy a referir.

Las fojas que bajo el título de Tesis de la Facultad de Leyes encontramos resguardadas en los volúmenes 277 y 278 de la serie Universidad en el Archivo General de la Nación, pueden ser estudiadas desde muchos puntos de vista: ya sea por el contenido temático, ya por las obras a las que aluden, ya por la disposición formal de los elementos que suelen conformarlas y la interrelación de éstos, ya por la ornamentación que presentan; esto es, pueden estudiarse tanto desde un orden histórico jurídico como también lingüístico e incluso artístico.

En lo que concierne al aspecto temático, en el ámbito jurídico es imprescindible atender a un fenómeno histórico, relevante por su larga vida y sus amplias repercusiones en la cultura de Occidente: me estoy refiriendo a la historia de los principios contenidos en el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano. Este emperador, con un afán clasicista, mandó elaborar esta compilación en los inicios del siglo VI de nuestra era, y la historia de dicho *Corpus*, ya lo analicemos en su origen -como obra recopiladora de la jurisprudencia y la legislación

todavía más antiguas a su época- o ya en su secular evolución ulterior, nos permite identificar en ella misma aquellas peculiaridades de los fenómenos de larga duración que llegan a construir toda una estructura.²

Desde su promulgación como cuerpo legal con carácter obligatorio, perduró tanto en Oriente, casi a lo largo de todo el imperio bizantino (hasta el año 1345), como en Occidente, donde se declaró vigente en el año 554 y se mantuvo por un tiempo. Pero paralelamente a esta vigencia oficial, con un alcance mucho más prolongado, en las relaciones cotidianas de los habitantes de esta parte del imperio, se mantuvieron en uso las instituciones jurídicas contenidas en el *Corpus* como una especie de substrato. Testimonio de esto son las compilaciones de derecho visigodo, de índole muy romanista, como la *Lex Romana Visigothorum* (506 d.C.) o el Fuero Juzgo (*Forum Iudicum* o *Liber Iudiciorum*).³

Posteriormente, el renovado interés por el estudio del *Digesto* introducido con Irnerio en la Bolonia del siglo XI y toda la escuela de glosadores y postglosadores, significaron el resurgimiento formal del *Corpus Iuris Civilis*. Así, la historia de esta obra ha sido secular, nutrida de constantes actualizaciones en las diferentes épocas y con diversos

² En cuanto al tema de la tradición, considero fundamental acudir a las enseñanzas de Fernand Braudel sobre la teoría de la "larga duración". Según él, todos los niveles del tiempo de la historia se comprenden a partir de la capa de la historia lenta, la más profunda, semi-inmóvil, que va constituyendo una estructura sobre la cual se posan los sucesos de mediana y corta duración, y sin la cual estos dos no podrían comprenderse cabalmente. Ubicar en este marco conceptual la trayectoria que han seguido las instituciones jurídicas heredadas de la antigua jurisprudencia romana nos ayuda a colocar en una dimensión más real una serie de conceptos que, en determinado momento de nuestra formación, solemos tener aisladamente aquí y allá. Braudel relaciona el término "estructura" con la "larga duración": "la palabra estructura -dice- domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por estructura una organización, una coherencia, unas relaciones suficiente-mente fijadas entre realidades y masas sociales... un ensamblaje, una arquitectura, pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar." BRAUDEL, FERNAND, *La historia y las ciencias sociales*, Trad. del fr. por Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza, 7ª reimp., 1986, p. 70.

³ Este último elaborado en varias etapas entre los años 654 y 694, y atribuido a la mayor parte de los monarcas godos.

matices, y con esto, paulatinamente se convirtió en la columna vertebral del saber jurídico de Occidente, en el referente obligado.

Franz Wieacker indica que "las tendencias y los incalculables efectos de la recepción del *Corpus Iuris* consisten no sólo en un mero interés científico especializado, sino en el descubrimiento de una autoridad segura para la ética jurídica general y la ética política".⁴ De esta obra se derivó toda una gama literaria en la que encontramos tanto las propias glosas *stricto sensu*, es decir, las breves explicaciones marginales cuyo objetivo era confirmar el texto de Justiniano, corregirlo o aclararlo, como también estudios monográficos físicamente independientes del *Corpus* o discusiones sobre sus contradicciones y sus concordancias, o bien incluso principios resumidos de derecho en forma de proverbios o de vocabularios y colecciones de definiciones de términos técnicos, o incluso juegos intelectuales a manera de juicios ficticios con los que se practicaba en el aula, fungiendo el profesor como juez. Este abanico de obras emprendidas por glosadores y postglosadores, que constituyeron todo un género literario de gran arraigo en los países que comparten la tradición romanista, contribuyó -hablando en términos de Braudel- a crear y mantener todo un ensamblaje orgánico, toda una estructura arquitectónica que el tiempo tarda enormemente en deteriorar.

En este proceso, las universidades medievales cumplieron un papel fundamental, pues con el tipo de estudios que se realizó en ellas el derecho romano se consolidó como el derecho científico por excelencia. Con Bolonia como *alma mater*, el resto de las universidades italianas, así como francesas e ibéricas y en general las europeas, difundieron el estudio del derecho romano contenido en el *Corpus Iuris*. Durante muchos siglos, estudiar esta carrera fue el equivalente a estudiar las partes de dicho *Corpus*, junto con el derecho canónico que tomaba el romano como supletorio y compartía con éste el método de estudio.⁵

Así pues, las enseñanzas del *Corpus Iuris* están en la base de la preparación universitaria del jurista, que las conserva en el desarro-

llo de su vida profesional; pero en esta preparación tiene un lugar prominente aquella primera parte del *Corpus* elaborado en su momento precisamente para la enseñanza del derecho en los primeros años: las *Instituciones* de Justiniano. Esta obra permaneció secularmente en la transmisión del conocimiento jurídico, inclusive cuando el *Digesto* era total o parcialmente relegado. Esto explica, por ejemplo, que en el siglo XVI, en España, Antonio Pichardo de Vinuesa (1565-1631), célebre catedrático de la Universidad de Salamanca, que impartió la cátedra de *Instituta* y elaboró una edición comentada de las *Instituciones* de Justiniano para usarla en su curso, opinara que, para enseñar de manera óptima su materia, había hecho elección de los cuatro libros de las *Instituciones*, por ser "compendio y sumario de toda la antigua y moderna jurisprudencia de los romanos y libro sin contienda ni disputa de mejor disposición" -y agregara- "así 'también' lo afirma el gran jurisconsulto de nuestros días Jacobo Cuyacio".⁶

Efectivamente, las *Instituciones* comprendían los principios jurídicos básicos que debía conocer el estudiante de derecho; esto lo dice su propio título: *Institutionum sive elementorum ...liber...*⁷ A partir de este texto, los alumnos de innumerables generaciones aprendieron las divisiones de la materia jurídica en *personas*, *cosas* y *acciones*, y dentro de éstas, los principios de una gran cantidad de instituciones y conceptos diseminados a lo largo de sus cuatro libros, tales como *patria potestas*, *adoptio*, *tutela*, *cura*, *usufructus*, *usucapio*, *donatio*, *testamentum*, *legatum*, *obligatio*, *actio*, *exceptio*, *replicatio*, etcétera.

En México, la enseñanza del derecho a partir del *Corpus Iuris* se conservó a lo largo de los tres siglos de la colonia y aun más allá. Al fundarse la Real Universidad de México a imagen de la universidad española de Salamanca, que a su vez había heredado la tradición

⁶ Véase su Introducción a la edición de las *In quattuor Institutionum Imperatoris Iustiniani libros commentaria*, Salamanca, 1618 (hay varias ediciones más: 1630, 1640, 1647, 1657, 1671).

⁷ El título completo en latín es el siguiente: "Domini nostri Iustiniani perpetuo Augusti Institutionum sive elementorum compositorum per tribonianum virum excelsum magistrum et ex quaestore sacri palatii iurisque doctissimum et Theophilum virum magnificum iuris peritum et antecessorem huius almae urbis et Dorotheum virum magnificum quaestorium iuris peritum et antecessorem Berytensium inclitae civitatis Liber Primus ...Liber Secundus..." etc. Vid. edición de las *Instituciones* en el Vol. 1 de la *Editio Stereotypa* del *Corpus Iuris Civilis* de P. KRÜGER y T. MOMMSEN, Berlín, 1963.

⁴ WIEACKER, FRANZ, *Historia del derecho privado de la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 36.

⁵ Vid. MARGADANT, F. GUILLERMO, *La segunda vida del derecho romano*, México, Porrúa, 1986, p. 145.

de Bolonia, el plan de estudios de la Facultad de Leyes comprendía tres cátedras que se correspondían justamente con las partes del *Corpus Iuris*; de tal suerte que, al igual que los antecesores europeos, aprender derecho significaba conocer las *Instituciones*, el *Digesto* y el *Código* de Justiniano.

Por otra parte, tal como lo demuestran los registros de "Provisiones de Cátedras" de la universidad y los de las "Tesis de la Facultad de Leyes",⁸ tanto los concursos de oposición para optar por una cátedra de profesor como los exámenes mediante los cuales los alumnos obtenían los grados, estaban basados en la selección de un pasaje de cualquiera de las partes del *Corpus Iuris*.

En una primera revisión del total de las tesis de licenciatura y de doctorado, advertimos que la mayor parte fue sustentada en pasajes del *Código* y muy pocas veces del *Digesto* y de las *Instituciones*. ¿Por qué ocurrió así? La respuesta a esta pregunta corresponderá en primer lugar a los juristas; pero en todo caso, no se tendrán los elementos necesarios para construir un juicio hasta haber traducido e interpretado en su conjunto todos estos documentos. Podemos conjeturar que, dada la mayor cercanía con la forma absolutista de gobernar de esa época, importaba más la ley emanada de la voluntad del *Princeps*, que coincidía precisamente con las características del material contenido en el *Código*, a diferencia, por ejemplo, del *Digesto*, cuyas fuentes son obra de una labor jurisprudencial desligada del poder político, entendida propiamente como la ciencia del derecho, de modo que se estaría reforzando esa diferencia de antaño entre *ius* y *lex*, según la cual, el *ius* es obra de los *inirprudentes*, y la *lex*, del poder imperial. Al respecto, conviene traer aquí la opinión de Javier d'Ors, ilustre romanista de la Universidad de Santiago de Compostela, sus palabras -que quiero dejar a reflexión del lector- se registran textuales a continuación: "¿has considerado la posibilidad de que otra de las razones de esa preferencia por el *Código* de Justiniano, a la hora de elegir los temas de las tesis, se pueda deber a que el derecho del *Código* es un derecho más próximo al vigente, en el sentido de que es su antecedente más inmediato?"

En cuanto a la forma de las tesis del período colonial, es conveniente aclarar que no son los libros que estamos acostumbra-

dos a ver en nuestros tiempos, sino que consisten generalmente en una hoja de papel impresa por un solo lado. Debido a estas características y a que la fecha de su defensa está indicada en futuro, con fórmulas como "*defendetur in regali Mexicana Academia...*";⁹ hay que considerar este grupo de documentos más bien una especie de edictos en los que, además de publicar el pasaje del *Corpus Iuris* sobre el que se disertaría, también solían adelantarse las conclusiones sobre el particular. Así pues, podemos decir que en estas tesis distinguimos a grandes rasgos los siguientes elementos:

En la parte superior y al centro encontramos normalmente el escudo del padrino de la tesis, o bien la imagen del santo al que se encomienda el sustentante. Dicho elemento se encuentra acompañado en ambos lados por otras imágenes de ángeles o por motivos florales desde los cuales se despliegan hacia abajo sendas hileras de grecas o motivos decorativos que fungen como un margen. Enseguida, a manera de epígrafe, generalmente encontramos una advocación o una poesía dedicada al mecenas o a un santo: la temática de esta advocación suele estar relacionada con la del pasaje del *Corpus* mencionado más abajo. Después de este elemento, encontramos una especie de *currículum* del tesista: en él se menciona el grado de estudios que ha logrado hasta el momento o los grados previos en otras facultades, así como los cargos que ha ocupado dentro de la propia universidad, pues muchos de ellos son ya catedráticos en la misma antes de graduarse de doctores, o ejercen funciones relacionadas con la administración civil o eclesiástica en instituciones externas a la casa de estudios.

Después de esta parte, viene por fin el enunciado del pasaje del *Corpus Iuris* que le tocó en suerte defender como tesis, acompañado casi siempre por las conclusiones propias. Este elemento, que podría considerarse como el centro de la tesis y que casi siempre se introduce con el nombre de *repetitio*, se encuentra resaltado internamente con un marco de grecas o de asteriscos. La referencia del *Corpus* se hace, como es de esperarse, a la manera antigua de citar, es decir, por el título del fragmento en cuestión, que conocían de memoria, indicando antes o después de esto, es decir, de manera irregular, si se trataba de las *Instituciones*, del *Digesto* o del *Código*.

⁹ Traducción: "será defendida <la tesis> en la Real Academia Mexicana..."

⁸ AGN, Universidad, Vols. 100 a 104 y 297 a 298, respectivamente.

Finalmente, encontramos un pie de imprenta, precedido de la mención del lugar y la fecha en que se efectuará el examen y del nombre del que presidirá al jurado mencionado con la palabra *rector* propiamente, o también *decanus*, *antesignanus* u otros más en los que uno advierte el despliegue del barroquismo de la época.

En cada uno de estos apartados se pueden apreciar claras alusiones tanto al mundo clásico grecolatino como a la cultura cristiana. Encontramos, por ejemplo, la expresión en latín *Mexicana Minerva* como epíteto de la universidad, otorgándole como atributo el nombre de la diosa romana de la sabiduría.

Al final de esta exposición se incluye una representación facsimilar de una de las tesis. En ésta podrán distinguirse los elementos que se han descrito y a partir de ella también el lector podrá emitir sus propias conclusiones.

Ésta es, en fin, una visión todavía muy panorámica de lo que contienen dichos documentos. Considero que su estudio tendrá que ser una labor de equipo, en la que habrá que considerar las virtudes del trabajo interdisciplinario, pues la concurrencia de diferentes disciplinas aplicadas a un objetivo común rinde mejores frutos que la actuación aislada de cada una. En lo que concierne a este trabajo, la filología clásica ha aportado un análisis sistemático de la lengua en que fueron escritas las fuentes clásicas del derecho y puede ser de gran apoyo para estudiar la recepción del derecho romano en las diferentes etapas de su evolución, incluyendo la época actual, pues cada etapa hace su propia lectura, su propia interpretación. Los ricos acervos de documentos latinos que se han conservado en México tienen mucho que decirnos respecto a temas muy diversos, no sólo jurídicos. Por lo tanto, es fundamental armarse con los métodos y los instrumentos necesarios para llevar a cabo la tarea de investigar estas fuentes, sin cuyo conocimiento, la percepción del mundo novohispano quedará fragmentada. Releer estas fuentes revalorándolas en su justa dimensión histórica, es indispensable; pero, como he dicho, esto no será posible sin un trabajo sistemático y de equipo.

LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO Y EL NACIONALISMO CRIOLLO EN EL SIGLO XVIII

Rodolfo Aguirre Salvador
Universidad Nacional Autónoma de México

Este artículo tiene como objetivo dar a conocer la postura secular del claustro universitario con respecto a ciertas políticas adoptadas por la monarquía borbónica referentes al nombramiento de los cargos públicos, por considerar que tal postura formó parte del nacionalismo criollo en el siglo XVIII. Cuando hablo de "nacionalismo" no me refiero al concepto liberal del siglo XIX, sino a la defensa que los españoles americanos hicieron de su derecho a gobernar en su propia tierra. En ese sentido la corporación universitaria se erigió como un espacio concreto desde donde ciertos grupos criollos promovieron ese derecho, hasta donde su influencia y su lealtad al régimen monárquico se los permitieron.

El origen del derecho criollo a los cargos públicos

Los universitarios del siglo XVIII eran herederos de una tradición en defensa de los derechos de los conquistadores y sus descendientes, cuyos orígenes debemos rastrear desde las décadas centrales del siglo XVI. Entre 1530 y 1600 se libró una verdadera batalla política y jurídica entre la Corona y los conquistadores por el dominio de las nuevas tierras. Hasta 1550, la encomienda fue la institución predominante en la Nueva España. Los conquistadores vivieron y se enriquecieron gracias a ella. Su máxima aspiración fue lograr su reparto perpetuo y heredable, bajo la justificación de "afianzar" la tierra conquistada. No obstante, la Corona decidió traspasar el dominio de los pueblos indígenas a sí misma, sobre todo a partir de las leyes nuevas en 1542 y después bajo el gobierno de Felipe II. Fue un proceso gradual, pero seguro.

Mientras el destino de la gran población indígena se decidía, otro proceso social daba inicio en la segunda mitad del siglo XVI: el

reacomodo de la descendencia de los conquistadores y la llegada masiva de nuevos peninsulares colonizadores. El "engrosamiento" de la llamada "república de españoles" trajo nuevos motivos de tensión en ésta nueva sociedad que se formaba. Los más afortunados pronto consiguieron grandes extensiones de tierra fértil y se dedicaron a explotarlas con ayuda de mano de obra indígena forzada; otros se dedicaron al comercio o a la minería. Pero con todo, más temprano que tarde, se hizo presente otro gran sector español desocupado que se negaba a trabajar personalmente la tierra, dada la superioridad a que creían tener derecho sobre los campesinos indígenas nativos.

Muy pronto, los primeros virreyes dieron cuenta al rey del inicio de esta problemática y de las soluciones que habían ido probando: crear empleos burocráticos, de gobierno y justicia, para aquellos hijos de conquistadores y de pobladores que los demandaban en cantidad.¹

El problema fue que la distribución de los nuevos empleos se dio con base en relaciones clientelares con el virrey y aquellos excluidos comenzaron a protestar.² Se inició entre los "españoles americanos" y los "gachupines advenedizos", sin quererlo probablemente los virreyes, una competencia por la obtención de cargos públicos. Esto era una tergiversación fácil del problema, pues los virreyes daban empleos tanto a unos como a otros...

Lo cierto era que desde fines del siglo XVI los virreyes tuvieron ya problemas de "colocación" para descendientes de conquistadores que exigían a toda costa la recompensa siempre prometida por la Corona. Esta exigencia pronto se extendió también a los hijos de los primeros pobladores y después a los descendientes de los que iban llegando apenas. Todos se consideraron ya con los suficientes méritos y derechos para recibir un buen cargo. Los principales cargos que los virreyes les distribuían eran los de alcaldes, corregidores y jueces de todo tipo.³

¹ Archivo General de Indias, Sevilla (En adelante: AGI), México 21, No. 49. Carta del virrey marqués de Villamanrique al rey de 29 de noviembre de 1588, por citar sólo un ejemplo.

² AGI, México 22, No. 14. Carta de 1590 del virrey Luis de Velasco, el mozo.

³ AGI, México 22, No. 37. Carta del virrey Luis de Velasco al rey, década de 1590.

En tanto, otro sector de españoles americanos comenzó a obtener grados en la recién fundada Real Universidad de México: pequeñas generaciones de juristas, teólogos y artistas, que comenzaron a exigir igualmente cargos, alegando ya no tan sólo el derecho a obtenerlos por ser descendientes de primeros pobladores, sino también como "premio" a sus desvelos por aumentar las letras de estas tierras. Los graduados dejaron de ostentar un pasado conquistador, inexistente en la mayoría. Lo que ostentaban eran sus letras y la participación de su familia en la colonización.

Más temprano que tarde, se estableció una distribución de cargos por origen, pasado familiar y profesión. Los graduados se vieron excluidos desde entonces de los puestos de gobierno, justicia y hacienda, destinando en cambio para ellos algunas plazas en la Real Audiencia y sobre todo cargos eclesiásticos. De hecho, el clero secular fue el más interesado en la consolidación de la universidad mexicana, puesto que ahí se formarían los futuros clérigos ante la carencia de seminarios propios. En el caso específico de la Iglesia, desde 1574 Felipe II dio la preferencia a los letrados graduados de las universidades de Lima y México para las dignidades, canonjías y prebendas de Indias junto con los miembros de cabildos catedralicios de menor rango y los curas doctrineros.⁴ Para el siglo XVII cada nueva generación de graduados universitarios pugnó por obtener más prebendas y empleos de la Corona.

Los derechos a cargos de los graduados fueron establecidos claramente en la *Recopilación de Indias* en el siglo XVII. Los españoles americanos recordaban a la Corona cada vez que había oportunidad la preferencia que en esa compilación se les daba en la provisión de cargos y beneficios, especialmente la ley XXXII, título II del libro II, que textualmente decía:

Mandamos, que los de nuestro Consejo de Indias y los que tuvieren a su cargo la provisión y nombramiento de personas para los oficios y cargos, dignidades y beneficios, que para las Indias y en ellas se hubieren de proveer, *prefieran siempre á los beneméritos y suficientes, que en aquellas partes hubiere, o que en ellas nos hubieren*

⁴ *Recopilación de Leyes de los reinos de Indias*. Ley V, título VI, libro V.

reacomodo de la descendencia de los conquistadores y la llegada masiva de nuevos peninsulares colonizadores. El "engrosamiento" de la llamada "república de españoles" trajo nuevos motivos de tensión en ésta nueva sociedad que se formaba. Los más afortunados pronto consiguieron grandes extensiones de tierra fértil y se dedicaron a explotarla con ayuda de mano de obra indígena forzada; otros se dedicaron al comercio o a la minería. Pero con todo, más temprano que tarde, se hizo presente otro gran sector español desocupado que se negaba a trabajar personalmente la tierra, dada la superioridad a que creían tener derecho sobre los campesinos indígenas nativos.

Muy pronto, los primeros virreyes dieron cuenta al rey del inicio de esta problemática y de las soluciones que habían ido probando: crear empleos burocráticos, de gobierno y justicia, para aquellos hijos de conquistadores y de pobladores que los demandaban en cantidad.¹

El problema fue que la distribución de los nuevos empleos se dio con base en relaciones clientelares con el virrey y aquellos excluidos comenzaron a protestar.² Se inició entre los "españoles americanos" y los "gachupines advenedizos", sin quererlo probablemente los virreyes, una competencia por la obtención de cargos públicos. Esto era una tergiversación fácil del problema, pues los virreyes daban empleos tanto a unos como a otros...

Lo cierto era que desde fines del siglo XVI los virreyes tuvieron ya problemas de "colocación" para descendientes de conquistadores que exigían a toda costa la recompensa siempre prometida por la Corona. Esta exigencia pronto se extendió también a los hijos de los primeros pobladores y después a los descendientes de los que iban llegando apenas. Todos se consideraron ya con los suficientes méritos y derechos para recibir un buen cargo. Los principales cargos que los virreyes les distribuían eran los de alcaldes, corregidores y jueces de todo tipo.³

¹ Archivo General de Indias, Sevilla (En adelante: AGI), México 21, No. 49. Carta del virrey marqués de Villamanrique al rey de 29 de noviembre de 1588, por citar sólo un ejemplo.

² AGI, México 22, No. 14. Carta de 1590 del virrey Luis de Velasco, el mozo.

³ AGI, México 22, No. 37. Carta del virrey Luis de Velasco al rey, década de 1590.

En tanto, otro sector de españoles americanos comenzó a obtener grados en la recién fundada Real Universidad de México: pequeñas generaciones de juristas, teólogos y artistas, que comenzaron a exigir igualmente cargos, alegando ya no tan sólo el derecho a obtenerlos por ser descendientes de primeros pobladores, sino también como "premio" a sus desvelos por aumentar las letras de estas tierras. Los graduados dejaron de ostentar un pasado conquistador, inexistente en la mayoría. Lo que ostentaban eran sus letras y la participación de su familia en la colonización.

Más temprano que tarde, se estableció una distribución de cargos por origen, pasado familiar y profesión. Los graduados se vieron excluidos desde entonces de los puestos de gobierno, justicia y hacienda, destinando en cambio para ellos algunas plazas en la Real Audiencia y sobre todo cargos eclesiásticos. De hecho, el clero secular fue el más interesado en la consolidación de la universidad mexicana, puesto que ahí se formarían los futuros clérigos ante la carencia de seminarios propios. En el caso específico de la Iglesia, desde 1574 Felipe II dio la preferencia a los letrados graduados de las universidades de Lima y México para las dignidades, canonjías y prebendas de Indias junto con los miembros de cabildos catedralicios de menor rango y los curas doctrineros.⁴ Para el siglo XVII cada nueva generación de graduados universitarios pugnó por obtener más prebendas y empleos de la Corona.

Los derechos a cargos de los graduados fueron establecidos claramente en la *Recopilación de Indias* en el siglo XVII. Los españoles americanos recordaban a la Corona cada vez que había oportunidad la preferencia que en esa compilación se les daba en la provisión de cargos y beneficios, especialmente la ley XXXII, título II del libro II, que textualmente decía:

Mandamos, que los de nuestro Consejo de Indias y los que tuvieren a su cargo la provisión y nombramiento de personas para los oficios y cargos, dignidades y beneficios, que para las Indias y en ellas se hubieren de proveer, *prefieran siempre á los beneméritos y suficientes, que en aquellas partes hubiere, o que en ellas nos hubieren*

⁴ *Recopilación de Leyes de los reinos de Indias*. Ley V, título VI, libro V.

servido, o sirvieran así en pacificar, poblar y ennoblecer la tierra, como en convertir y doctrinar los naturales de ella, conforme a las leyes de este título y de nuestro Patronazgo Real.

El título XXXIII del libro II de la *Recopilación de leyes de Indias* recoge las leyes que debían normar las informaciones y pareceres de servicio ante la audiencia. Así, la número VIII prohibía a la audiencia recibir información de personas sin calidad ni servicios, la IX reconocía la validez de los méritos de padres y abuelos; la XI especificaba que en el caso de los clérigos que pidieran información para España deberían ser sus mismos prelados quienes hicieran examinar a testigos de oficio y luego mandarían su parecer reservado.

De esa manera la monarquía española dejaba en manos de la misma Iglesia la calificación de los pretendientes a las prebendas eclesiásticas, lo cual no impedía a los clérigos interesados el insistir en que fuera la audiencia y no su prelado, el conducto de sus méritos a España, según ordenaba la ley XII del mismo título. En la ley XIII se ordenaba a los virreyes, audiencias y prelados que cada uno por su cuenta hiciera relación de clérigos beneméritos candidatos a prebendas, en un afán por tener mejores criterios de selección.

El siglo XVIII: las acciones y los argumentos

Esos derechos, concedidos desde el siglo XVI ante la necesidad de consolidar el dominio de las Indias, fueron vistos por la nueva monarquía del siglo XVIII como algo anacrónico, como un obstáculo político para la consolidación de su poder. Aunque nunca se derogó o desconoció oficialmente, en la práctica el derecho criollo a gobernar en su propia tierra fue cuestionado por altos funcionarios de Madrid y miembros del alto clero peninsular, opinión que finalmente dio como resultado las reformas de Carlos III. En ese sentido, la corporación universitaria se integró a la aspiración criolla de defender sus derechos, con sus propios argumentos.

El nacionalismo novohispano en la Real Universidad de México debe acotarse muy bien antes que nada, pues surgió sobre todo de intereses corporativos, mismos que después se integraron a la corriente de escritos que tenían como fin reivindicar a la república criolla en el contexto imperial. No vamos a encontrar, por tanto, un

gran tratado sobre el derecho de los españoles americanos surgido de la corporación universitaria, sino más bien acciones muy concretas, específicas, que tenían como fin llevar a la práctica tal derecho.

Así, podemos hallar escritos de letrados y clérigos, integrados a los círculos universitarios además, que apoyaron lo que el claustro universitario defendía cada vez que había ocasión. De esa manera abordaré el análisis del objeto de estudio de este trabajo desde una doble vertiente: las acciones del claustro universitario y los escritos de algunos universitarios destacados.

El claustro tradicionalmente había reafirmado, siempre que había ocasión, su lealtad al imperio. Como una de las corporaciones que sustentaban ideológicamente el orden colonial, los doctores mantuvieron su fidelidad incluso hasta la independencia de México. Pero a la vez el claustro era estimado como el máximo espacio académico-corporativo del arzobispado y posiblemente de la Nueva España, y fue útil para presionar a los virreyes, a los arzobispos y a la Corona sobre la necesidad de aumentar el número de prebendas a los clérigos y de cargos civiles a los laicos, como un acto de justicia a la nación criolla.

Desde el claustro de la universidad, los catedráticos, los curas, los abogados y otros graduados sin una colocación importante aún, se convertían en fervorosos doctores universitarios, celosos de adelantar sus "conveniencias" mediante la búsqueda de premios para los leales y doctos miembros de la Academia Mexicana. Fue ahí donde se decidieron varias acciones tendientes a demostrar al prelado y al Consejo de Indias el talento y la fortaleza de los letrados novohispanos.

Con el triunfo definitivo de la monarquía borbónica, hacia 1712 el claustro universitario no dejó de mostrar su apoyo a Felipe V, publicando una oración expresada en el aula general de la universidad, en la cual se le reconoció como monarca y se le prometió lealtad: "consagra esta Real Universidad y su claustro éstas impresas planas de Armas y Letras, como proporcionado obsequio de sus ejercicios e índice verdadero de su fidelidad."⁵

⁵ Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Lafragua 1232 LAF. "Parabien de las letras a las armas. Oración gratulatoria, panegírica, evangélica, que en acción de gracias en la Real Universidad, por el glorioso

Tal lealtad debía ser correspondida, por supuesto, por la nueva monarquía. Se debía premiar a una nación de españoles indios fieles a su rey y a la iglesia católica, mediante cargos civiles y eclesiásticos. Los procuradores del claustro universitario así lo pretendían en Madrid, como cuando en 1696 se le dieron instrucciones al doctor Juan Ignacio Castoreña, nombrado procurador por la universidad.⁶

Esta búsqueda de los cargos públicos era cara a la identidad criolla porque se tomaba como un indicador de hasta dónde la monarquía reconocía los derechos de una nación y de un reino como consideraban a la Nueva España.

Brading, en cuestión de la promoción de los criollos en cargos públicos, divide al siglo XVIII en dos etapas: antes de Carlos III, cuando los monarcas ascendieron a los criollos a todos los cargos a excepción del de virrey y arzobispo, y durante y después del reinado de ese monarca, cuando se impusieron o trataron de hacerlo, diferentes reformas tendientes a lograr un dominio más efectivo de España sobre sus colonias, lo que se tradujo en la disminución de asignaciones para los americanos.⁷

Para los graduados de la universidad, sin embargo, la época de Felipe V fue ambigua en realidad, pues mientras que en el alto clero cada vez se consolidaba mejor la presencia criolla,⁸ en la Real

triumfo[...] del invicto monarca Felipe V[...]” En México, por los herederos de Juan José Guillena Carrascoso. Año de 1712.

⁶ AGN, Universidad 43. Instrucciones de 1696 al procurador en Madrid. Las dos últimas dicen textualmente: “*Item*. Ha de presentar ante Su Majestad y su Real Consejo el informe de los sujetos graduados de que se compone su claustro pidiendo y suplicando sean preferidos en las provisiones de obispos, dignidades, togas, prebendas y beneficios eclesiásticos a los que no fueren graduados de licenciados, doctores y maestros por ésta Real Universidad u otra de las aprobadas.

Item. Se ha de suplicar el que por razón de doctores sean preferidos para las provisiones curatos y beneficios porque en atención a que ésta calidad no tiene la estimación que se debe, viendo que por este medio no se acomodan, dejarse la juventud en los estudios y no se alientan a los grados de que viene en disminución la escuela y demás que en este punto pareciere conveniente.”

⁷ BRADING, DAVID A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 60.

⁸ En general podemos decir que en cuestión de las mitras, era difícil, aunque no imposible, el arribo de clérigos criollos a ellas, con excepción del

Audiencia hubo un verdadero descalabro durante la visita del inquisidor Garzarón.

En la segunda mitad de ese siglo las reformas fueron más tangibles en el aparato administrativo de gobierno, en la recuperación de los poderes delegados a las corporaciones, en la reforma económica y fiscal;⁹ fueron menos perceptibles, aunque no por ello menos importantes, en las políticas de nombramientos a los criollos. Fueron peninsulares quienes ocuparon los nuevos cargos administrativos, (real hacienda, fisco, tabaco e intendencias). En las antiguas instituciones las expectativas para los criollos se redujeron aún más todavía.¹⁰

Los cargos en las audiencias sólo por motivos circunstanciales los cedió a criollos. Pero en realidad las perspectivas para los juristas de Nueva España normalmente fueron muy pobres en la administración real.

Ya siendo ministro de Indias José de Gálvez, “urgió a los criollos a que compitieran por puestos judiciales, eclesiásticos y administrativos en la Península, y decretó que sólo un tercio de los puestos de las audiencias y salas capitulares de las catedrales americanas fueran accesibles a los criollos”.¹¹ También se le restó a la Real Audiencia competencia en asuntos de hacienda, que tradicionalmente había desempeñado. A esto hay que añadir el desplazamiento de funciones de los oidores, tradicionalmente detentadas por ellos hacia un nuevo grupo de oficiales reales y administradores peninsulares que, sin ser juristas, administraban bien que era lo que a fin de cuentas preocupaba a la Corona.¹²

Los oidores criollos vieron reducida su presencia, y por supuesto que ello también repercutió en las expectativas del resto de

arzobispado de México. Catedráticos universitarios de orígenes modestos pudieron ascender a un obispado durante la primera mitad del XVIII. Ver: AGUIRRE SALVADOR, RODOLFO, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, CESUNAM, 1998.

⁹ FLORESCANO, ENRIQUE, y GIL, ISABEL, “Revolución en el gobierno”, en: *Historia General de México*, tomo 1, México, El Colegio de México, 1987, p. 488.

¹⁰ BRADING, DAVID A., *Mineros y comerciantes...*, p. 62.

¹¹ *Ibidem*, p. 498.

¹² *Ibidem*, p. 71.

juristas novohispanos. Por ello la abogacía seguía siendo su actividad recurrente ante la falta de mejores oportunidades, y por lo mismo, la gran competencia y su concentración en las ciudades.

Las reformas en la política de nombramientos del clero fueron más tardías, pues en realidad hasta 1790 los criollos predominaron en los cabildos novohispanos. Aunque el rey podía designar desde el arzobispo hasta el último sacristán, en realidad reservaba para sí mismo la elección de obispos y capitulares, delegando en el virrey y los preladados los cargos del bajo clero.

Podemos percibir una política más favorable en este sector a la mostrada en las audiencias; es decir, una tendencia a respetar lo dispuesto en la *Recopilación de leyes de Indias* por lo menos hasta 1790. Es indicativo de tal política el hecho de que la mayoría de los graduados de mayor rango, los doctores, fueran clérigos e hicieran o intentaran hacer una carrera en la Iglesia. Ante estos vaivenes de la política española en la distribución de empleos, miembros de la universidad y el propio claustro universitario reaccionaron defendiendo lo que siempre consideraron su derecho a los mejores cargos eclesiásticos y de gobierno de su tierra.

Los graduados y el claustro universitario ante el reformismo borbónico

Hacia 1716 se inició una visita a los tribunales de la Nueva España ordenada por Felipe V. El inquisidor Francisco de Garzarón se puso al frente de la misma, y lo que provocó en la Real Audiencia y en los medios burocráticos y académicos fue una verdadera tormenta, al destituir de un solo golpe a casi todos los ministros criollos.¹³ Más allá de la caída de un grupo de juristas específicos, fue un golpe al orgullo y a las expectativas de los letrados criollos, quienes, como el claustro universitario, habían depositado serias esperanzas en que la nueva monarquía les cedería todos los cargos ambicionados.

¹³ B URKHOLDER y CHANDLER, *De la impotencia a la autoridad. La Corona española y las Audiencias en América 1687-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp.62-63. Los destituidos en 1720: Valenzuela Venegas, Díez de Bracamonte, González de Agüero, Terreros Ochoa, Franco, Suárez de Figueroa, Peña y Flores, Robles, Castañeda, Sánchez de Alcázar y Oyangueren.

Un abogado mexicano, Juan Antonio de Ahumada, publicó en 1725, en Madrid, su *Representación político-legal que hace a nuestro Señor Soberano Don Felipe Quinto (que Dios guarde) Rey poderoso de las Españas y Emperador siempre augusto de las Indias: para que sirva declarar, no tienen los Españoles Indianos óbice para obtener los empleos políticos y militares de la América; y que deben ser preferidos en todos, así eclesiásticos como seculares*,¹⁴ en respuesta a lo ocurrido en la Real Audiencia Mexicana.¹⁵ Ahumada no era uno de esos viejos letrados que habían gastado su vida esperando el premio. Todo lo contrario, el abogado fue directamente a España, seguramente a pretender una toga. Su presencia ahí le permitió advertir la inconformidad que podía causar el que Felipe V hiciera caso de no dar más cargos a indios. Se percibe el temor de que la nueva monarquía no confirmara los derechos a los indios.

La representación de Ahumada es un escrito extenso e interesante, por reflejar el concepto de nación criolla, sus orígenes, su presente y lo que esperaba de la monarquía en el futuro. Es, indudablemente, un claro y fuerte reclamo al rey, aunque respetuoso a la vez. En 114 argumentos, divididos en cuatro secciones o partes, Ahumada hace un compendio de todos los derechos y méritos adquiridos por los criollos y sus antepasados, desde la Conquista hasta ese momento, para justificar el por qué es justa su demanda.

En la primera parte el argumento central fue: "es conforme a todos derechos, que los oficios de la América se den a los españoles indios". Por derecho divino porque "Dios gusta de que los Indianos tengan los empleos de la América". Por el derecho canónico y por varios pontífices se ordenaba que los cargos y beneficios

¹⁴ Consulté el impreso en: *Colección varia de papeles y asuntos curiosos de don francisco López Portillo, del consejo de Su Majestad, oidor y de la Real Audiencia de Guadalajara en la Nueva Galicia*, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Lafragua No. 413 LAF. Fs. 123-143v.

¹⁵ No sabemos mucho de Ahumada, sólo que era un joven integrante del Colegio Mayor de Todos Santos, institución que en esos años libraba una batalla por ampliar sus prerrogativas al seno de la misma universidad. La presencia de Ahumada en Madrid pudo deberse precisamente a una misión del colegio en la corte y también a que el abogado estaba buscando promoverse personalmente, como se infiere de algunas líneas de su escrito.

eclesiásticos debían ocuparlos los clérigos de la misma diócesis. El derecho natural decía lo mismo: "pues nada más conforme a la equidad natural, sino que cada uno alce el fruto del honor en donde sirve, trabaja y padece el incomodo de las tareas[...]. En las Indias sólo los americanos sirven, trabajan en las escuelas, llevan las cargas de la República".

Por todos esos derechos, decía Ahumada, era obligación del rey remunerar a los beneméritos, tanto por su trabajo personal como por sus antepasados; es decir: conquistadores, antiguos pobladores y quienes edificaron ciudades, villas, pueblos y haciendas. De hecho, el abogado mexicano se atreve a cuestionar al rey sobre qué delito grave habían cometido los indios para merecer un castigo como el de despojarlos de los empleos de su patria. Luego, una sugerencia, casi exigencia: el rey no querría omitir las leyes de sus antecesores.

En la segunda parte, intitulada "Demuéstrase la idoneidad de los indios, por concurrir en ellos las prendas que pide la Ley", califica a los americanos según los cuatro criterios generales: por su persona, por el origen social de su nacimiento, por sus facultades y por las leyes. En primer lugar, dice Ahumada, varios autores han hablado del ingenio precoz que muestran los criollos hacia los estudios. Y cita a sus propios compañeros del Colegio de Todos Santos. Además, ellos son de origen noble indudablemente:

La prerrogativa de Nobleza no se puede negar a los españoles americanos, porque estos tienen su origen, o de aquellos, que perdiendo noblemente las vidas y derramando su sangre conquistaron aquel Nuevo Mundo, rubricando con su propia púrpura la mejor ejecutoria de fidelidad a sus soberanos dueños; o de aquellos, que por nacer segundos en su nobilísimas casas y no tener lo necesario para mantener con decencia el heredado lustre de sus mayores, se determinaron a pasar a las Indias, huyendo de la pobreza; o finalmente, de aquellos que por sus virtudes, letras y prendas, merecieron que Vuestra Majestad y sus gloriosos predecesores les dieran los empleos políticos y militares de aquel reino, por cuya causa desde su raíz deben estimarse nobles[...]

Respecto a la riqueza, Ahumada argumenta que no son pobres, pues recibieron suficiente patrimonio por herencia, el cual no se les agota

aún cuando se vea que gastan mucho. Tal suficiencia evita que traten de enriquecerse con los cargos.

En la tercera parte, intitulada "Expéndense varias razones de todos derechos para que sólo los indios deban tener los empleos de la América", Ahumada dirige su mirada a los peninsulares: ellos son extranjeros en Indias y cuando llegan sólo tratan de enriquecerse "aunque sea despojando a otros de sus posesiones". Los indios, por el contrario, aman a su patria y por tanto la sirven mejor "no hay más razón para quererlas, que haber allí nacido". Además, éstos se contentan con los sueldos del empleo, porque no necesitan atesorar; los europeos, por el contrario: "sólo con la dulce esperanza, de que volverán a vivir descansados, después de haberse enriquecido, y de aquí se abre totalmente la puerta a la avaricia". Los peninsulares ignoran muchas cosas de las Indias: ingenios, calidades de sus pobladores, costumbres, su número e idiomas, conocimiento que los criollos si poseen. Conclusión: los peninsulares no son los más idóneos para los cargos.

Ahumada aboga por los de su profesión: "por la práctica experiencia que tienen los abogados, dicen muchos políticos y juristas que éstos deben nombrarse jueces, no cualquiera, sino los expertos[...]. no puede decirse abogado el que no frecuenta los tribunales, maneja los procesos, ni ve despachar los negocios". Es evidente que, sin decirlo abiertamente, las líneas anteriores encierran un reproche a la remoción de juristas novohispanos de la Real Audiencia de México promovida por el visitador Garzarón. América es un reino, y como tal debe tratarla el rey:

[...] tampoco deben los americanos, que son hijos de Vuestra Majestad y de esta segunda mujer, que es la América, quedar privados de los bienes dotales de su madre[...]

Además, los conquistadores y sus descendientes engendraron derechos que sólo los indios podían gozar.¹⁶

¹⁶ En el punto 57 se lee: "está Vuestra Majestad obligado a remunerarlos con los frutos de los honores, que por sí y sus mayores granjearon". En el punto 58: "hay obligación en conciencia de distribuir los premios a los que han nacido, criados y servido en aquellos países". En el punto 45, sin duda uno de los más audaces de Ahumada, le advierte al rey: "os príncipes, si

En la cuarta parte, "Pondéranse los inconvenientes que se siguen no dar a los americanos los empleos", Ahumada cambia a un tono lastimero. Al perder toda esperanza de premios, los indios dejarían de ser ciudadanos, al no participar de los empleos honoríficos de su patria. Sin cargos, perderían el afecto a las ciencias, las universidades de Lima y México decaerán, las provincias se llenarán de ignorancia y barbarie: "si entre las naciones más bárbaras no dejan de premiarse los beneméritos; porqué en una tan sabia, tan cristiana y tan política, como la española, han de quedar sin recompensa tantas conocidas ilustres familias?"

Es impensable que los indios, con cargos y poder, puedan conspirar contra la monarquía. Los reyes son como padres de los súbditos y deben beneficiarlos: "hasta las bestias aman los que les hacen bien". No es cierto, continúa el abogado mexicano, que los indios, por aborrecer a los peninsulares y viéndose con cargos, los atropellarían: "nosotros no somos los que los aborrecemos, sino los que padecemos su odio voluntario y sin causa alguna". La mejor prueba de ello es que los peninsulares siguen llegando a las Indias.¹⁷

En el penúltimo punto, el 113, Ahumada contesta a una última crítica a los indios: si el ingenio de éstos parece acabarse después de los 30 años de edad, no es por otra cosa sino porque, al no ver ningún premio digno, abandonan los estudios y se conforman con un curato, lo cual no se verifica con aquellos que sí son beneficiados. Este argumento sería retomado en los escritos de todo el siglo XVIII del mismo género. La visión maniquea de Ahumada sobre los españoles peninsulares e indios no tuvo éxito en Madrid.

La reducción de letrados novohispanos en la Real Audiencia de México ya no tuvo marcha atrás y sentó un precedente nada alentador para los juristas locales. A pesar de ello, el claustro universitario no abandonó su política de convencer a los poderes públicos de los méritos de los graduados para merecer justamente los nombramientos.

quieren huir la ira de Dios, no elijan a los extraños, pues siempre que éstos se nombran, está amenazando."

¹⁷ En el punto 112 Ahumada reduce en el asunto del odio a los peninsulares: "Si dicen que los aborrecemos, el odio debe quitarse, y es propio de los reyes extinguirlo, dice Casiodoro: el modo será no ponerlos entre nosotros, que nos estiman por sus enemigos. Nosotros no aspiramos a los empleos

Dentro de esa política estaba comprendida la ostentación de actos académicos, como los que se llevaban a cabo en la universidad ante los arzobispos. Uno de los más destacados fueron sin duda los de Antonio López Portillo en 1754, muy alabados y dados a conocer en el Consejo de Indias. De hecho, el claustro reunido el 17 de mayo de 1754 aprobó que uno de los actos estuviera dedicado al propio arzobispo.¹⁸ En una acta de un claustro posterior se puede leer lo siguiente:

También se mandó por todos los señores se haga a Su Majestad (que Dios guarde) informe para que premie el mérito y literatura de dicho bachiller, expresando lo que ejecutó a satisfacción plena y con pública alabanza, que le dio el numeroso concurso de hombres tan literatos, que asistieron a los actos[...] asombro del floridísimo concurso de los primeros hombres que concurrieron a oír lo que parecía imposible desempeñar por lo que se hizo dignísimo acreedor de los mayores elogios y del común aplauso de las gentes de esta república, que a una voz era el sentir común[...] que cedían no sólo en honra suya sino en lustre de la Universidad y gloria de la patria[...]¹⁹

A pesar de todo ello, Rubio y Salinas ni siquiera lo mencionó en su informe reservado; por el contrario, criticó las funciones llenas de capacidad memorística pero poco raciocinio, evidenciando la inteligencia de los tenidos por más doctos en la Nueva España.

Hacia la década de 1740 las ideas y propuestas de José Campillo y Cosío en su *Nuevo sistema de gobierno económico...* fue como un "balde de agua fría" al orgullo y las expectativas criollas, al denigrar abiertamente a los virreinos de México y del Perú y al proponer un mayor control de las posesiones en América.²⁰ A estas ideas siguieron en España y Europa la tesis sobre la inferioridad de América y sus habitantes, provocando más reacciones de intelectuales criollos que buscaban contrarrestarlas, como Cabrera Quintero,

de acá, teniendo derecho a ellos[...] O somos buenos o malos[...] si buenos, para qué nos deshonran? Si malos, para qué apetecen nuestra compañía?"

¹⁸ AGN, Universidad 22, claustro de 17 de mayo de 1754.

¹⁹ AGN, Universidad 22, claustro de 11 de junio de 1754.

²⁰ Dorothy Tanck de Estrada, "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano", en: Varios autores, *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, México, 1985, p. 29.

Villaseñor y Sánchez y Juan José de Eguiara y Eguren.²¹ Este último, en especial, un antiguo catedrático universitario y canónigo de México, se encargaría de ensalzar las letras novohispanas.

Eguiara y Eguren rebatió con lo mejor que tenía las críticas de un eclesiástico peninsular, según el cual, América era un "desierto" de bibliotecas, letras y maestros. En sus prólogos a la *Biblioteca Mexicana*, el futuro obispo de Yucatán defendió a la intelectualidad criolla. Para Eguiara la universidad de México era la principal de la América Septentrional: "Hay en América varias Universidades o academias establecidas ya sea por la autoridad real, ya por la pontificia: la principal es la de México".²² Los jóvenes americanos destacaban por su temprano ingenio: "es cosa comúnmente admitida que los nacidos en América brillan por las luces de su ingenio mucho más pronto que los europeos".²³

¿Y qué decir de los viejos graduados, alejados ya de las actividades académicas? Si muchos clérigos y letrados abandonaban el estudio después de los treinta años no era por falta de inteligencia o talento, sino por falta de estímulos y prebendas, reafirmando lo dicho dos décadas atrás por Ahumada. Sobre ellos en concreto, Eguiara aprovechó para hacer el reclamo correspondiente de su falta de premios, aunque inmediatamente exculpa a su rey, por supuesto:

[...]es una impostura esa pretendida desaparición del ingenio entre los nuestros y que aquellos que se despiden de los estudios y del cultivo serio de las letras, obran impelidos de la pobreza y de la desesperanza del premio. Que si bien nuestro Católico Monarca y su Consejo de las Indias colman de honores y recompensas a nuestros hombres beneméritos, así que los conocen, sólo tardíamente, en fuerza de la gran distancia, llega hasta la Corte la noticia de sus obras y merecimientos.²⁴

Si esto expresaba un clérigo criollo bien colocado y en plena fase de ascenso ¿qué podría esperarse de los viejos doctores sin cátedra,

²¹ *Idem.*

²² DE EGUIARA Y EGUREN, JUAN JOSÉ, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 100.

²³ *Ibidem*, p. 134.

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

curato o prebenda? A pesar de este tipo de escritos, la opinión de los prelados de Nueva España de mediados de siglo era completamente contraria a tales expectativas.²⁵ De hecho, varios de ellos ya proponían la restricción sistemática de criollos en los cabildos, ante su ineptitud y vicios. No cabe duda que tales informes acabaron por influir en las decisiones de Carlos III.

Ello se vio claramente cuando en 1771 la Corona pidió un informe de la distribución de todos los cargos capitulares y los obispados en Nueva España según sus salarios y origen geográfico del beneficiado, seguramente planeando ya la reducción de tales cargos a los criollos.²⁶ Como resultado de la orden real podemos apreciar con exactitud el estado que guardaban los clérigos novohispanos en el alto clero. Los resultados, en porcentajes, fueron claramente favorables a ellos, aunque se confirmaba los límites para no darles dignidades y ni menos obispados:

Distribución de beneficios en el alto clero en Nueva España hacia 1771.

Cargo	Europeos	Americanos
obispos	100%	0%
dignidades	35%	65%
canónigos	25%	74%
rajoneros	26%	88%
medio racioneros	12%	

Fuente: AGI, Indiferente general 2889, año de 1771

Justo un año antes de las cédulas que restringían el acceso de los criollos a los empleos, la universidad reimprimió sus constituciones en 1775, en clara respuesta a las reformas que en España se estaban implantando a los planes de estudio de las universidades.²⁷ Los

²⁵ AGI, México 2547.

²⁶ AGI, Indiferente general 2889, año de 1771. Sólo tomé en cuenta las catedrales en donde tradicionalmente los novohispanos se acomodaban: México, Puebla, Michoacán, Oaxaca, Guadalajara, Durango y Yucatán, más el cabildo de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe. Agradezco a la doctora Leticia Pérez Puente por facilitarme este documento.

²⁷ AGN, Universidad 251. El volumen todo es precisamente un ejemplar de los que se imprimieron hacia 1775. Luego de una dedicatoria a Carlos III, el prólogo ocupa las siguientes 21 fojas sin numerar.

conceptos vertidos en el prólogo son los que hay que destacar para el tema que estamos tratando.

Obviamente el objetivo principal fue manifestar los logros cuantitativos y cualitativos de los auto-llamados Academia Mexicana: 29,000 bachilleres, más de 1,000 doctores, números que se consideraban pocos de todos modos. Luego, la cita de varios doctores, licenciados y bachilleres que por su erudición y capacidad memorística hicieron "historia" en la universidad. Es precisamente cuando se habla de estos ejemplos que aflora nuevamente el reclamo criollo por la falta de más premios a esa república literaria novohispana, compuesta de sabios y doctos graduados. México es considerada la "capital del Nuevo Mundo" y en este cielo, el sol y el suelo son propicios para que se den "tantos grandes ingenios".²⁸ Y si ello es así, la monarquía no ha cooperado lo suficiente para alentar toda la capacidad de los ingenios. En las siguientes líneas se advierte un primer reclamo: "y sin duda serían mucho más los autores, que desde esta universidad ilustraron al orbe literario, si para dedicarse á escribir excitara la expectación de congruentes premios".

Evidentemente, el mensaje al monarca es que se había quedado corto en el otorgamiento de cargos a los españoles americanos, máxime que los ingenios de Nueva España no tenían nada que envidiar de los europeos; antes al contrario, podían incluso rebasarlos.²⁹ Así, los graduados ilustres y destacados que habían hecho ostentación de su sabiduría en innumerables actos académi-

²⁸ "Lo cierto es, que no han sido pocos los nacidos en esta feliz región, que han poseído unos ingenios de tan vasta y admirable capacidad, que han adquirido noticias de todas facultades, bastantes á que no haya sido fácil discernir cual era la que principalmente profesaban".

²⁹ Comparando la carrera de dos clérigos, uno peninsular y otro criollo, se dice: "Pero (*absit invidia*) juzguen los que se hallaren sin preocupación de espíritu nacional, si viendo el Padre Maestro Feijoo, que á los trece años de haber hecho Señor Valladares esta demostración en Valladolid, había ejecutado aquella otra Señor Barreda en México, hubiera formado el juicio de que era posible otro igual, que no sólo dijese el principio y la sentencia de cualquier texto canónico ó civil, sino todo el texto á la letra, con las razones favorables y adversas, y confesará también que podría dar texto comprobativo y cualquier especie de ambos Derechos, quien debía ambos de memoria y de modo que pudiese probar o impugnar repentinamente cualquier especie que se lo propusiese por conclusión".

cos públicos, en presencia de altos personajes y autoridades, eran el "honor inmortal de su patria México."

El segundo reclamo en el prólogo tuvo como vía la exaltación de la sabiduría del fraile dominico Francisco Naranjo, premiada sí, con la mitra de Puerto Rico, pero muy tarde, poco antes de morir: "tan tarde que sólo sirvió de que un hombre tan grande se sepultase con el honor de Obispo electo". Las palabras exactas del reclamo al rey fueron envueltas con un fino humor criollo, dichas por el mismo Naranjo: "cuando tuvo la noticia de su promoción, aludiendo a un sonecillo entonces usado con el mismo nombre de su obispado, dijo con equívoco donaire: Me tocan el Puerto Rico, cuando ya no puedo bailar".

Luego de estas palabras, un fingido desdén por la falta de premios o su tardía llegada a los de Nueva España no se ocultó: "pero la fama de su relevante mérito por armas y letras, adornadas de excelentes virtudes, demandará siempre, con inmortal lustre de nuestra Academia, el aplauso y asombro de la más dilatada posteridad". Al final del prólogo, se vuelve a pedir más atención en el futuro:

[...]ésta incomparable Academia, gobernada por los adjuntos estatutos ha tenido desde su erección hasta el año presente, no sólo laudables, sino maravillosos progresos, que con la Real protección de que se gloria, no decaerá en lo futuro, mereciendo que se diga siempre de nuestra México, por la formal brillantes y abundancia de ingenios y magníficas producciones de letras[...]

Ninguno de estos argumentos ni los anteriores hicieron cambiar las cosas. Las reformas vinieron de todos modos en 1776. Es fácil comprender la antipatía mostrada hacia la cédula del 21 de febrero de ese año, que amenazaba lo mejor que tenían los clérigos criollos, pues limitaba a una tercera parte las sillas capitulares para ellos. Hubo protestas muy sentidas de los más perjudicados, como la del claustro universitario, cabeza de los graduados.³⁰ Aunque la cédula

³⁰ *Representación de la Universidad de México a Carlos III sobre la política de empleos. 1777*, en: TANCK DE ESTRADA, DOROTHY, *La ilustración y la educación en la Nueva España*, México, Ediciones el caballito-SEP, cultura, 85, pp. 61-74.

no tuvo una aplicación inmediata, hacia la última década se había convertido en una realidad en la catedral mexicana.

Tarde, pero seguro, las reformas borbónicas se hicieron sentir también en uno de los que habían sido los bastiones del clero novohispano desde el siglo XVII. ¿Qué opciones tendrían ahora los graduados? Con la secularización de las doctrinas de los frailes a partir de 1753 y durante el resto del siglo, se abrieron nuevos curatos a los clérigos seculares como una forma de compensar la limitación para llegar a las prebendas y dignidades.³¹

El claustro universitario de 1777 era tan conciente de esa situación generada a lo largo de ya muchas décadas, que decidió hacer una representación en donde manifestó su idea de la Nueva España, su lugar en el imperio y el papel de los criollos con grado universitario.

El nacionalismo criollo del claustro universitario se fundamentó básicamente en el viejo derecho que tenían los graduados a obtener los altos cargos eclesiásticos y administrativos de la Nueva España. Tal derecho se derivaba tanto del derecho secular de los descendientes de conquistadores y primeros pobladores, de gobernar las Indias como en las leyes específicas de la *Recopilación* que ya se han mencionado. El contexto político en que se escribe la representación de 1777 es diferente al de la primera mitad del siglo XVIII. Básicamente se escribe ya no para arrancar más cargos para la causa criolla, sino para conservar lo ya ganado, para mantener en estado de cosas que los graduados habían logrado construir a lo largo de varias generaciones.

En la representación se hace un balance apegado a la realidad que se confirma en otras fuentes y estudios sobre el destino público de los graduados. Los grandes ámbitos de ocupación que se señalan, en efecto, corresponden a los patrones de carrera analizados por autores modernos.³²

³¹ BRADING, DAVID A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 77-97.

³² BURKHOLDER, MARK A. y CHANDLER, D. S., *De la impotencia a la autoridad. La Corona española y las Audiencias en América 1687-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. Un trabajo prosopográfico precedente, aunque sólo sobre la audiencia de Lima fue el Guillermo Lohmann Villena. *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones 1700-1821*.

Los principales conceptos manejados en esta representación dan continuidad a la tradición criolla: los españoles americanos son herederos de la religión, justicia y lealtad de los europeos y la Nueva España es un reino. Los criollos, descendientes de conquistadores, se multiplicaron para que hubiese los "operarios evangélicos" y los "ministros de la república" suficientes. Como Ahumada, recuerdan la existencia de leyes fundamentales del reino que:

[...]franquearon a los españoles y a sus descendientes toda la atención y preferencia en los empleos de las nuevas tierras, tanto eclesiásticos como seculares.

Todos los criollos, con diferentes orígenes familiares, tenían derecho a ser premiados por el rey: los descendientes de conquistadores, los de antiguos pobladores, los hijos de funcionarios peninsulares vecindados y los de comerciantes y vecinos recientes. Esta diferenciación es importante porque remite a la composición social de la corporación universitaria.

No era cierto, continua la representación, que el culto divino en América hubiera ido a menos por el hecho de que más criollos hubiera en las catedrales. En realidad, grandes riquezas se habían destinado al culto y a fundaciones eclesiásticas.

Por otro lado, las críticas sobre la ineptitud criolla son desechadas también por el claustro y por el contrario, piden que el rey premie "la idoneidad, mérito y servicios de los españoles indianos" como la había hecho hasta esa fecha. Si el rey había nombrado a españoles indianos en prebendas y canonjías, ello demostraba su noble cuna, sus méritos y servicios y su honor. Si esto era cierto, por

Sevilla, 1974. GANSTER, PAUL, "La familia Gómez de Cervantes. Linaje y sociedad en el México colonial", en: *Historia mexicana*, No. 122, Oct.-Dic. 1981. "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII", en: *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*. Varios autores, México El Colegio de México, 1991. CASTAÑEDA DELGADO, PAULINO, y MARCHENA FERNÁNDEZ, JUAN, *La jerarquía de la iglesia en Indias*. España, MAPFRE, 1992. MAZÍN GÓMEZ, OSCAR, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996. B. TAYLOR, WILLIAM, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y fieles en el México del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999, 2 Vols.

qué entonces se restringía en la real cédula de febrero de 1776 a sólo una tercera parte de las plazas capitulares para los criollos? Tal decreto constituía, en consideración del claustro, una verdadera deshonra a la nación criolla:

[...]no puede una Nación que tanto se gloria de tener un Rey piadoso y justo, que en los casos de particulares infracciones, cuando las hubiera habido descargara todo el golpe de su católico celo, hacer juicio que pudiera ser objeto de la indignación de Vuestra Majestad todo el común castigando en lo más precioso del honor a toda la Nación.³³

De hecho, alegaban, eran también acreedores a las dignidades que sólo se daban a los europeos hasta la fecha. No era el territorio ni el clima lo que determinaba la aptitud de los hombres, como tampoco podía ser que el rey no quisiera remunerar a sus buenos servidores, ni que ignorase la existencia de beneméritos en América.

El claustro desestimaba las críticas a los criollos; quienes las habían hecho habían sobrestimado los errores de algunos o bien se habían sentido privados de cargos destinados a los naturales, sabiendo que no eran capaces de conseguir empleos en España.

La situación actual de la universidad demostraba lo justo de sus pretensiones: doctores eminentes, jubilados o en servicio y graduados insignes, viejos, pero sin un premio adecuado. Muchos mercedores de prebendas u pocas de éstas, curas ejemplares viejos, letrados insignes sin toga o gobierno político, graduados mercedores de corregimientos y alcaldías. Todos estos beneméritos sin premio suplicaban el socorro del rey.

Sobre la crítica de dedicarse muchos a la carrera eclesiástica, la realidad, según el claustro, era que había necesidad de muchos eclesiásticos, incluso desde antes de la secularización de doctrinas. Además los padres habían visto en la Iglesia las mayores posibilidades de colocación de sus hijos. Otra era la situación de la carrera secular, en realidad sin futuro.³⁴ Por ello los padres obligaban a los hijos a dedicarse a la Iglesia, provocando clérigos sin vocación.

³³ AGN, Universidad 25, f. 203.

³⁴ "No es menor el número de sujetos idóneos para los empleos del real servicio y administración de Real Hacienda y para que con utilidad de los

El claustro no negaba que los criollos despilfarraban las herencias, pero culpaban de ello a la ociosidad en que vivían, por falta de empleos de su verdadera vocación. Sólo el rey tenía la solución, destinando más empleos para ellos. En caso contrario, es decir, la restricción de cargos en América, provocarían el abandono de las letras y las ciencias, con lo que los criollos quedarían "en la infeliz constitución de los indios".

Finalmente, el claustro pedía que se derogaran las cédulas de 1776. En América había un "reino literario" también, de donde el rey podía fácilmente escoger a los mejores. Así, hijos de conquistadores, de antiguos pobladores, de funcionarios llegados de España y de comerciantes emprendedores recibirían su justa recompensa.

A manera de conclusión

Es un hecho que la Real Universidad de México nació en una época en que los conquistadores trataban férreamente de salvar los privilegios de que habían gozado al inicio del régimen colonial. Aunque pocos miembros de la universidad provinieron del grupo de conquistadores, continuaron la tendencia de reclamar a la Corona privilegios y prebendas, no ya encomiendas, sino empleos y beneficios eclesiásticos en recompensa por su participación en la consolidación del orden colonial.

Muy pronto las pretensiones de la corporación universitaria se identificaron plenamente con el nacionalismo criollo que gradualmente se fue consolidando en el siglo XVII. Los mayores logros los tuvieron desde entonces en los cabildos catedralicios a la par de lo que sucedía en el gobierno de las órdenes mendicantes, aunque no en la administración civil, en donde casi en ninguna época predominaron los criollos.

En el siglo XVIII las expectativas fueron de más a menos, cuando una nueva dinastía real se puso al frente del imperio español

pueblos pudiera Vuestra Majestad confiarles los corregimientos y alcaldías mayores de la América. Esta gruesa parte del estado de hombres de distinción por sus cunas, de buena política e instrucción por sus crianzas y de celo y cordura por sus experiencias, es la más necesitada de los socorros del paternal amor de Vuestra Majestad".

y cada vez fue más reacia a cumplir los derechos de los indianos consagrados en la *Recopilación de leyes de Indias*.

Las posesiones americanas se convirtieron en piedra angular del imperialismo español que sobrevivió al ataque de las potencias europeas. El control sobre el virreinato de la Nueva España, que pasó a ser la principal fuente de metales preciosos, dejando atrás a Perú, era vital para la Corona. De ahí la preocupación creciente por tener en su gobierno cada vez más a peninsulares fieles a toda prueba, en detrimento de las expectativas locales.

Ante tales tendencias los grupos y corporaciones criollas que tradicionalmente habían sido más o menos favorecidas, como la Real Universidad de México, reaccionaron y defendieron hasta donde se les permitió, el derecho antiguo de gobernar en su propia tierra. La defensa en la universidad nunca abandonó los cauces permitidos, por lo que fácilmente sus inquietudes y recelos fueron neutralizados o, de plano, ignorados. No obstante, la conciencia del papel secundario que la república criolla ocupaba en los planes de la monarquía borbónica se hizo patente, y frente a ello lo mejor que pudieron oponer los universitarios fue su identidad criolla y su pleno convencimiento de la justicia de sus demandas.

CIENCIAS EXACTAS EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO, SIGLO XVIII

Marco Arturo Moreno Corral*

Instituto de Astronomía, UNAM

La Real y Pontificia Universidad de México abrió en 1637 la primera cátedra del continente americano dedicada explícitamente a las enseñanzas de temas astronómicos y matemáticos. El cronista de esa institución, nos dice que

Para que esta Real Universidad fuese en aumento y se erigiesen las Cátedras que faltaban para su lustre, en veinte y seis de Febrero de mil seiscientos y treinta y siete, el Claustro de Rector y Concilia-rios, habiendo visto lo pedido por el Pe. Presentado Fr. Diego Rodríguez, del Orden de Nuestra Señora Merced, Bachiller pasante en las facultades de Artes y Teología por esta Universidad y el Estatuto de Salamanca, del título treinta y tres de las provisiones de Cátedras en el párrafo undécimo, y el ofrecimiento que hizo a dicha Universidad de leer en ella la Cátedra de Matemáticas, con lo pedido por los cursantes de la facultad de Medicina, en esta razón y ser la dicha Cátedra tan útil y provechosa para los cursantes y Universidad, se aceptó el ofrecimiento por esta Real Universidad; y atendiendo a la suficiencia que el Presentado tiene en dichas facultades y principalmente en la de Matemáticas, se le concedió licencia para que públicamente la leyese y enseñase en dicha Universidad.¹

De esa manera y en virtud de una solicitud expresa hecha por aquellos que habrían de convertirse en médicos, quienes juzgaban necesario tener conocimientos astronómico-astrológicos para desarrollar adecuadamente su práctica profesional, surgió la que habría de ser la primera cátedra institucional de ciencias exactas en América. Para

* Instituto de Astronomía-Observatorio Astronómico Nacional. Universidad Nacional Autónoma de México. Ensenada, Baja California.

¹ PLAZA Y JAEN, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, T.I, Libro Cuarto, Cap. 9, México, 1931, p. 341.

corroborar esta última afirmación, baste mencionar que las otras dos universidades entonces existentes en Hispanoamérica, la de Santo Domingo y la de Lima, no tuvieron ese tipo de estudios, mientras que en la parte angloparlante de nuestro continente, el Harvard College de Cambridge, Massachussetts, que fue la primera universidad establecida en lo que serían los Estados Unidos, se fundó en 1636, comenzando sus cursos dos años después. Éstos estaban encaminados a preparar a los clérigos que se requerían en Nueva Inglaterra. El estudio de disciplinas científicas en esa universidad, se inició varias décadas después.

Para que una persona pudiera convertirse en profesor propietario de la cátedra de astrología y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México, tenía que presentarse a concurso y exponer y defender ante el claustro, capítulos escogidos al azar de la obra medieval de astronomía geocéntrica llamada *De Sphaera*, escrita por Johannes de Sacrobosco en el siglo XIII. Ese texto se indicó en forma explícita y con carácter de exclusividad en las constituciones de la universidad. Señalado el tema a exponer, cada candidato debería leerlo y explicarlo durante una hora, estando obligado a hacerlo en latín.² Por lo que respecta a los textos que podía utilizar el profesor en ese curso, se sabe que los libros usados para desarrollar el programa de enseñanza que se impartía a los estudiantes, fueron los *Elementos de geometría* de Euclides, el *Sphaericum Elementorum* de Teodosio, el *Almagesto* de Claudio Ptolomeo, el de *Triangulis* de Cristóbal Clavio, el *De Triangulis Omnimodis* de Regiomontano, las *Theoricae Novae Planetarum* de Georg Purbach, la *Cosmografía* de Apiano, las *Tablas* de Alfonso X de Castilla y el *Libro de relojes solares* de Pedro Rojas.

Es relevante señalar que todos esos libros llegaron a México durante el siglo XVII.³ Su presencia en la Nueva España es un claro indicador de que fueron utilizados en la cátedra de astrología y matemáticas, pues además se ha comprobado que de esas obras hubo varios ejemplares en nuestro país. Siendo textos altamente especializados y por ello de no fácil lectura, su presencia en la Nueva España en una época en que los libros eran caros y escasos, son

hechos que pueden interpretarse, con un alto grado de certeza, como que fueron usados como libros de texto precisamente por los alumnos del curso astronómico-matemático impartido en la universidad.

Nuestro siglo ilustrado

A pesar de que en la mayoría de los países europeos la nueva astronomía ya había sido aceptada en las universidades, el desarrollo de nuestra cátedra de astrología y matemáticas a lo largo del siglo XVIII puede en general considerarse pobre, salvo hacia final de la centuria, cuando dos novohispanos que formaron parte importante del movimiento conocido como Ilustración se hicieron cargo de ella.

La nómina de profesores de esa cátedra durante la décimo octava centuria es conocida,⁴ mostrando que en ese siglo fue ocupada por once catedráticos propietarios, así como por cincuenta y un suplentes. De los primeros, que fueron los que tuvieron que someterse al examen de oposición para ganar el derecho a impartirla, siete eran médicos que con anterioridad habían ocupado la cátedra de medicina. De los suplentes en la mayoría de los casos no se sabe nada, salvo que también un alto porcentaje perteneció a esa misma profesión, lo que ya es un indicativo sobre lo que en ella se seguía enseñando, pues debe recordarse que la medicina universitaria en nuestro país seguía íntimamente ligada a las enseñanzas hipocráticas y galénicas en ese período. Además, tan alto número de suplentes habla de la falta de continuidad en esos estudios, lo que significa que aunque eran obligatorios para los futuros médicos, ya no eran tomados por éstos con la seriedad inicial.

Entre los que tuvieron la titularidad de la cátedra durante la primera mitad de aquel siglo debe destacarse a Pedro de Alarcón, quien produjo diversos escritos astronómicos o de temas que entonces se consideraban afines, como la meteorología y el cálculo de efemérides, trabajos que muestran que tuvo cierta preparación matemática. Ése es por ejemplo el caso de sus *Tablas astronómicas* y de sus *Efemérides de los movimientos de los planetas durante el período de 1718*

² CARREÑO, *La Real y Pontificia Universidad de México. 1536-1865*, México, 1961, p. 256.

³ MORENO CORRAL, M. A., "El arribo de la ciencia a la Nueva España", *Ciencia y Desarrollo*, Vol. XIX, No. 112, septiembre-octubre, 1993, pp. 72-77.

⁴ MORENO R., "Astronomía mexicana del siglo XVIII", en: MORENO CORRAL, MARCO ARTURO (Comp.), *Historia de la Astronomía en México*, México, FCE, 1998.

a 1732. También se sabe que al menos desde 1723 y hasta 1747 publicó en forma irregular, pronósticos, lunarios y calendarios,⁵ además de que en 1728 apareció su *Noticia del eclipse de Luna del 8 de agosto de 1729 y exhortación a observarlo*.

Los intentos de renovación

Diversos estudios han mostrado la pertenencia plena a la Ilustración mexicana de Joaquín Velázquez de León⁶ y de Ignacio Bartolache,⁷ personajes que se desempeñaron como titular y suplente respectivamente de la cátedra que aquí nos ocupa. En 1765 fue ocupada por Velázquez, quien de inmediato trató de introducir cambios para modernizar la enseñanza de la astronomía y las matemáticas,⁸ desgraciadamente actividades oficiales de gran importancia lo obligaron a dejar la vida universitaria, por lo que no pudieron fructificar los cambios que intentó hacer. El nivel y modernidad de los conocimientos técnicos y científicos de este personaje son bien conocidos, por lo que aquí sólo diremos que como astrónomo estaba a la altura de sus pares europeos, lo que demostró sobradamente con los cálculos y observaciones que hizo con motivo del paso del planeta Venus ante el disco solar, ocurrido el 6 de junio de 1769, el cual estudió desde un observatorio especialmente construido por él en el sur de la península de Baja California. Esa labor, más diversos trabajos que produjo sobre temas astronómicos, muestran que Velázquez de León ya había dejado el lastre astrológico con el que nació y vivió gran parte de su existencia la primera cátedra de ciencias exactas que hubo en México.

El médico guanajuatense José Ignacio Bartolache, quien también fue un personaje destacado en el campo de las ciencias exactas y naturales, suplió ese curso primero entre 1766 y 1768 y

posteriormente entre 1772 y 1773. Consecuencia directa de su período inicial al frente de la cátedra de astronomía y matemáticas fue la publicación en 1769 de sus *Lecciones matemáticas*, donde expuso en forma amplia parte de lo que entonces enseñó en ese curso. Puesto que el título que puso a ese trabajo se presta a confusión, debe aclararse que en realidad la obra no es propiamente de matemáticas, pues se trata de un texto más bien epistemológico, donde se discute con amplitud el método matemático, definiendo su alcance y limitaciones. Bartolache justificó la importancia del estudio de esos temas, señalando que el método explicado en su obra podía usarse en cualquier ciencia y afirmó que de él

[...]sirvense los Geometras para inquirir i enseñar metodicamente la verdad, de Definiciones, Axiomas, Postulados, Teoremas, Problemas, Corolarios, Escolios i Lemas.⁹

A lo largo de 44 páginas dio las definiciones precisas de esos términos y discutió sobre el método en las ciencias, siguiendo sobre todo a Descartes. Al principio de la obra indicó que publicaría otros escritos matemáticos, dependiendo de la aceptación que tuvieran entre el público, lo que no sucedió, o bien porque no hubo la respuesta esperada, o por los problemas que tuvo con diversos personajes que impugnaron esa nueva forma de enseñar las matemáticas en la Universidad de México.¹⁰

Bartolache decidió en 1773 concursar por oposición para obtener ahora sí, el título de propietario de cátedra, apelando ante el claustro de la siguiente forma:

Don José Ignacio Bartolache Díaz y Posadas, doctor en medicina y actual sustituto de la cátedra de matemáticas, ante V.S. como más haya lugar en derecho digo: Que soy uno de los opositores a dicha cátedra en el presente concurso, así por hallarme con la instrucción suficiente en la astronomía y demás facultades matemáticas conducentes a ésta, mediante un estudio metódico que he hecho de ellas más ha de diez años, como por haberla substituido siete veces

⁵ *Ibidem*, pp. 127-130.

⁶ MORENO R., *Joaquín Velázquez de León y sus Trabajos Científicos sobre el Valle de México*, UNAM, México, 1977.

⁷ BARTOLACHE, J. I., *Mercurio Volante*, UNAM, México, 1979, Ver el estudio introductorio.

⁸ MORENO CORRAL, M. A., "La enseñanza de las Matemáticas en la Nueva España", en: *Ciencia y Desarrollo*, Vol. XXVI, No. 155, noviembre-diciembre, 2000.

⁹ BARTOLACHE, I., *Lecciones matemáticas*, México, 1769, p. 8.

¹⁰ MORENO R., "Las lecciones matemáticas del doctor Bartolache (1769)", *Anuario de Humanidades*, México, Universidad Iberoamericana, Vol. II, 1974, pp. 221-272.

y una de ellas muy largo tiempo por haber estado el propietario ausente en servicio del rey.¹¹

Al parecer, lo anterior no le sirvió, pues ante su conocida conducta antiperipatética, considerada por algunos de sus contemporáneos como sacrilega y escandalosa,¹² la cátedra le fue negada y concedida al doctor en anatomía y cirugía, José Ambrosio Giral y Matienzo, del que sólo sabemos que dejó escritas unas tesis que tratan sobre los libros de epidemias de Hipócrates, sobre sus aforismos y sobre Avicena, así que su presencia como responsable de aquel curso de astronomía y matemáticas no tuvo ninguna trascendencia, igual que sucedió con la mayoría de los profesores que la ocuparon durante la Ilustración novohispana.

La física en la universidad

En el año de 1774, bajo la presidencia de Bartolache, se presentó en la Real y Pontificia Universidad de México una tesis escrita en latín titulada *Philosophiae scholas*, desarrollada por el bachiller José Ignacio Fernández del Rincón, quien se autodesignó discípulo de Gamarra y Dávalos. Aunque breve, esta obra ha sido considerada importante dentro del proceso de modernidad filosófica que al finalizar el siglo XVIII se presentó en la Nueva España.¹³

La importancia que ese trabajo tiene para los estudiosos del desarrollo científico del período colonial mexicano, radica en que hasta donde se sabe, es la primera producción universitaria donde explícitamente se tocan ideas que ya pueden considerarse parte de la física surgida durante la revolución científica, pues trata temas como la dinámica y la electricidad. En efecto, además de discutir la lógica y la sicología, Fernández del Rincón dedicó buena parte del contenido de esa obra a la discusión filosófica de aspectos físicos como la

¹¹ Citado por MORENO R. en el *Mercurio volante* de José Ignacio Bartolache, p. XXVI.

¹² ALZATE, A., *Elogio histórico del Dr. José Ignacio Bartolache*, citado por MORENO R., *Ibidem*, p. XIII.

¹³ BEUCHOT, MAURICIO, en la Introducción a las *Lecciones de filosofía*, José Ignacio Fernández del Rincón, Edición de Bulmaro Reyes Coria, México, UNAM, 1994.

naturaleza de los cuerpos, la materia, el tiempo, el espacio y la forma. En el apartado que llamó *De la Física y de las reglas para filosofar*, copiado del inicio del libro tercero de la *Philosophia naturalis principia mathematica* de Isaac Newton, también conocido como *Sobre el sistema del mundo*, tomó en forma literal las tres reglas que discutió en esa sección de sus lecciones de filosofía. Aunque la discusión a lo largo de toda su obra la mantuvo en el terreno especulativo y no trató el enfoque observacional que llevó al descubrimiento de las Leyes de la dinámica, enunció con claridad las tres leyes del movimiento de Newton, haciendo breves comentarios sobre ellas.

Más adelante discutió en forma breve pero clara los fenómenos de reflexión y refracción, explicando las leyes que los rigen. Finalmente habló en forma general de la electricidad, citando a un número importante de autores que la estudiaban, pero la teoría a la que se adhirió para explicarla no era correcta, lo que no demerita su esfuerzo, pues habrían de pasar más de cien años para que la experimentación condujera a la teoría electromagnética.

A pesar de que los innovadores fueron alejados de la universidad, las actitudes contra la modernización de las ciencias exactas en esa institución continuaron, obligando incluso a la expedición de una cédula real fechada el 12 de junio de 1778, donde se establecía que el objeto de la cátedra de astronomía y matemáticas era

[...]distinto del de la Medicina y que lo que su catedrático debía saber y leer, era Matemáticas.¹⁴

Sin embargo como ha sucedido en muchos otros casos, esta disposición además de tardía no fue cumplida, por lo que nuestra primera cátedra universitaria de ciencias exactas no logró evolucionar y alcanzar el nuevo saber en esas disciplinas, teniendo que dejar que en México fueran otras instituciones las que habrían de servir como motor modernizador de tan importantes áreas del conocimiento. A pesar de ello, debe indicarse que el esfuerzo renovador de Velázquez de León y de Bartolache algo aportó, pues al finalizar el siglo de las luces, algunos universitarios interesados en el estudio de las matemá-

¹⁴ IZQUIERDO, J. J., *Montaña y los orígenes del movimiento social y científico de México*, México, Ediciones Ciencia, 1955.

ticas presentaron actos públicos sobre temas de esa disciplina. Esos eventos eran organizados por la universidad para el lucimiento de sus catedráticos y alumnos. En efecto, a partir de 1793 comenzaron a publicarse invitaciones para que la gente asistiera a presenciar la defensa de temas matemáticos hecha por alumnos que así se graduarían de bachilleres. La primera se convocó bajo el título de *Exercicios públicos de los elementos de álgebra y geometría*, que, "con el favor de Dios tendrá en la Real y Pontificia Universidad Don Manuel Otero". Dos años después encontramos ocho invitaciones más, pero publicadas en latín bajo el título general de *Exercitationes Mathematicae*. Para 1797 hay dos y al siguiente siete, sólo que para entonces se les denominaba *De Re Mathematica. Exercitationes*.

Desgraciadamente en ninguno de esos casos ha sido posible establecer explícitamente los temas tratados y los problemas planteados, por lo que se debe ser cuidadoso al evaluar esas aportaciones, ya que también se ha encontrado información que indica que la enseñanza científica impartida en la universidad en esa época, ya era prácticamente inexistente, pues en dichos actos ocurrieron situaciones como las que se citan a continuación:

Don José Pereda defendió un acto de muchas y exquisitas conclusiones matemáticas y médicas, ofreciendo confirmarlas todas con demostraciones geométricas. Don José Brizuela sustentó otro acto de veinte y cuatro materias, por la mañana y tarde, prometiendo hacer demostración geométrica de seis de ellas. Don Juan José Guerra sustentó dos actos, uno de teoremas lógicos dedicado al Rey nuestro Señor, ofreciendo demostraciones geométricas de la existencia de Dios, y de la inmortalidad del alma; y otro de doce materias fisicomatemáticas.¹⁵

De lo anterior se desprende que los estudios de ciencias exactas en la Real y Pontificia Universidad de México a fines del siglo XVIII, no se hacían con espíritu de modernidad, ni con la profundidad y seriedad necesarias que una institución de ese tipo debió tener ya en aquellas fechas, cuando la revolución científica, era ya una realidad.

¹⁵ PLAZA Y JAEN, *op. cit.*, T. II, p. 383.

Ciro Robles Berumen

*Doctorado en Historia,
Universidad Autónoma de Zacatecas*

Introducción

La incorporación de la ciencia moderna en la parte septentrional de América fue el resultado de la actividad continuada de varias generaciones de científicos novohispanos, quienes en el siglo XVIII arribaron a formas más complejas de organización de su actividad. Así, durante la primera mitad del siglo existió en México un núcleo de eminentes científicos agrupados en diversas comunidades, los cuales cultivaron bajo la forma individualizada la geografía, la astronomía, la medicina, la metalurgia y la botánica, así como las artes industriales y la tecnología. Además, estas comunidades ya no actuaban solamente en la capital, sino que extendieron su influencia y actividades a varias regiones y ciudades del virreinato como Mérida, Puebla, Valladolid y Zacatecas, donde contaban con grupos de científicos, publicaciones e instituciones en las que fomentaban su trabajo.

Una de las actividades que mayor desarrollo tuvo en las ciudades anteriormente mencionadas, fue la observación astronómica, particularmente la de los eclipses. La mayoría de esos trabajos tenían como finalidad la determinación de las coordenadas geográficas de sus respectivas localidades, de los puertos y litorales y de la desolada e inmensa zona norte del país.

En el caso de la ciudad de Zacatecas, la presencia de los pocos criollos ilustrados fue de gran importancia para el impulso y desarrollo del campo de la astronomía y de otras ramas del saber científico. Un personaje sobresaliente, a inicios del siglo XVIII, fue Joseph de Rivera Bernárdez, de quien abordaremos una parte de sus escritos astronómicos.

Su pensamiento y obra

Al igual que en otras regiones de la Nueva España, durante el primer tercio siglo XVIII floreció en la ciudad de Zacatecas Joseph de Rivera Bernárdez (?-1776), heredero del título de conde de Santiago de la Laguna. Hombre de letras, conocedor del pensamiento ilustrado, de la física newtoniana, de la obra de J. Kepler y de las nuevas teorías astronómicas. Fue un observador sistemático del cielo y un mecenas de instituciones educativas. Al respecto, el historiador Elías Amador escribió:

Lo que de tan ilustre personaje se sabe, es que fue hombre de recomendables virtudes y de gran talento, como lo prueban las obras que nos dejó, en los cuales se descubre a primera vista una inteligencia nada común.¹

Entre sus libros publicados se encuentra un *Compendio de las cosas más notables de los libros de cabildo de la ciudad de Zacatecas*,² un opúsculo titulado *Obelisco zacatecano*³ publicado en 1727 y su obra *Descripción breve de la muy noble y leal ciudad de Zacatecas*⁴ la cual vio la luz en 1732. En este último libro, comparte los ideales de la Ilustración: la fe en los adelantos de la época, el advenimiento de una conciencia que la humanidad pueda tener de sí misma y el uso de la razón y la utilidad como normas de valor.

¹ AMADOR, ELÍAS, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, Dos tomos, reimpresión facsimilar, Zacatecas, México, 1982, p. 477.

² RIVERA BERNÁRDEZ, JOSEPH DE, *Compendio de las cosas más notables de los libros de cabildo de la ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, reimpresión del H. Ayuntamiento de la ciudad de Zacatecas, 1992.

³ El título en español es: *Obelisco zacatecano o elogio jeroglífico sacado de la doctrina de los egipcios, erigido en honor del serenísimo Luis I, rey de España, el día en que la nobilísima ciudad de Zacatecas alegró el alma de sus habitantes con aplausos festivos a causa de su exaltación al Regio Solio. Parte única en la cual brevemente se expone tanto la simetría como la explicación del geroglífico. Por don Joseph de Rivera Bernárdez, Conde de Santiago de la Laguna y jefe de quinientos infantes*, México, impresa por Joseph Bernardo de Hogal, 1727.

⁴ RIVERA BERNÁRDEZ, JOSEPH DE, *Descripción breve de la muy noble ciudad de Zacatecas*, Zacatecas, reimpresión del H. Ayuntamiento de la ciudad de Zacatecas, 1992.

En el plano de las ciencias naturales reivindica los métodos de observación y experimentación, como una de las bases más importantes del espíritu científico que con dificultades invadía la España ilustrada y sus posesiones ultramarinas durante el siglo XVIII. En relación a su obra, el anterior historiador escribió:

El autor se da a conocer como un hombre erudito y estudioso y particularmente como atento observador de los sucesos, de los personajes notables de su tiempo y de cuanto tenía relación con la historia y la estadística de Zacatecas, pues a Don Joseph de Rivera Bernárdez debemos preciosos datos que en ningún libro de aquella época se encuentran tan abundantemente compilados.⁵

El astrónomo

A lo largo de su vida cultivó diversas disciplinas, pero la astronomía ocupó un interés especial en sus actividades científicas. Del análisis de los estudios astronómicos de de Rivera Bernárdez, percibimos algunos de los alcances que tuvo el desarrollo de la astronomía de posición en México en aquellos años. Para la realización de sus trabajos poseía diversos instrumentos de observación y medición tales como astrolabios, cuadrantes de tres varas de diámetro graduados con esmero, que él mismo mandó construir, y varios relojes. Es de llamar la atención por los resultados obtenidos en sus observaciones, que no haga referencia alguna a la utilización de anteojos astronómicos o telescopios, haciendo todavía más elogiable su obra; ya que desde su posición social no tendría mayor dificultad en adquirir este tipo de instrumental.

Como hombre interesado por la ciencia, el conde de Santiago de la Laguna era un astrónomo cuidadoso en su práctica observacional.⁶ De ello nos da cuenta el registro que hizo de algunas estrellas brillantes y visibles en el firmamento zacatecano. En base a las tablas rudolfinas de Kepler, las cuales contienen las reglas para

⁵ ELÍAS, AMADOR, *op. cit.*, p. 478.

⁶ GARCÍA GONZÁLEZ, FRANCISCO, *Familia y sociedad en Zacatecas. La vida de un microcosmos minero novohispano, 1750 - 1830*, México, El Colegio de México y Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000, p. 77.

Según las tablas de Eustaquio la longitud de México era de doscientos setenta y nueve grados, y la diferencia de temporal entre México y Zacatecas estaba estimada en cuatro grados y treinta minutos. Entonces restando de la primera longitud la diferencia temporal, por estar la segunda ciudad más al occidente, Zacatecas estaría a doscientos setenta y cuatro grados y treinta minutos. Pero de acuerdo al registro de sus observaciones, de Rivera Bernárdez nos presenta la siguiente aclaración:

En cuantas observaciones tengo hechas he hallado de Bolonia a esta ciudad siete horas y cincuenta minutos de diferencia de tiempo, y ésta me parece más próxima a la verdad, por convenir con todas ellas, la cual difiere de las de Eustaquio en ocho minutos y las del doctor de Sigüenza y Góngora en otros ocho minutos.¹¹

Posteriormente, procede a los cálculos finales para corroborar sus resultados:

La diferencia entre siete horas y cincuenta y ocho minutos de Eustaquio, y siete horas y cuarenta y dos minutos de Sigüenza, son dieciséis minutos, y su mitad ocho minutos que añadidos a ésta o restados a aquélla, salen las mismas siete horas y cincuenta minutos, que hallo por mis observaciones y por consiguiente la longitud de Zacatecas es de doscientos setenta y siete grados.¹²

Por último, el conde de Santiago de la Laguna afirmó en su libro descriptivo sobre la ciudad:

Y en fin añadiéndose estas siete horas y cincuenta minutos al tiempo dado de un eclipse de Bolonia, saldrá con toda precisión el tiempo a que sucederá dicho eclipse en Zacatecas.¹³

Si bien durante la primera mitad del siglo XVIII, la actividad científica en la ciudad de Zacatecas tuvo un escaso desarrollo, a pesar de su

¹¹ *Ibidem*, p. 79. Con respecto a las observaciones de Carlos Sigüenza y Góngora, véase la *Libra Astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1984, p. 179-181.

¹² *Ibidem*, p. 79.

¹³ *Idem*.

auge minero, la astronomía de posición mantuvo un interés entre los pocos criollos ilustrados que se caracterizaron por ser hombres de ciencia, difusores de los productos de la revolución científica del siglo XVII e impulsores del estudio de las ciencias experimentales.

La determinación de las coordenadas geográficas de varias localidades en la Nueva España originó entre las comunidades de astrónomos novohispanos diversas polémicas en tanto a los resultados obtenidos, así como lo relativo a las técnicas de observación. El esfuerzo de los científicos de provincia fue de gran valor, no sólo por las observaciones practicadas, sino también por sus aportes al desenvolvimiento del campo de esta rama de la astronomía.

SOBRE LOS INCREÍBLES ABSURDOS
DEL SISTEMA COPERNICANO
PARA NO CREER EN ÉL, O INTRODUCCIÓN
A LAS OPINIONES
DE SADAGIER¹ Y FEIJOO

Eduardo Quintana Salazar

Departamento de Filosofía Universidad de Guadalajara

*¿Pero no es cosa admirable, que los filósofos de nuestras
aulas desprecien las investigaciones de los modernos por inútiles?*
Benito Gerónimo Feijoo

*Sirve también este libro para conocer al estudioso cuyo fin es aclarar todo lo que comprende cada
ciencia, y al pedante que quiere parecerse a los sabios, para que lo tomen por uno de ellos.*
Al Farabi, *Catálogo de las Ciencias*

En un trabajo previo mencioné que Francisco Javier Clavijero era un "copernicano encapuchado", también dije que seguiría profundizando en dicho tema, por lo que hoy trataré de presentar, por medio de los argumentos de Sadagier y Feijoo, las dificultades que tuvieron los filósofos católicos hispanos y novohispanos del siglo XVIII para aceptar el sistema copernicano. Esperamos que estas reflexiones sirvan de base para averiguar si Clavijero era un copernicano-cartesiano, un copernicano-gassendista, un copernicano-newtoniano, un copernicano-leibniziano, o un poco de todos y, por ende, su postura fue la de un espíritu moderno "eclectico".

En el presente trabajo hablaremos en primer término de los argumentos de Sadagier para no aceptar el sistema copernicano, y en segundo, de los de Feijoo para sí aceptarlo. Nuestro interés es dar a conocer dos formas contrarias de argumentar sobre un mismo problema. Hay que decir que tomamos a Feijoo porque fue uno de los autores que en el siglo XVIII sirvieron como fuente de

¹ Su verdadero nombre fue don Fermín de Reygadas, minero novohispano.

conocimiento del sistema copernicano para los intelectuales hispanoamericanos, ya que tanto en su *Teatro crítico universal* (1726-1740) como en las *Cartas eruditas* (1742-1760) presenta de manera general el "sistema del mundo" de Nicolao Copérnico y expone por qué a los intelectuales españoles de su tiempo les costaba trabajo entender dicho sistema, y por ende, su negación y rechazo. Pero contextual icemos primero el conflicto este último tema:

I

Feijoo refiere en su *Teatro Crítico Universa* (Tomo II, 1728) que cuando Aristóteles "se apoderó" de las escuelas, el empeño por defender su trono o el derribarle, caldeó los ánimos. Como ejemplo menciona el caso de Pedro del Ramo, profesor parisiense que en el Colegio de Navarra contradujo públicamente las proposiciones aristotélicas, razón por la que murió en la célebre matanza de San Bartolomé. Dice al respecto el autor: "más pareció víctima del furor aristotélico que del celo católico".² Los discípulos de Carpentier y otros profesores enemigos de Del Ramo, lo sacaron, lo golpearon y lo hirieron, lo arrojaron por una ventana y, ya en la calle, lo arrastraron y lo azotaron, por lo que su cadáver quedó mutilado. También recuerda el caso de fray Tomás Campanela, que por contradecir a Aristóteles se volvió "sospechoso en la fe". Feijoo cuenta que Campanela fue hecho prisionero por la Inquisición, y encarcelado por más de veinticinco años, hasta que por órdenes del Papa Urbano VII, saldría libre. Luego agrega que en Moreri afirma que Campanela si estuvo encarcelado veinticinco años, pero no en la Inquisición ni por ella, sino por culpa del "Ministro de España". Feijoo se queja del médico Duval por atacar a Campanela, exclamando: "¡Tanto puede en algunos autores la ciega pasión por la escuela que siguen!"³ Y después lamenta la cólera de los aristotélicos contra los cartesianos, gassendistas y maigianistas.

² FEIJOO, BENITO JERÓNIMO, *Teatro Crítico Universal. Tomo II (1728). Discurso I. Guerras filosóficas*. Tomado de la edición de Madrid, 1779 (por D. Joaquín Ibarra, a costa de la Real Compañía de Impresos y Libros), Biblioteca Feijoniana, Edición digital de las obras de Feijoo, Proyecto filosofía en español, www.filosofia.org, p. 3.

³ *Ibidem*, p. 5.

Sin embargo, también del lado contrario hubo fuertes ataques, por ejemplo, Emilio Parisano en su libro *Aristotelis vita & gentis* hizo un extenso catálogo de todos los errores de Aristóteles, tratándolo de "mil veces ignorante, y de ingenio obtuso".⁴ Los "coléricos aristotélicos" o "sectarios de Aristóteles", a decir del padre Dechales, "sólo al oír nombrar átomos, o corpúsculos, se llenan de horror; y a toda la filosofía corpuscular quieren arrojar al fuego como herética, por lo menos sospechosa de herejía".⁵ Feijoo proporciona pistas para entender porque era difícil aceptar las ideas modernas, no sólo en Europa o España, sino también en las colonias hispanoamericanas. Dice Feijoo:

Así sólo notaré, que cualquiera de los nuevos sistemas filosóficos, aunque sea absolutamente compatible con la doctrina revelada, tiene el gran inconveniente contra la Teología escolástica: porque como ésta, desde Santo Tomás, empezó a explicarse siguiendo el sistema filosófico de Aristóteles, zanjada ya de este modo en todas las Escuelas, y en todos los Libros esta gran fábrica, no puede sin mucho dispendio derribarse, para erigirse sobre nuevos cimientos en otra forma.⁶

Pero como dice "la verdad de la Filosofía aristotélica", si se mira bien "es una pura metafísica, cuyos conceptos son explicados en cualquier sistema físico. Quiero decir, que los conceptos de materia, forma, substancia, accidente, cualidad, &c, formados metafísicamente, son verificables en todos los sistemas".⁷ Por lo que concluye Feijoo:

Por tanto, los que se dedican a la Filosofía, mirándola, no precisamente como escala para subir a la teología escolástica, sino como un instrumento para examinar la naturaleza, pueden, sin sujetarse servilmente al peripatetismo, buscar la verdad por el camino que les parezca más derecho; pero sin perder jamás de vista los Dogmas sagrados, para no tropezar en alguna sentencia filosófica incompatible con cualquiera de ellos.⁸

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ *Idem*.

⁸ *Idem*.

En este momento nos detendremos un poco para hacer una reflexión: cualquiera que se interesara por sistemas filosóficos distintos al "oficial", se enfrentaba al doctor Angelical (Santo Tomás de Aquino), porque éste siguió a Aristóteles, lo cual aparentemente enfrenta los principios religiosos con los filosóficos, pero no era así, ya que como explica Feijoo, el sistema filosófico aristotélico es en el fondo "metafísico", y no se oponía a los otros sistemas, cuya base es la Física. Luego, se puede elegir el camino (método) que más le parezca al filósofo sin que atente contra los dogmas sagrados, por lo que lectores de Feijoo, como Clavijero, podían conciliar los sistemas modernos con los dogmas. Camino difícil, pero que fue allanado por el mismo Feijoo. Los intelectuales novohispanos tendrían que pensar el mundo desde varios sistemas filosóficos sin confundir el intelecto ni los principios religiosos de sus alumnos.

Lo que al parecer fue un obstáculo para entender las ideas modernas, en España "tan forasteras", y que fue un "preciso desconuelo" para Feijoo, pues en su opinión entre "los eruditos hay pocos que los entiendan", fueron las matemáticas, que se veían con repugnancia; aunque, con su estudio, en el decir de este autor, "nuestro entendimiento está más bien dispuesto". Para Feijoo, la verdad de la proposición matemática, "aunque se convence con demostración teórica, es imposible la ejecución en la práctica",⁹ pero puede tener "su uso, como símil oportunísimo en algunas materias filosóficas, y teológicas". Junto con las matemáticas, habla también de la óptica y la geometría. De la primera, se extiende sobre las partes del ojo y de la luz que llega hasta la retina, para luego hablar de cómo la imagen del objeto se puede ver de mayor o menor tamaño según el ángulo óptico, y de sí el objeto está cercano o distante, y que el mismo objeto se ve de manera distinta en cada ojo y es percibido diferente por diversas personas, así como que esto tiene que ver con la estructura y conformación del ojo, la cual nos puede llevar a cometer errores en la observación del objeto de estudio. Todo lo explica recurriendo a ejemplos donde utiliza la geometría para demostrar algunas cuestiones.

⁹ FEIJOO, *Teatro Crítico Universal. Tomo III (1729). Discurso 7. Paradojas matemáticas*. Tomado de la edición de 1777 (por Pantaleón Aznar, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 35

Para insistir en la importancia de las matemáticas en la argumentación y con el fin de contestarle a un anónimo que lo trató de "delirante" por afirmar que "vendrá tiempo en que hiele en Canícula", hace una demostración matemática.¹⁰ Argumento que resumimos a continuación:

Supongo primero que el tiempo de Canícula o días caniculares toman su determinación de la constelación celeste llamada Canícula o Progon, compuesta de dos estrellas.

Supongo segundo que se dicen días caniculares o tiempo de canícula, a aquellos en que el Sol se halla en aquella parte del Zodíaco. Este tiempo se computa desde veinticuatro de julio, hasta el veinticuatro de agosto.

Supongo tercero que las estrellas fijas además de su movimiento diurno, común a todos los astros de Oriente a Poniente, tiene otro movimiento particular de Poniente a Oriente según el orden de los signos, tardan en caminar (dichas estrellas) un grado cada setenta y dos años, o muy poco menos.

De aquí se infiere con evidencia que este año (1729) el Sol entra en la Canícula el 24 de julio, como dicen los Almanagues, pasando setenta y dos años (1801) no entrará sino hasta el 25 de julio, porque entonces la estrella estará un grado más allá, siguiendo esto, dentro de 7,200 años caminará por el Zodíaco hacia el Oriente 100°, y otros tantos tendrá el Sol que andar desde el 24 de julio en adelante, dándole un día y un poco por cada grado, la Canícula empezará el 22 de noviembre, poco más o menos y esto será después de 7,200 años. Luego como el 22 de noviembre "es muy natural helar, se infiere que llegará tiempo en que en que hiele en la Canícula".

Para Feijoo, la fuerza de éstas y otras observaciones está en "que el método en lo teórico es fácil, la práctica es trabajosa, y difícil, y pide una extrema exactitud para que en las observaciones no haya falacia" por ello habría que seguir a "los matemáticos, que no son gente de tan fáciles crederas como los filósofos".¹¹ Gracias a la observación se encontraron nuevas propiedades de la luz, que en 1733 Feijoo tomaría en cuenta y trataría de explicar citando a Newton, Grimaldi, Romer y Huighens, entre otros, quienes se basaban en el sistema

copernicano. Sin embargo, Feijoo insiste en que esos temas se pueden demostrar de manera independiente al sistema copernicano.

Por otro lado es preciso tener en cuenta también las recomendaciones que hacía Feijoo sobre lo que convenía quitar de las sùmulas. En 1736, se queja de que "el Magistrado que cierra los oídos a cualquiera que con el respeto debido quiere representarle algún inconveniente, que tiene la forma establecida [de la educación], merece la nota de tirano".¹² También se lamenta de que se consuman tres años en el curso de Artes (Filosofía) para tan poquísima utilidad. En su opinión, para que sea útil había que quitar mucho de lo que se enseñaba y era superfluo, pero también había que añadir mucho de lo que no se enseñaba y que sería provechoso. Menciona que "lo más, pues, que pueden servir son las reglas de Escolásticos, es para dar la razón del vicio del silogismo, cuando el arguyente se la pide".¹³ Luego insiste en que "rarísimo es el escolástico, que tiene presente todas las reglas".¹⁴ Ese mismo año vuelve a abordar el asunto cuando escribe "De lo que conviene quitar y poner en lógica y metafísica", donde plantea la siguiente pregunta: "¿Por qué en las aulas de lógica, que son las oficinas de los instrumentos mentales, con que se ha de trabajar el discurso en las materias de otras ciencias, se ha de sudar en cavilaciones, qué jamás han de servir, ni en la Física, ni en la Jurisprudencia, ni en la teología, ni en la Medicina?".¹⁵ De la física opina que sobra mucho pero es "mucho más lo que falta". Por lo que para él es preciso que los profesores no rechacen en sus clases de Física la enseñanza de la experiencia; "luego injustamente, y contra toda razón asquean la experiencia, como indigna de la nobleza de

¹² FEIJOO, *Teatro Crítico Universal. Tomo VII (1736). Discurso 11. De lo que conviene quitar en las Sùmulas*. Tomado de la edición de Madrid de 1778 (por Andrés Ortega, a costa de la Real Compañía de Impresos y Libreros), Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 282.

¹³ *Ibidem*, p. 292.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ FEIJOO, *Teatro Crítico Universal. Tomo VII (1736). Discurso 12. De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica*. Tomado de la edición de Madrid de 1778 (por Andrés Ortega, a costa de la Real Compañía de Impresos y Libreros), Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 299.

¹⁰ *Ibidem*, p. 148.

¹¹ *Ibidem*, p. 154.

las escuelas".¹⁶ Estas ideas están expuestas con mayor detalle en sus *Cartas Eruditas y Curiosas de 1745* (Tomo II. Carta XVI). Ahí vincula a la "física y a la matemática" como necesarias para salir del atraso en que vivía la España con respecto a Europa. Atraso para el que encuentra seis causas:

Primera causa. *Por el corto alcance de algunos de nuestros profesores* Sobre todo "porque piensan que no hay más que saber que aquello que saben",¹⁷ y que, pues el escolástico enmudece "porque no sabía de la filosofía cartesiana más que el nombre de *Filosofía Cartesiana*".¹⁸ Y aclara: a esos escolásticos se les olvida que a nadie se le puede condenar sin oírle pero esos escolásticos [de que hablo] "no sólo fulminan la sentencia sin oír al reo, más aún sin tener noticia alguna de su delito".¹⁹ Estos profesores, a pesar de lo poco que aprendieron en el "Aula", "están muy hinchados con la presunción de que saben cuanto hay que saber en materia de Filosofía".²⁰

Segunda causa. *Es la preocupación que reina en España contra la novedad.* Creen que las novedades son sospechosas en cuestión de religión. Por lo que estos escolásticos "nunca se pueden escapar de ser injustos",²¹ por eso cualquier novedad aparece amenazante. Por ello dice Feijoo: según estos escolásticos no se debe de "admitir a Galileo los cuatro satélites de Júpiter, ni a Hughens, y Casini los cinco de Saturno; ni a Vieta el álgebra espaciosa; ni a Nepero los Logaritmos, ni a Harveo la circulación de la sangre: porque todas estas novedades en Astronomía, Aritmética, y Física, que ignoró toda la Antigüedad, y que no son de data anterior a la Nueva

¹⁶ FEIJOO, *Teatro crítico universal*. Tomo VII (1736). Discurso 13. *Lo que sobre, y falta en la Física*. Tomado de la edición de Madrid de 1778 (por Andrés Ortega, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 315

¹⁷ FEIJOO, *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo II (1742). Carta XVI. Causas del atraso que se padece en España en orden a las Ciencias Naturales. Tomado de la edición de Madrid de 1773 (en la Imprenta Real de la Gazeta, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 215.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 217.

²¹ *Idem*.

Filosofía",²² de ello se sigue que hay que "reprobar la inmensa copia de Máquinas, e Instrumentos útiles a para perfección de las Artes, que de un siglo a esta parte se han inventado".²³

Tercera causa. *El errado concepto de que cuanto nos presentan los nuevos filósofos se reduce a unas curiosidades inútiles.* Dicen, según Feijoo, que son "verdaderas algunas máximas de los modernos, pero de nada sirven, y así, ¿Para qué se ha de gastar el calor natural en ese estudio?"²⁴ Por lo que se hace otra pregunta, con bastante sorpresa: "¿Pero no es cosa admirable, que los Filósofos de nuestras Aulas desprecien las investigaciones de los Modernos por inútiles?"²⁵

Cuarta causa. *La diminuta o falsa noción que tienen acá muchos de la Filosofía Moderna.* De ahí su mal fundada prejuicio contra Descartes.

Quinta causa. *Un celo, pío sí, pero indiscreto y mal fundado.* Un vano temor de que las doctrinas nuevas, en materia de filosofía, traigan algún prejuicio a la religión. Esto, para Feijoo, no debe ser causa de temor, "porque abundan sujetos hábiles y bien instruidos en los Dogmas, para discernir si se oponen a la Fe y previenen al Santo Tribunal. Por ello es un "error nocivo cerrar la puerta a toda doctrina nueva. Pero es un remedio no necesario, muy violento. Es poner el alma en una durísima esclavitud. Es atar la razón humana con una cadena muy corta. Es poner en estrecha cárcel a un entendimiento inocente, sólo por evitar una contingencia remota de que cometa algunas travesuras en adelante".²⁶

Sexta causa. *Es la emulación, ya personal, ya Nacional, ya faccionaria.* En el fondo esos, dice Feijoo, "no la desprecian, o aborrecen; la envidian".²⁷ La ven como inútil porque no se enseñó en sus aulas. Por ello no quieren enseñar a autores extranjeros por acusarlos de Herejes, es el caso de Descartes, Gassendo, Copérnico, Leibnitz, Boyle, Newton. "¡Oh, ignorancia abrigada de la hipocresía!"²⁸

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 219.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 225.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Idem*.

II

Sadagier expone su oposición al sistema copernicano en la obra *Idea Astronómica. El sistema copernicano censurado. Primera parte*, que publicó don Fermín Reygadas en 1812 en México, en la imprenta de Arizpe. En ella presenta un argumento central y diez artículos más la conclusión. Su argumento central dice:

La filosofía que tiene por objeto el examen de la naturaleza criada para que por ella se conduzca el hombre a adorar aquella Majestad sabia, omnipotente y eterna a quien debe su existencia, ha sido en estos últimos siglos profanada por la arbitraria opinión de muchos filósofos. Esta arbitrariedad sin otro apoyo que una lógica seductora que enseña a discurrir a todos los hombres a su antojo, juzgo es el origen de los males que afligen a la humanidad. Atacar a esta atrevida filosofía que trata de debilitar la autoridad rebelada, me parece que es obligación de todo hombre de bien y católico.

Soy un débil soldado de la razón; voi a acometer a aquella por un Flanco: plegue Dios que haya otros verdaderos sabios que me Oigan.²⁹

Como filósofo, pretende defender el 'orden' impuesto por 'Dios' a la naturaleza, con el auxilio de la 'razón'. Está dispuesto a oponerse a lo dicho por los grandes filósofos que estudian la naturaleza y que se oponen a la verdad. Pero "dejando en libertad el recto juicio ageno que hará reynar la razón donde la encuentre de los dos opuestos partidos".³⁰ Remarca Sadagier: "Si se atiende solo a la alta reputación que logran aquellos Corifeos de la Filosofia, yo debo esperar que el pleito se determine contra mi".³¹ A su vez se avergüenza de que en las "escuelas de España" se defiendan y acepten "los absurdos más groseros" por aceptar un principio ilusorio: "Me sonrojo que el ingenio español se preste fácil a creer lo que se le antoja decir al extranjero",³² y vuelve a insistir en su postura: "Yo

²⁹ SADAGIER, *Idea astronómica. El sistema copernicano censurado*, primera parte, publicada por D. Fermín de Reygadas, México, Imprenta de Arizpe, 1812, con licencia, p. 3.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² *Ibidem*, p. 4.

conozco que al verme hablar así y tomar la pluma contra las opiniones sidereas que reynan en el día, se reputará temeridad y atrevimiento mio tal empeño".³³ Me uno a la petición de Sadagier cuando nos dice "pero yo suplico que se suspenda el juicio decisivo hasta no pesar mis razones, con los que aspiro a sostener nuestra reputacion literaria envilecida con el concepto extranjero".³⁴ Hay que escuchar sus argumentos antes de juzgarlo. Los diez artículos de Sadagier son los siguientes:

1. *Sobre los Sistemas*, p. 5. *Sistema copernicano*, p. 7.
2. *Tres principios*, p. 10:
 - *La Omnipotencia de Dios parece se manifiesta más admirable en lo minimo, que en lo máximo*, p. 10.
 - *De todos los globos criados en la naturaleza, ninguno es más recomendable que el globo terráqueo*, p. 11.
 - *Todas las cosas criadas por el autor de la naturaleza, se criaron a beneficio de los hombres*, p. 12.
3. *Es falso que el Sol existe en el centro del Universo*. Lámina primera, p. 13.
 - *Porque el Paralelismo entre los dos exes de la tierra y el universo desacreditan semejante opinión*, p. 13.
 - *Por falta de confrontación entre los círculos de ambas esferas*, p. 14.
 - *Porque el giro de la Luna en su órbita también falsifica la existencia del sol en el centro del Universo*, p. 16.
4. *Es falso que el Sol es mayor que la tierra, y por consecuencia falsa también la distancia en que lo colocan*, p. 17.
5. *Infiero que el Sol existe fuera del centro del Universo*, p. 22.
6. *Sobre el movimiento del Sol y la Luna*, p. 25.
7. *Sobre la Selegrafía*, p. 28.
8. *Sobre Saturno*, p. 31.
9. *Sobre las estrellas fijas*, p. 33.
10. *Sobre los cometas. Opinión singular*, p. 36.
11. *Conclusión*, p. 38.

Los artículos presentan su forma de exponer el problema de la inconsistencia y "los increíbles absurdos" del sistema copernicano, el cual se reduce, en su opinión, a una serie de contradicciones que siguen los filósofos modernos. Por ello empecemos por mencionar

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

el contenido del artículo primero que trata "Sobre los sistemas [del mundo]". Los divide en cinco, el primero es el ptoleimaco y los siguientes cuatro tienen que ver con los errores del sistema copernicano que es seguido en el mundo a pesar de ellos:

1. *Sistema común ó de Ptolomeo*. La Tierra está en el centro del universo y a su alrededor están los once cielos: el de la Luna, de Mercurio, de Venus, del Sol, de Marte, de Júpiter, de Saturno, el Firmamento o las estrellas fijas, el Cristalino o de las aguas, el primer móvil y el Empíreo. Este sistema tiene una multitud de defectos que lo degradan, "pero seguramente no es el peor".³⁵
2. *El de Nicolao Copérnico*. Sigue a Aristarco de Samos.
3. *El de Renato Descartes*. Sobre las ideas de Copérnico aplicó las propias y ya no pudo salir de su laberinto.
4. *El de Ticho Brabé*, que "trató de conciliar los dos primeros sistemas, corrigiendo los defectos de ambos. Este fuera sin duda el más probable, sino hubiera tomado el empeño de hacer satélites del Sol a Marte, Júpiter y Saturno, cuya idea es improbable por la simultaneidad de sus distancias a la tierra en dos periodos del año".³⁶
5. *Es el Sistema Magno, hijo monstruoso del copernicano, de Bernardo Fontenelle, secretario de la real academia de las ciencias de París*. "De estos cinco sistemas es el más disparatado".

Pero si para Sadagier el sistema de Fontenelle es disparatado, el más carente de verdad es el de Copérnico, mejor conocido en las escuelas como "sistema filanetario [sic]",³⁷ favorito de todos los filósofos de Europa, entre ellos filósofos católicos, a pesar de que muchos "sagrados textos" lo contradicen, pero que "esos sabios" acomodan a sus interpretaciones desviándose de la literal. Dice Sadagier: "Yo siempre entenderé literalmente la Santa Escritura, como no encuentre repugnancia a las perfecciones divinas, ni a lo que me enseña la santa iglesia" (*Ibid.* p. 6). Los textos que contradicen a ese "sistema ridículo" son: Génesis 15; Josué 10; Reyes 4,20; Psalmos 18; Judith 24 y Eclesiastés 1.³⁸

³⁵ *Ibidem*, p. 5.

³⁶ *Ídem*.

³⁷ Parece ser un error de impresión ya que debería decir: "sistema planetario".

³⁸ Por ejemplo: dice el Génesis 15,12 "Cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó un sopor sobre Abraham, y fue presa de gran terror, y le envolvió

Las reflexiones que hace Sadagier y los argumentos y fuentes que utiliza resultan interesantes para repensar el asunto, del que cabe preguntarse ¿por qué se interpretan de forma distinta estos pasajes bíblicos? ¿Por qué se ha de creer a los filósofos que fue la Tierra la que se paró y no el Sol? ¿Josué no sabía nada de astronomía y por eso se equivocó? Pero ¿quién ha revelado a los astrónomos modernos que Josué no era astrónomo?, ésas y más preguntas se podrían hacer. Pero, ¿cuál es la visión del sistema copernicano que tiene Sadagier? Podríamos resumirlo en las siguientes proposiciones:

1. *El Sol es colocado en el centro del Universo con movimiento sobre su eje.*
2. *Mercurio gira alrededor de su órbita.*
3. *Venus gira alrededor de su órbita.*
4. *La Tierra gira alrededor de su órbita a una distancia de 33 millones de leguas con dos movimientos: uno diurno, de 24 horas sobre su eje; y otro anual de 365 días 6 horas en que recorre su órbita.*
5. *La Luna gira a 68,700 leguas de la Tierra.*
6. *Marte posee una órbita mayor a la de la Tierra y es satélite del Sol.*
7. *Júpiter con mayor órbita que Marte y es satélite del Sol.*
8. *Saturno con mayor órbita que Júpiter y es satélite del Sol, con 330 millones de leguas con 5 insulas.*
9. *Signe el firmamento u órbita de las estrellas fijas con magnitudes de 1ª, 2ª, 3ª, 4ª, 5ª y 6ª. La estrella Sirio de 1ª Magnitud es la más cercana y está a 990,000 millones de leguas distante.*

Ante las enormes distancias, Sadagier se pregunta sorprendido "¿a dónde arremujaran a la 6ª. Magnitud? ¿a donde las nebulosas? Cuando el entendimiento humano presumido se dispara, no reconoce

densa niebla". En Josué 10, 12-13 encontramos: "Aquel día, el día en que Yavé entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yavé, y a la vista de Israel dijo: "Sol, detente sobre Gabaón; y tú, Luna, sobre el Valle de Agalón; - Y el Sol se detuvo, y se pasó la Luna, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos". ¿No está esto escrito en el libro de Jaser? El Sol se detuvo en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse, casi un día entero". En el libro de Psalmos 18, 2 se lee: "los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos", y el 5-7 dice: "su pregón sale de la Tierra, y sus palabras llegan hasta los confines del orbe - el cual, semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanza alegre, como valiente, a recorrer su camino-. Sale de un extremo de los cielos, y su curso llega hasta sus confines y nada se le oculta a su calor". Y el Eclesiastés 1, 5 dice: "Levántese el Sol, se pone y corre con el afán de llegar a su lugar, de donde vuelve a levantarse".

margenes su osadía".³⁹ También cuestiona el que entre Saturno y las Estrellas fijas exista un espacio de 990,000 millones de leguas para que los cometas puedan correr, subir y bajar. A continuación presenta lo que llama "algunas opiniones con que adornan el sistema planetario de Copérnico":

Primero. Colocan al Sol en el centro del universo y la Tierra como su satélite con su movimiento diurno y anual, con que salvan las apariencias de los astros de oriente a occidente, a decir de Sadagier. La velocidad del Sol para recorrer su órbita en 24 horas necesita de 125 leguas por minuto y está a 30 millones de leguas de la Tierra, ésta velocidad es "espantosa" que "repugna" al "entendimiento humano". Y si Saturno está a 300 millones de leguas de la Tierra para recorrer su órbita en 24 horas necesita de 1,200 mil leguas por cada minuto, luego dice Sadagier: "No elevo este cálculo hasta las estrellas del firmamento, por no acabar a los astrónomos. "de ropa talar y pierna desnuda".⁴⁰

Segundo. Este sistema se arrulla en su simplicidad, a decir de Sadagier: "¿Por qué hemos de hacer bolar todos los cuerpos celestes alrededor de la Tierra con una velocidad increíble, quando girando la tierra sobre su exe en 24 horas cesa toda aquella inconceptible rapidez de una multitud de masas enormemente mayores a este punto miserable en que habitamos?".⁴¹ Pero los copernicanos pueden decir "¿No es mas sencillo y menos chocante al genio de la naturaleza y a la inteligencia humana este medio?", porque dirá "yo haré valer contra ellos estas razones, quando sin pasion se mediten las mias".⁴²

Tercero. Se funda en el magnetismo de la Tierra pero éste sería inútil si la Tierra girase en torno al Sol, a decir de Sadagier, y es que es demostrable que una fuerza horizontal contrarrestada con otra igual perpendicular ocasiona una circunferencia reglada, por ello se vuelve incomprensible.

Cuarto. Se salva mejor, en este sistema, el común de los movimientos de los astros que aquellos que hablan de movimientos estacionarios o retrógrados pues el "giro anuo" de la Tierra en su

órbita oblicua presenta esta apariencia que sólo puede ser efectiva por un milagro.

Quinto. Lo presenta Newton, que rechaza la opinión de los Ptolomeistas sobre la imposibilidad de que la Tierra gire en 24 horas = 7,200 leguas. Luego lo critica porque Newton pone el ejemplo en el que una barquilla es llevada por la corriente rápida de un río, que el que va en ella no percibe su movimiento y si, en cambio, que las orillas huyen. De ahí se infiere, se queja Sadagier, que si habitáramos en la Luna, nos parecería que la Tierra giraba en torno a ella. Para Sadagier esa forma de razonar de Newton denigra su entendimiento porque ninguna comparación tiene fuerza contra la objeción.

Sexto. El recto juicio debe siempre inclinarse a lo que es regular y común. Luego expone: "lo que es mayor, siempre arrastra tras si a la menor",⁴³ esta verdad es probada en el caso de Júpiter y Saturno pues en torno a ellas giran sus satélites, también se prueba de la Luna lo mismo. Pero, resulta que quieren que la Tierra sea menor que el Sol y por ende, gire en torno a él, esto último no lo acepta Sadagier.

Para seguir atacando a los copernicanos, Sadagier presenta una argumentación en que sostiene que el Sol es menor a la Tierra. Primero toma de los copernicanos el que el Sol se encuentra a 33 millones de leguas de la Tierra. La Tierra tiene un diámetro de 2,290 leguas y el del Sol de 125 veces mayor que la Tierra. Si fuera cierto, la Tierra tendría que ser alumbrada en sus dos hemisferios con los rayos directos del Sol, y si fuera el Sol del mismo diámetro que la Tierra, tendrían los rayos del Sol que iluminar igualmente la Tierra, pero las observaciones desmienten estos hechos. Luego, el Sol tiene un diámetro menor al de la Tierra. Después de esta demostración comenta: "¿habrá hombre instruido que sostenga que el diámetro del Sol sea 125 veces mayor que la Tierra?".⁴⁴ Y si se quieren defender los copernicanos diciendo que el Sol está a enorme distancia de la Tierra, eso no destruye la desproporción notabilísima entre ambos globos. Pero esto último lo entiende Sadagier, y sólo cree que los seguidores de Copérnico son unos "impostores" que se

³⁹ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

han atrevido a "destrozar los fueros de lo verosímil", y es que ese espacio vacío que hay entre el Sol y la Luna ¿quién lo ocupa? ¿Es un espacio inútil?, y, si Dios hizo el Sol y la Luna para iluminar la Tierra, ¿por qué Saturno es mayor a la Luna y mayor a la Tierra 42 veces?

III

A continuación presento una explicación del sistema copernicano que contradice a Sadagier, aún cuando cronológicamente es anterior. Primero que nada hemos de decir que para Feijoo "los ojos nada deciden, ni pueden decidir en la cuestión [que nos compete]",⁴⁵ y eso lo saben los que han impugnado a Copérnico porque: "Es cosa de la suprema evidencia, que aunque la Tierra se moviese, y el Sol estuviese en reposo, nuestros ojos nos representarían, del mismo modo que ahora, la Tierra en reposo, y el Sol, se le representaría quieta, y la Tierra girando alderredor de él".⁴⁶ Para Feijoo, esto se explica por la óptica: si el movimiento es constante y se está en un cuerpo menor, parece que está en reposo y que son los otros cuerpos [grandes] los que se mueven.

Luego pone el ejemplo de Newton del que navega en el río que ya fue refutado por Sadagier, pero para Feijoo, los que se oponen a esto causan risa. Tampoco son eficaces los otros argumentos que se usan para contravenir el sistema copernicano, si se supiera al menos algo de Física, según Feijoo, se salvarían estas objeciones. Los críticos alegan que si la Tierra se moviese, las aves después de volar un poco por el aire, no hallarían sus nidos, pero se les puede contestar diciendo: "que el aire que inside en la Tierra y toda su atmósfera gira circularmente con ella",⁴⁷ y lleva consigo las aves siempre en igual distancia de los nidos. En segundo lugar, los anticopernicanos dicen: si la Tierra se moviese, cuando alguno arrojará una piedra perpendicularmente hacia arriba, esta caería a

⁴⁵ FEIJOO, *Cartas Eruditas y Curiosas*. Tomo III (1750). Carta XX. *Sobre el Sistema Copernicano*, tomado de la edición de Madrid de 1774 (Imprenta Real de la Gazeta, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), Biblioteca feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo, www.filosofia.org, p. 217.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Idem*.

gran distancia de él, pues mientras sube y baja la Tierra ya se hubiera movido de lugar. Feijoo responde que a la piedra le dan dos impulsos diversos, uno vertical y otro horizontal; el de la mano vertical, el de la tierra horizontal; pero en realidad es un movimiento mixto el que media entre ambos: la piedra sube en verdad pero ya lleva impreso el movimiento de la tierra, con esto se salva la objeción. Para Feijoo, la razón muestra la evidencia del hecho, pero aún así hay muchos que no creen en la razón y en la experiencia; por lo que es tan difícil convencerlos.

Pero la gran dificultad, según Feijoo, para aceptar el sistema copernicano, estribaba en que este sistema aleja al firmamento [las estrellas fijas], asunto que como ya vimos era rechazado por Sadagier, quizá por el horror al espacio vacío inútil. Para Feijoo, en el mundo planetario de amplísimo espacio hay 17 cuerpos, "de cuyo movimiento no podemos dudar", y menciona una ley que dice, "que nunca gira el mayor alderredor del menor, antes siempre el menor alderredor del mayor".⁴⁸ Esto se cumple cuando Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio giran en torno al Sol, pero cinco satélites lo hacen en torno a Saturno y cuatro a Júpiter, la Luna en torno a la Tierra, y por ende, la Tierra en torno al Sol, ya que el Sol es mayor que la Tierra. Sería irrisible que se diera una excepción entre la Tierra y el Sol: "un mero *puede ser*, nunca es motivo racional para admitir la excepción de regla".⁴⁹ Feijoo concluye que por "razones Filosóficas y Matemáticas [sería] el más fino Copernicano del Mundo".⁵⁰ A favor del sistema copernicano Feijoo argumenta que:

1. La imaginación ve con monstruosidad la enorme distancia entre la Tierra y Saturno, y entre éste y las estrellas fijas. Feijoo dice que la "imaginación no está hecha para concebir mayor rapidez que la de una bala".
2. Esa monstruosa rapidez se excusa con sólo el movimiento diurno de la Tierra.
3. En la virtud magnética de la Tierra, "el movimiento conserva el paralelismo del eje".

⁴⁸ *Ibidem*, p. 228.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Idem*.

4. Se salva el movimiento de los astros y su reposo y retrogradación.
5. De Newton, aunque la Tierra se moviese y el Sol estuviera quieto, nuestros ojos verían a la Tierra quieta y al Sol girar. Solo por inducción podemos determinar si la Tierra está quieta o se mueve -nos dice Feijoo.

IV

Por el momento no es posible ofrecer conclusiones sobre esta disputa, pero si podemos seguir profundizando en los argumentos a favor y en contra del sistema copernicano, tanto en el mundo novohispano como en la cultura occidental entre el siglo XVI y principios del XIX. Este trabajo nos permitirá entender mejor como se desarrolló la transformación "epistémica" de los intelectuales, no sólo del México colonial, sino de toda América. Creemos que aunque sea un autor muy cuestionado por los errores que aparecen en sus obras, por ser un autor muy leído en las colonias hispanoamericanas, Feijoo contribuyó a transformar el espíritu intelectual, ya fuera retrayéndose o abriéndose al "cambio" de lo "moderno", al proponer, entre otras cosas, el cambio en los estudios de lógica y física, señalando la importancia de las matemáticas y abriendo el espíritu a nuevos métodos de investigación y de estudio. Termino con unas de sus palabras:

Pero yo no veo por que razón pudo Dios estar obligado a fabricar el Mundo según el Sistema que a nosotros nos parece más cómodo. Acaso para varios designios de la Providencia que ignoramos enteramente, el Sistema que nos parece más cómodo, será el más incómodo de todos. Y para mí lo es ahora efectivamente, porque habiéndose saltado en este momento la imaginación de que si el Sistema de Copérnico es verdadero, actualmente estoy girando con la mesa que escribo, y con toda la Celda, con una velocidad grandísima, alderredor del Sol; esta aprehensión me causó una espacie de vértigo, que me obliga a soltar la pluma.⁵¹

⁵¹ *Ibidem*, p. 229-230.

FERMÍN YLARREGUI: DOCTRINA SOBRE EL TÉRMINO

Arturo E. Ramírez Trejo
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

I

Las obras de autores agustinos publicadas y más conocidas, son las crónicas, como la de Grijalva (México, 1624) y la de Basalenque (México, 1673). Los únicos agustinos novohispanos cuyas obras latinas se publicaron impresas, fueron fray Alonso de la Veracruz en el siglo XVI y el obispo Juan Zapata y Sandoval a principios del XVII. Las bibliografías de la Nueva España registran las obras de ambos. Las de fray Alonso en diferentes ediciones; de Zapata, sólo el *De Iustitia Distributiva*, publicado en Valladolid en 1609, aunque mencionan otras, que no aparecen en los catálogos de impresos del siglo XVII en Valladolid.¹ Se mencionan también las cartas de Zapata, pero nunca han sido publicadas. Nosotros tenemos reunida una colección de más de cien folios.

De filosofía, los bibliógrafos mencionan a tres o cuatro agustinos, cuyos cursos o comentarios filosóficos están escritos en latín. Recientemente Mauricio Beuchot los vuelve a mencionar.² Ellos son, del siglo XVIII, los frailes Fermín de Ylarregui, Francisco Javier de Meza, Vicente Tenorio y Simón José Cervantes. Sin embargo, antes de ellos hubo otros muchos en los siglos XVI y XVII. Pero sus obras en latín nunca se publicaron y muchas se encuentran manuscritas en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de

¹ ALCOCER Y MARTÍNEZ, MARIANO, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid 1481-1800*, Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica a cargo de Valentín Franco, 1926. *Bibliografía de juristas notables y catálogo bibliográfico de las obras impresas en Valladolid hasta fines del siglo XVIII, que hacen relación a ambos derechos*, Valladolid, Casa Social Católica, Imprenta Castellana, 1925.

² "Textos latinos de filosofía en el siglo XVIII. Algunas órdenes religiosas", *Nova Tellus* 11 (1993), *Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, pp. 176-177.

México. El *Catálogo de obras manuscritas en latín, de la Biblioteca Nacional de México*, publicado por Jesús Yhmoff Cabrera,³ registra casi trescientos voluminosos manuscritos entre cursos y comentarios, de los cuales más de treinta son de agustinos, como los *Comentarios a la Summa de Santo Tomás*, escritos entre 1589 y 1591 por los célebres catedráticos agustinos del siglo XVI: Juan Amorillo, Juan de Contreras, Agustín de Zúñiga y Francisco Coronel.⁴ Escribir en latín las obras o tratados fue un acontecimiento común en el periodo novohispano. Y aunque sea brevemente, habremos de entender porqué no se publicaron las obras de los agustinos. En general digamos que mucho se debió sin duda a que los criollos agustinos querían separarse, religiosa y políticamente, de los peninsulares.

El marco histórico de los agustinos en la Nueva España es de singular importancia para valorar su trabajo académico, especialmente en artes, filosofía y teología. Llegados en 1533 a la Nueva España, muy pronto, muerto un cierto Bartolomé de Morales, de los bienes que tenía se fundó un colegio en el monasterio de México y se pagaba "un lector que leyese gramática y enseñase leer y escribir las personas que quisiesen"; y para proveer lo conveniente y cuidar el cumplimiento de lo que el testador dejó, se formó una cofradía y hermandad en el colegio. Desde 1536, con la llegada de Alonso Gutiérrez a la nueva España, quien en México tomó el hábito como Alonso de la Veracruz, se engrandeció la academia agustiniana, y ya el 15 de diciembre de 1537 se pedía al rey "haga merced e limosna al dicho colegio e cofradía de algún pueblo, cerca desta cibdad de México, con que el lector e lectores del dicho colegio se puedan mejor proveer e sustentar." La carta, que transcribe el padre Burrus, la firmaban el provincial Nicolás de Agreda, el prior fray Jerónimo Jiménez, el maestro de teología fray Alonso de la Veracruz y cinco laicos.⁵ Es fama que "junto a cada iglesia, aun en las más humildes doctrinas, levantaban indefectiblemente un hospital y una escuela".⁶ Aquí debemos anotar que la narración del agustino fray

Martín Ochoa sobre la fundación de un efímero colegio (1836-1838) en Coyuca,⁷ aunque ya en el México independiente, es exactamente lo que sucedía en las fundaciones de los colegios agustinos de la Nueva España.

No todo fue bonanza en los colegios y en la academia de los agustinos. Prueba de ello fue el colegio de San Pablo, auténtica manzana de la discordia, en medio de cuyos torbellinos escribió Ylarregui su *Oriunda Philosophia*. Ya desde el siglo XVI, en 1562 se había secularizado la iglesia⁸ y, por consiguiente, el monasterio adjunto, que pertenecía a los agustinos, pues en 1553 ahí se preparó la fundación de la Universidad de México por fray Alonso de la Veracruz.⁹ Unos años más tarde, el 18 de octubre de 1571, el Papa Pío V, a petición del definidor dominico Fernando de Paz, envió una Bula al arzobispo Alonso de Montúfar, (1551-1572), también dominico, para que distribuyera los tres barrios de la ciudad entre las tres órdenes mendicantes, "de manera que la parroquia del barrio de San Juan se entregue a los frailes de San Francisco, y la de san Pablo a los frailes de San Agustín y la de San Sebastián y Santa María a los frailes de Santo Domingo".¹⁰ Y a pesar de que el pontífice imponía gravísimas penas y el recurso al brazo secular, el arzobispo no cumplió lo mandado. El provincial de los agustinos pidió después al rey Felipe II la iglesia de San Pablo para tener un monasterio más amplio para sus estudiantes. Y en Cédula Real del 23 de diciembre de 1574 el rey dice al virrey Martín Henríquez: "Mandamos dar a la dicha Orden la dicha Iglesia con el dicho sitio".¹¹ El 30 de julio de 1575, la provincia agustina tomó posesión de la iglesia y del colegio. El virrey, en carta del 23 de septiembre de 1575, informó sobre la ejecución de lo mandado, aunque "lo contradijo el arzobispo",¹² para entonces Pedro Moya de Contreras (1573 - 1586).

⁷ HEREDIA C., ROBERTO, *Un colegio para tierracaliente. La narración de fray Martín Ochoa*, México, IIFL, UNAM, 1996.

⁸ GERHARD, PETER, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM.

⁹ RUIZ Z., ALIPIO, o. c., pp. 413 - 415.

¹⁰ O. S. A., CARLOS ALONSO, *América Pontificia primi saeculi evangelizationis 1493 - 1593*, Vol. 2, Ed. J. Metzler, Città del Vaticano, 1991, pp. 906 - 908.

¹¹ *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*, México, Imprenta Universitaria, 1946, pp. 253-254.

¹² BURRUS, E. J., *Cartas de Indias*, Madrid, 1877, pp. 312-313.

³ México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1975.

⁴ Y.:272. Ms. 317.

⁵ BURRUS, ERNEST J., *The writings of Alonso de la Veracruz*, I, Rome-St. Louis, 1968, pp. 99-101.

⁶ RUIZ Z., ALIPIO, *Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, I, México, Editorial Porrúa S. A., 1984, p. 406.

Esas tensiones entre los frailes, especialmente los agustinos y las autoridades eclesiásticas y civiles, se aunaron a la doctrina y práctica de la "alternancia" y crearon mentalidades y conductas independentistas en todo el periodo novohispano, lo cual continuamente obstaculizó la obra agustiniana. En 1646, por ejemplo, Palafox pretendió, sin éxito, excluir a los religiosos de la elección para rectores de la Universidad, aunque en ese mismo año era rector el agustino Diego de los Ríos.¹³ Además, en la Universidad de México hubo, después de fray Alonso, muchos agustinos catedráticos de teología, artes y lenguas otomí y mexicana.¹⁴ Sin embargo, en 1738, por un breve de Clemente XII al provincial fray Diego Salinas, se sabe que hacía ya veinte años los agustinos, aun los doctorados en la universidad y "lectores jubilados", no participaban en concursos públicos para obtener una cátedra o lectoría, por lo cual el Papa les concedía ciertos privilegios para estimularlos.

Si Ylarregui escribió su *Oriunda Philosophia* en ese ambiente (1717), era natural que desde el título la obra fuera nacionalista y que en las notas marginales se insistiera en señalar la "alternancia" de provinciales y priores. Ylarregui era prior y maestro en San Pablo y su carrera académica seguramente fue paralela a la de su hermano fray Miguel, quien en 1723, cuando se termina el manuscrito, era prior en el colegio de Puebla y "lector jubilado" (ms., folio 33v). El definitorio pleno de la provincia declaraba "lector jubilado" a quien hubiere completado laudablemente el tiempo de su lectura de filosofía y teología; sin embargo, para el magisterio o título de maestro con sus privilegios y prerrogativas, según una constitución de Urbano VIII (1623 - 1644), se nombraban examinadores de aquellos que habrían de ser recibidos; por ejemplo, el 7 de mayo de 1631, de los agustinos fueron nombrados Melchor Ruano, Juan de Grijalva y Juan Delgado.¹⁵ Fermín y Miguel Ylarregui, que juntos fueron capitulares en 1720,¹⁶ eran maestros en su orden, pero no en la universidad. Así pues, Clemente XII concedía a los agustinos que, sin el examen de rigor, habiendo precedido el examen de doctorado en

¹³ RUIZ Z., ALIPIO, o. c., p. 415.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 416 - 418.

¹⁵ *Ibidem*, p. 420.

¹⁶ *Ibidem*, II, Apéndice alfabético de religiosos.

la universidad, pudieran obtener los privilegios de maestros: la inscripción en el registro, la antigüedad y otros, para que concursaran por cátedras universitarias. Aunque de los hermanos Ylarregui no podemos afirmar que hayan impartido cátedra en la universidad, por lo que dicen los manuscritos agustinianos de la UNAM, en la segunda mitad del siglo XVIII aparece Manuel Murillo como catedrático de prima y vespertina (1751).¹⁷ Bernabé Navarro cita, de 1750, el Curso de Filosofía (*Philosophiae Cursus*) de Vicente Tenorio.¹⁸ Pero la tradición del pensamiento agustiniano novohispano, especialmente en la época de Ylarregui, se vio fuertemente oprimida, por eso las obras de los criollos agustinos no se publicaron, pero afortunadamente se conservan los manuscritos.

Entre los manuscritos de agustinos se encuentra la obra del padre y maestro fray Fermín de Ylarregui, contenida en 153 folios en recto y verso, es decir, en más de trescientas páginas.¹⁹ Tanto en las notas como en la portada se palpa la característica de los agustinos, que desde el siglo XVI vivieron la separación política y religiosa entre criollos y peninsulares. El mismo fray Alonso se mostró partidario de tal división, lo cual consta en carta del 23 de diciembre de 1565 que envió desde Madrid a la Congregación de México (así llamada en vez de Provincia), y que decía:

Y así mismo la división de la provincia que allá se pedía y acá nos parecía convenir y fuimos de voto de se procurar, el tiempo nos ha mostrado no convenir, por que es a tiempo, que se entiende ser por no querer vivir religiosamente[...] por donde todo buen juicio ha de amainar y mudar el consejo, y si división convenía o se procuraba, no la querer, ni pedir hasta que el buen color y buen olor de esa Provincia sea restaurado, y cuando se hubiere de procurar por las manos de los que acá están y gobiernan se ha de hacer, y así será a gusto y con bendición y sin diversidad de opiniones.²⁰

¹⁷ Y., 374.

¹⁸ *Introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, p. 144.

¹⁹ Y., 643. Ms. 257.

²⁰ Fray José Sicardo, *Suplemento Crónico*, paleografía, introducción, notas y edición de Roberto Jaramillo Escutia OSA, México (Colección Cronistas y Escritores Agustinos de América Latina 3), 1996, pp. 84-85.

Esa pretensión no cesó siendo provincia México (31 de abril de 1575). En 1717 la portada del manuscrito de Fermín Ylarregui, ostenta el título de *Oriunda Philosophia*, donde evidentemente lo oriundo se destaca. Por las notas del folio 1r sabemos que el padre prior fray Fermín de Ylarregui dictó el tratado en 1717 y que lo escribió fray Nicolás de Castañeda en el Real Colegio Agustiniense de San Pablo, en la Ciudad de México. En el folio 1v se lee: " *Triennio de N.M.R.P.N., Immediate post, Magistro fray Joseph de Lanzueta, ex natis in Hispania.* (con curiosa mezcla de latín y español: Trienio de N.M.R.P.N., inmediatamente después del maestro fray José de Lanzueta, de los nacidos en España). Y en el folio 33r se vuelven a encontrar todos esos datos y fecha. De manera que Fermín de Ylarregui era prior en el convento de San Pablo, pero no se nombra al provincial, que después del español Lanzueta, debió ser mexicano.

El tratado se terminó de escribir el 11 de junio de 1718, fecha que aparece al final en el folio 153v. Así pues, entre los datos de autoría y fecha se destaca la alternancia trienal en el poder y la capacidad académica del criollo. Y es reafirmativa la extensa y densa nota del folio 33v:

Et nunc ego praedictus Fr. Nicolaus de Castañeda quamvis indignus, iam Triennio hoc R.P.N.M. Fratris Ludovici Barona ex Natis in Hispania, magister studentium philosophiae in Conventu P.N.D. Augustini Angelopolitano, sub R.P.N. lectore inbilitato Fr. Michaelae de Ylarregui Priore indiano. Anno Domini 1723. (Y ahora yo, el antes mencionado fray Nicolás de Castañeda, aunque indigno, soy maestro de los estudiantes de filosofía en el Colegio angelopolitano de N.P.S. Agustín, ya en el trienio de N.R.P.M. fray Luis Barona, de los nacidos en España, bajo N.R.P., lector jubilado, fray Miguel de Ylarregui, indiano. Año del Señor 1723).

Ya estamos, pues, en 1723, seis años después de iniciado el manuscrito, el alumno y amanuense ya es maestro de filosofía en el convento de San Agustín de Puebla, donde el prior es el indiano Miguel de Ylarregui. Seguramente se trata de un hermano de Fermín, quien, por supuesto, también era indiano. Debemos entender que estos hermanos eran mexicanos criollos. En esta recalcitrante división y separación, la filosofía criolla (oriunda) tenía que esforzarse por no hacer el ridículo frente a los españoles.

El contenido filosófico del tratado de Ylarregui es importante e interesante. Consta de dos partes, *Libri Summularum* (folios 1r al 24r) y *Tractatus in Universam Aristotelis Logicam* (folios 26r al 153v), que en otro momento hemos descrito. En el libro I de las sùmulas define las tres operaciones del entendimiento: aprehensión, juicio y discurso y da una definición general de cada una (folios 1v-2v); en seguida trata lo relativo al término.

II

El término es un punto de partida necesario en la argumentación lógica. Sin él no se puede construir ni la proposición ni el silogismo. No siempre los tratados de lógica o *sùmulas* discurren acerca del término como tal. Pedro Hispano, prototipo de sumulistas desde el siglo XIII, da por sabida la noción de término y comienza sus tratados de lógica, los primeros en ser llamados *sùmulas*, discurrendo sobre el sonido y la voz que, convertidos en nombre y verbo, constituyen la oración, llamada proposición cuando dice lo verdadero o lo falso, aunque nombre y verbo, separados, tengan significado. Lo cual en una estricta doctrina aristotélica no es correcto, pues según Aristóteles sólo el nombre significa algo, es decir, una esencia. "La oración, dice, es una expresión compuesta significativa, de la cual algunas partes por sí mismas significan algo, como en 'Cleón camina', Cleón".²¹

Generalmente los autores toman la definición de *término* de lo que Aristóteles dice: "y llamo término a aquello en lo que se resuelve la proposición, como en predicado y aquello de lo que se predica".²² Definición que más tarde repite Galeno en su *Iniciación a la dialéctica*, II 2-3. En el siglo XVII el célebre lógico Juan de Santo Tomás, así lo explica: "tratamos ahora del término bajo el concepto de elemento último en el cual se termina toda resolución de la composición lógica, aun de la misma proposición y oración, porque

²¹ ARISTÓTELES, *Poética*, 1457 a 23 ss: λόγος δὲ φωνῆ συνθετῆ σημαντικῆ, ἧς ἔνια μέρη καθ' αὐτὰ σημαίνει τι... οἷον ἐν τῷ "βαδίζει Κλεόν"

²² *Ibidem*, A. Pr., 24 b 16: ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃ δύναται ἢ πρότασις, οἷον τὸ τε κατηγορούμενον καθ' τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται (terminum voco in quem resolvitur propositio tamquam in praedicatum et id de quo praedicatur).

conviene partir de él como de lo primero y más simple".²³ Pero advierte que no define Aristóteles el término en toda su extensión, sino solamente en cuanto sirve para la fabricación y composición silogística, pues que en ella el silogismo consta de tres términos, en cuanto son extremos en las proposiciones. De manera que no solamente hay que entender el término como extremo de una proposición, o sea, como sujeto y como predicado, sino como aquello a partir de lo cual se configura la proposición simple. Además, hay que entender el término no solamente como nombre y verbo, sino también como mental y oral.

Aristóteles, sin embargo, como al definir la proposición u oración simple afirma que solamente el nombre significa algo, es decir, una esencia, restringe el sentido de *término* (ἄροϋ) y, aunque en los *Primeros analíticos* llamó *término* igualmente al predicado y a aquello de lo que se predica, en otra definición sólo lo entiende del nombre: "término, pues, es la palabra (λόγοϋ) que significa esencia".²⁴

Fermín Ylarregui (folio 2r) comienza su exposición acerca del *término* diciendo que no hay que entenderlo como el final o límite, ni como objeto de algo, como la felicidad que es el límite de los viandantes (*beatitudo viatorum*). Con lo cual está rechazando la interpretación que ordinariamente se ha dado a la definición de Aristóteles, en donde *término* suele entenderse como extremo o final. Y refiriéndose directamente a la definición de Aristóteles dice que es una definición descriptiva y a *posteriori* y que Aristóteles va más allá de la comparación que él hace (*Aristotelis patet a paritate*).

Para probarlo o más bien para explicarlo se vale de la siguiente comparación: las piedras son primero que la construcción de la casa y la casa después puede resolverse en piedras (*prius est quod lapides possint dirigi ad extruendam domum quam quod domus in lapides resolvatur*) (folio 2v). Evidentemente Ylarregui no admite que el término se defina a partir de la proposición, que se resuelve en sujeto y predicado según la definición de Aristóteles; por lo cual dice que tampoco puede definirse como el principio y el final de

una cosa; alusión evidente al lugar que ocupan el sujeto y el predicado en la oración o proposición.

En cuanto al término, descrito mediante la relación en una proposición, dice que la relación es privativa, en tanto que el término es una entidad [sic] positiva. Y lo prueba diciendo que la relación en una proposición es la destrucción de la misma y por tanto es algo privativo, por lo que concluye que algo positivo no puede definirse por algo negativo. Quizá nuestro fraile va más allá que Aristóteles, pues, por una parte, entiende el término como una entidad, y por otra, parece entender la relación (*ad aliud*) como algo negativo, tal vez porque es una cualidad que necesita de otro, pero esta cualidad supone que la oración o proposición también es una entidad. Y de hecho la explicación que da es la siguiente, el maestro muy sabiamente así definió el término: *extremum propositionis* (el extremo de la proposición) (folio 3r); pero lo vuelve a impugnar, porque da el término con referencia a la proposición, "que es un artefacto de la mente" (*artefactum in animi*). Seguramente debemos entender *arte* en su estricto sentido adverbial de *estrechamente* y *factum*, como un *producto*, en el caso, *mental*; por lo que la relación proposicional debe entenderse como un ente de razón (*ens rationis*) y no como una entidad (*entitas*) o realidad.

Su conclusión es la siguiente: "Digo, por tanto, que el término lógico estrictamente tal así se define esencialmente (*sic essentialiter definiri*): signo próximamente dirigible por la lógica" (*signum proxime dirigibile a logica*). Seguramente *proxime* debe entenderse como inmediata o directamente, según explica más adelante. Así pues, según Ylarregui, la definición es esencial, mediante el género próximo y la diferencia última y tiene todas las condiciones de una buena definición, por tanto es una buena definición. (folio 3v). *Signo* se puede entender en cualquiera de los sentidos: natural, instrumental, convencional. En el signo hay otra realidad que se evoca; éste es el género próximo. Mediante "próximamente dirigible por la lógica", se distingue del oral y del escrito y de otros junto con los cuales tenía el género, los cuales serían tales, es decir, lógicos, si fueran próximamente dirigibles, pero lo son remotamente. ¿Por qué el término lógico es inmediatamente dirigible por la lógica? Porque se refiere inmediatamente a la lógica (*respicit logicam immediate*). Dicho signo es, portanto, *término lógico*. Y la relación inmediata con la lógica se

²³ *Compendio de Lógica*, Libro I, c., 23. Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986, pp. 17-18.

²⁴ ARISTÓTELES, *Tópicos*, 101, b 39: ἔστι δ' ὁρος μὲν λόγος ὁ τὸ τι ἦν εἶναι.

determina, porque contribuye directamente al fin de la lógica. Ylarregui concluye que por la definición dada el término contribuye más al fin de la lógica que por otra definición; por tanto, si hay que adoptar alguna definición, es ésta. Hay una pequeña laguna, que seguramente nuestro autor da por sabida en su entimema: ¿cuál es el fin de la lógica? Nadie ignora que la demostración de la verdad. Y la verdad, mientras no haya juicio, no se da. Y el juicio sólo es posible mediante el término lógico.

Pareciera ésta una cuestión bizantina, pero la agilidad dialéctica de Ylarregui nos muestra la originalidad de su tratado y la novedad de sus doctrinas, por lo que no parece absurdo el título de *Oriunda Phiosophia*.

Noé Héctor Esquivel Estrada
*Centro de Estudios de la Universidad
 Universidad Autónoma del Estado de México*

Introducción

La corriente humanista en la Nueva España se remonta a grandes pensadores cuya preocupación teórica y práctica se orientó "al reconocimiento del «otro», a la defensa de sus legítimos derechos, y a la creación de un derecho internacional no ya basado en la autoridad de los rescriptos papales sino en principios fundamentados en la razón",¹ tal y como lo aprecia Bernardo P. Astigueta en su artículo "Filósofos humanistas novohispánicos"; así fue la labor de Las Casas, Francisco de Victoria, Vasco de Quiroga, Alonso de la Veracruz, entre otros, quienes se opusieron con tenacidad a la esclavitud a que eran sometidos los indios americanos.

Ellos son quizá los primeros representantes en América de una corriente humanista cuyas singulares características dejaron impreso su sello en el carácter y en la historia de América Latina.²

Se trata de un humanismo igualitario sustentado en valores cristianos, donde el hombre es criatura y semejanza de Dios. Éste es el humanismo del que fueron protagonistas algunos misioneros y clérigos al situarse del lado de los indígenas, en su defensa y promoción. Así lo refiere el mismo Astigueta:

El humanismo cristiano es un humanismo más medular, más filosófico y a la vez más «humano». Parte de una comprensión más profunda del hombre porque busca entender sus

¹ ASTIGUETA, BERNARDO P., "Filósofos humanistas novohispánicos", en: *Iberoamericana*, Vol. XIX, N^o 2, p. 27.

² *Ibidem*, p. 28.

sufrimientos, captar las sombras de su alma y hacerse eco de los gemidos dolorosos de su corazón. La imagen del hombre es la del Cristo sufriente, una imagen donde se mezcla la hermosura con el horror, la sangre con el espíritu, la pequeñez humana con la grandeza divina.³

Este humanismo toma en consideración a la persona en su integridad, es decir, se ocupa de buscar el bien espiritual de los indígenas, pero sin menospreciar la mejora y superación material y la salud física; no sólo tiene como objetivo la cristianización, sino también la educación; no solamente lucha por la abolición de la esclavitud, sino también por la impartición de justicia tomando en cuenta la igualdad de todos los seres humanos.

Cuando nos referimos a los pensadores humanistas del período de la Colonia, sabemos que no sólo son humanistas por la influencia que recibieron de Erasmo de Róterdam y de Tomás Moro, entre otros, y por difundir sus doctrinas, sino principalmente por el compromiso asumido en defensa de la dignidad humana, igual para todos, en el trabajo, en la libertad, en la posesión de bienes, en el respeto a sus costumbres, a sus prácticas religiosas, etcétera. Al respecto Bernabé Navarro intentando puntualizar sobre el humanismo clásico que se hizo presente en la Nueva España dice:

La literatura general nuestra debe tener presente este hecho, cuyo valor no está en absoluto en el latín eclesiástico o filosófico. Está en otros aspectos no conocidos por muchos, o sepultados aún en las bibliotecas.⁴

Y en el capítulo IV de *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, que dedica al estudio del humanismo clásico, después de expresar su postura respecto a la diferencia que se hace actualmente entre el humanismo clásico y el humanismo moderno, diferencia que él considera netamente accidental, dice lo que es sustancial a todo humanismo y lo que se puede entender por tal:

³ *Ibidem*, p. 38.

⁴ NAVARRO, BERNABÉ, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 69.

[...]encontramos que todo humanismo verdadero tiene este fin: hacer humano al hombre, humanizarlo, insistirle en el cultivo de ciertas capacidades de su ser que lo dirigen o vuelven hacia sí mismo.⁵

Se trata de un retorno sobre las propias capacidades, la interioridad, el ser, sin que esta acción se agote en la reflexión, antes bien esta forma de ser humano se expresa en la convivencia con los demás seres humanos, en el contacto con la naturaleza y en la relación con las cosas. De esta forma el humanismo recupera el concepto de *formación* (de sí mismo), *de relación con el otro* (como sí mismo) y *de relación con lo otro* (de armonía). En tal sentido descubrimos tres aspectos que caracterizan directamente el humanismo de los autores que nacieron, estuvieron o escribieron sobre América y son: 1° el derecho de dominio sobre los territorios conquistados y la legitimidad de su soberanía, 2° la licitud de la guerra con relación al derecho de conquista y 3° el trato de los indígenas en relación con el concepto de su naturaleza. Todo ello con el propósito explícito de proclamar el derecho a favor de los indígenas, denunciar los abusos de que eran objeto y defender su naturaleza racional, libre y responsable.

En los mismos términos Rafael Moreno en su obra *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, después de hacer una amplia exposición sobre el humanismo clásico (greco-latino), académico y docente, y el modo de hacerse presente en el pensamiento indígena, dice que hubo otra forma de humanismo que estuvo ligada directamente con los problemas de la conquista y la colonización. Este humanismo "Tiene por nota propia no sólo el conocimiento de la lengua latina o escribir piezas latinas que la posteridad consideraría como venerables monumentos y piedras angulares del humanismo mexicano, sino ante todo una voluntad férrea por crear un mundo nuevo en el que debía realizarse un paradigma ideal del hombre, lo concibieron libre, preconizaron la igualdad sin distinción de raza y defendieron la dignidad de la persona humana".⁶

La preocupación por la evangelización y educación de los indígenas es un rastro que puede seguirse en todos los humanistas

⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁶ MORENO, RAFAEL, *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, p. 155.

novohispanos. Tal proceso les exigió asumir compromisos muy concretos, tales como los que menciona Pilar Gonzalbo en su libro *El humanismo y la educación en la Nueva España*, donde dice: "La protección de los indígenas incluyó el respeto por algunas de sus instituciones y costumbres, y el aprecio de su inteligencia propició los proyectos destinados a proporcionarles educación superior equivalente a la que se impartía en las universidades europeas".⁷ La autora señala que fue la Compañía de Jesús, principalmente, la que se orientó al campo de la educación por sus desarrollos pedagógicos: "Los jesuitas trasladaron a la Nueva España los métodos educativos que les habían dado excelentes resultados en Europa. El humanismo encontró sus cauces propios en los colegios de la Compañía, y tradición y modernidad se armonizaron en un sistema ordenado, práctico y de infalible impacto psicológico".⁸

Rafael Moreno relatando la labor de los jesuitas del siglo XVIII se vale de un pensamiento de Gabriel Méndez Plancarte para indicar que esta labor no se limitó a la incorporación de la ciencia moderna y su método, sino también a la defensa de

[...]los derechos y valores perdurables del hombre, que descienden al estudio y remedio de sus necesidades concretas. [...] Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la codicia de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad.⁹

El humanismo de estos pensadores se refleja en el respeto y reconocimiento de la cultura indígena. Ningún desprecio o recriminación por no asemejarse a la sensibilidad cristiana y occidental. Méndez Plancarte en la introducción de su obra *Humanistas del siglo XVIII* aludiendo a Clavijero dice "traza un magnífico «carácter» de los antiguos mexicanos, elogia fervorosamente la educación que daban a sus hijos y describe con amorosa morosidad sus costumbres

⁷ GONZALBO, PILAR, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁹ MORENO, RAFAEL, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, p. 261.

domésticas y civiles, las excelencias de su eufónica lengua, sus adelantos en la oratoria, en la poesía, en el teatro, en la escultura y en las demás artes bellas".¹⁰ Humanistas que lucharon por el reconocimiento de la dignidad humana sin importarles que fueran indios, negros o esclavos. En este sentido se convirtieron en defensores de sus derechos oponiéndose a los abusos de que eran objeto.

El humanismo de Clavijero

Me parece que el humanismo de Clavijero no puede entenderse al margen de su formación humanista, filosófica y teológica; disciplinas que tuvo la oportunidad de enseñar. Así, en el Colegio de San Pedro y San Pablo, en la ciudad de México, enseñó retórica, en el Colegio de la Compañía de Jesús, en la ciudad de Morelia, filosofía, y lo mismo hizo en 1766 en Guadalajara.

El interés, la admiración y el amor que Clavijero manifestó por los indios, sus costumbres y su tierra se debió al contacto y conocimiento que tuvo de ellos desde su temprana edad, tal y como lo describen Maneiro y Fabri en su libro *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XI III*, donde decían: "Esta misma confluencia de circunstancias inspiró, fomentó y alimentó en su agradecido corazón una constante benevolencia hacia aquellos indios, por la cual indudablemente impulsado, dedicó su esfuerzo y la elegancia de su pluma —en cuanto le fue posible— a salvar del olvido su historia".¹¹ Su rica formación en ciencias humanas y en la teología ciertamente contribuyó a despertar en él esa vocación humanística que eligió consciente y libremente y lo llevó a resguardar y propagar las virtudes que creyó y practicó durante toda su vida. Su contacto con la obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora le sirvió de guía no sólo para su trabajo intelectual, sino por el descubrimiento de la "sincera benevolencia con que amaba a los indios".¹² Después de su ordenación sacerdotal solicitó permiso para dedicarse al cuidado y

¹⁰ MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, *Humanistas del siglo XVIII*, introducción y selección, p. XIII.

¹¹ MANEIRO, JUAN LUIS y FABRI, MANUEL, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 113.

¹² *Ibidem*, p. 124.

educación de los indios, lo que le facilitó aprender la lengua mexicana y atenderlos en todas sus necesidades.

En estos cinco años examinó con ojos curiosísimos todos los documentos referentes a esta nación, los que, como dijimos antes, se conservaban en gran número en el contiguo Colegio de San Pedro y San Pablo, y con enorme esfuerzo casó de ahí preciosos tesoros que más tarde dio a conocer para el bien público en la historia que dejó a la posteridad.¹³

Ideas de su antropología filosófica, entresacadas de su obra *Historia antigua de México*, nos permiten ver su interés por defender los derechos humanos de los indígenas, testimonio de ello son las discusiones que sostuvo en contra de Buffon, de Paw, Robertson, entre otros escritores europeos, para desmentir sus informaciones e interpretaciones.¹⁴ A la base de tales discusiones se encuentra la defensa de la dignidad esencial humana y de la justicia. La racionalidad es la misma tanto para indígenas como para europeos. En el caso de existir diferencias éstas podrían ser subsanadas mediante la educación. Al respecto Mauricio Beuchot nos dice:

Como vemos, Clavijero reunió, si no una síntesis filosófica, sí ciertos elementos tradicionales y modernos para emplearlos en la defensa de los indios y americanos que varios europeos juzgaban injustamente, sedicentes «ilustrados», precisamente sobre la base de las ideas «progresistas» de pensadores como Buffon, Paw, Raynal y Robertson.¹⁵

Es importante, también, señalar lo que dice Jiménez Rueda acerca de la formación de Clavijero que sin duda alguna contribuyó en su preocupación humanista: "Tres eran las ideas cardinales que movían al insigne escritor: el estudio del pasado indígena; la renovación de las ciencias, y la restauración del buen gusto literario, esto último,

¹³ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴ Cf. en: CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Historia antigua de México*, Disertaciones, pp. 424-592; ESQUIVEL, NOÉ, *XI Encuentro de Investigadores del Pensamiento novohispano*. Artículo: Defensa de los mexicanos en las "Disertaciones" de Clavijero en su obra *Historia antigua de México*, pp. 121-133.

¹⁵ BEUCHOT, MAURICIO, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 241.

preocupación fundamental del siglo XVIII".¹⁶ Me parece propio de una mente ingeniosa el conciliar estos aspectos. Sobremanera la renovación de la ciencia con el estudio del pasado indígena. A pesar de la diversidad de interpretaciones sobre si lo que hizo Clavijero fue sólo introducir el humanismo renacentista como una de las tareas del pensamiento moderno, o si realmente su humanismo fue más allá del retorno a los clásicos griegos y latinos. Sobre su labor humana el mismo Mauricio nos dice:

Por consiguiente, la labor antropológico-filosófica de Clavijero en su *Historia antigua de México* consiste en estudiar los productos culturales de los indígenas como efectos y signos de sus facultades cognitivas y creativas.¹⁷

Reseñando la formación de Clavijero, Eusebio Castro nos dice que su dedicación y estudio de los códices hacen de él un historiador serio, y su formación filosófica y de los clásicos le confieren la solidez que se requiere en cuanto a los contenidos doctrinales.

Así se disponía para tratar con mente comprensiva, con base y formación en otros recios y clásicos humanismos, al nuevo y original humanismo indígena y al humanismo futuro en gestación.¹⁸

Con ello se advertía la incorporación de los modernos y de su método para hacer un planteamiento nuevo de la filosofía.

Es también humanista en cuanto que descubre y rescata la verdad de América, y en cuanto que en sus actitudes, las hay que al presente perduran como conquistadas para la mexicanidad.¹⁹

Las características que les señala a los mexicanos del siglo XVIII, a diferencia de los otros siglos, son la conciencia de su ser, de su autonomía, de su independencia (que hará en 1810), de su capacidad

¹⁶ JIMÉNEZ RUEDA, JULIO, *Capítulos de historia y disertaciones*, Prólogo y selección, p. XVI.

¹⁷ BEUCHOT, MAURICIO, *op. cit.*, p. 239.

¹⁸ CASTRO, EUSEBIO, *Ensayos histórico-filosóficos*, p. 153.

¹⁹ *Ibidem*, p. 155.

de decisión propia, etcétera, con lo que se va configurando el humanismo que postula y se conforma por cinco notas, a saber:

1. El rescate de la cultura indígena.
2. Un ser de estas tierras, de esta raza, un ser autóctono.
3. Este ser tiene capacidades y fines propios, originales, tiene una verdad propia, su verdad.
4. Este ser va delineando ya una unidad y una fisonomía definida, de cultura propia, de psicología propia, de forma de vida propia. Síntesis nueva del mestizaje cultural y racial originario.
5. Esta actitud promete una «raza cósmica» y un «nuevo humanismo», en cuya realización y culminación histórica el mexicano agotará sus posibilidades y formará el ambiente que respiren, en que vivan grandes grupos humanos de México o todo un pueblo mexicano.²⁰

Remitirnos al humanismo de Clavijero, aunque no de forma excluyente, consiste en el reconocimiento, la exaltación y la protección de los altos valores humanos que posibilitan el florecimiento y realización de la esencia humana. Dicho humanismo no puede concebirse al margen de una concepción filosófica, teológica, cultural, siempre acompañado de una doctrina o práctica valorativa. En esta perspectiva se encuentra el comentario de Eusebio Castro sobre el humanismo de Clavijero y Alegre cuando dice:

En efecto cada sistema filosófico pretende armar al hombre con lo necesario para que agote sus posibilidades para cuajar una verdad vital, que lo haga, que lo mantenga y que lo supere.²¹

Humanismo que, como vemos, no se agota en la reflexión puramente conceptual, sino que se proyecta a la realización en el orden de la existencia espacio-temporal. Es un humanismo que integra reflexión y acción. En estos términos se está hablando de un humanismo que rescata, genera y promueve los valores que contribuyen al desarrollo del ser del hombre física y espiritualmente.

Sin embargo, debemos anotar que el hombre no pudiendo llegar a hacerse tal hombre, con la plenitud de su humanismo, repentinamente y por encanto podemos reafirmar que la estructura y la fisonomía peculiar de determinado ser aparece y se muestra a

²⁰ *Ibidem*, p. 162.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

través de ciertas actitudes humanas fundamentales y que muestran el signo de alguna continuidad, consistencia y persistencia históricas.²²

Fragmento que nos lleva a pensar en la inagotable esencia humana; el hombre se construye permanentemente en la historia, tiene la capacidad y posibilidad de hacerse constantemente.

Otro recurso al que hemos acudido para rescatar algunas ideas que nos conecten con el humanismo de Clavijero ha sido la selección de textos que hizo Méndez Plancarte de la obra *Historia antigua de México* en donde nos dice que para hablar de los mexicanos con seriedad y fidelidad, en contra de autores que han deformado su imagen sea por ignorancia o dejados llevar por el impulso de sus pasiones o preocupaciones, Clavijero se remite a dos fuentes seguras: el estudio profundo de la historia de esa nación y la convivencia íntima durante muchos años con los indios. Estas dos razones le permitirán ser objetivo en sus apreciaciones para presentarnos una historia real y verdadera de la nación mexicana (ni exaltar sus virtudes ni ocultar sus defectos).

*Ni las relaciones de compatriota me inducirían a lisonjearlos, ni el amor a la nación a que pertenezco, ni el celo por el honor de sus individuos, son capaces de empeñarme en denigrarlos: así que, diré clara y sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido.*²³

Con respecto al idioma mexicano, que se presenta como el idioma oficial del pueblo hablado por los acolhuas, aztecas, chichimecas y toltecas, hace un reconocimiento del mismo sin excederse en exaltaciones falsas, así dice:

A pesar de la falta de aquellas seis consonantes, es idioma rico, culto y sumamente expresivo: por lo que lo han elogiado extraordinariamente todos los europeos que lo han aprendido, y muchos lo han creído superior al griego y al latín; pero aunque yo conozco sus singulares ventajas, nunca osaré compararla a la primera de estas dos lenguas clásicas.²⁴

²² *Ibidem*, p. 139.

²³ MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, *op. cit.*, p.4.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

de decisión propia, etcétera, con lo que se va configurando el humanismo que postula y se conforma por cinco notas, a saber:

1. El rescate de la cultura indígena. 2. Un ser de estas tierras, de esta raza, un ser autóctono. 3. Este ser tiene capacidades y fines propios, originales, tiene una verdad propia, su verdad. 4. Este ser va delineando ya una unidad y una fisonomía definida, de cultura propia, de psicología propia, de forma de vida propia. Síntesis nueva del mestizaje cultural y racial originario. 5. Esta actitud promete una «raza cósmica» y un «nuevo humanismo», en cuya realización y culminación histórica el mexicano agotará sus posibilidades y formará el ambiente que respiren, en que vivan grandes grupos humanos de México o todo un pueblo mexicano.²⁰

Remitirnos al humanismo de Clavijero, aunque no de forma excluyente, consiste en el reconocimiento, la exaltación y la protección de los altos valores humanos que posibilitan el florecimiento y realización de la esencia humana. Dicho humanismo no puede concebirse al margen de una concepción filosófica, teológica, cultural, siempre acompañado de una doctrina o práctica valorativa. En esta perspectiva se encuentra el comentario de Eusebio Castro sobre el humanismo de Clavijero y Alegre cuando dice:

En efecto cada sistema filosófico pretende armar al hombre con lo necesario para que agote sus posibilidades para cuajar una verdad vital, que lo haga, que lo mantenga y que lo supere.²¹

Humanismo que, como vemos, no se agota en la reflexión puramente conceptual, sino que se proyecta a la realización en el orden de la existencia espacio-temporal. Es un humanismo que integra reflexión y acción. En estos términos se está hablando de un humanismo que rescata, genera y promueve los valores que contribuyen al desarrollo del ser del hombre física y espiritualmente.

Sin embargo, debemos anotar que el hombre no pudiendo llegar a hacerse tal hombre, con la plenitud de su humanismo, repentinamente y por encanto podemos reafirmar que la estructura y la fisonomía peculiar de determinado ser aparece y se muestra a

²⁰ *Ibidem*, p. 162.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

través de ciertas actitudes humanas fundamentales y que muestran el signo de alguna continuidad, consistencia y persistencia históricas.²²

Fragmento que nos lleva a pensar en la inagotable esencia humana; el hombre se construye permanentemente en la historia, tiene la capacidad y posibilidad de hacerse constantemente.

Otro recurso al que hemos acudido para rescatar algunas ideas que nos conecten con el humanismo de Clavijero ha sido la selección de textos que hizo Méndez Plancarte de la obra *Historia antigua de México* en donde nos dice que para hablar de los mexicanos con seriedad y fidelidad, en contra de autores que han deformado su imagen sea por ignorancia o dejados llevar por el impulso de sus pasiones o preocupaciones, Clavijero se remite a dos fuentes seguras: el estudio profundo de la historia de esa nación y la convivencia íntima durante muchos años con los indios. Estas dos razones le permitirán ser objetivo en sus apreciaciones para presentarnos una historia real y verdadera de la nación mexicana (ni exaltar sus virtudes ni ocultar sus defectos).

*Ni las relaciones de compatriota me inducirían a lisonjearlos, ni el amor a la nación a que pertenezco, ni el celo por el honor de sus individuos, son capaces de empeñarme en denigrarlos: así que, diré clara y sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido.*²³

Con respecto al idioma mexicano, que se presenta como el idioma oficial del pueblo hablado por los acolhuas, aztecas, chichimecas y toltecas, hace un reconocimiento del mismo sin excederse en exaltaciones falsas, así dice:

A pesar de la falta de aquellas seis consonantes, es idioma rico, culto y sumamente expresivo: por lo que lo han elogiado extraordinariamente todos los europeos que lo han aprendido, y muchos lo han creído superior al griego y al latín; pero aunque yo conozco sus singulares ventajas, nunca osaré compararla a la primera de estas dos lenguas clásicas.²⁴

²² *Ibidem*, p. 139.

²³ MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, *op. cit.*, p.4.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

Su riqueza se extiende no sólo a la significación de las cosas materiales, sino también tiene términos propios para hablar de las realidades espirituales, numéricas y metafísicas. Con lo que se desmiente a aquellos que sin conocimiento de la lengua han pretendido desacreditarla. O por el prejuicio de la pureza religiosa han evitado usar el propio término tal y como sucede con el nombre de *Teotl*.

Pero si el autor –refiriéndose al padre Acosta– hubiese tenido alguna noticia de la lengua mexicana, hubiera sabido que lo mismo significa el *Teotl* de aquel idioma, que el *Theós* de los griegos; y que la razón que tuvieron los predicadores para servirse de la voz *Dios*, no fue otra que su excesivo escrúpulo, pues *así como quemaron las pinturas históricas de los mexicanos, sospechando en ellas alguna superstición, de lo que se queja con razón el mismo Acosta, así también desecharon el nombre TEOTL, porque había servido para significar los falsos númenes que aquellos pueblos adoraban.*²⁵

Su amplio conocimiento del idioma mexicano le permite señalar sus limitaciones e indicar de qué modo se suplen dichas carencias (los superlativos, los comparativos) y hacer la comparación con otros idiomas. Otro testimonio acerca del nivel cultural de este pueblo:

En una nación que poseía tan hermoso idioma no podían faltar oradores y poetas. Cultivaron, en efecto, los mexicanos aquellas dos artes, aunque estuvieron muy lejos de conocer sus ventajas.²⁶

Y así enseguida se refiere a las composiciones poéticas del rey Nezahualcóyotl quien impulsó en su corte el cultivo de la poesía.

Más allá de la crítica a los defectos de carácter está la preocupación de Clavijero por salvaguardar y defender la integridad de la naturaleza racional de los americanos puesta también en duda por algunos europeos. Al respecto dice:

Sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de los otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon más desacertadamente su razón, que cuando

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ *Ibidem*, p. 29.

dudaron de la racionalidad de los americanos. El estado de cultura en que los españoles hallaron a los mexicanos excede, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos, los romanos, los galos, los germanos y los bretones.²⁷

Sus graves limitaciones, tales como la ignorancia y la superstición, se deben a la falta de educación, pero de ninguna manera a la incapacidad intelectual pues han demostrado ingenio en el conocimiento de las ciencias, así por ejemplo de entre ellos han surgido excelentes arquitectos y doctos teólogos.

En lo referente a su religión encontramos una diversidad y variedad de elementos que nos hablan de sus creencias envueltas de mitos y supersticiones. Creían en la supervivencia del alma o en su transmigración después de la muerte. Tenían una idea vaga y envuelta en fábulas sobre la creación del mundo. Sus prácticas religiosas nos hablan del grado de civilidad dentro de su cultura. Es de admirar, dice Clavijero, el celo por la educación y el cuidado de sus hijos. Los consejos e instrucciones que los mexicanos daban a sus hijos estaban orientados a la práctica de las más grandes virtudes humanas. Hemos de resaltar de entre ellas la justicia, la caridad, el respeto y veneración por sus mayores, la honestidad y la práctica de la verdad a toda costa. Oigamos uno de sus preceptos:

No mientas jamás, que es gran pecado mentir. Cuando refieras a alguno lo que otro te ha contado, di la verdad pura sin añadir nada. No hables mal de nadie. Calla lo malo que observes en otro si no te toca corregirlo.²⁸

La violación de la verdad era objeto de crueles castigos tales como punzarles los labios con espinas de maguey

El hijo desobediente y díscolo era azotado con ortigas, y castigado con otras penas, correspondientes en su opinión a la culpa.²⁹

²⁷ *Ibidem*, pp. 5-6.

²⁸ *Ibidem*, p. 18.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

La labor magisterial de Clavijero puede calificarse de excelente tanto en lo que se refiere a la filosofía como a la ciencia; supo introducir el conocimiento de los modernos y depurar la filosofía de aquello que consideraba fatigoso e inútil para los estudiantes. El método y el contenido de sus enseñanzas fueron ampliamente aceptados y reconocidos tanto en Valladolid como en Guadalajara dejando frutos considerables. Maneiro y Fabri dicen refiriéndose a esta situación:

Las tesis de toda la filosofía que aquellos sustentaron, las aplaudió México, las aplaudió la Nueva España en toda su inmensa extensión, las aplaudieron más tarde los sabios italianos, que leyeron con placer un ejemplar de aquellas tesis casualmente llevadas allá, y admiraron no poco tanto su latín terso y genuino, como la ciencia verdaderamente filosófica del maestro mexicano. Crecía sin cesar la forma de la sabiduría de aquel maestro; y admiraban todos con sumo agrado la novedad de la filosofía por él enseñada. Era ésta una síntesis construida con orden admirable, en hermoso latín y enteramente límpida, libre de toda superfluidad en temas y en palabras. En ella encontrábanse, admirablemente concentrados y diluidos con suma perspicuidad, los filósofos griegos, así como también *todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin*.³⁰

Establecido ya en Ferrara (Italia), por motivos de su destierro, su ingeniosidad le llevó a elaborar un proyecto académico para los mexicanos extranjeros que se encontraban en Italia, dicho proyecto

[...]lo leyeron con avidez y lo admiraron muchos, uno de los cuales -que aun guarda aquel escrito- aseguró abiertamente que es digno de tener por autor a Quintiliano, o a Verulamio o a Mabillon o a Rollin.³¹

Estos dos últimos (Mabillon 1632-1707 y Rollin 1661-1741) dicen Maneiro y Fabri corresponden a dos grandes humanistas franceses representativos de su época.

³⁰ MANEIRO, JUAN LUIS y FABRI, MANUEL, *op. cit.*, pp. 138; 191.

³¹ *Ibidem*, p. 143.

La *Historia antigua de México* no fue casual; su motivación fue la insistencia de algunos de sus compañeros para que pusiera por escrito y ordenadamente toda la información que tenía sobre la nación mexicana; pero, la razón más importante fue la aparición de una obra que se titulaba *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* cuyo autor, de Paw, había deformado la imagen aún sobre aquellas cosas tan claras al poner el pie en el Nuevo Mundo.

Éste fue el último impulso para que, hechas a un lado las dificultades, se dispusiera Clavijero a tomar la defensa de la verdad y a componer la historia de los mexicanos.³²

Cabe aquí resaltar que en muchos sitios de su obra Maneiro y Fabri insisten en la consigna de Clavijero de salir en defensa de la verdad. No es suficiente la elegancia de las letras y la erudición, es necesaria la búsqueda de la verdad.

Conclusión

La Conquista trajo consigo también esclavitud. Sin embargo, nos relata Clavijero que los reyes católicos decretaron la libertad de los esclavos e impusieron graves penas a quien atentase contra la libertad de los mexicanos.

Ley justísima y digna del celo cristiano de aquellos monarcas; porque los primeros que se emplearon en la conversión de los mexicanos, entre los cuales había hombres de gran doctrina, declararon después de su diligente examen *no haberse hallado entre tantos esclavos uno solo que hubiera sido privado de su libertad por medios legítimos*.³³

Julio Jiménez Rueda indica que son cuatro las palabras que describen la situación histórica que vivió el pueblo americano durante tres siglos: la ingratitud, la injusticia, la servidumbre y la desolación, en contra de las cuales lucharon enérgicamente los religiosos de la Compañía de Jesús, y que ampliamente describen Juan Ignacio

³² *Ibidem*, p. 147.

³³ MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, *op. cit.*, p. 39.

Molina, chileno, en su obra *Storia Naturale e Civile de Chile* y Francisco Javier Clavijero en su *Storia Antica del Messico* (ambas escritas en italiano).

Dicen Maneiro y Fabri que la situación penosa y sufriente por la que tuvo que pasar Clavijero los últimos años de su vida no disminuyeron la integridad del hombre lleno de virtudes, siempre le acompañaron la paciencia, la alegría, la entereza, la bondad, el agradecimiento con Dios y con la vida, con un espíritu de aceptación que desconcertaba a sus visitantes, aún a aquellos que en los últimos momentos de su vida le administraron los sacramentos. Muere pues el hombre sabio y humilde el 2 de abril de 1787 con los honores fúnebres propios de tal personaje.

Finalmente, podemos decir que el humanismo que caracterizó, en general, a los pensadores y evangelizadores novohispanos, y del que participó Francisco Javier Clavijero, fue el amor a la verdad y a la justicia. Valores que eran considerados como principios constitutivos de su ser. La entrega, la pasión, la lucha son una manifestación clara de este espíritu humanista.

BIBLIOGRAFÍA.

- BEUCHOT, MAURICIO, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1998.
- CASTRO, EUSEBIO, *Ensayos histórico-filosóficos*, México, UNAM, 1962.
- CASTRO GUTIÉRREZ, FELIPE (editor), *Estudios de historia novohispana*, "Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787). Figura de la ilustración mexicana; vida y obras", Reseña de la obra de Charles E. Ronan (Salvador Méndez Reyes), México, UNAM, 1994.
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1991.
- GONZALBO, PILAR, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, Ed. El Caballito-SEP, 1985.
- Iberoamericana. Vol. XIX, No. 2 Segundo Semestre, 1997, "Filósofos humanistas novohispánicos", Art. de Bernardo P. Astígueta, Tokio, Instituto Iberoamericano, Universidad Sofía,
- JIMÉNEZ RUEDA, JULIO (Prólogo y selección), *Clavijero, Francisco Javier. Capítulos de historia y disertaciones*, México, UNAM, 1994.
- MANEIRO, JUAN LUIS y FABRI, MANUEL, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo xviii*, (Prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro), México, UNAM, 1989.
- MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, (Introducción y selección), *Humanistas del siglo xviii*, Biblioteca del Estudiante Universitario 24, México, UNAM, 1941.
- MORENO, RAFAEL, *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, México, UNAM, 1999.
- , *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000.
- NAVARRO, BERNABÉ, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVI III*, México, UNAM, 1983.

Molina, chileno, en su obra *Storia Naturale e Civile de Chile* y Francisco Javier Clavijero en su *Storia Antica del Messico* (ambas escritas en italiano).

Dicen Maneiro y Fabri que la situación penosa y sufriente por la que tuvo que pasar Clavijero los últimos años de su vida no disminuyeron la integridad del hombre lleno de virtudes, siempre le acompañaron la paciencia, la alegría, la entereza, la bondad, el agradecimiento con Dios y con la vida, con un espíritu de aceptación que desconcertaba a sus visitantes, aún a aquellos que en los últimos momentos de su vida le administraron los sacramentos. Muere pues el hombre sabio y humilde el 2 de abril de 1787 con los honores fúnebres propios de tal personaje.

Finalmente, podemos decir que el humanismo que caracterizó, en general, a los pensadores y evangelizadores novohispanos, y del que participó Francisco Javier Clavijero, fue el amor a la verdad y a la justicia. Valores que eran considerados como principios constitutivos de su ser. La entrega, la pasión, la lucha son una manifestación clara de este espíritu humanista.

BIBLIOGRAFÍA.

- BEUCHOT, MAURICIO, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1998.
- CASTRO, EUSEBIO, *Ensayos histórico-filosóficos*, México, UNAM, 1962.
- CASTRO GUTIÉRREZ, FELIPE (editor), *Estudios de historia novohispana*, "Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787). Figura de la ilustración mexicana; vida y obras", Reseña de la obra de Charles E. Ronan (Salvador Méndez Reyes), México, UNAM, 1994.
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1991.
- GONZALBO, PILAR, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, Ed. El Caballito-SEP, 1985.
- Iberoamericana. Vol. XIX, No. 2 Segundo Semestre, 1997, "Filósofos humanistas novohispánicos", Art. de Bernardo P. Astigueta, Tokio, Instituto Iberoamericano, Universidad Sofía,
- JIMÉNEZ RUEDA, JULIO (Prólogo y selección), *Clavijero, Francisco Javier. Capítulos de historia y disertaciones*, México, UNAM, 1994.
- MANEIRO, JUAN LUIS y FABRI, MANUEL, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, (Prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro), México, UNAM, 1989.
- MÉNDEZ P LANCARTE, GABRIEL, (Introducción y selección), *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario 24, México, UNAM, 1941.
- MORENO, RAFAEL, *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, México, UNAM, 1999.
- , *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000.
- NAVARRO, BERNABÉ, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983.

MITO, SÍMBOLO Y METÁFORA EN LA
DISERTACIÓN VI DE LA *HISTORIA ANTIGUA*
DE MÉXICO, DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana

Introducción y contextualización historiográfica de Clavijero

Presentamos al lector una aproximación filosófica de la Disertación VI¹ de Francisco Javier Clavijero. Nos parece un texto poco profundizado y sin embargo, un hito en la transición de la filosofía escolástica a la modernidad en el siglo XVIII.

Lo inédito del texto que analizamos radica en que es un análisis del lenguaje que desentraña valores de significación universal en las abstracciones metafísicas de los antiguos mexicanos.

Esta aproximación rescata un nuevo modo de abordar los textos y la lengua náhuatl. Ciertamente autores como Luis Villoro han reconocido "el logrado intento clavijeriano de comprender a lo indígena manifestado por la razón universal",² intento que se logra proyectando el acto del lenguaje y los conceptos hacia la universalidad de lo humano; sin embargo, la tradición ha tipificado a Clavijero como el defensor de los indios desde una perspectiva "civilizatoria", es decir, como apologeta indígena a partir de su cultura, leyes y religiosidad. En cambio, la tradición no le ha reconocido un puesto como filósofo del lenguaje y nos parece que esta vertiente es la más significativa de su pensamiento.³

¹ CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Disertaciones*, en: *Historia antigua de México*, Ed. Facsimilar Ackermann, México, Ed. Veracruzana, 1826.

² Citado por LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Introducción a la Historia antigua de México*, Ed. Facsimilar Ackermann, 1826, *op. cit.*, p. 13.

³ En realidad se le concedido poco interés filosófico a Clavijero aunque paulatinamente se le reconoce mayor importancia. Por ejemplo, Mauricio Beuchot en su obra *Estudios de historia y filosofía en el México colonial de 1991*,

Ante la insistente negativa de la posibilidad de filosofar en los antiguos mexicanos, nuestro autor logra esta demostración por el análisis del lenguaje. Lo inédito de la aproximación, es su afán hermenéutico. Lejos de que el criollo veracruzano intente demostraciones silogísticas teniendo como eje la esencia, su punto de partida son los tropos de los términos y las representaciones, desentrañando sus sentidos y significaciones.⁴

El método que utiliza es comparativo, método sinónimo de la analogía de proporción. Clavijero utiliza un concepto análogo de lenguaje y filosofía en la Disertación VI porque sabe que la filosofía y lenguas americanas no pueden tomarse unívocamente frente al quehacer filosófico occidental. La Disertación VI es un análisis explícito de la lengua náhuatl y su capacidad para tratar materias metafísicas de tal manera que puede decirse que es el primer diccionario filosófico-náhuatl,⁵ pues pone a la vista algunas voces que significan conceptos metafísicos.

No es interés de esta investigación desentrañar la posibilidad de una filosofía en los antiguos mexicanos⁶ sino detectar la *intentio auctoris* de la Disertación VI. El texto muestra la transición de la filosofía escolástica a la modernidad. Pensamos que la *intentio auctoris* de la Disertación VI es la penetración del lenguaje simbólico y de las representaciones figurativas de los códices nahuas, análisis que sólo un filósofo con formación suareciana pudo llevar a cabo mediante la incorporación de la escolástica a la modernidad. Clavijero penetra en un sentido de mimesis que no puede catalogarse como imitación de la realidad natural. Su defensa consiste en probar un sentido metafísico del símbolo y la representación, sentido que se aparta precisamente de la hermenéutica fiscalista de racionalistas ilustrados como

le concede sólo algunas consideraciones filosóficas aisladas; en cambio, el mismo Beuchot, seis años después en su obra de Herder 1997, le reconoce mayor importancia filosófica, p. 235.

⁴ *Disertaciones*, VI, pp. 328-329.

⁵ Cfr. LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 2001, p. 32, cita 60.

⁶ Hemos intentado una primera aproximación a ese problema en nuestra obra por publicar: *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, México, CONACULTA. Pensamos que este artículo puede contribuir marginalmente al tema pero no es objeto de esta investigación.

de Paw y Robertson. Semejante interpretación en las Disertaciones escapa al naturalismo mimético de un Chavero⁷ y a la hermenéutica ilustrada del siglo XVIII europeo.

El empeño clavijeriano por "descubrir en las culturas indígenas posibles valores de significación universal"⁸ no lo hace caer en razonamientos abstractos, ha incorporado de la modernidad dos cuestiones de método que permean las Disertaciones: la inducción o énfasis en los hechos como punto de partida, y la importancia del lenguaje, herencia transmitida por el jesuita español Suárez y que conecta el nominalismo escolástico con la modernidad.

La apertura de Clavijero no se debe a una mentalidad moderna como falsamente se ha querido interpretar. El prefacio de las Disertaciones muestra su mentalidad medieval. En él sostiene que su intención es ir "contra los modernos", y por modernos entiende "a los que se han alejado de la Iglesia y el Papa falseando interpretaciones sobre plantas, animales y hombres de América".

El modernismo de Clavijero se encuentra en la importancia que concede al análisis del lenguaje. Importancia que, contrariamente a lo que hoy se sostiene, no comienza con la filosofía analítica alemana del siglo XX, sino con el *Peri Hermeneias* de Aristóteles; el tema de la interpretación se desarrolla y perfecciona en la tradición medieval y llega a la filosofía moderna a través de Occam.

Es esta dimensión de la escolástica medieval la que conecta con la modernidad a lo largo de la Disertación VI. El suarecianismo no acepta una distinción real entre la esencia y la existencia de los entes y la modernidad clavijeriana radica en ese modo de abordar la realidad. Enfatiza en la necesidad de partir de los hechos. Pero ¿cuáles son los hechos a partir de los cuales inicia la Disertación VI? Para Clavijero, los hechos son las palabras, los símbolos y los significados. Es la libertad con su dependencia de la gracia la única causa del ser humano. Contrario al planteamiento tomista que implicaba una filo-

sofía del acto y de la naturaleza de los seres, la formación jesuítica del siglo XVIII se desplazó paulatinamente hacia las tesis de Suárez, desarrollando el tema de la ciencia media o ciencia condicionada.⁹ Esta peculiaridad teológica de los jesuitas novohispanos produjo una simbiosis heterodoxa entre lo particular y lo universal, la vida sobrenatural y la vida mundana, que produjo formas de vida y mentalidades aptas para incorporar las nuevas filosofías de Europa sin detrimentos del interés escolástico. Como hoy sabemos, las ideas modernas proceden del nominalismo de Occam; aunque el suarecianismo jesuítico novohispano no comparte los idénticos planteamientos que Occam, si consideramos que su énfasis en la libertad y la subjetividad, su modo de considerar los "signos", la elección de un determinado universo no sólo lingüístico sino simbólico en general y el énfasis en técnicas y valores de uso permitieron un hilo conductor entre la escolástica renovada del XVIII y la filosofía moderna de cuño nominalista. Tal transición se muestra en la Disertación VI y en los modos como accede al análisis del lenguaje.

Para la modernidad, si las substancias naturales no tienen nada separable por abstracción y razonamiento, el lenguaje se convierte en el único punto de partida del conocimiento de las cosas. En el nominalismo suareciano el concepto carece de la validez eidética que le otorgaba la teoría del conocimiento aristotélico-tomista para los que la esencia significaba el acto o forma separable del individuo concreto. Esta diferencia es la que marca un hito en el desarrollo de la Disertación VI. El análisis del lenguaje cobra en el jesuita criollo una importancia inusitada en detrimento de la teoría de la ciencia tomista. Nos parece que ésta es la razón por la cual se abre en

⁹ Los puntos esenciales de la neoescolástica suareciana son: la especificidad teológica consiste en que la gracia no sólo se hace eficaz por la sola iniciativa divina sino que exige la correspondencia humana. Suárez no tiene una concepción aristotélica de la naturaleza, lo específico a su filosofía es ser antropológica. Ambos puntos conceden importancia decisiva a la subjetividad y libertad personal. Puntos que redundarán en la apertura de criterios e inventivas. En concreto, respecto de la Disertación VI, en los modos de análisis en los símbolos, signos y metáforas, Cfr. KURI CAMACHO, RAMÓN, *La compañía de Jesús: Imágenes e ideas. Ciencia Condicionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés Editores, 2000.

⁷ Apoya nuestra tesis la escuela alemana, por ejemplo, Beyer en: *Das aztekische Götterbild Alexander Von Humboldt's*, México, Müller Hnos., 1910, p. 119.

⁸ LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *La filosofía náhuatl*, op. cit. Lo apoya en su tesis: NAVARRO, BERNABÉ, *La Introducción a la Filosofía Moderna en México*, México, COLMEX, 1948, pp. 174-194.

Clavijero una exploración inédita en la posibilidad del filosofar de los antiguos mexicanos.

La *intentio auctoris* de la Disertación VI está en abordar las abstracciones metafísicas a partir de los tropos de los términos, las representaciones, los símbolos y los significados de éstas. Ello hace que la Disertación tenga una clara intención hermenéutica.

El hilo conductor del texto es semántico; sus categorías son poéticas en el sentido en que se aborda el lenguaje desde la mimesis o representación de imágenes, no de conceptos.¹⁰ La obra está traspasada por un concepto analógico de la mimesis o noción griega de representación. Contribuyó en esta tarea la *Ratio studiorum* de los jesuitas; las regulaciones pedagógicas que relata Diego José Abad en su *Historia de la Compañía de Jesús* -oración, reflexión, experiencia-, permitieron que nuestro autor escapara al cultismo exacerbado del gongorismo en que había caído la retórica para en lugar de ello, volver a las fuentes,¹¹ darle contenido a los textos, apoyarse en la experiencia y desarrollar un lenguaje con contenidos objetivos, rico en sentidos y analogías. Tal era la consigna jesuita que se prueba con el siguiente texto de Alegre:

Haced jóvenes mexicanos un uso juicioso de vuestra libertad guardando a la lengua su castidad y enriqueciéndola según su propia naturaleza.¹²

El énfasis contra el argumento de autoridad, la vuelta a las fuentes directas, y la preponderancia del análisis objetivo del lenguaje contribuyeron a que nuestro autor transitara de su formación escolástica hacia lo moderno sin caer en las abstracciones ilustradas.

Es importante señalar, con Mauricio Beuchot, que si bien es cierto que la filosofía novohispana es fundamentalmente filosofía escolástica-medieval entendemos por este binomio tanto a realistas

¹⁰ No queremos significar con esto que su modo de abstracción sea exclusivamente poético o estético.

¹¹ En el caso de la Disertación VI las fuentes son los códices y ruedas americanas.

¹² FABRI, *Teología del padre Alegre*, Trad. de Joaquín Icazbalceta, citado por MAYAGOITIA, DAVID, en: *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, p. 218.

tomistas y escotistas como a nominalistas suarecianos. Cuando sostenemos que la transición clavijeriana entre la escolástica y lo moderno se prueba en el análisis del lenguaje de la Disertación VI, lo hacemos porque en dicho texto se desarrolla la sutil atención al lenguaje de la escolástica con un énfasis en la inducción y metodología de los modernos. La síntesis la explica Luis Villoro:

Clavijero constituye lo indígena en ejemplar clásico, la facticidad individual proyecta su acto a la universalidad de lo humano.¹³

Su estudio central consistió en "retener en su memoria, descifrar y comprender los jeroglíficos e imágenes simbólicas indígenas"¹⁴ abriéndose a los avances de la filosofía moderna sin perder por ello su formación medieval; en palabras de Beuchot:

La mediación de Suárez hacia la filosofía moderna puede verse en México en los jesuitas, que efectúan la recepción de la filosofía moderna; todos ellos eran suarecianos de formación, y esa escuela parece servirles de transición para recibir y asimilar el pensamiento de la modernidad.¹⁵

Justificación del tema

Extraemos los puntos centrales de la introducción que justifican la vigencia temática de la Disertación VI.

Se ha señalado insistentemente que la filosofía del lenguaje y el análisis hermenéutico comienzan en el siglo XX. En contraparte, Beuchot sostiene que esta vertiente del filosofar comienza con Aristóteles y se desarrolla ampliamente con la filosofía medieval.

Aunque el análisis del lenguaje de la Disertación VI no presenta las sutilezas de la alta escolástica nos parece que logra demostrar la racionalidad metafísica de la lengua náhuatl y contribuye a una nueva exploración sobre el filosofar de los antiguos mexicanos.

¹³ VILLORO, LUIS, *Los grandes momentos del indigenismo*, op. cit., p. 129.

¹⁴ MANEIRO, *Biografía de Francisco Javier Clavijero*, Apéndice, "Documentos para la monografía del historiador Clavijero", p. 319.

¹⁵ BEUCHOT, MAURICIO, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, p. 69.

Es indudable que el texto explora el contenido universal del símbolo en los códices y ruedas; aborda el grado de abstracción metafísica de la lengua náhuatl a partir de los tropos de los términos¹⁶ y las representaciones figurativas.¹⁷ El énfasis en las categorías numerales del discurso de los antiguos mexicanos es otra prueba de la capacidad de universalización de sus lenguas. Todos estos elementos icónicos y lingüísticos muestran la vigencia filosófica del texto del autor.

En general, las aproximaciones filosóficas de autores anteriores a Clavijero, así como las aproximaciones filosóficas de Clavijero mismo, se centraron en una apología indígena desde la perspectiva "civilizatoria", defendiendo su grado de racionalidad por el desarrollo de sus leyes, ética y religiosidad. En cambio, la Disertación VI no sólo hace una apología indígena por su cultura, sino que desarrolla un análisis del lenguaje mediante el esclarecimiento del concepto de mimesis o representación. Lo inédito de esta exploración es que aporta una veta interesante para ulteriores investigaciones, pues a Clavijero se le tipifica como el apologeta cultural del siglo XVIII que continúa la labor de Las Casas, del XVI, cuando esta nueva perspectiva lo ubica más cerca de filósofos del XVI como fray Andrés de Olmos¹⁸ pues su empeño es semántico y gramatical aunque su punto de vista es formalmente filosófico.

Contextualización de las Disertaciones

Todo análisis hermenéutico corre el peligro de perderse en interpretaciones infinitas.¹⁹ Por un lado, existe el problema del material al que refiere el texto,²⁰ por otro lado, nuevas investigaciones sobre el tema contribuyen a ulteriores interpretaciones del texto.²¹ Estas va-

riantes sugieren la alteración paulatina de la *intentio auctoris* del texto en razón de sus variantes extrínsecas. Además hay que tener en cuenta que ciertos textos pueden interpretarse de distintas maneras. Tal es el caso de los textos clásicos de autores como Platón y Aristóteles que siguen abiertos a nuevas interpretaciones; pero es nuestra convicción que la *intentio auctoris* no es infinita. Una cosa es que un texto sea "abierto" por la riqueza de su contenido y otra que sea indeterminado en su significación.²² Los textos clásicos están abiertos en la perspectiva del sentido pero la *intentio auctoris* se centra en el contenido noético. Nuestro enfoque hermenéutico sigue a Mauricio Beuchot para quien es posible esclarecer el significado de un texto separándolo del contexto del intérprete.²³

Las Disertaciones son una obra formalmente filosófica, mientras que la *Historia antigua de México* es una investigación histórica que supone una antropología filosófica.²⁴ En esta última obra la materia son las acciones de los antiguos mexicanos así como sus producciones y los hechos no son de primera mano, se extraen de las fuentes que Clavijero selecciona y considera más fidedignas.²⁵ En

nominalismo novohispano se debió a los franciscanos, pero la obra de Rovira aporta nuevas luces sobre el nominalismo novohispano y su influencia jesuita no sólo a partir de Suárez.

²² Beuchot sostiene que para Humberto Eco un texto puede ser interpretado infinitamente. Cfr. BEUCHOT, MAURICIO, "Los márgenes de la interpretación", en: *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, p. 27.

²³ Cfr. BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997. Beuchot se distancia de Eco, sostiene que sí es posible esclarecer el significado intencional del autor "o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia, que como tal, es independiente de nuestra interpretación".

²⁴ En su obra de 1997 (Herder) Beuchot le reconoce una antropología filosófica: "La antropología filosófica de Clavijero consiste en estudiar los productos culturales de los indígenas como efectos y signos de las facultades cognoscitivas", p. 235.

²⁵ Clavijero clasifica sus fuentes primarias cronológicamente y por géneros. Escoge como crónicas del XVI, las de Cortés y del Conquistador Anónimo; testimonios indígenas, la colección de De Alva Ixtlixóchitl y de Sigüenza y Góngora su colección de pinturas y la ciclografía. Le interesa de Sahagún los testimonios indígenas de Tlaltelolco. Utiliza a Boturini y las pinturas del Códice Mendoza, Vaticano y Viena. Deshecha multitud de textos filosóficos; por ejemplo, los de Las Casas a quien "el celo excesivo a favor de los indígenas le ofuscó la verdad"; se separa de los naturalistas por su fisicalismo, y del "exceso de filósofos que presentan hechos creados por la

¹⁶ *Dis. VI.*, p. 355.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 362-363.

¹⁸ Fray Andrés de Olmos publicó una *Gramática náhuatl* y un *Diccionario mexicano*. Cfr. *El catálogo de estudios de lenguas náhuatls*, *Dis. VI.*, 394-399.

¹⁹ Situación que hemos experimentado en esta investigación.

²⁰ La Disertación VI trabaja los códices y ruedas, pero muchos de ellos fueron descubiertos posteriormente.

²¹ Por ejemplo, el libro por publicar de Carmen Rovira demuestra la conexión entre Vitoria y John Maior en París. Este texto es una nueva exploración sobre el nominalismo en América. Nosotros habíamos sostenido que el

cambio, nos parece que las Disertaciones, y en especial la Disertación VI, presentan un modo de filosofía distinto, que no puede denominarse antropológico ni cultural, sino de filosofía del lenguaje.

Francisco Javier Clavijero es filósofo antes que historiador. Por su profesión y estudios, por las cátedras que impartía,²⁶ por sus conocimientos,²⁷ por los contactos y las influencias que recibe,²⁸ por la temática subyacente en sus escritos,²⁹ en especial, por la Disertación VI en cuanto al análisis del contenido noético de las representaciones mexicanas.

Como hemos dicho, la Disertación VI aborda la racionalidad desde el lenguaje. Lo inédito frente a la filosofía escolástica es que se aparta de la deducción silogística que implicaba una demostración esencial. Apartado del nivel de la substancia, nuestro autor toma como hechos los términos lingüísticos, los símbolos, las representaciones, y se eleva por inducción a conceptos universales cuya iconografía es particular.

Las Disertaciones también tienen la limitación de no utilizar fuentes originales. En su mayor parte los textos que conoció Clavijero fueron códices mixtos³⁰ o interpretaciones impregnadas de elementos occidentales. Además, la obra se redactó en el exilio, Clavijero ni siquiera contó con las fuentes que estudió en América, pero la circunstancia del destierro lo puso en contacto con códices que habían salido desde el XVI y en el XVII de América a Europa como regalo a Carlos V o a algún pontífice o noble. Este hecho completó su contacto con documentos y pinturas que le permitieron verificar su método comparativo.

imaginación". En cambio, él desea llegar en su interpretación a "la primitiva desnudez" mediante una "exposición objetiva de la verdad de acuerdo con los hechos". Cfr. *Historia antigua de México*, Prefacio, *op. cit.*, pp. XI-XV.

²⁶ Profesor de retórica, gramática y lógica; su énfasis fue siempre la cuestión del método.

²⁷ Concretamente lingüísticos: dominaba el inglés, francés, latín, griego, alemán, italiano, hebreo y náhuatl, además del español y su estructura gramatical y semántica.

²⁸ De Aristóteles, Platón, San Agustín, filósofos mexicanos como Rubio y Sigüenza, el español Suárez y Descartes y Leibniz entre otros modernos.

²⁹ Filosofía de la cultura, antropología filosófica, filosofía del lenguaje y la Cuestión del Método sobre la experiencia y el acceso a los hechos y las fuentes.

³⁰ Posteriores a la Conquista.

Clavijero reduce su universo hermenéutico desde la introducción. Se dirige sólo a de Paw y a una obra de él: *Reflexiones filosóficas sobre los americanos*, en su edición de 1771 publicada en Londres, y en la cual Pernetty pone sus impugnaciones a de Paw. Es decir, la tarea clavijeriana es presentar una interpretación sobre lo que ha sido interpretado de Paw y que ha sido interpretado por otro, Pernetty.³¹

Ciertamente, las Disertaciones están empapadas de criterios occidentales como categorías cristianas. Por ejemplo, en la Disertación I,³² Clavijero sostiene que los códices representaron unánimemente la creación, el diluvio y la confusión de lenguas de la Torre de Babel;³³ pero no nos interesa la literalidad del texto, sino el sentido que otorga a la racionalidad mexicana. En palabras de Miguel León Portilla:

El interés de las Disertaciones está en que es un análisis filosófico de la realidad histórica mexicana y un análogo de los modos en que ésta puede ser interpretada y ha sido interpretada por otros.³⁴

La relevancia de este análisis del lenguaje se muestra a partir de la Disertación I. Arremete contra los que niegan la universalidad del Diluvio³⁵ porque considera indispensable poner el origen del hombre americano a partir de la confusión de lenguas de la Torre de Babel.³⁶

Para Clavijero, el origen americano está en su especificidad lingüística; por eso prueba que no hay identidad entre los jeroglíficos egipcios y los glifos de América. Congruente con su nominalismo, considera que la diferenciación de lengua y escritura es lo que especifica la nueva *humanitas* americana. De esta manera la confusión de lenguas de la Torre de Babel aporta una doble significación y sentido al hombre de América: por un lado la lengua lo distingue de otras razas y culturas; por otro, la confusión de Babel lo incorpora a la cristianidad pues pone el principio americano en un hecho bíblico.

³¹ Disertaciones, Introd., pp. 184-195.

³² Disertación VI, pp. 193-196.

³³ *Ibidem*, pp. 197-201.

³⁴ LEÓN PORTILLA, MIGUEL, Presentación de la edición facsimilar, Ackermann, 1826, *op. cit.*, p. 14.

³⁵ Disertación I, pp. 197-199.

³⁶ *Ibidem*, pp. 199-201.

De esta manera, Babel es el origen primigéneo y el lenguaje cobra una importancia decisiva.

La Disertación VI:

a) Exposición del texto

Desde el inicio se señala el itinerario para refutar las interpretaciones de de Paw: demostrar el desarrollo de los mexicanos en sus leyes, artes y religiosidad. Por "desarrollo de los mexicanos" entiende el grado de abstracción, mismo que mide por la capacidad de simbolización y significación.

La Disertación comienza con una alusión a Montesquieu quien sostiene que la distinción entre bárbaro y civilizado está en acuñar monedas con figuras geométricas. Este punto de partida es sintomático del tema que subyace a lo largo de Disertación VI y que es el hilo conductor del texto: la capacidad mimética o modo de representación de los mexicanos.

Apoyado en su metodología comparativa nuestro autor argumenta que los indígenas no acuñaban monedas simplemente porque no tenían metales. Explica que lo esencial a la moneda no es su materia, sino la significación y el grado de abstracción de lo que ésta representa.³⁷

Si la moneda es "un signo representativo del valor de las cosas" la clave del acto numérico la encuentra en la universalidad a que remite la representación. No es la naturaleza de los materiales que se utilizan, sino la fijeza del valor de aquello que significa, sea con metal o semillas de cacao. La cuestión está en la posibilidad de abstracciones universales a partir de los casos particulares. Clavijero considera que el trueque³⁸ carece de capacidad de transacción mercantil porque se mantiene en el nivel de la *empeiria*. En dicho caso, se cambia algo por otro, la relación es entre singulares. En cambio,

El cacao tenía su valor fijo; se daba por número, y para ahorrarse el trabajo de contar, cuando la mercancía importaba un gran número de almendras de cacao, ya se sabía que cada saco de cierto tamaño, contenía tres giguipillis, o 24 000 almendras.³⁹

Es moneda "todo signo representativo que da valor a las cosas". La fuerza la encuentra Clavijero en un sentido de mimesis que no es físico. Con ello prueba que el ilustrado Montesquieu ha confundido el uso *-energeia-* con el material. La fuerza de las representaciones la encuentra Clavijero en aquello que queda oculto.

El valor de toda representación está en el significado que subyace más allá de su expresión figurativa. En el caso de las transacciones mercantiles la representación está en categorías numerales que implican un alto grado de abstracción.

La prueba de que el uso del cacao denotaba transacciones mercantiles y no simple permuta la encuentra en que la especie utilizada como moneda no era comestible ni útil a otro fin alguno.⁴⁰ Prueba la abstracción numeral mediante el uso de otras representaciones útiles al comercio como las *patolquachtli*⁴¹ y el oro en polvo, puesto en plumas de ánade.⁴²

El mismo argumento sigue en cuanto al uso del hierro. Sostiene que no es el metal -lo material- lo que define las representaciones, sino la significación velada que subyace. En los textos hay una prioridad del fin respecto de los medios. El criterio de las representaciones es teleológico. Es el "para qué" lo que define la posibilidad de los usos en los materiales.

Cuando diserta "sobre el arte de construir buques y puentes, y de hacer cal", Clavijero argumenta que los mexicanos no desarrollaron el arte de la navegación porque su contacto no era con mares y costas. Sí en cambio se ingeniaron pequeñas chinampas sumergidas para el comercio y la pesca en sus lagos. Menciona un tes-

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 350.

⁴¹ Pedazos de tela de algodón que se usaban como dinero.

⁴² Testimoniadas estas especies por Torquemada, también por Cortés en su última Carta de relación a Carlos V. Nota a pie de pág. del texto de Clavijero, p. 350.

³⁷ Sostiene que los atenienses -con alto grado de abstracción y habiendo compuesto la *Iliada* y la *Odisea*, poemas universales de gran desarrollo cultural- utilizaban bueyes como trueque o permuta. Los romanos se servían de ovejas. En la cultura náhuatl se usó la semilla del cacao. VI, 349.

³⁸ Al trueque lo llama permuta. Dis. VI, p. 349.

timonio interesante del padre Acosta que prueba su argumentación: "En Perú, el padre Acosta dice que los puentes eran de totora o junco⁴³ para evitar la cimentación de mampostería con la rapidez de la corriente"; demuestra con ello que el progreso técnico no es unívoco en el género humano.⁴⁴ Distintas necesidades materiales se adaptan a funciones y representaciones diversas.

Cuando diserta respecto a la interpretación de de Paw sobre la falta de letras en los mexicanos, acude nuevamente a un concepto metafísico de representación. Para Clavijero los antiguos mexicanos carecieron de palabras y caracteres sólo si por ello se entiende la expresión en papel.⁴⁵

En cambio, define el lenguaje -y con esto llegamos a su análisis fundamental- como: "el arte de escribir que es el de significar, representar, o dar a entender las cosas, o las ideas a los ausentes, y a la posteridad, con figuras, jeroglíficos, o caracteres".⁴⁶

El énfasis en la superación de los tiempos en el lenguaje, es lo que le permite trascender de la representación figurativa o por imágenes de los códices a los signos durables a que éstas remiten.

Prueba el fisicalismo que subyace en el concepto de representación de de Paw quien:

Dice que los mexicanos no usaban jeroglíficos; que sus pinturas no eran otra cosa que representaciones toscas de objetos; que para figurar un árbol, pintaban un árbol.⁴⁷

⁴³ Bejuco.

⁴⁴ Un ejemplo magnífico sobre la polivalencia de los usos técnicos está en la referencia que hace al modo de pescar de los antillanos. Amaestraban pequeños peces que atraían a los más grandes y así obtenían sus presas. Esto prueba que el valor de la técnica no está en lo artificial de los instrumentos sino en la dirección que se le dé a las funciones. En los testimonios que hace Francisco Javier Clavijero de los mexicanos prevalece siempre esta sofisticada noción de técnica que perdió la modernidad. En el primer caso el énfasis está en la actividad o *energeia* que está especificada por el fin; en el segundo, el énfasis está en la aplicación externa de fuerzas mediante instrumentos.

⁴⁵ Dis., VI, p. 355.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 356.

Clavijero procede a desarrollar la analogía del concepto de representación, eje de su Disertación:

1. En algunos casos la imitación era, efectivamente, de objetos físicos. Por ejemplo, si se querían representar el lindero de un terreno o la ubicación de un lugar representaban exactamente la figura y pintura como la realidad física.
2. En otras ocasiones, representaban figurativamente realidades cuya significación era abstracta: "el día, el año, el siglo, los nombres de personas y otras mil cosas que no tienen tipos fijos en la naturaleza".⁴⁸

Les atribuye una abstracción lingüística polivalente. En ocasiones "representaban con figuras realidades que significaban esa misma figura; pero podían representar para las cosas que carecen de imágenes propias, mediante otros caracteres, significativos de aquellas". Estas representaciones segundas permitían penetrar y abstraer con mayor profundidad; para ello, "empleaban las ruedas pintadas: cada una de las cuales comprendían 52 años". Con ello Clavijero ata la noción de representación al contenido noético. La representación no implica sólo un ejercicio estético o figurativo, representar es un acto ciertamente significacional. Las ruedas son un ejemplo de representación que trasciende el espacio y el tiempo y cuyo contenido es altamente significativo.

Las ruedas son un modo de representación metafísica. Ellas no sólo designaban un concepto abstracto -el tiempo- sino la síntesis absoluta del concepto de temporalidad. "Por las ruedas se valían para representar su siglo, su año, su mes" pero no sólo esto sino la relación precisa del tiempo con el ritmo cósmico. Tal penetración implicaba conocimientos astronómicos y científicos precisos: "Su siglo constaba de 52 años, su año de 365 días, distribuidos en 18 meses de 20 días cada uno".

La precisión astronómica de los mexicanos denotaba un distanciamiento de lo particular aunque con representaciones y no alfabéticamente por ideografías:

⁴⁸ *Ibidem*, p. 357.

En su siglo contaban 4 períodos de 13 años; que los nombres, y caracteres de los años eran cuatro, a saber: el conejo, la caña, el pedernal, y la casa, los cuales mudaban sin interrupción mudando los números.⁴⁹

La crítica de de Paw sobre la tosquedad de los trazos en los códices permite a Clavijero añadir un tercer sentido del concepto análogo de representación: los mexicanos no seguían las reglas del trazo y de la perspectiva cuando su interés no era estético, ya que:

[...] así como pueden escribirse buenas historias con mala letra, así también pueden representarse bien los hechos con imágenes toscas: lo esencial es que se entienda lo que se ha querido expresar.⁵⁰

La argumentación del jesuita consiste en mostrar la relación entre las ideas y las imágenes. Dicha relación le permite establecer, desde el concepto de representación o imitación pictográfica, una jerarquía de los actos de la razón expresada por "la ciencia de las pinturas, de los jeroglíficos y de los caracteres".⁵¹ Señala representaciones sobre cuestiones jurídicas (sobre litigios), cuestiones de propiedad (sobre delimitación de tierras y de propiedades), cuestiones de medicina (plantas, minerales, etc.), cuestiones de ciencia astronómica ("aquéllas que Eguiara llama pinturas lunares o *tonalamatl* en que publicaban sus pronóstico acerca del tiempo y que utilizó Sigüenza para su *Ciclografía mexicana* o *libra astronómica*").⁵² Además de éstas, Clavijero demuestra que las pinturas, ruedas y códices tratan sobre otras cuestiones científicas: históricas, geográficas, dogmáticas o religiosas, e, incluso, de horóscopos.

De esta manera concluye con diversos modos de representación en los códices: "En algunos casos sus pinturas estaban desti-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 359.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 361. Es decir, lo esencial es el significado y no el signo.

⁵¹ *Ibidem*, p. 362. En el caso de los antiguos mexicanos la ciencia de las pinturas equivale a la ciencia de la interpretación en occidente pues el estudio del arte de pintar es análogo al del arte de escribir. Los códices no son producciones estéticas sino ideográficas aunque en ellos la ideografía sea representacional.

⁵² *Ibidem*, p. 363.

nadas solamente a expresar las cosas, o las ideas, o por decirlo así, a escribir"; pero cuando el interés estaba en imitar la naturaleza, las pinturas se ejecutaban con lentitud. En dicho caso "se observaban las proporciones, las distancias, las actitudes y las reglas del arte".⁵³ En el primer caso accede a un sentido análogo de escritura ideográfica mediante analogía de proporción del concepto de mimesis, y en el segundo prueba un sentido físico y estético de mimesis según se copie la naturaleza o se represente artísticamente.

Otra disertación que realiza es sobre "Los progresos que hace la industria humana para llegar a la invención de las letras con cuya combinación puedan expresarse todas las modificaciones del habla".⁵⁴

Clavijero expone las tesis de la génesis del lenguaje según Robertson:⁵⁵ "los progresos sucesivos son de la pintura actual al simple jeroglífico; de éste al símbolo alegórico, del símbolo alegórico al carácter arbitrario, y últimamente al alfabeto".⁵⁶ Y concluye que los antiguos mexicanos tuvieron "todos estos modos de representar ideas, excepto el alfabeto". Cita como caracteres arbitrarios y convencionales a los numerales, a los significativos de la noche y el día, del año, del siglo, del cielo y la tierra, del agua, de la voz, del canto, etc.; sostiene que su abstracción científica se prueba con el método del cómputo de los años en sus ruedas seculares. Muestra abstracciones técnicas, de instrumentos y de sus artes mediante su agricultura e industria. Clavijero sostiene que construían en la superficie del agua sus huertos y jardines flotantes.⁵⁷ Contaban con avances en la medicina y con superioridad estética y técnica en sus obras arquitectónicas⁵⁸ según el testimonio de eruditos como Bernal Díaz del Castillo, Oviedo, Cortés, Acosta y Hernández.

Concluye⁵⁹ que si las artes de los mexicanos fueron distintas "nada debe inferirse de aquí contra las calidades mentales de aquellos pueblos". Considera que "la mayor parte de los inventos, y pro-

⁵³ *Ibidem*, pp. 363-364.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 365.

⁵⁵ Otro europeo ilustrado como de Paw.

⁵⁶ *Dis.*, VI, p. 364.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 366-369.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 374.

gresos de la industria, se deben más que al ingenio, a la suerte, a la necesidad y a la codicia". Este último argumento nos muestra a un filósofo criollo que todavía reconoce la prioridad del humanismo frente a los progresos de la técnica y la industria: "los hombres más diestros en las artes no son siempre los más ingeniosos, sino los que más necesidades padecen, y los que más vivamente sienten los deseos de adquirir". Termina esta argumentación dejando en el texto la necesidad de interpretar con método comparativo, es decir, mediante analogía de proporción, la escritura representativa náhuatl y la ideográfica occidental.

b) Lengua mexicana en la Disertación VI

Clavijero sostiene que los antiguos mexicanos tenían voces numerales tan desarrolladas que podían formar infinidad de números y de expresión de cantidades. Sus modos de representación numérica permitían elevar exponencialmente los *giquipillis*⁶⁰ para representar tropas de guerra y ejércitos.

Clavijero presenta una lista de voces numerales,⁶¹ las cuales combinadas entre sí y con los nombres de *pobnalli* o *poalli* 20, *tzontli* 400, *giquipilli* 8000, expresaban cualquier cantidad. Con esto prueba la abstracción científica matemática.

Una segunda demostración la ocupa en la expresión lingüística de conceptos metafísicos. Acepta⁶² que los mexicanos "no tenían voces para expresar los conceptos de materia, substancia, del accidente y de otros semejantes"⁶³ y argumenta que ni Europa ni Asia las tuvieron, pues sólo los griegos "empezaron a formar estas ideas abstractas, y a inventar voces para espesarlas[sic]".

Con esto reconoce a los griegos un modo específico de invención de voces que heredaron a la Europa continental. Para Clavijero, la capacidad de abstracciones metafísicas no está en la invención de voces: "El gran Cicerón, que tan bien sabía lengua latina y que floreció en tiempo de su mayor perfección, aunque la

creía más abundante que la griega, trabajó mucho en sus obras filosóficas en hallar voces correspondientes a las ideas metafísicas de los griegos".

La validez de una lengua no está en la identidad conceptual de las voces sino en la capacidad de abstracción de las ideas y nuestro autor considera que la lengua náhuatl contiene mayoritariamente nombres abstractos. Siguiendo las declinaciones latinas, demuestra que de casi todos sus verbos pueden formarse nombres verbales correspondientes a los latinos con la declinación *io*. Sostiene que los sustantivos y adjetivos náhuatls forman nombres abstractos generalmente aptos para expresar el ser o la *quiditas*. Clavijero presenta⁶⁴ un catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales.⁶⁵

Los conocimientos que Clavijero tenía del latín, italiano, francés, alemán, hebreo y español le permitieron formar juicios comparativos con diversas estructuras lingüísticas. En la analogía, encuentra que por la pronunciación, por las abstracciones y por la estructuración gramatical, el náhuatl es una lengua rica en la polivalencia de sentidos y con un algo grado de significación universal.

c) Reducción temática del texto

¿Cuáles son las tesis de filosofía del lenguaje que subyacen en la Disertación VI de Clavijero? El método comparativo del autor nos revela su sentido hermenéutico. El recurso constante para sus interpretaciones es una analogía de proporción.

En la interpretación analógica "se dice que hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten".⁶⁶ Clavijero acude a este sentido abierto de interpretación de la lengua náhuatl porque comprende que no puede iniciar la justificación de su validez del

⁶⁰ Almendras de cacao.

⁶¹ Dis., VI, pp. 376-377.

⁶² Frente a madame de la Condamine, p. 378-379.

⁶³ Dis., VI, 378.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 379

⁶⁵ Voces tan ricas que Boturini afirma "en la urbanidad, en la cultura, y en la sublimidad de las expresiones, no hay lengua alguna que pueda serle comparada". *Ibidem*, p. 381.

⁶⁶ BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 38-39.

interior de la lengua misma. La Disertación VI tiene un discurso argumentativo porque es la apología de su interpretación frente a otra occidental. Su análisis del lenguaje requiere enfatizar en lo que comparten las lenguas y en lo que especifica a la náhuatl. El modelo analógico le permite demostrar las abstracciones metafísicas a partir de otras -las griegas- que él reconoce como distintas.

En el modelo analógico se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía misma tiende a lo equívoco que a lo unívoco. Es cierta coincidencia de lo que en verdad se da, es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional.⁶⁷

Ésta es la *intentio auctoris* de la Disertación VI: la posibilidad filosófica de la lengua náhuatl a partir de las diferencias en cuanto al modo, temática y forma de expresión. La peculiaridad del texto está en que el eje es la noción de representación. Clavijero no podía hacerlo de otra manera. Si los códices y ruedas, es decir, los textos y escritura de los mexicanos, eran pictográficos en su mayor parte, no podía acceder a la exploración de su lengua desde los conceptos de las palabras, los signos y sus significados. Había que abordarlos por las representaciones y los símbolos para evitar caer en la modalidad más pobre de la analogía: la interpretación metafórica.

En general, los filósofos del lenguaje de la cultura náhuatl han caído en la tentación de la interpretación mítica y metafórica.⁶⁸ Tal metodología suprime de tajo la posibilidad de abstracciones metafísicas de los antiguos mexicanos, pues el desarrollo racional de la

⁶⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁸ Las interpretaciones de Alfonso Caso tienden a ser estetizantes: "transforman cada motivo en un motivo de consideración"[...] "el arte mexicano es un arte decorativo cuyo modo de expresión fundamental es la repetición retórica. De allí la necesidad de simetría y, también, el deseo de cubrir con decoración todo el espacio posible, sin dejar superficies lisas". El texto nos parece que subordina el símbolo y significado del arte a la decoración, pues pone la necesidad de simetría en la expresión decorativa. Bajo este modelo sólo caben interpretaciones desde lo metafórico. Cfr. CASO, ALFONSO, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1994. p. 18.

lengua se concibe precientífico. Nos parece un error de interpretación tomar la lengua y pensamiento náhuatl desde la expresión mítica y metafórica porque, como dice Mauricio Beuchot:

En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene una porción de igualdad; y por eso puede dar conocimiento, y provoca sinopsis entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien capta. Se interpreta a todo el hombre.⁶⁹

Pero el acceso metafórico a la lengua náhuatl cambia radicalmente el modo de interpretación de la racionalidad mexicana: la inserta en categorías prácticas y poéticas que aceptan la capacidad metafísica de los hablantes pero la imposibilitan a especulaciones metafísicas. La Disertación VI, en cambio, evade la interpretación impropia o trópica mediante el concepto de representación, el eje temático explícito de su discurso.

La noción de representación, distinta a la metafórica, permite el acceso al símbolo y a los significados. En los antiguos mexicanos -de acuerdo al método de Clavijero- se establece un nombre o una figura común pero la razón significada por éstos es sólo proporcionalmente la misma. Esto implica la posibilidad de penetración metafísica desde la figura representada, pues las representaciones tienen no sólo significados diversos sino grados de abstracción diversos. Bajo esta perspectiva el mito en los mexicanos remite a realidades metafísicas altamente racionales.

La noción de representación, además, nos parece que supera las críticas actuales al problema hermenéutico que presentan los textos del XVI.⁷⁰ Se cuestiona su autenticidad por haber sido escritos para homenajes o autoridades y estar latinizados. No se les considera textos vivos o espontáneos -como en el caso del *Coloquio de los doce* o de los *Documentos de Tlaltelolco* de Sahagún- por proceder de interrogatorios e involucrar en sus relatos el miedo o la búsqueda de agra-

⁶⁹ BEUCHOT, MAURICIO, *op. cit.*, p. 40 y Cfr. BEUCHOT, "Análisis semiótico de la metáfora", *Acta poética*, No. 2, pp. 113-125.

⁷⁰ Las críticas y objeciones a las fuentes sobre los antiguos mexicanos las explica León Portilla en el Apéndice III de la 7ª Ed., 1993, de *La filosofía náhuatl*: ¿Nos hemos acercado a la palabra?

do. En cambio, si se abordan los textos desde la perspectiva de la representación en códices y ruedas, se quita de tajo el problema del enfoque europeo-cristiano. Ciertamente la mayor parte de los códices son mixtos;⁷¹ pero la metodología comparativa permite partir de los *amoxtli* vírgenes⁷² hacia los mixtos y recuperar por analogía de proporción auténticos sentidos y significados náhuatl.

La grandeza de la noción análoga de representación, eje del análisis del lenguaje de la Disertación VI, radica en que los códices "están ahí", estáticos, siempre presentes, sin la contaminación de interpretaciones occidentales. En cambio, las traducciones de la oralidad náhuatl al español, como en los poemas y cantares, ya implican cargas semánticas difíciles de erradicar.⁷³

El acceso mediante representación permite abordar simbolismos y significados, en monumentos, objetos arqueológicos, utensilios, etc. Como conocedor de su lengua, de su racionalidad y de sus producciones, Clavijero incorporó la noción de representación como único medio viable para penetrar en los significados y abstracciones. La representación es el mismo método de la escritura nahua, sinónimo de *Am oxobtoaca*, que indica "texto" como "seguir el camino del texto o del libro"⁷⁴ que consiste en palabras de León Portilla en "concentrar la mirada e ir la moviendo" donde "las rayas marcan el camino del códice". Se trata de una hermenéutica icónica: "la hermenéutica icónica entiende el signo que desde el fragmento nos remite al todo. Esta remisión o remitencia del fragmento al todo es la iconicidad. Y ésta es también la metonimia (pasar de las partes al todo). El ícono es el símbolo, aquello que desde lo empírico nos remite a lo conceptual".⁷⁵

¿Cuál es la noción de representación que subyace en el análisis de la Disertación VI? El concepto de representación o mimesis

es de origen griego. Aristóteles dedica su obra la *Poética* al tema del mito y de la representación. En dicha obra el estagirita acude a un sentido artístico de la imitación; sin embargo, desde los primeros capítulos del texto sugiere que la representación o mimesis no es exclusiva del arte, sostiene que el hombre adquiere por mimesis sus primeros conocimientos.⁷⁶ Esa dimensión permite que el término mimesis se considere análogo, prueba de ello es que obras que anteceden a la *Poética*⁷⁷ incluyen el concepto en sus reflexiones.

Si nos quedamos con la noción de representación de la *Poética* no habremos comprendido la hermenéutica icónica de la Disertación VI, pues el sentido del término en la *Poética* se interpreta como imitación de lo natural o como manifestación o presencia de un nuevo individuo distinto a lo natural producido por arte y que resulta bello. El sentido clavijeriano de representación es diverso.

La noción de representación en la Disertación VI no atiende ni a un sentido de copia ni a un sentido estético. Es menester insistir en este punto pues ha habido un amplio sector de intelectuales que pretende mostrar la racionalidad náhuatl exclusivamente mediante criterios estéticos y éste no ha sido el interés de Clavijero. Clavijero no utiliza el concepto estético de representación en la Disertación VI como primera instancia del texto; y sin embargo pone la fuerza en la noción de representación. Este hecho nos prueba que hay un sentido de representación válido en su hermenéutica y que no toda interpretación representacional de un texto es inválida. Aunque conviene hacer algunas precisiones en torno a la interpretación desde representaciones ya que en su *Tratado de hermenéutica análogica* Beuchot critica a Gadamer por realizar la hermenéutica de los textos desde la noción de representación. Para Gadamer⁷⁸ la representación no es imitación de lo natural o representación que remita a un significado distinto, sino manifestación o presencia novedosa. Semejante interpretación de la mimesis anula la referencia y cancela su sentido de

⁷¹ Mixtos: contemporáneos a la conquista o elaborados posteriormente.

⁷² Amoxtli vírgenes: Códices previos a la conquista.

⁷³ Ésta es la labor que ha realizado Ángel María Garibay. Aunque la oralidad de los cantares la obtuvieron los mexicanos de sus códices, siempre está presente la sombra de la alteración hermenéutica.

⁷⁴ Lo cita LEÓN PORTILLA en *La filosofía náhuatl*, op. cit., p. 400.

⁷⁵ BEUCHOT, MAURICIO, *Hermenéutica, analogía y significado*, México, Ed. Surge, 1999, pp. 77-78.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Poética*, 3, México, UNAM, 2000.

⁷⁷ En una investigación previa demuestro la analogía de la mimesis. Cfr. ASPE ARMELLA, VIRGINIA, E., *Concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, FCE, 1994.

⁷⁸ Por ejemplo en "Las partes de los animales" y en "La física".

⁷⁹ GADAMER, HANS GEORGE, *Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme.

verdad como correspondencia. Para Beuchot, en cambio, una interpretación exige ver la corrección (syntaxis), la validez (pragmática) y la adecuación (semántica).⁸⁰

Beuchot piensa que "de la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia, queda una verdad sólo como puro sentido". Tal interpretación pierde la analogía de la representación que, en vez de tener una ambigüedad sistemática polivalente en significados, se convierte en puro sentido abierto a cualquier interpretación. En el concepto análogo de representación de la Disertación VI, la interpretación es de realidades metafísicas, y no de categorías estéticas como las de Gadamer. A decir verdad, el concepto de representación de la Disertación VI es análogo porque remite en cada caso a un significado específico. De esta manera, Clavijero utiliza distintas especies de representación que a su vez son representadas de modo distinto pero todas ellas se dicen por una razón proporcional de igualdad. Esta razón de igualdad es lo que caracteriza la escritura representacional náhuatl.⁸¹

La polivalencia de las representaciones náhuatls las mostró Clavijero cuando disertó sobre las distintas abstracciones lingüísticas y figurativas de los códices:

1. Enunció representaciones imitativas de la realidad natural. Por ejemplo, cuando habló de representación de un árbol para designar un árbol.
2. Mencionó representaciones que significan categorías convencionales, por ejemplo, las del valor mercantil, las de cuestiones médicas y jurídicas.
3. Incluyó representaciones numerales como en el método para cuestiones astronómicas en donde la representación es significado de abstracción matemática.
4. Incluyó representaciones simbólicas para cuestiones éticas, religiosas y metafísicas.

⁸⁰ BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de...*, pp. 72-73.

⁸¹ De esta manera una serpiente es un animal venenoso, la virtud de la fuerza, un dios, un nivel metahistórico que simboliza principios del cosmos, o, una obra de arte.

5. Hizo mención de representaciones estéticas en aquellas pinturas cuyo énfasis está en el mismo modo de representar.

En todos estos sentidos de mimesis la representación remite a un significado distinto por lo que Clavijero regula implícitamente la actividad interpretativa del texto. Encuentra el nivel abstractivo en el uso y el significado de cada representación. De esta manera, Clavijero se abre moderadamente a una pluralidad de sentidos lingüísticos y mantiene la objetividad del texto por la referencia a los significados. Clavijero accede a la racionalidad metafísica de la lengua náhuatl porque enfatiza en lo designado más allá de la representación. Esta modalidad le permite mostrar que las interpretaciones de los ilustrados se quedaron en la accidentalidad del análisis del texto: juzgaron por las representaciones en cuanto imágenes y figuras y no como símbolos con profundas significaciones.

La metodología de la Disertación VI supera el análisis de los tropos de los nombres y las metáforas que, aunque incluyen semejanzas y permiten similaridad significacional⁸² no abordan directamente la cuestión eidética. Ciertamente su sentido remite a conceptos pues las imágenes tienen siempre un fundamento pero su correspondencia estará por el lado de la axiología y no nos parece que tal interpretación permita el acceso a las abstracciones de la ciencia primera. En cambio, el uso clavijeriano de la representación es simbólico en cuanto que es formalmente cognoscitiva.⁸³ La percepción se da por la imagen representada que, al ser símbolo, privilegia ocede el paso a la idea que subyace. Esta interpretación que descubrimos en el concepto de representación de la Disertación VI -si es adecuada- sugiere que reformulemos la interpretación del sentido de mito en los antiguos mexicanos pues como dice Agustín Yáñez:

⁸² Cfr. BEUCHOT, MAURICIO, *Tópicos de Filosofía y Lenguaje*, México, UNAM, 1991, p. 147.

⁸³ Hay una aspiración totalizadora, conceptual y simbólica en los códices aztecas. El doble fondo -real e ideal- del mundo indígena está representado en tales pinturas, por modo inescindible. Cfr. YÁÑEZ, AGUSTÍN, *Mitos indígenas*, México, UNAM, 1991, p. XVIII.

La eficiencia y la belleza de una lengua deben medirse por su aptitud para la expresión de ideas abstractas y de conceptos espirituales. Del náhuatl afirma Clavijero que los frailes no tuvieron necesidad de introducir palabras extrañas para explicar las verdades de la teología de la fe cristiana.⁸⁴

Sostiene Yáñez que:

[...]en todos los ámbitos de la cultura precortesiana aparece como facultad sobresaliente una fuerza de abstracción ejercida sistemáticamente y con gran energía.⁸⁵

Clavijero tuvo esta convicción pero la grandeza de su pensamiento estuvo en el modo que encontró para demostrarlo. Su afán hermenéutico cumple con una condición que siglos después Mauricio Beuchot establecería en México como condición de la verdadera interpretación:

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquéllos que van más allá de la palabra y el enunciado.⁸⁶

⁸⁴ YÁÑEZ, AGUSTÍN, *Mitos indígenas*, UNAM, México, 1991, pp. v-vi.

⁸⁵ *Ibidem*, p. IX.

⁸⁶ BEUCHOT, MAURICIO, *Tratado de...*, p. 11.

RAFAEL MORENO MONTES DE OCA,
PROFESOR Y HUMANISTA

Roberto Heredia Correa
*Centro de Estudios Clásicos del Instituto
del Investigaciones Filológicas, UNAM*

Algunos datos bibliográficos

El maestro Rafael Moreno Montes de Oca murió en 1998. Siempre estuvo presente de diversas maneras en nuestros encuentros, aunque nos acompañó pocas veces. Es muy grato para mí hacerlo presente por medio de esta breve remembranza.

En 1997 la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la Universidad Autónoma de Sinaloa publicaron un volumen titulado *Rafael Moreno y su filosofar sobre la educación mexicana*. En él se reúnen trabajos publicados por el maestro Rafael Moreno en medios diversos (periódicos, revistas, anuarios, folletos, etc.), referentes a diversos aspectos del fenómeno educativo: legislación, planes de estudios, política educativa, problemática de la universidad mexicana. A raíz de su deceso, la misma Facultad de Filosofía y Letras publicó dos volúmenes, preparados por Norma Delia Durán, en los cuales se recogen algunos textos inéditos y otros trabajos que aparecieron originalmente como artículos o como capítulos de obras colectivas. El primero lleva por título: *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*. El segundo: *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*.

Estas tres compilaciones -que desde luego no son ni pretenden ser completas- atienden sin duda a las tres tareas de investigación y reflexión que atrajeron mayormente a Rafael Moreno. Entre los materiales que integran el primer volumen debo destacar por su enjundia y agilidad los trabajos siguientes: "La reforma Pous en la preparatoria: un modelo humanista de bachillerato" y "La universidad de Antonio Caso: una comunidad de cultura libre". Honda preocupación y viva esperanza se manifiestan en el amplio estudio dedicado a "La reforma

universitaria de Jorge Carpizo". Rafael Moreno, dice uno de los compiladores,

[...]nos da una lección, no de patriotismo, sino de petición de principio, al llevarnos sabiamente a los orígenes de la concepción educativa mexicana, sin partir de postulados que aparentemente nos prestan teóricos de la educación o pedagogos extranjeros: parte de postulados que nuestros connacionales han creado. Reivindica con ello algo que desconocemos: el espíritu de la educación mexicana está en nuestra historia y se rige por ella; su sustento filosófico está en nuestros pensadores, si bien éstos se han nutrido de las fuentes clásicas[...]. A ellos debemos volver las miradas porque han cifrado, desde el sentimiento nacional y con conocimiento de nuestra historia, una visión educativa mexicana.

El segundo volumen contiene textos que van desde reseñas de traducciones de clásicos grecolatinos hasta ensayos sobre nuestros humanistas antiguos y modernos: Cervantes de Salazar, Vasco de Quiroga, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Manuel Toussaint. El ensayo general sobre "Los orígenes del humanismo mexicano" y los estudios sobre Vasco de Quiroga y Samuel Ramos me parecen particularmente sólidos y sugerentes, por la admiración y respeto que siempre despertaron en él los autores que unieron la devoción por el pensamiento clásico con el compromiso en los quehaceres de la educación y la cultura de nuestra patria. Rafael Moreno Montes de Oca, dice el prologuista,

[...]fue un eminente sacerdote de esa religión de la cultura y la palabra llamada *humanidad*. Más allá de las enseñanzas de Méndez Plancarte, Samuel Ramos, José Gaos, Joaquín Xirau, su ministerio tuvo el digno sello de la independencia de criterio, en un tiempo que debió compartir con Leopoldo Zea y Luis Villoro[...]. En efecto, ya desde los años cincuentas el maestro Moreno -como se le conocía en los medios universitarios- se propuso ampliar los alcances de su magisterio, recurriendo a las páginas de los periódicos, revistas y suplementos culturales de su tiempo (entre otros: "La cultura en México" -de la revista *Siempre!*-, *Revista de la Universidad de México*, "México en la cultura", *Revista de Educación Superior*, *Excelsior*...). Fiel a su ideal de un nacionalismo cultural, sustentado en la discutible premisa de "lo mexicano", su palabra aparece la mayoría de las veces como la voz que clama en el desierto de la inmediatez periodística, por llamar la

atención sobre figuras como Antonio Caso, Alfonso Reyes o Samuel Ramos[...]

El tercer volumen reúne estudios y ensayos sobre la historia de la filosofía y la historia de las ideas en México. Se incluye en él una parte de la tesis de maestría, inédita hasta ahora, que Moreno defendió en 1962, dirigida por José Gaos: *La filosofía de la Ilustración en México*. De esta tesis, sin duda, surgieron líneas de investigación que Moreno siguió cultivando hasta sus últimos días: Modernidad e Ilustración, Ilustración y Reforma, sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Miguel Hidalgo. Su labor, dice el prologuista,

[...]es una invitación a recuperar nuestro pasado intelectual y filosófico, a meditar sobre la obra de aquellos científicos y filósofos mexicanos que aportaron sus conocimientos a la comprensión de la realidad mexicana en sus diversos campos: filosófico, histórico, antropológico, cultural.

Tres lecciones -entre otras muchas- debemos recoger del magisterio de Rafael Moreno:

- a. La *paideia* griega y la *humanitas* romana son valores que debemos defender en nuestra educación;
- b. Apotegma derivado del pensamiento anterior: es preciso formar primero al hombre, después al especialista;
- c. El estudio serio de nuestros pensadores, antiguos y modernos, y nuestro comercio con ellos, ilumina nuestro pasado, afirma nuestro presente y orienta nuestro futuro.

La lucidez y perspicacia que se advierten en los trabajos que he mencionado, nos obligan a lamentar que haya sido tan parco en publicar. El maestro Moreno, dice Mario Magallón en el amplio prólogo con que abre el tercer volumen citado,

[...]siempre se caracterizó por ser en extremo riguroso. Su acuciosidad y exigencia teórica y metodológica, así como el conocimiento histórico, eran un requisito en todos sus estudios; por ello, quizá, muy pocas veces los entregó a la prensa.

En efecto, quedan entre sus borradores muchos textos que deben recuperarse, porque son ejemplo de rigor y método, y lección preciosa de aplicación incansable al estudio de nuestra cultura.

Algunos recuerdos personales

Conocí al maestro Rafael Moreno el año mismo en que ingresé a la licenciatura de Letras clásicas. La ciudad universitaria era nueva todavía -se había inaugurado pocos años antes-; nuestra Facultad de Filosofía y Letras, como todo el conjunto del recinto universitario, lucía con plenitud las masas, líneas y amplios espacios del trazo original, sin los múltiples añadidos que poco a poco se le han ido adhiriendo. En nuestra facultad no se percibía la explosión demográfica de las últimas décadas: salones suficientes en número y magnitud, corredores amplios y desahogados, grandes espacios abiertos, un estacionamiento semiviviendo, cómodo, y un elegante café en el primer piso de la Torre de Humanidades, etc. Ocho alumnos estábamos inscritos en la carrera de Letras clásicas; curiosamente una mujer y un hombre en cada uno de los cuatro años. A pocos días de iniciadas las clases, ya nos conocíamos todos los integrantes del colegio, profesores y alumnos (aprovecho la coyuntura para recordar con emoción algunos nombres queridos: Agustín Millares Carlo, Demetrio Frangos, Manuel Alcalá, Eusebio Castro, Alberto Pulido, Bernabé Navarro). El maestro Moreno era profesor del tercer año de Latín -¡sintaxis de las oraciones y Cicerón!--; pero, además, era profesor de Historia de la filosofía en México, en el colegio de Filosofía, y secretario de la Coordinación de Humanidades (8º piso de la Torre de Humanidades). De hecho, pues, vivía, como siempre vivió y vivirá, en la facultad. Él fue para mí en esos primeros tiempos, como para otros compañeros, la presencia más constante y, por tanto, el apoyo más seguro en nuestras dudas e ignorancias.

Muy pronto se estableció entre nosotros una corriente de mutua simpatía. Yo lo buscaba con frecuencia; y él se interesaba seriamente en los asuntos que le exponía, en las dudas que le planteaba; se extendía en sus explicaciones, acudía a los libros, me hacía reflexionar, me sugería lecturas. Y nunca escatimaba tiempo para acudir al alivio de mis inquietudes.

En 1960 cursé el tercer año de latín. Para entonces ya conocía bien su método y su estilo. A partir de sus clases y de nuestras

conversaciones fuera del aula, fui afianzando algunos principios disciplinarios que me han sido de grande ayuda tanto en mis trabajos de investigación como en mi labor docente:

1. En toda traducción hay que saber dar razón gramatical precisa de cada caso, de cada tiempo, de cada modo, de cada partícula.
2. El primero al que debe satisfacer una traducción es al mismo traductor. Si hay algo sin sentido, oscuro, ambiguo, la versión no es correcta; debe revisarse.
3. El trabajo de traducción de textos clásicos debe hacerse con algunos buenos diccionarios a un lado y algunas buenas gramáticas al otro.

A veces habrá que cerrar texto y diccionarios y revisar concienzudamente las gramáticas. Esto no es tiempo perdido.

Alumno fiel e inteligente de Gabriel Méndez Plancarte y de José Gaos, el maestro Moreno siempre buscó en los autores latinos los valores de la *humanitas*, y nos hizo reflexionar sobre su contenido y expresión. Y siempre pensó que el estudio del griego y el latín y de los autores clásicos no debía quedarse en la comprensión y el aprovechamiento de la cultura grecolatina, sino que debía aplicarse al conocimiento de nuestra propia cultura.

Si el Centro de Estudios Clásicos de la UNAM tiene actualmente una área de investigación sobre textos latino-mexicanos y tradición clásica de México, en buena medida lo debemos a él. Siempre sostuvo con firmeza, en todos los foros en que le tocó actuar, la necesidad del estudio de nuestros humanistas.

Fue muy buen conocedor de Cicerón, César y Virgilio. De hecho, emprendió la traducción formal de algunas obras del primero. Yo pude conocer algunos párrafos: era un trabajo meticuloso en una prosa segura y fluida. Pero nuestros humanistas de los siglos XVI y XVII, los introductores de la filosofía moderna en México, nuestros ilustrados del siglo XVIII, nuestros filósofos y educadores de los siglos XIX y XX, los problemas de la universidad y de la educación nacional ganaron ventajosamente su atención. Algunos de los trabajos que dedicó a estos temas -ya lo he señalado-, quedarán como modelos de sagacidad en el análisis, de rigor en el razonamiento y de elegante claridad en la exposición.

Si su labor en la cátedra fue siempre la del maestro serio y estimulante, su trato con alumnos y colegas fuera del aula no fue de otro modo: siempre se mostró dispuesto a escuchar, siempre, decidido a ayudar, siempre, preparado para cuestionar. Y su solicitud cordial iba mucho más allá de los quehaceres académicos. En trámites administrativos, por ejemplo, o en dificultades económicas, en problemas de salud o en tropiezos laborales, siempre encontraba él una forma de ayudar o, entre sus múltiples amistades, a la persona que pudiera hacerlo.

Fue generoso con su saber y con su tiempo. También lo fue con su amistad. Muchos encontramos en él, cuando lo requeriáramos, compañía, comprensión, consejo, simpatía. En encuentros fortuitos o en reuniones previamente concertadas, su charla era siempre, no sólo constructiva, sino grata y estimulante. Por lo que a mí se refiere -y pienso que es el caso de algunos otros compañeros-, Rafael Moreno, maestro, amigo y colega, siempre se me presentó revestido de maestro. Siempre lo consideré un maestro nato. Tal vez porque así lo conocí, tal vez porque fue mi maestro formalmente por mucho tiempo, tal vez porque lo sigue siendo todavía.

JUAN HERNÁNDEZ LUNA Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

Mauricio Beuchot Puente
UNAM, México

Introducción

El doctor Juan Hernández Luna fue uno de los hombres más preocupados por el rescate de la historia cultural mexicana. Ha sido uno de los historiadores más connotados de la filosofía en México. Ha trabajado sobre todo la filosofía mexicana en la época actual, pero sin dejar otras épocas, como la novohispana. Estuvo muy enterado de los movimientos filosóficos de México en la primera mitad de este siglo, y sus libros, artículos, reseñas y noticias son una fuente muy buena para seguir la historia de esos movimientos. Pero también tuvo muy en cuenta otros sectores y épocas de nuestra historia filosófica, entre ellas la colonial.

Efectivamente, en varias ocasiones y de varias maneras, Hernández Luna abordó el tema de la filosofía novohispana. Una de esas formas fue a través de su estudio de Eguiara y Eguren. Otra fue su análisis de la polémica entre Agustín Rivera y San Román primer historiador propiamente dicho de la filosofía novohispana y Agustín de la Rosa, que se opone a su interpretación de dicha historia y le contesta. Otra forma es tratando los presupuestos filosóficos de don Miguel Hidalgo y Costilla, tanto en su edición de los *Anales de Hidalgo* escritos por Rivera y San Román, como en su libro *Imágenes históricas de Hidalgo*. Veremos esto por partes.

Eguiara y Eguren

El estudio que Hernández Luna hace de Juan José de Eguiara y Eguren es como iniciador de la historia de las ideas en México, y no tanto como iniciador de su historia de la filosofía. En efecto, recoge no solamente textos filosóficos, sino también teológicos, históricos,

literarios, etc. Los reúne en su gran obra bibliográfica intitulada *Bibliotheca Mexicana*, que dejó inconclusa. Dicha obra tuvo su origen en las acusaciones que algunos intelectuales europeos hicieron en contra de la cultura mexicana, diciendo que México estaba ayuno de letras y de ideas. Entre ellos se contaban fray Juan de la Puente, Francisco Correal y, sobre todo, el deán de Alicante, Manuel Martí. Eguiara puso varios prólogos o *anteloquia*, que eran otros tantos estudios sobre personajes célebres. Hernández Luna dice:

Los prólogos de la Biblioteca Mexicana de Eguiara y Eguren pasan pues por ser el documento que ha iniciado la Historia de las Ideas en México. Y me parece que por tres razones estos prólogos deben ser estimados así: primero, por el *sujeto* o autor que los escribió; segundo, por el *motivo* que impulsó a este sujeto o autor a escribirlos; y tercero, por el contenido de ellos.¹

La mexicanidad del sujeto consiste en que Eguiara era un criollo convencido de esa nueva nacionalidad que se constituía.

México es la patria que representan [los criollos] y a la que desean pertenecer. México es la patria que proclaman frente a España y frente al Imperio Azteca. Eguiara y Eguren es por tanto ya un mexicano consciente, es un representante de la nueva nacionalidad mexicana que se ha ido formando frente a españoles y aztecas. Por eso sus prólogos a la Biblioteca Mexicana deben ser tomados como fruto genuino de la cultura mexicana.²

El motivo también es mexicano, ya que reside en la defensa de la intelectualidad de la patria, salir en defensa del honor de las letras mexicanas.

Eguiara aborda asimismo el difícil problema de definir al escritor mexicano. Opta por ser muy abierto. Incluye a los que hayan nacido en México; a los que, sin haber nacido en México, hayan hecho allí una labor importante; y a los que estén relacionados política y eclesialmente con la Nueva España, como los venezolanos. Así,

son criterios geográficos y jurisdiccionales, en lo político y en lo eclesiástico. Así, estudia la cultura en México desde los antiguos pobladores indígenas y luego en la época colonial, hasta su siglo XVIII. Sobre todo en la parte colonial, Eguiara se esfuerza por resaltar la obra de los criollos. Ellos cultivaron con mucha competencia tanto la filosofía escolástica como la moderna. Por eso, aun cuando en México no se produjo ningún filósofo muy notable, con todo, se mostró la vocación de los mexicanos para la filosofía. Eguiara habla de los numerosos testimonios sobre la agudeza de ingenio del mexicano, sobre su precocidad, sobre su afición al estudio y su gran aprovechamiento en él. La causa de que no haya habido aún un pensador sobresaliente es que la Minerva mexicana es todavía joven; hace falta seguir trabajando, para que desemboque en obras de gran estatura. Concluye Hernández Luna:

Es evidente que Eguiara y Eguren no pensó en escribir una historia de la filosofía en México. Esta idea nunca le preocupó ni tampoco era algo que estuviera latente en el ambiente filosófico de su época. Su propósito al escribir su *Bibliotheca Mexicana* y sus *Prólogos* a esta biblioteca fueron otros según ya se explicó. Tampoco sus obras aludidas constituyen todavía una historia de la filosofía en México propiamente dicha. Pero su esfuerzo por compilar noticias e informaciones sobre libros filosóficos y sobre pensadores mexicanos, nos parece hoy el primer esbozo realizado en nuestro país sobre esa historia de la filosofía en México. Y esto es, justamente lo que permite que lo consideremos como su iniciador. Si quisiéramos situar históricamente este esfuerzo de Eguiara y Eguren, diríamos que el esbozo de historia de la filosofía en México que hay encerrado en sus obras está concebido como un capítulo de la bibliografía nacional y como una defensa de la cultura mexicana frente a historiadores españoles de mala fe y mal informados sobre nuestra vida intelectual de entonces y que trataban de calumniarnos en el resto de Europa, precisamente en una época en la que la cultura mexicana había alcanzado uno de sus momentos de mayor esplendor.³

Vemos, pues, que Hernández Luna supo encontrar en esa *Bibliotheca Mexicana* de Eguiara un lugar a la historia de la filosofía mexicana,

¹ HERNÁNDEZ LUNA, J., "El iniciador de la historia de las ideas en México", en: *Filosofía y Letras*, nn. 51-52 (jul.-dic. 1953), p. 67.

² *Ibidem*, pp. 68-69.

³ *Ibidem*, pp. 79-80.

aunque propiamente se tratara de una historia de la cultura en general, que el pensador novohispano había emprendido para dar un mentís a los detractores de las letras mexicanas. De cualquier manera, Eguíara había sido uno de los iniciadores del camino de la historiografía filosófica mexicana, ya con una muy aceptable conciencia de la singularidad del pensamiento mexicano, dentro de esa conciencia de la misma singularidad del ser del mexicano que había comenzado desde antes, con personajes de la talla de Sigüenza y Góngora, entre otros.

Los dos Agustines

Pasando del siglo XVIII, en el que se sitúa la obra historiográfica de Eguíara, Hernández Luna pasa al XIX, donde encuentra un interesante debate entre dos visiones opuestas de la historia de la filosofía novohispana. Así, en su estudio sobre la polémica de Agustín Rivera y Agustín de la Rosa, Hernández Luna hace un esfuerzo de interpretación propia de la labor historiográfica de la filosofía mexicana en el periodo colonial, a través del cotejo de las dos visiones de ambos contendientes. En efecto, no se contenta con exponer las argumentaciones de cada una de las partes, sino que sabe llegar hasta los supuestos filosófico-sociales de cada uno para mantener las posturas respectivas, y así poder evaluarlas críticamente.

Tanto Rivera como de la Rosa eran clérigos, pero uno, el primero, era liberal, y el otro conservador. Rivera había bebido las ideas liberales del modernista y también liberal Clemente de Jesús Munguía, que fue su maestro en el Seminario de Morelia. Liberal convencido, Rivera fue honrado por el gobierno mexicano y muy reconocido entre los intelectuales. Llegó a pertenecer a la Academia Mexicana de la Historia. Una de las defensas del liberalismo era denigrar la obra de los españoles en México, y así Rivera escribe su obra *La filosofía en la Nueva España*,⁴ para mostrar el atraso de la filosofía y las demás ciencias en la Nueva España, esto es, durante la administración española. De la Rosa, en cambio, era conservador,

y creía su deber responder a las acusaciones que hacía Rivera en su obra. No tanto para defender a la corona española, sino para defender a la escolástica y a la religión cristiana. Creía que, en el fondo, los argumentos de Rivera iban contra la Iglesia misma. Por ello, a partir del 13 de abril de 1887, comenzó a publicar una serie de artículos en el periódico *La religión y la sociedad* de Guadalajara, en contra de Rivera. Allí lo reta a polemizar y éste acepta el reto, y escribe el opúsculo *Treinta sofismas y un buen argumento del señor don Agustín de la Rosa*.⁵ De la Rosa acusaba a Rivera de no ser patriota, ya que si lo fuera no se esforzaría en hacer ver que México no fue un país ilustrado. Rivera responde que no ataca la verdadera cultura de México, sino sólo esa falsa cultura que fue la de la seudoescolástica, impuesta y promovida por el gobierno español. Ciertamente los mexicanos tenían talento para la filosofía, pero la dominación española no permitió que lo desarrollaran. Lo mismo en las ciencias restantes.

Frente a Agustín de la Rosa, Rivera distingue entre auténtico escolasticismo y pseudoescolasticismo. Atribuye el retraso al segundo, y hace ver que en las instituciones académicas de la Nueva España no se enseñaba la auténtica escolástica, que ello hubiera sido muy bueno, sino la pseudoescolástica o la corrupción de la anterior. Y por eso había tanto retraso en el saber. Rivera recorre las diferentes disciplinas y señala el retraso en ellas. En filosofía se estudiaba a Aristóteles y los escolásticos, pero con muchas deficiencias. Pero las deficiencias eran mayores en las ciencias naturales y exactas, donde se hacía caso omiso tercamente de la modernidad. Las matemáticas y la astronomía estaban mezcladas de astrología y otras supersticiones. La medicina había integrado varias consejas del pueblo. La física y la química eran deplorables. Todo se reducía a repetir lo de los cursos anteriores. Eso era lo que España promovía en América, ya que ella misma estaba sumida en grande atraso. Fueron los criollos, según Rivera, los que lucharon por la revitalización de la auténtica escolástica y por la incorporación de la modernidad. Paladines de ello fueron los jesuitas, todos criollos, así como el oratoriano Gamarra, y los científicos Bartolache y Alzate.

⁴ RIVERA, A., *La filosofía en la Nueva España, o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, Lagos: Tip. de Vicente Veloz a cargo de A. López Arce, 1885.

⁵ Mismos lugar y editorial, 1887.

La verdadera escolástica es la que hace uso de Aristóteles y Santo Tomás en sus límites precisos, y es la que tenía en su época el cardenal Zeferino González y León XIII pedía en su encíclica *Aeterni Patris* (1879) que se actualizara, cosa que estaba siendo hecha por el cardenal Mercier en Lovaina. Pero lo cierto es que los criollos que modernizaron la escolástica en la época virreinal tuvieron que asimilar la modernidad por su estudio personal y a veces oculto, por no enseñarse y hasta perseguirse en las instituciones oficiales. Y así examina la enseñanza de la filosofía y de las otras ciencias en esas instituciones, mostrando lo atrasada que estaba. La explicación que de la Rosa da de que no se haya producido ningún gran filósofo en la Nueva España es que estuvieron muy ocupados en labores de evangelización, les tocaron varias guerras y apenas estaban cosechando los primeros frutos cuando llegó la independencia. Rivera responde que no todos ni todo el tiempo estuvieron ocupados en la evangelización, y que aun hubo pensadores de oficio, encerrados en los conventos y colegios. Además, a los que por su cuenta estudiaban la auténtica escolástica y la modernidad, se les reprimía por parte de la Inquisición y se les vetaba el que enseñaran a la juventud. Los mexicanos tenían el talento suficiente, pero la falta de libertad les impidió descollar.

La parte más importante del libro de Hernández Luna es donde hace una interpretación y evaluación crítica de la polémica y de los contendientes. Busca su sentido y su valor históricos e historiográficos.

Decididamente apoya y defiende a Rivera contra de la Rosa y otros que lo atacaron, como Valverde y Téllez y el propio Samuel Ramos. Dice que Rivera es un continuador de aquellos *inmanentistas* modernizadores de la filosofía. De hecho, seguidores de éstos, como don Manuel Rivas, rector del Seminario de Morelia a partir de 1832, había sustituido a Santo Tomás por Descartes y había impulsado mucho a Condillac; sustituyó a Goudin y a Gonet por G. Bouvier. También tuvo allí como maestro a Clemente de Jesús Munguía, quien leía a los modernos racionalistas y sensualistas y enseñaba por Jacquier. Ellos y los desastres políticos del general Santa Anna condujeron a Rivera hacia el liberalismo. El propio Rivera, cuando

pasó al Seminario de Guadalajara a continuar sus estudios, se opuso a la enseñanza de la escolástica decadente que en él se daba, y llegó a tener algún altercado con uno de sus maestros. Rivera siguió mucho a Feijoo, sobre todo en el estilo y en el ideal de cultivar al pueblo. De los *inmanentistas* del XVIII heredó su interés por la historia de la filosofía en México, al modo de Eguiara, Maneiro, Fabri, etc. Una de las cosas que puso en claro fue la aptitud de los mexicanos para la filosofía, como la tuvieron para otras ciencias y artes. Y cuando se pregunta por qué la colonia no produjo ningún gran filósofo, responde que no fue por falta de talentos, sino por la agobiante falta de libertad.

Según Hernández Luna, Rivera efectuó dos operaciones que eran necesarias para dar comienzo a la historia de la filosofía en México: 1) separar la filosofía de la teología y de otras materias, esto es, aislar el fenómeno filosófico en su pureza; y 2) reunir las fuentes principales de dicha historia, como lo hizo en lo que estaba a la disposición en esos momentos. Y añade que Rivera fue consciente de las dos operaciones que hacía y de que estaba escribiendo el primer libro de historia de la filosofía en México, concretamente en la Nueva España.⁶ Otro de los méritos de Rivera fue, según Hernández Luna, el haber denunciado el carácter clasista de la filosofía en la Nueva España, es decir, que servía para distraer de los problemas urgentes y para justificar la opresión española. Por eso, a través de la pseudoescolástica, se justificó todo eso:

Sólo que la filosofía escolástica que sirvió a los intereses de la clase de los españoles peninsulares no fue la verdadera filosofía escolástica, que jamás se enseñó en la Nueva España por los doctores y profesores pertenecientes a aquella clase sino la falsa filosofía escolástica, degenerada y decadente. Es esta filosofía la responsable de los vicios y de la decadencia de la sociedad novohispana y no la verdadera filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás. Pero degenerada y decadente, la filosofía escolástica fue un *sistema de ideas y de creencias* eficaz para la conservación del régimen virreinal hasta la segunda mitad del siglo XVIII.⁷

⁶ HERNÁNDEZ LUNA, J., *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España* (Rivera vs. de la Rosa), México, UNAM, 1959, pp. 108-109.

⁷ *Ibidem*, p. 111.

La filosofía moderna viene en el siglo XVII, cuando los criollos comienzan a despertar, y justifican con ella su acceso a cargos públicos del virreinato. Después, en el XVIII, son los jesuitas y otros los que critican la enseñanza de la escolástica y propugnan la integración de la modernidad. Los escolásticos recalcitrantes estorbaban a toda costa el que los criollos modernizantes publicaran sus obras y hasta les buscaban problemas inquisitoriales. Y así sucedió hasta con Hidalgo y los teóricos de la independencia. Pero con ella terminó todo eso.

Para Hernández Luna, el mérito de de la Rosa es, por su parte, el haber escrito otra obra de historia de la filosofía novohispana, *La instrucción en México*. Pero lo ve defendiendo a la escolástica por ella misma y al régimen virreinal. Rivera es *inmanentista*, le interesa el más acá mexicano-político, y Agustín de la Rosa es *trascendentista*, interesado en el más allá hispano-religioso. Éste llega a defender la astrología tradicional de Kino, de de la Torre y Escobar, en contra de la moderna de Sigüenza. Frente a la matemática moderna de Bartolache, defiende la antigua de Rodríguez. Frente a la filosofía moderna de Campoy, Alzate y Gamarra, defiende a la escolástica decadente de Puga, Peralta y Vallarta. Pero su mérito es ser uno de los primeros que hablan del tomismo, en la línea de León XIII y Mercier, pero con raíces mexicanas en la colonia, como lo hará -dice Hernández Luna- Oswaldo Robles, por ejemplo. Aunque dice que no se produjo ningún filósofo notable en México porque la escolástica se vio trunca por la invasión de lo moderno. Concluye Hernández Luna:

Éstas son las aportaciones que a mi entender hicieron don Agustín Rivera y don Agustín de la Rosa a la *Historia de la filosofía en México*. En el orden ideológico, la polémica que libraron es una prolongación del conflicto entre trascendentismo e inmanentismo, entre catolicidad y modernidad, entre fe y razón, entre filosofía escolástica y filosofía moderna, que en la segunda mitad del siglo XVIII anuncia la *agonía* y el *nacimiento* de dos Méxicos que se excluyen el uno al otro y que desde entonces vienen pugnando, el uno por sobrevivir, el otro por afirmarse. Se trata de la pugna entre el México colonial y el México independiente, entre el México realista y el México insurgente, entre el México conservador y el México liberal, entre el México imperial y el

México republicano. En suma, se trata de la pugna entre dos ideas sobre México, una que encierra todas las fuerzas conservadoras que lo presionan hacia el pasado y otra que contiene todas las energías creadoras que lo proyectan hacia el futuro; ideas que encontraron en el último tercio del siglo XIX en la Perla de Occidente dos convencidos y vehementes partidarios.⁸

El aprecio de Hernández Luna por Agustín Rivera vuelve a verse cuando edita una obra de éste, a saber, los *Anales de la vida del Padre de la Patria Miguel Hidalgo y Costilla*, escritos para celebrar el centenario de la independencia, en 1910. Curiosamente está dedicada a Porfirio Díaz y fechada el 20 de octubre de ese año, es decir, un mes antes de que estallara la revolución en contra del Porfiriato. Según dice Hernández Luna en su presentación (a nombre del Centro de Estudios sobre la cultura nicolaíta), los *Anales* están estructurados conforme a la concepción que Rivera tenía de la historia, es decir, la historia en sentido estricto, que es la narración de los hechos, esto es, la historiografía, y la filosofía de la historia, que consiste en enjuiciar y valorar los hechos, en la crítica que hace conocer sus causas y sus efectos en el orden social.

De conformidad con esta idea de la Historia, los *Anales de la vida de Miguel Hidalgo y Costilla* son, por una parte, un relato de los hechos más notables de la vida de Hidalgo, desde su nacimiento hasta su degradación y fusilamiento, y por otra parte, una reflexión, una interpretación razonada, una crítica y una apreciación sobre las causas y efectos de esos hechos.⁹

Conclusión

Es notorio, pues, el interés de Hernández Luna por la recuperación de los textos y las ideas de la filosofía colonial. Ciertamente de manera crítica, pero siempre abierta, se acercó a esos textos y, principalmente,

⁸ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁹ Cf. HERNÁNDEZ LUNA, J., "Presentación" a RIVERA, A. y SANROMÁN, El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. *Anales de su vida y de su revolución de Independencia*, Morelia, Mich., México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987, p. 9.

a sus historiógrafos, como Eguiara, Agustín Rivera y Agustín de la Rosa, y ponderando las influencias que recibió Hidalgo en su pensamiento libertador. Su estudio de esas hermenéuticas de nuestra historia cultural fue desapasionada y centrada. Lo principal de todo es el empeño que Hernández Luna puso en incitar a muchos estudiosos a la investigación de esta época colonial.

Como excelente historiador de la filosofía en México que fue, Hernández Luna tuvo una acendrada conciencia de la importancia de los estudios sobre la época colonial. Por eso le dedicó parte de su esfuerzo, y no dejaba de promoverla y recomendarla. Quien esto escribe fue testigo de que, en vida, Hernández Luna fue un promotor decidido de este tipo de trabajos, desde el Centro de estudios nicolaítas de la Universidad Michoacana, que él dirigía. A petición suya hice, en 1989, una antología de fray Alonso de la Veracruz; y otra en 1992, junto con don Antonio Gómez Robledo; también Bernabé Navarro tradujo una parte de Clavijero a instancias suyas.¹⁰ Y otra antología sobre Gamarra. Y muchas cosas más. Todas ellas hablan de su bonhomía y su dedicación a la recuperación de nuestra cultura mexicana, sobre todo en filosofía.

¹⁰ Cf. BEUCHOT, M. (Comp.), *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988; GÓMEZ ROBLEDO, A. y BEUCHOT, M. (Comps.), *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, México, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992.

FILOSOFÍA Y CIENCIA.
ESTUDIOS SOBRE PENSAMIENTO NOVOHISPANO.
*Se terminó de imprimir el mes de octubre
de 2005 en la ciudad de Zacatecas, Zac.
Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes
para reposición.*

Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano, incluye una selección de los trabajos registrados en el XIV Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano, celebrado en la ciudad de Zacatecas en noviembre de 2001.

Los artículos contenidos en este segundo volumen abordan distintos aspectos del pensamiento novohispano desde la filosofía, la ciencia, la lógica, la ética, la historia, la jurisprudencia, la política, etc., así como textos (confesionarios, libros de texto, obras clásicas, observaciones científicas, bibliotecas, tesis, apologías, relaciones de juras y arcos triunfales) y temas diversos (esclavitud, utopía, humanismo, criollismo, nacionalismo, libertad de comercio, corrupción, etc.) que recorren los tres siglos del período colonial.

En conjunto, estos trabajos representan un excelente panorama del estado actual de la investigación en este campo.



968-5923-24-8