XI ENCUENTRO DE INVESTIGADORES DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO

Benjamín Valdivia
Editor

Comité Organizador del Encuentro:

Mauricio Beuchot
Roberto Heredia Correa
Luis Rionda Arreguín
Benjamín Valdivia

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
2000

ISBN 968-864-223-1

Debido a que los programas de cómputo utilizados para la edición original han sido descontinuados, la presente edición digital recupera los textos originales de los autores tal como se recibieron para formar el libro que se publicó en el año 2000.

LA CRITICA DE LOS LOGICOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI HACIA SUS CONTEMPORANEOS

Juan Manuel Campos Benítez
Universidad Autónoma de Zacatecas

1. INTRODUCCIÓN.

En el presente ensayo establecemos algunas conclusiones sobre el pensamiento novohispano del siglo XVI atendiendo a la obra lógica de dos de sus representantes, el agustino Fray Alonso de la Veracruz (Caspueñas 1505- México 1584) y el dominico Fray Tomás de Mercado (Sevilla 1523- Veracruz 1575) en relación con algunos de sus contemporáneos que también escribieron sobre lógica. Ambos tuvieron formación universitaria en la península: Fray Alonso en Alcalá y Salamanca y Fray Tomás en Salamanca y Sevilla. Estas universidades estaban a la vanguardia en la enseñanza de la lógica en el siglo XVI. Trataremos de mostrar que los lógicos que tanto critican los novohispanos no son tan desdeñables.

Aunque distintos, los aspectos pedagógicos y filosóficos no están separados en nuestros autores. En efecto, los autores de ciertos libros de texto o manuales de lógica que tanto critican Fray Alonso de la Veracruz y Fray Tomás de Mercado corresponden, en buena medida, a autores de marcada tendencia nominalista siendo que nuestros autores abrazan explícitamente el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino. Por otra parte, las críticas de orden lógico se pueden clasificar en dos: aquellas que critican la complejidad del tratamiento hecho por esos autores con respecto a alguna doctrina lógica y aquellas en donde no es el tratamiento sino la solución de algún problema o la

interpretación de algunos operadores, y que tiene implicaciones filosóficas. En ambos casos proponen nuestros autores las tesis que consideran adecuadas.

2. DOS AUTORES CRITICADOS POR FRAY ALONSO.

2.1 Domingo de Soto (1494-1560).

No es difícil identificar a los autores criticados por Fray Alonso de la Veracruz, pues él mismo nos proporciona algunos nombres. Critica a su antiguo maestro, Domingo de Soto, cuyas *Súmulas* tuvieron aceptación en las aulas universitarias de la Nueva España[1]. Domingo de Soto tuvo una formación nominalista en la Universidad de París pero abrazó después el tomismo, el cual aplicó inclusive a problemas de orden político y social. No olvidemos que en ese tiempo se enseñaban las "tres vías": el nominalismo, el escotismo y el tomismo siendo la primera la que dominaba en artes, donde se ubicaba la lógica; en teología imperaba el tomismo.

Las críticas de Fray Alonso su antiguo maestro parecen ser de índole metodológica y pedagógica y no tanto de cuestiones de doctrina, aunque quizá en algunos puntos haya discrepancia. Por ejemplo, la clasificación de la suposición en Soto sigue de cerca la de Guillermo de Occam, aunque incluya la suposición natural[2], una variedad de la suposición y que causaba aversión a los nominalistas. Soto publicó dos ediciones de sus Súmulas, una de 1529 y la segunda de 1543 y prefirió la segunda edición de su obra, donde hizo varios cambios y enmiendas, especialmente suprimiendo varios pasajes y cambiando un poco el orden de exposición de las Súmulas; de hecho se le reconoce como el iniciador de la reforma de la lógica, que tanto criticaban los renacentistas y

humanistas[3], si bien Fray Alonso le reproche el no haber llevado a cabo esa reforma con la profundidad requerida[4].

2.2. Fernando de Enzinas (+1523)

Muñoz Delgado enumera siete obras de Enzinas en su libro *La lógica hispanoportuguesa hasta 1600*[5] y nos da varias noticias concernientes a este autor. Pertenece al grupo de españoles que se educaron en la universidad de París, bajo el influjo de Juan Mayor (1469-1550) y la Escuela de Monteagudo y que "preparan, crean y perfeccionan ese tipo de lógica, donde se desarrolla ampliamente la triple división del discurso en mental, oral y escrito (…) La doctrina de la suposición con múltiples aplicaciones, los insolubles que un reexamen de toda la doctrina desde la proposición reflexiva, la teoría de la oposición y cuestiones conexas serán desarrolladas en multitud de tratados."
Este grupo de profesores es llamado "prerrenacentista". Este grupo tendrá una fuerte presencia en las universidades de Alcalá y Salamanca, donde obtendrán su formación Alonso y Mercado. El mismo Soto había estudiado en París.

Las obras de Enzinas que enumera Muñoz Delgado son las siguientes:

1. *Termini perutilis et principia Dialecticae*
2. *Primus tractatus summularum…cum textu Petri Hispani*
3. *Tractatus de compositione propositionis mentalis actuum syncathegoreumaticum naturam manifestans et ad notitias introductorius*
4. *Tractatus sillogismorum magistri…*(y en algunas ediciones de esta añade: *Incipit secunda pars huis operis in qua de syllogismis ex propositionibus exponibilibus compositis tractatur*)

5. *Oppositionum liber primus …in quod ad primum tractatum Petrum Hispanum Petri Hispani pertinet disputantur cum nonnullis additionibus*
6. *Liber secundus de relativis atque oppositionibus in propositionibus in quibus ponuntur relativa*
7. *Magnorum exponibilium seu tertii libri oppositionum …in quo de propositionum exponibilium expositione simul et oppositione agitur cum eorumdem magnorum exponibilium suplemento*

De estos siete, hay solamente una edición de los dos últimos; de los otros existen por lo menos dos ediciones. Fueron publicados en Alcalá, Salamanca, Toledo, París y Lyon entre 1518 y 1537. La mayoría después de la muerte de Enzinas.

Aparte de Soto y Enzinas, Fray Alonso menciona a Esbarroya, Jacobo Naveros y otros, pero no nos detendremos en ellos; tampoco en las palabras desagradables que utiliza para referirlos. Mucho se ha hablado sobre las críticas del humanismo renacentista hacia la escolástica "decadente", críticas que encuentran eco en la obra de nuestros autores mexicanos. Pasemos ahora a Tomás de Mercado.

3.. LOS AUTORES CRITICADOS POR TOMAS DE MERCADO.

A diferencia de Fray Alonso, Mercado no cita los nombres de los autores criticados, pero se refiere a ellos como los: dialécticos, sumulistas, modernos, terministas, neotéricos, iuoniores, lógicos recientes, y con palabras no tan amables como: sofistas, e incluso "muy sofistas"[6]; dice que "hacen cosas ineptas", fatuas, contaminan e inficionan las súmulas, (p. 191), exigen

una gran memoria y una vez que se memorizan sus doctrinas no hay nadie que "no solo las vomite, sino aun ridiculice y se ría de estos aseveradores de sueños" (p. 192). A quienes sí menciona de buena manera es a Aristóteles, a San Agustín y al Aquinate, aparte de Pedro Hispano.

Mercado ofrece su doctrina y luego presenta objeciones a la misma. A primera vista parece que sus objeciones tienen una finalidad didáctica: "Pues cuando preguntamos y respondemos, el intelecto se agudiza, y cuando se esfuerza en romper y disolver las objeciones, no sólo aparentes, sino a veces urgentes, se agiliza y pule" (p. 37). Pero si enfatizamos *a veces urgentes* nos damos cuenta de que esas objeciones son objeciones reales; en efecto, varias de las objeciones son objeciones a la doctrina y proceden precisamente de los modernos[7]. En algunos problemas centrales de la lógica y de lo que hoy llamamos "filosofía de la lógica" tenemos problemas de interpretación, como el problema de cómo interpretar los operadores modales de necesidad y posibilidad; aquí se exige decidir entre interpretaciones que tienen consecuencias metafísicas importantes. *Mutatis mutandis* los operadores modales y su interpretación presentan las mismas respuestas al problema de los universales: en sus extremos tenemos el realismo exagerado y el nominalismo. Mercado y Veracruz toman aquí la vía media del realismo moderado de Tomás de Aquino[8]. Pero en algunos aspectos los modernos presentan opiniones valiosas desde el punto de vista lógico y que Mercado, para evitar complicaciones al estudiante, no se atreve a desarrollar. Daré un ejemplo.

3.1. UN ANTECEDENTE DE LA TEORIA DE LAS DESCRIPCIONES.

En el Libro I cap. IV de los *Comentarios* Mercado explica la doctrina de los términos categoremáticos a los cuales divide en comunes y singulares. Los términos singulares a su vez se subdividen tres: los nombres propios, los determinados y los llamados singulares "por suposición". Los primeros constituyen en sentido estricto los términos singulares, los otros dos "se aproximan a los comunes".

Mercado no deja de advertir que si bien los nombres propios son el caso principal del término singular, hay en ellos cierta ambigüedad, pues el mismo nombre propio se puede referir, equívocamente, a muchos. El determinado consiste en un término común acompañado de un demostrativo "siempre y cuando el signo sea de restricción exactísima, cual 'este' y 'ese' pueden hacerlo" ; cuando al término común le acompaña un signo particular tenemos un término "vago": "cierto hombre", "aquel filósofo". El tercer caso lo ilustra Mercado con este ejemplo: sabemos que Sofronisco engendró sólo a Sócrates, entonces la expresión "hijo de Sofronisco" será término singular, puesto que designa solamente a un individuo. Pero Mercado, quien muchas veces se queja de que los modernos complican demasiado las cosas, nos indica lo siguiente:

> *Pero los sumulistas, que atienden a la significación del término, no deben llamar singular a ese término, el cual no ostenta ninguna determinación, sino más bien generalidad.*

Así pues, el tercer caso de los términos singulares no sería singular para los sumulistas, pues involucran "más bien generalidad". Ahora bien, "generalidad", para los escolásticos quiere decir simple y llanamente

“cuantificación”; por esa razón esa clase de términos singulares por suposición son considerados por los sumulistas como expresiones más bien cuantificadas. No estamos lejos de la teoría de las descripciones formulada a comienzos del siglo por Bertrand Russell[9] y de la que se ha dicho constituye uno de los aportes de este lógico, aporte independiente de sus teorías epistemológicas y ontológicas[10].

La mejor formulación está en “Sobre el denotar”. Una frase denotativa es aquella donde aparece un cuantificador: “una frase como cualquiera de las siguientes: un hombre, algún hombre, cualquier hombre, cada hombre, todos los hombres, el actual rey de Inglaterra, el actual rey de Francia…” y considera como frases denotativas primitivas “todo, nada y algo” y también dice que “las frases denotativas no tienen significado alguno en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal figuran tiene un significado.”
El lector notará en seguida que las frases denotativas de Russell corresponden, en parte, a los términos sincategoremáticos de los escolásticos. En parte porque éstos últimos incluían en ellos, además de los cuantificadores, las conectivas proposicionales. Los sumulistas tuvieron una buena intuición lógica al asignar generalidad, es decir, cuantificación a expresiones tales como “el hijo de Sofronisco”.

4. UNA DIFERENCIA ENTRE MERCADO Y ALONSO.

Mercado y Alonso se plantean el problema de cómo formular las oraciones modales compuestas, es decir, aquellas donde un modo afecta toda la oración[11]. Alonso dice que en las oraciones modales compuestas el modo es un sustantivo y en las divididas es un adverbio, por ejemplo: “es posible

que Pedro dispute" y "Pedro posiblemente disputa" respectivamente. Mercado dice que una oración puede tener forma adverbial y ser, no obstante, compuesta, como en "posiblemente Pedro disputa". El criterio es, entonces, no la forma gramatical sino el lugar donde se inserte el modo: si se coloca fuera de la oración es compuesta y si se coloca dentro es dividida; así, la oración "Pedro es posible que dispute" es una oración modal dividida, aunque no tenga un adverbio sino más bien una forma nominal[12].

Creo que esta diferencia no es muy grande, y probablemente Fray Alonso aceptaría que, en lenguaje ordinario, la modal compuesta puede tomar una forma adverbial y la dividida una forma nominal. Donde sí parece haber una discrepancia es en el lugar donde deban ubicarse el sujeto y predicado, siendo el sujeto la oración y el predicado el modo. Dice Fray Alonso, en un añadido a la segunda edición[13]:

> *Debemos tener en cuenta que en las modales compuestas expresadas ordenadamente el modo debe ser el predicado y el dicho el sujeto, porque como la cópula en la categórica de inesse así el modo en la modal. Y porque la cópula se guarda de parte del predicado, como enseña Aristóteles (Sobre la interpretación 2), así también el modo.*

Pero Mercado tiene otra opinión:

> *Dijimos que la compuesta se da o cuando precede a toda la oración o la sigue a toda ella. Adviértase que, cuando el modo sigue nominalmente, como "que el caballo sea bicolor es contingente" o tomado así precede como "es contingente que el caballo sea bicolor" "es posible que el blanco sea negro", en verdad es compuesta, y es claro para todos, y sin controversia se acepta que es tal* (p.268).

A primera vista esto parece una discusión inútil: que el modo tenga que ir antes o después no parece importante, de todos modos se entiende y realmente

no hay motivo de disputa. Pero examinando las cosas más de cerca encontramos un enfoque diferente en ambas maneras de considerar la posición del modo.

Desde el punto de vista del lenguaje ordinario[14] no hay diferencia entre las maneras de expresar la oración modal compuesta, pues se entiende lo mismo cuando el modo se coloca al comienzo de la oración o al final. Y Mercado enfatiza mucho la importancia del sentido común y del lenguaje ordinario. “no se debe atender a la prolación o escritura artificiosa” (p.192), “el modo frecuente de hablar enseña” (p. 196), “no abandonemos el modo común de hablar” (p.138).

Sin embargo, desde el punto de vista de la formalización de las oraciones modales el orden es definitivo: si se altera se corre el riesgo de hacer ininteligible la oración. Considere el lector este caso: formalizando con la ayuda de símbolos una modal compuesta tenemos la fórmula bien formada “□p”, pero “p□” no es ni siquiera una fórmula, es ilegible. Fray Alonso está expresando sus condiciones de formalización y de acuerdo a ellas no se puede alterar el orden. Fray Tomás está pensando en términos del lenguaje ordinario donde es posible alterar ese orden. Por eso la diferencia entre ellos puede expresarse así: uno atiende más a la formalización y el otro al lenguaje cotidiano. Muchas de las críticas de Mercado a sus colegas *moderni* se entienden a la luz de esta discrepancia. En efecto, formalizar sin la ayuda de un aparato simbólico obliga a construir oraciones muy alejadas del lenguaje ordinario, y por lo mismo proclives a ser mal interpretadas por quien tenga poca familiaridad con la formalización. Ahora bien, la tendencia hacia el

lenguaje ordinario, en el ámbito de la lógica, es típica de los autores renacentistas que tanto critican la barbarie de los escolásticos al construir sus oraciones tan alejadas del habla cotidiana. En este sentido Alonso de la Veracruz está más cercano a la escolástica medieval y Tomás de Mercado más cerca del humanismo renacentista.

5. CONCLUSIONES.

Ofrecemos las siguientes conclusiones:

a. Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado escriben obras lógicas teniendo como trasfondo una serie de autores a los que se refieren, entre otros apelativos, como “los modernos” y que presumiblemente se trata de lógicos con una fuerte influencia del nominalismo de la Universidad de París. No se trata de críticas en cuanto al contenido lógico de sus doctrinas sino más bien a su exposición. Es muy probable que el contenido lógico de aquellos autores “modernos” sea más complejo que el que presentan los novohispanos.

b. El hecho de que sean formados o influenciados por esa universidad no implica que sean nominalistas en todos los sentidos. Domingo Soto es moderno en su lógica, pero es abiertamente tomista en otros aspectos; además trata él mismo de reformar la enseñanza de la lógica.

c. La crítica a esos autores tiene dos vertientes: la principal es de índole didáctica y pedagógica pero también hay una crítica en cuanto al contenido

de las doctrinas lógicas. Ese contenido puede entenderse más bien dentro de lo que hoy denominamos “filosofía de la lógica”.

d. Aun cuando Mercado y Alonso critican a los modernos, hay diferencias importantes entre ambos autores. En algunos aspectos se puede considerar “menos” humanista renacentista a Fray Alonso, especialmente en su énfasis en la formalización (incluso en su estilo al escribir). No se trata de diferencias doctrinales sino de diferencias en su enfoque al enseñar la lógica: Alonso atiende más al aspecto formal y Mercado a su expresión en el lenguaje ordinario.

e. El conocimiento de aquellos autores que tanto critican Alonso y Mercado es importante, por lo menos por dos razones: una de carácter histórico y otra de carácter lógico. Sus tesis lógicas merecen estudiarse por sí mismas, sobre todo ahora que tanto auge ha tenido la lógica y la lingüística, entre otras disciplinas, que nos permitirán abordarlos mejor y con menos prejuicios.

NOTAS.

[1] En la *Recognitio Summularum*, Salamanca 1572, 59B, donde también menciona a Encinas y a Esbarroya. Véanse M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, México: Centro de Estudios Sobre la Universidad, UNAM, 1987, pags. 17-27. Clara Inés Ramírez, "La elección de un texto de artes para la Real Universidad de México y la política eclesiástica en la Nueva España", en SABER NOVOHISPANO, Anuario del Centro de Estudios Novohispanos, No. 1, 1994, pags. 127-138. Saraí Castro Corona, "Formación universitaria de Alonso de la Veracruz en Alcalá y Salamanca", SABER NOVOHISPANO, No.2, 1995, pags. 113-120.

[2] Cf. Beuchot, ibídem. La suposición natural fue también "rescatada" por Tomás de Mercado y Alonso de la Veracruz. Los nominalistas tendían a rechazarla por ver en ella cierto compromiso con alguna forma de realismo. Alonso sigue de cerca la clasificación de Soto, cosa que no ocurre con Mercado, quien presenta otra clasificación, mejor estructurada que la de su colega agustino; sin embargo la manera en que Alonso presenta la suposición puede deberse a la tendencia, propia de su época, de exponerla de acuerdo a las tres vías. Conviene recordar también que el mismo Fray Alonso ofrece cambios en la segunda edición de su *Recognitio summularum*, cambios que en alguna medida presentan añadidos, es decir, incluye cosas que debió haber dicho ya desde la primera edición, por ejemplo la noción de oración asertórica en su presentación de las oraciones modales, cap. x de R.S.

[3] Cf. Vicente Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica", en LA CIENCIA TOMISTA, Julio-Diciembre, 1960, t. 87, pags. 467-528.

[4] Por ejemplo, el que conservase tratados sobre las obligaciones y los insolubles, temas que por su dificultad y nivel de sofisticación no son accesibles a quien apenas se inicie en la lógica. Incluso llega a decir que: *Qui voluerint perdere tempus, multa legenda de istis, legant librum oppositionum Enzinas et primum suum tractatum et Sbarroyam et magistrum Soto(…).*Citado por M. Beuchot en "Latin Works by Some Sixteenth-Century Philosophers From New Spain", en ACTA CONVENTUS NEO-LATINI TORONTONENSIS, Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies, Binghamton, 1991.

[5] Salamanca, 1972, pags. 73-77.

[6] Incluso llega a decir "da pena referir aquí algunas proposiciones absurdas que conceden los modernos, y algunos sentidos tan fatuos y contrarios a la integridad del intelecto, que más verdadero es que la muerte de ellos es la vida de la verdad. A los cuales es mucho más conducible, para el honor de nuestros dialécticos, enterrarlos bajo todo el polvo de la tierra y sepultarlos como cadáveres, que, ni anatemizados, seguir la relación". Cf. Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1986, pag. 198-199. La primera edición es de Sevilla, 1571.

[7] De hecho Fray Alonso no parece responder del todo a una objeción hecha por los modernos con respecto a la modalidad divisa y uno tiene la impresión de que ha concedido demasiado. Cf. R.S. 67 A. Para más detalles al respecto véase J.M. Campos, "Metafísica y modalidad en Fray Alonso de la Veracruz", en REVISTA DE FILOSOFIA, No. 28, 1998-1 (enero-abril), Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

[8] Y esto parece rebasar el objetivo de Mercado: su intención es presentar un texto íntegro de lógica, pero no puede evitar el tomar partido ante ciertos problemas que la lógica misma plantea y que son problemas tratados también por otros autores y que alcanzan el terreno metafísico. Son problemas metafísicos que, repito, hoy se estudian en la filosofía de la lógica. De todos modos, Mercado excluye explícitamente problemas de otra índole: epistemológicos, cosmológicos (filosofía de la naturaleza), como lo son el problema de la generación y la corrupción y las segundas intensiones.

[9] Cf. B. Russell, "Sobre el denotar", en Moro Simpson (comp.) *Semántica Filosófica. Problemas y discusiones*, Buenos Aires: Siglo XXI Argentina editores, 1973, pags. 29-48. En este artículo habla también Russell de la clase unitaria, aquella que consta sólo de un individuo; Mercado también tiene esta noción: "si existiera hoy un solo hombre en el orbe, él sería todo hombre" (p.85).

[10] Cf. Max Black, "Russell´s philosophy of language", en Richard Rorty (ed.) *The Linguistic turn*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967. La teoría de las descripciones, dice Black, bien puede ser adoptada tanto por un idealista como por un materialista.

[11] Mercado en el Libro III, cap. IV, lección primera; Alonso en el cap. X de la R.S. Sigo la traducción de ese capítulo hecha por W. Redmond en Beuchot

(ed.) *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988.

[12] Esta caracterización de Mercado queda abierta a una objeción. En efecto, Alberto de Sajonia dice que esta oración "el hombre es animal por necesidad", *hominem esse animal, de necessitate est verum*, es una modal dividida, pero tiene el modo fuera de la oración. Claro que esto podría responderse aduciendo las características de la sintaxis latina y distinguiendo entre forma gramatical y forma lógica. Cf. Alberto de Sajonia, *Perutilis logica*, trad. de Angel Muñoz, México: UNAM, 1988, parágrafo 695.

[13] El hecho de que añada esto en la segunda edición sugiere que es importante para Fray Alonso. Los añadidos tratan de explicitar algo que en la primera edición se omitía o estaba sugerido a medias.

[14] Pero no confundamos lenguaje ordinario con la gramática del mismo. Mercado nos recuerda que hay discrepancias entre la forma lógica y la forma gramatical de las oraciones (Cf. pags. 96, 108, 114). A veces, sugiere Mercado, hay que desaprender lo aprendido en la gramática para captar mejor la forma lógica (p. 96, o cuando habla sobre el tiempo: *Juzgo muy conveniente que los jóvenes entiendan qué es significar con tiempo, y para que lo perciban exactamente, es necesario que aprendan algunas reglas, y que alejen de su ánimo las que recibieron de la gramática* p. 114).

Angel Muñoz García
Universidad del Zulia
Maracaibo. Venezuela

INTERCAMBIO EPISCOPAL ENTRE MEXICO Y VENEZUELA EN LA EPOCA COLONIAL

En nuestra época, sellada por globalizaciones y macroeconomías, hablar de las relaciones entre la Nueva España y Venezuela puede sugerir la idea de que se habla de intercambios económicos entre ambas; intercambios que, en su mayor parte, iban en la dirección expresada y, en menor escala, desde Venezuela a Nueva España.

Ciertamente se pudiera hablar de las muestras de la orfebrería novohispana regadas en los templos y hogares venezolanos coloniales; de imaginería, como la imagen de la Virgen de la Merced, la popular *Guaricha* que todavía se venera en Caracas, y que había llegado de Veracruz[1]; muebles y *sillas bordadas, con su clavazón dorada*[2] o un biombo de 12 hojas *con la historia del rey Moctezuma*[3]; palios *de terciopelo de guarnición de Veracruz,* estandartes *de damasco con sus cordones de seda*[4]; colchas de hilo y botijuelas[5]; sombreros[6].

Pero nuestro interés se centraba en otro tipo de presencia mexicana en Venezuela, presencia más ideológica que unas botijuelas y más capital que la de unos sombreros, y que pudiera haber influido en la vida y el pensamiento de los venezolanos coloniales. En tal sentido, habría que reseñar los libros mexicanos (mexicanos por su autor o por la edición) que se leyeron en Venezuela. Bastaría para ello con recorrer el inventario de bibliotecas coloniales venezolanas hecho por Ildefonso Leal[7]. Allí encontraríamos títulos sobre la historia de México[8] y sobre Medicina[9]; sin que, por supuesto, falte la obra de Sor Juana Inés de la Cruz[10], ni la Virgen de Guadalupe[11]. También los filósofos mexicanos estuvieron representados en Venezuela[12]. Y, de una manera particularmente numerosa, las obras de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Angeles[13].

Del camino inverso –obras o autores venezolanos presentes en Nueva España- se tienen pocas noticias. El motivo puede ser muy obvio. Si en México funcionó la primera imprenta de las colonias, su introducción en Venezuela no tuvo lugar sino terminado ya el período colonial. De ahí la mayor dificultad de nuestros autores para poder imprimir las obras que escribían. Y cuando esto tenía lugar, recurrían más bien a la metrópoli. Allá publicaron sus obras filósofos como Briceño, Quevedo y Villegas,

Valero y otros más. Entre éstos, quien fuera Provincial de los Franciscanos en Caracas, Fray Bartolomé de Villanueva, y que en 1753-54 publicaba en Madrid tres tomos de sermones. Junto a los grandes elogios de los censores, provocó asimismo grandes críticas por su marcado estilo gerundino. El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de México[14]. Otro Franciscano más, Fray Miguel Guerra, quien tomaba el hábito en Maracaibo en 1724, escribió en 1750 un curioso libro sobre el Calendario, titulado *Arte de la conjunción*, que se imprimió en México al año siguiente. El manuscrito de esta pequeña obra se conserva igualmente en la Biblioteca Nacional de México[15].

Añadamos a esta –obligatoriamente- corta relación, los posibles manuscritos –de los autores o de sus alumnos- que sospechamos pueda haber en las bibliotecas de los Dominicos de *Porta Caeli* y de Puebla, en donde Juan de Arechederra explicó –respectivamente- Filosofía y Teología. Así como los que recojan la enseñanza de Antonio José de Urbina, como profesor de Teología de Vísperas en el Seminario de Durango (1767). Sobre ambos Profesores venezolanos en México se hablará más adelante.

Se ha mencionado al Obispo Palafox. Será bueno completar esta relación de intercambio entre las dos colonias añadiendo que, cuando se pretendió la beatificación de Palafox (malas lenguas sostienen que el proceso fue cerrado debido a los jesuitas, de quienes Palafox había sido acérrimo enemigo), llegaba al Claustro de la Universidad de Caracas el 23 de noviembre de 1785, una carta del Obispo de Puebla *en que suplica se postule la canonización del Ilustrísimo Sr. Obispo Dn. Juan de Palafox y Mendoza, su predecesor.* El Claustro aprobaba ese mismo día acceder a la solicitud, *con la prevención de que la postulación se haga more latino... con la posible brevedad, por duplicado*. Y en 21 de junio siguiente, el Claustro vuelve a reunirse *para leer y firmar las letras postulatorias dirigidas a Su Santidad acerca de alcanzar de su paternal benignidad la canonización del Ilustrísimo señor Dn. Juan de Palafox*. La carta que se dirigía a Victoriano López Gonzalo, Obispo de Puebla, acompañando la postulación, era la siguiente:

> *Ilustrísimo Señor: Muy Señor mío. La ocasión que S. S. I. Nos ha proporcionado por sus atentísimas letras de 22 de julio del año próximo pasado de 1783, al mismo tiempo que ha excitado nuestro agradecimiento por las especiales insinuaciones de honor y distinción que V. S. I. se digna hacer a esta Real y Pontificia Universidad, ha lisonjeado nuestras ansias siempre vivas por la canonización del Excelentísimo e Ilustrísimo Señor Dr. Juan de Palafox y Mendoza, Predecesor de V. S. I. Principalmente en las circunstancias de ver a nuestro Soberano esforzarse tan dignamente con su constante religiosa piedad por la*

veneración en los Altares de un héroe tan benemérito a la Iglesia, de la religión y del Estado, en que sin duda nuestro interés en los Reales disignios logra dar a Su Majestad alguna prueba de su lealtad, estos motivos han acalorado nuestros antiguos deseos y justamente nos han obligado a formar la adjunta Postulatoria que remitimos a V. S. I. por principal y duplicado, para que se sirva dirigirlas al Real Solio y dar a Vuestra Señoría Ilustrísima las más rendidas gracias con una sincerísima protesta de nuestra satisfacción en esto y en todas las órdenes y preceptos que sean de la complacencia y agrado de V. S. I. Dios guarde a V. S. I. muchos años. Caracas, 20 de julio de 1786. B. L. M. de V. S. I. sus más atentos y seguros servidores[16].

Pero el Obispo Palafox no fue el único vínculo episcopal entre México y Venezuela. En principio, ocho de los diecinueve primeros Obispos nombrados para la –por entonces- única diócesis venezolana estuvieron relacionados con México. Si tenemos en cuenta que, en Venezuela, el desarrollo de la Filosofía iba a tener lugar –según era lo normal en aquella época- en el Seminario y Universidad, y que cinco de esos ocho Obispos tuvieron que ver con el traslado de la sede de Coro (primitiva sede de la diócesis de Venezuela) a Caracas, o con la creación en ésta del Seminario del que surgiría posteriormente la Universidad, podremos calibrar el aporte que la Nueva España tuvo en el desarrollo de los estudios filosóficos en Venezuela.

El primero cronológicamente a quien habrá que mencionar –octavo de los Obispos de Venezuela- es el Franciscano Antonio Alcega. Después de haber desempeñado en Nueva España los cargos de Alférez Real, Alcalde Mayor de Amula, Alcalde Ordinario y Tesorero Real en Guadalajara, y Gobernador de Nueva Vizcaya, ingresó en la Orden Franciscana. Tras misionar en la sierra de Nayarit, a cargo de la Provincia franciscana de Jalisco, y a pesar de ser el último en la terna propuesta por el Consejo de Indias, Roma lo nombra Obispo de Venezuela[17].

La Visita que inicia de inmediato manifiesta la situación de la Diócesis al nuevo Obispo. Intenta remediarla estableciendo doctrinas y curatos, solicitando al Rey el traslado de la sede a Caracas, abriendo escuela de Gramática en su propia casa y de su propio peculio, programando la creación de Seminario, solicitando religiosos, pues -escribe al Rey-, *Vuestra Magestad envía frailes dominicos y franciscanos cada tres años a la isla de Santo Domingo, de cuya Provincia es esta tierra, y como tan mala, no para ninguno en ella, sino que se van al Nuevo Reino, al Perú, a la Nueva España*[18]. Algo similar –aunque en sentido contrario- había escrito también su antecesor, el Obispo Domingo Salinas, refiriéndose a los religiosos de la Diócesis: *Los que hay, de*

ordinario son de México, el Reino y Perú y otras partes, que vienen foragidos, y aquí los reciben todos[19]. Como se ve, y aunque los dos Prelados exageren en su apreciación, había un constante trasiego de religiosos –celosos o *foragidos*- de una Provincia a otra. Pero la Visita parece también haber descorazonado al Obispo, que creyó ser más útil en Nueva España *donde sé la lengua de los indios y serviré algo a Nuestro Señor, porque aquí hago mal esto*[20].

De donde llegaban los foragidos, llegó a la sede venezolana, para suceder al Obispo Alcega, Fray Juan de Bohórquez, dominico nacido en Ciudad de México en 1566, quien toma posesión en Coro a principios de 1613. Pero ya para mediados de año se gana la antipatía de los corianos. Coro era la primera ciudad del continente sudamericano en erigirse una iglesia, y la sede, por tanto, de la diócesis. Sin embargo, Bohórquez, con visión de futuro, no sólo muda de hecho su residencia a Caracas, la ciudad más importante de la región, sino que incluso pretende llevarse de Coro a ocho esclavos del Cabildo para que le construyan allá su iglesia y residencia. El Cabildo responde negándose a seguir al Obispo y construyendo *una silla obispal de ladrillo y cal con sus gradas, espaldar y pirlanes*[21], simbólicamente inamovible. En Caracas, Bohórquez insistirá en la restauración de las clases de Gramática (también éstas fueron siempre antecedentes de las Cátedras de Artes), que había sido ordenada por Cédula Real del 15 de noviembre de 1615.

Según el Acta de Cabildo del 7 de noviembre de 1618, en esa fecha se informaba al Cabildo de Coro que Bohórquez

> *estaba promovido al obispado de Guajaca de la provincia de la Nueva España;... ya anteriormente había recibido una carta del dicho señor Obispo escrita desde el Tocuyo en que avisa su promoción al Cabildo, despidiéndose de éste, y que iba a Santiago de León a prevenirse*[22].

Le sucedería en Venezuela, el 29 de junio de 1619, Fray Gonzalo de Angulo quien, a su vez, es sustituido por el Dr. Juan López Agurto de la Mata, canario de origen, Canónigo de Puebla, Magistral de México y Rector del Colegio y Universidad de los Santos, luego Obispo –por poco tiempo- de Puerto Rico, desde donde Urbano VIII lo transfiere a Venezuela. Desde el primer momento gestiona el traslado oficial de la sede a Caracas, con el argumento -entre otros- de que allá sería más fácil fundar Seminario[23]. De hecho, a partir del 18 de marzo de 1636 el Cabildo sesiona ya en Caracas[24]. Cuando la Cédula Real –del 20-6-1637- que otorgaba el traslado llegaba a esa ciudad (marzo del año siguiente), ya Agurto había fallecido[25]. Empeñado en el funcionamiento de la Cátedra de Gramática, la había encargado a mediados de ese año a Marcos de Sobremontes, un

intelectual sacerdote caraqueño quien, por propia iniciativa, enseñaba asimismo Filosofía y que posteriormente (1677) sería promovido a la Sede de Puerto Rico.

A López Agurto sucede como Obispo de Caracas el benedictino Mauro Tovar, quien venía de ser Abad de San Benito el Real de Valladolid. Al mes siguiente de su toma de posesión (20-12-1640), inicia las gestiones para la creación del Seminario. Pero,

> *hombre de talento, de inteligencia despierta y ágil, honrado a carta cabal y virtuoso en su vida privada. Apasionado en extremo, defendía a ultranza lo que creía su justicia o la de la Iglesia... poseía una personalidad dominante y hasta tiránica, orgulloso, despiadado, y hasta arbitrario en sus procederes...*[26],

pronto inicia asimismo el interminable rosario de oposiciones, discrepancias, polémicas y luchas: con los Mercedarios a quienes, garrote en mano, ataca -en procesión con su Cabildo- y demuele su iglesia; con el Gobernador, protector de los Mercedarios, a quien llega a negar capellanes en su expedición contra los atacantes holandeses; con el Cabildo Municipal, con los Franciscanos y con los Dominicos; excomulgando a diestra y siniestra, y terminando él mismo excomulgado por el Metropolitano de Santo Domingo. El Consejo de Indias -*por los gravísimos inconvenientes que se siguen al servicio de Dios y mío y a la quietud y paz pública de mis basallos*[27]-, decide enviar al enguerrillado Obispo a la sede de Chiapas[28]. A mediados de junio de 1654 –cuatro años más tarde de las primeras bulas de traslado-, tras nuevos desacatos a las autoridades reales y eclesiásticas, embarca en La Guaira hacia México. En noviembre iniciaba su Pontificado en Chiapas, en donde, hasta su muerte en 1666, tampoco faltaron los problemas[29].

La fama que con los sucesos provocados por Tovar adquirió la diócesis de Caracas fue tal que el Franciscano Fray Marcos Ramírez de Prado, nombrado para sucederle, no quiso aceptar[30]. El mismo Alonso Briceño, el Escoto de América, promovido entonces desde la de Nicaragua a la sede de Caracas, por más hábil que se le suponga en distinciones, demoró cuanto pudo su llegada a Venezuela: hasta el 14 de julio de 1661 no toma posesión (y no personalmente, sino por poder)[31]; y, aun entonces, prefirió quedarse hasta su muerte en la ciudad de Trujillo, sin haber pisado siquiera la de Caracas.

Otros dos grandes Obispos suceden al filósofo Briceño en la sede caraqueña. El primero de ellos fue Fray Antonio González de Acuña, quien erigió canónicamente el primer Seminario venezolano, del que surgiría posteriormente su Real y Pontificia Universidad. Su primer Catedrático de

Artes, aunque por poco tiempo, fue Pedro Lozano del Valle, quien llegó a Caracas con el Obispo, con título de Doctor y de Canónigo de Oaxaca[32]. El otro gran Prelado fue Diego de Baños y Sotomayor quien, trasladado de la diócesis de Santa Marta, había obtenido anteriormente –aunque sin desempeñar el cargo- Canongías en Michoacán y Santafé; y que culminaría la obra de su antecesor inaugurando la sede del Seminario el 29 de agosto de 1696.

En aquella inauguración, en el grupo de primeros catorce colegiales del Seminario, estaba presente el joven de quince años Juan de Arechederra[33], hijastro del Maestre de Campo Francisco de Berroterán, a quien se ha aludido implícitamente más arriba al citar el biombo que dejaba al morir con la historia de Moctezuma. Arechederra, considerado por Parra León *el más ilustre y letrado de los venezolanos nacidos durante el Siglo XVII*[34], nació y fue bautizado en 1681 (20 de julio)[35]. Al finalizar en 1701 el curso de Artes en el Seminario, ingresa a la Orden Dominicana, adoptando el nombre de Juan de Santo Tomás. Pasa a México, donde obtiene el título de Maestro en Teología, desempeña la Cátedra de Artes en el Convento de *Porta Coeli* y la de Teología en Puebla. En 1713 viaja a Filipinas, donde es Provincial de la Orden (1718), Presidente del Colegio de San Juan de Letrán, Catedrático y Rector en tres ocasiones de la Universidad de Manila, Cancelario y Comisario del Santo Oficio. En julio de 1745 se hace cargo de la Diócesis de Nueva Segovia. Dos meses después, fallece el Gobernador de Filipinas, Gaspar de la Torre; por lo que, según Provisión Real del 15 de agosto de 1734, Fray Juan ha de fungir también interinamente como Gobernador, Capitán General y Presidente de la Audiencia, cargos que desempeñará hasta su muerte, acaecida en Manila, el 12 de noviembre de 1751, sin que aún le hubieran llegado las bulas ni, consiguientemente, hubiera sido consagrado Obispo. Aunque no consagrado, fue el primer venezolano preconizado Obispo[36].

Mientras tanto, y retornando a Venezuela, una Cédula Real del 17 de marzo de 1708, había nombrado a Juan Jáuregui y Bárcena, Arcediano de Puebla de los Angeles, como Obispo de Caracas, para suceder a Baños y Sotomayor. Sin que se sepan las causas, nuevas Cédulas ordenaban que, aunque Jáuregui fue electo, no se le permitiese tomar posesión, nombrando en su lugar a Francisco Fernández del Rincón, entonces Arzobispo de Puerto Rico, quien llegaba así a Caracas con el título de Arzobispo-Obispo[37]. A éste sucederían tres Obispos vinculados también a México: Juan José Escalona y Calatayud, José Félix Valverde y Juan García Abadiano.

Finalizando el año 1719, llega Juan José Escalona y Calatayud, Penitenciario en Calahorra y Capellán Mayor de la Corte, promovido por

Inocencio III para Obispo de Caracas[38]. Al año siguiente, inicia las gestiones para convertir el Seminario en Universidad; gestiones que, tras diversos incidentes y demoras, tendrán finalmente éxito con la Cédula de Felipe V, de 22 de diciembre de 1722 y el Breve de Inocencio XIII, un año después. El propio Escalona redactaría los *Estatutos*, y vería por fin iniciarse oficialmente la Universidad en septiembre de 1725.

En reconocimiento de la calidad académica de las clases impartidas en Caracas (Seminario y Estudios Conventuales), hay que señalar que la mayoría de los Profesores de la Universidad fueron producto de sus aulas, de las que acudían luego a graduarse a Bogotá, México o Santo Domingo. Estos viajes fueron precisamente uno de los argumentos, y no el de menor peso, esgrimidos desde Caracas para obtener de la Corona la facultad de otorgar Grados; tanto por el peligro de semejantes periplos, como por lo dispendioso de los mismos y de las graduaciones en aquellas Universidades. Y no era exageración. Cubillán y Herrera, por ejemplo, Catedráticos del Seminario, podrían dar fe de tal experiencia, vivida en carne propia[39]. No faltó incluso quien pereciera en tales viajes. Véase cómo, en referencia específicamente a los de México, argumentaban los Alcaldes caraqueños, en su *Memorial* de solicitud de Universidad:

> *...y si quieren recurrir por mar a la Universidad de México, demás de ser un viaje muy dilatado, que no conseguirán un año y medio el restituirse a sus casas los que salieren en solicitud de sus Grados; pasan los costos de Universidad solamente por arriba de mil doblones, sin entrar en cuenta los precios de tan dilatados viajes[40].*

Con Universidad en Caracas, pronto sus Catedráticos terminan siendo todos graduados en ella. Se eliminan así los obligados y problemáticos desplazamientos a otras Universidades; y, además, ello prueba que la renovación de la Filosofía que se daría posteriormente se fraguó en la misma Caracas y por gente de su misma Universidad.

En julio de 1729, el Cabildo Catedral recibe una carta del Obispo Escalona, ausente de la ciudad, participando su promoción al obispado de Michoacán, hacia donde se embarca diez días después[41]. Allí escribiría una *Introducción a la perfecta vida*[42]. Le sucede en la sede caraqueña el granadino, y Deán en Oaxaca, José Félix Valverde (1731-1741)[43] quien, además, se trajo de Nueva España cinco religiosas Carmelitas Descalzas para fundar Convento en Caracas. Aunque las monjas no terminaron por acostumbrarse al ambiente y tuvieron que regresar a su País.

En 1739, estando el Obispo en su Visita Pastoral, llega a Cabildo la noticia de haber sido designado para sucederle Juan García Abadiano. En noviembre se le da posesión ante la insistencia del Gobernador, quien

además alega que Valverde –ausente y enfermo- estaba promovido, a la sede de Michoacán[44]. Este, que en todo su episcopado caraqueño se había desenvuelto en perfecta armonía con todos, expone el caso al Consejo de Indias. Así que una Real Cédula recibida en Cabildo establece que –a pesar de que Valverde dio su consentimiento para la promoción a Michoacán- no se debió dar posesión a Abadiano, y Valverde debía ser repuesto como Obispo de Caracas; y, en caso de haber fallecido éste, se considerase Sede Vacante. Pero, para entonces, ya en efecto Valverde había muerto en Barquisimeto, el 23 de febrero anterior[45].

Cuando en enero de 1721 se realizaban gestiones para conseguir Universidad para Caracas, el P. Fray Thomás de Romeral Vásquez intervenía en la recolección de fondos para sufragar los correspondientes gastos. En la lista de personas que aportaron tales fondos, Fray Tomás aparece abonando doscientos pesos que debía a la Universidad el Bachiller D. Pedro Tamarón[46]. Diez años más tarde, el mismo Fraile enviaba desde Sevilla una colección de libros al ya Doctor Tamarón[47]. Esto y la coincidencia de apellidos –D. Pedro era Tamarón y Romeral- hace suponer vínculos de parentesco entre ambos. Tamarón había comenzado su ascenso en las dignidades eclesiásticas en julio de 1726 como Cura de Catedral; en diciembre de 1730 es Teniente Provisor, Sede Vacante[48] (el mismo año en que nacía en Petare Antonio José Suárez de Urbina). Maestrescuela y Cancelario de la Universidad en septiembre de 1739, Vicario Capitular en la Sede Vacante de 1747 y Chantre dos años y medio después[49]. Entre sus actividades, Tamarón todavía sacó tiempo para escribir unos apuntes de Historia Eclesiástica, que posteriormente Mons. Mariano de Talavera incluyó en su *Crónica Eclesiástica de Venezuela*[50].

En diciembre de 1757 el Cabildo Catedral era enterado de que Tamarón había sido designado Obispo de Durango, en Nueva Vizcaya. No cabe duda de que Tamarón era apreciado en Caracas; Suárez de Urbina se refiere a él como *Escolástico, Cancelario y Conservador de la Universidad, y brillante Canónigo de la Catedral de Caracas*[51]. Y el Cabildo Catedral, en Acta del 20 de junio, *haciendo memoria de los méritos y servicios* del nuevo Obispo, acuerda que *cuando se tuviese noticia de su fallecimiento se le hiciese no solamente el novenario de misas cantadas como si actualmente fuese del gremio de esta Iglesia, sino que la primera fuese solemne*[52].

Entre los cuidados del nuevo Obispo, estaba el de proveerse de un familiar de confianza que le acompañara en su nuevo destino. Y eligió como tal a Antonio José Suárez de Urbina, un Doctor que recién terminaba de explicar su primer trienio de Filosofía, pero que no había podido

ordenarse aún por falta de beneficio. Por amistad entre ambos, por benevolencia del preconizado hacia Suárez de Urbina, o por solicitud de éste, el caso es que Tamarón invita al Catedrático a acompañarle a su nueva Diócesis, con la *probable esperanza de ascenso a las Sagradas Ordenes*[53]. Este, que recién había ganado oposición para la Cátedra de Filosofía, decide renunciar a ella para viajar con Tamarón.

En el mes de octubre, Tamarón y Urbina todavía se encontraban en Caracas, sin haber emprendido el viaje, por cuanto vemos al primero, en un gesto de despedida de su Cabildo Catedral, haciendo en éste una fundación por 600 pesos para misas[54]. Posiblemente fue su última actuación en Caracas pues, a partir de ahí, desaparecen las noticias venezolanas de ambos.

En Durango, el Obispo Tamarón realizó una Visita Pastoral, cuya voluminosa relación ha sido considerada entre las más importantes de las americanas de la segunda mitad del Siglo XVIII[55] y que fue editada en 1765 con el título de *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya, Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona y Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*[56]. También dirigió en 1765 una carta al Rey, informándole sobre el estado de la Diócesis. Sobre ella, el historiador Gómez Canedo opina: *De las que conozco sobre obispados americanos, ninguna es comparable a las que Martí, Tamarón, Cortés y Larraz y Morell de Sta. Cruz –entre otros- mandaron al Rey*[57].

El 22 de septiembre de 1769, el Cabildo Catedral de Caracas es notificado del fallecimiento de Tamarón en su diócesis de Durango[58]. Es muy previsible pensar que esta notificación hubiera sido enviada por Suárez de Urbina, quien en 1771 era ya Canónigo Medio Racionero de aquella Catedral. Con la misma categoría regresaría a Caracas, en donde llegó a ocupar la dignidad de Deán, en la que le sorprende la muerte, el 29 de octubre de 1799[59].

Mientras tanto, se había creado la Diócesis de Mérida, en los Andes venezolanos, y para ser su primer Obispo se había nombrado al sevillano Fray Juan Ramos de Lora, quien por entonces era misionero Apostólico del Colegio San Fernando de Propaganda Fide de México. Consagrado Obispo por el Arzobispo de dicha ciudad Alonso Núñez de Haro y Peralta[60], llega desde Veracruz a Maracaibo el 16 de marzo de 1784. Allá sale a recibirle desde Mérida Francisco Antonio Uzcátegui Dávila, en un viaje autorizado por el entonces Gobernador de Maracaibo, Joaquín Primo de Rivera[61], *bueno, celoso e íntegro ministro*, según el juicio de residencia. Este había nacido en Veracruz en 1734 y moriría en Maracaibo en octubre de 1800 (como dato curioso, se trata del tatarabuelo de José Antonio Primo de Rivera, el

fundador de la Falange de Franco). Al año de su llegada a tierras venezolanas (marzo de 1785), Ramos de Lora crea para su Diócesis el Seminario de San Buenaventura, que posteriormente pasaría a ser también Universidad.

De Mérida fue también Obispo, aunque años más tarde, José Vicente Unda. Había nacido en Guanare el 30 de enero de 1777 y se preciaba de ser descendiente del emperador mexicano Moctezuma. En efecto, era hijo de Juan Francisco Unda, tataranieto del Alférez Real y Regidor Perpetuo de Guanare Francisco Moctezuma, descendiente a su vez del emperador Moctezuma. Alumno en Filosofía del renovador de la misma en Caracas, Baltasar Marrero, en octubre de 1799 pasó a enseñarla en la misma Universidad, teniendo como alumno a Andrés Bello[62]. Asiste al Congreso Nacional de 1811 y firma el Acta y Constitución Federal. En 1835 es electo Obispo de Mérida, cuya diócesis rigió hasta su muerte el 19 de julio de 1840[63].

N O T A S

[1] El 15-6-1641: cfr. CASTILLO LARA, L., *Los Mercedarios y la Vida Política y Social de Caracas en los Siglos XVII y XVIII*,, 2 vols., Caracas, 1980, vol. I, p. 66 (en adelante cit. como CASTILLO *Mercedarios*).
[2] El 9-1-1772: cfr. GOMEZ CANEDO, L., *Obispo Mariano Martí: Documentos relativos a su VisitaPastoral de la Diócesis de Caracas*, Caracas, 1988, vol. III, p. 30 (en adelante cit. como GOMEZ *Martí*).- Año 1742: LEAL, I., *Libros y Bibliotecas en Venezuela Colonial (1633-1767)*, 2 vols., Caracas, 1978, vol. I, p. 81 (en adelante cit. como LEAL *Libros*).
[3] Id., I, p. 193.
[4] Visita Pastoral de Martí, 13-5-1772: GOMEZ *Martí*, p. 176.
[5] Inventario del 6-5-1743: LEAL, *Libros* II, p. 123.
[6] 20-12-1743 y 28-4-1717: Id., II, p. 128 y I, p. 218, respectivamente
[7] Cfr. nota 2.
[8] *Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo: Id. I, pp. 166, 93; y II, pp. 161, 104; *Historia de la conquista de México*, de Antonio Solís: Id. I, pp. 186, 199, 281; II, pp. 104, 272, 239, 248, 330; *Historia del Yucathán* de Fray Diego López de Cogolludo: Id. I, pp. 169, 290; y II, pp. 104, 165; *Historia de la Florida*, de Pedro Menéndez de Avilés: Id. I, p. 161; *Monarquía Indiana* de Torquemada: Id. I, pp. 218, 228; y II, pp. 53, 271; *Historia Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo: Id. II p. 103 y I, p. 162.
[9] Juan Esteyneffer: *Florilegio medicinal de todas las enfermedades y sacado de varios autores y reducido a 3 libros*: Id. II, pp. 109, 142, 197, 167, 172, 192, 241, 329, 338, 258; Francisco Jiménez: *Quatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que están recevidas en el uso de la Medicina de la Nueva España*: Id. I, pp. 58 y 72; Juan de Barrios: *Verdadera medicina, astrología y cirugía*: ID. I, p. 51; y II, p. 165; Gregorio López: *Tesoro de la medicina para las diversas enfermedades*: ID. II, p. 192.
[10] ID. I, pp. 175, 273 y II, pp. 115, 250.
[11] Francisco Antonio Gastón: *La octava maravilla y su segundo milagro de México, perpetuado en las rosas de Guadalupe y escrita heróicamente en octavas*; Francisco Florencia: *La Estrella del Norte de México en la Historia de la Ymagen de Nuestra Señora de Guadalupe*: ID., II, pp. 55, 358.
[12] Aunque apenas si hemos encontrado la *Suma de tratos y contratos de mercaderes y tratantes* de Tomás Mercado y el *Triunfo parténico* de Carlos de Sigüenza y Góngora: ID. I, pp. 125 y 267; y II, p. 105.

[13] Principalmente su *Historia Real Sagrada, Luz de Príncipes y Súbditos*: ID. I, pp. 34, 78, 284; y II, pp. 131, 143, 322, 378. *Horas de Nuestra Señora***:** ID. I, pp. 37, 96. *Pastor de Nochebuena***:** ID. I, p. 133; y II, pp. 14, 16, 76, 309. *Ejercicios, Excelencias de San Pedro, Manual de Sacramentos, Reformación cristiana,*: ID. I, pp. 48, 146; II, pp. 58, 76, respectivamente. Otras veces, sin especificar títulos: ID. I, p. 152, y II, pp. 129s., 377.
[14] Cfr. GONZALEZ CASANOVA, P., *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, 1958, pp.41ss.
[15] GOMEZ CANEDO, L., *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas*, III, Caracas, 1975, p. 62 (en adelante cit. como GOMEZ *Provincia*).
[16] LEAL, I., *La Universidad de Caracas en los Años de Bolívar*, vol. I, Caracas, 1983, pp. 239s. y 420 (en adelante cit. como LEAL *Bolívar*).
[17] Propuesta: el 24-4-1604; elección: 12-12-1605. Un año después llegaba a Caracas.
[18] Carta del 2-6-1608.
[19] Carta del 5-8-1599.
[20] Carta del 20-6-1607. Tomo estos datos de GOMEZ *Provincia* I, Caracas, 1974, pp. 110-114.
[21] 30-12-1617: PEREZ VILA, M., *Actas del cabildo Eclesiástico de Caracas*, 2 vols., Caracas, 1963, vol. I, p. 67 (en adelante cit.como PEREZ VILA *Cabildo*).
[22] 7-11-1618: ID. I, p. 70. En 1620 todavía vivía como Obispo de Oaxaca; ese año se publicaba en México su *Elogio de la pureza original de la Santísima Madre de Dios*, sermón predicado en Puebla.
[23] PARRA LEON, C., *La Instrucción en Caracas (1567-1725)*, Caracas, 1930, p. 168 (en adelante cit. como PARRA, *Instrucción*).
[24] PEREZ VILA, *Cabildo* I, p. 101.
[25] Murió el 24-12-1637: ID. I, p. 104
[26] CASTILLO, *Mercedarios* I, p. 143-44.
[27] MANZANO, I., "Alonso Briceño (1587-1668) Franciscano, Pensador, Obispo", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992, p. 362 (en adelante cit. como MANZANO, *Briceño*).
[28] El Acta del Cabildo Catedral de Caracas del 9-10-1653 recibe copia de una Cédula Real del 29 de mayo del mismo año, en la que se participaba que Tovar había sido trasladado a Chiapas (PEREZ VILA, *Cabildo* I, pp. 118-119).
[29] El 16-5-1650: cfr. CASTILLO, *Mercedarios* I, p. 153 (téngase en cuenta que desde el 13-10-1648 al 27-3-1652 no se celebraron Cabildos en Caracas, quizá debido a los mismos alborotos que tuvieron a Tovar como principal protagonista. Don Mauro recibe las bulas de dicha traslación dos días después que su Cabildo (ID., pp. 153s., 185).
[30] MANZANO, *Briceño*, p. 362.- Fray Marcos es prácticamente desconocido en Venezuela. Sin embargo, es indudable que si la Corona pensó en él para remediar la situación en que Mauro Tovar dejaba a Caracas –lo mismo que cuando, al negarse Fray Marcos, se nombró a una persona de la categoría de Alonso Briceño- era atendiendo la trayectoria de Ramírez. Cuando le proponen el episcopado de Caracas, Fray Marcos –después de haber sido propuesto dos veces para la sede de Nicaragua, otras dos para la de Guatemala y haber sido Obispo de Chiapas- lo era de Michoacán desde 1639, donde desarrolló una actividad alabada por todos; terminando, a partir del 15-12-1666 nombrado Arzobispo de México. Murió poco después, el 11-5-1667, en Tacubaya. Sobre su vida, cfr. HERNÁNDEZ APARICIO, O., "Fray Marcos Ramírez de Prado, OFM, Obispo de Michoacán (1640-1666)", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992, pp. 303-332, de donde tomamos estos datos.
[31] PEREZ VILA, *Cabildo* I, p. 130.
[32] Carta del 13-4-1696, Obispo Baños al Rey; cit. por PARRA, *Instrucción*, p. 190.
[33] ID., p. 229; MONTENEGRO, J., *La Capilla de Santa Rosa de Lima*, Caracas, 1977, p. 240 (en adelante cit. como MONTENEGRO).
[34] PARRA, *Instrucción*, p. 263.
[35] GONZALEZ POLA, M., "Episcopologio dominicano en la diócesis de 'Nueva Segovia', en Filipinas", en *Actas del III Congreso Internacional sobre "Los Dominicos y el Nuevo Mundo"*, Salamanca, 1990, p. 624.
[36] Las bulas eran de fecha 15-5-1750. Véase GARCIA GONZALEZ, A., *El gobierno en Filipinas del Ilmo. Sr. Don Juan de Arechederra y Tovar, obispo de la Nueva Segovia*, Granada, 1976 y el trabajo cit. en nota anterior.- El primer Obispo consagrado fue, como es sabido, Francisco de Ibarra, para la diócesis de Guayana.
[37] Cédulas de 10-7-1711 y 25-4-1712; cfr. PEREZ VILA, *Cabildo* I, pp. 221, 230 y 233.

[38] Promovido el 27-6-1717; cfr. ID., p. 242-245.
[39] Cfr. PARRA, *Instrucción*, pp. 240 y 267.
[40] 14-8-1700: MONTENEGRO, p. 74.
[41] 20 y 30-7-1729: PEREZ VILA, *Cabildo* I, p. 286.
[42] MONTENEGRO, p 89.
[43] PEREZ VILA, *Cabildo* I, 292.
[44] ID., pp. 315, 317.
[45] Cabildo de 4-4-1741; Cédula de 27-8-1740: ID., pp. 321s.
[46] PARRA *Instrucción*, pp. 39* y 41*.
[47] LEAL, *Libros* II, p. 14.
[48] PEREZ VILA, *Cabildo* I, pp. 273, 290.
[49] 17-9-1739, ID., p. 316 y LEAL, I., *El Claustro de la Universidad y su Historia*, 2 vols., Caracas, 1970 y 1979, vol. I, pp. 156ss.; 9-5-1747, PEREZ VILA, *Cabildo* I, p. 342; y 14-11-1749: ID., p. 352, respectivamente.
[50] Nn. 109ss., pp. 867ss., correspondientes a los años 1527-1628.
[51] Cfr. MUÑOZ GARCIA-VELASQUEZ-LIUZZO, *Antonii Josephi Suaretii de Urbina: "Cursus Philosophicus"*, vol. I, *Logica*, Maracaibo, 1995, *Introducción*.
[52] PEREZ VILA, *Cabildo* I, pp. 380, 384.
[53] Cfr. la *Introducción* citada en nota 51.
[54] PEREZ *Cabildo* I, p. 383s.
[55] GOMEZ, *Martí* I, p. xxxviii.
[56] LEAL *Bolívar* II, p. x; fue reeditada en México, en 1937, con Introducción y Notas por Vito Alessio Robles.
[57] GOMEZ, *Martí* I, Introducción, p. xxxiv.
[58] PEREZ *Cabildo* I, p. 414.
[59] ID., II, pp. 275, 280.
[60] Según unos en Tacubaya, según otros en Puebla de los Angeles; según unos en diciembre de 1782, según otros en junio, de 1783.- Transcripción de la Cédula Ejecutorial en CHALBAUD, E., *Historia de la Universidad de los Andes* I, Mérida, 1964, pp. 44s. (en adelante cit. como CHALBAUD, *Historia*).
[61] CHALBAUD, *Historia* I, p. 56.- Reproducción facsimilar de la autorización en ID., p. 208.
[62] MURILLO, F., *Andrés Bello: Historia de una vida y de una obra*, Caracas, 1986, p. 55.
[63] CHALBAUD, *Historia*, p. 73.

LA PRESENCIA DE DESCARTES EN LA NUEVA ESPAÑA

Mauricio Beuchot

UNAM, México

Con respecto a la Nueva España y Descartes, encontramos una relación muy curiosa. Por un lado, es un pensador novohispano el que influye mucho en Descartes (a saber, Antonio Rubio); y, por otra, Descartes influye mucho en la modernización de los estudios novohispanos. A veces para ser criticado, a veces para ser defendido. Trataremos de señalar algunos de los rasgos de esta recepción.

El pensador que influyó mucho en Descartes, y que hemos llamado "novohispano", fue Antonio Rubio, un jesuita nacido en España pero que trabajó y enseñó muchos años en México. Tuvo un curso de filosofía muy famoso (aunque quedó incompleto; al menos, por ejemplo, sin la metafísica). Dentro de ese curso, Rubio escribió un *Comentario Mayor* a la lógica de Aristóteles (*Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*), y otro *Comentario Menor*, es decir, más sucinto, llamado también "Lógica Mexicana" (*Commentarii breviores... seu Logica Mexicana*). Dicho curso conoció muchísimas ediciones, en Alcalá, Valencia, Lyon y Colonia. De hecho, el éxito de Rubio fue casi tan grande como el de su hermano de hábito y contemporáneo Francisco Suárez, sólo que este último tuvo finalmente más influjo, siendo adoptado como el teórico

"oficial" de la Compañía. Con todo, el éxito de Rubio fue singular, y en una de sus múltiples ediciones llegó a manos de Descartes.

Así, Rubio influyó en la filosofía moderna -de manera parecida a Suárez, por cierto- a través de Descartes. En el mismo padre de la filosofía moderna se detecta esa influencia. No podemos pasar por alto el hecho de que Descartes estudió en La Flèche, colegio de los jesuitas, los cuales, como es natural, daban preferencia a los escritos de autores pertenecientes a la Compañía, entre los cuales descollaron Suárez y Rubio. En efecto, los profesores de La Flèche usaban como manual la *Logica Mexicana* de Rubio. En todo caso, gracias a investigaciones recientes, es seguro que la usó el que fue con toda probabilidad el profesor de lógica de Descartes, a saber, el P. Étienne Noël, S.J., que -al igual que Rubio- se nota pigmentado de bastante nominalismo.[1] Descartes utiliza elementos doctrinales de Rubio que aparecen en las dos obras menionadas (en el *Comentario Mayor*, en las ediciones de Colonia de 1621 y 1634, y en la "Lógica Mexicana", en la edición de 1620, pero no en la de 1605), y escribe a su amigo Mersenne sacando a Rubio de su memoria: "No me acuerdo más que de los Conimbricenses, Toledo y Rubio".[2]

---

[1] Cf. G. Rodis-Lewis, "Descartes aurat-il eu un professeur nominaliste?", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 37-46.

[2] Cf. R. Descartes, "Carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640", en *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, III, p. 185. Citada por

Así como el jesuita Antonio Rubio influye en Descartes, éste devuelve su influencia a los novohispanos a través de varias instancias, ya desde el siglo XVII y, sobre todo, a través de la renovación académica que hicieron los jesuitas del XVIII. Los escritores que pertenecen al XVII eran al mismo tiempo filósofos y científicos. De formación escolástica en sus inicios, se impregnaron de la filosofía moderna cartesiana. Por ejemplo, el mercedario Fray Diego Rodríguez fue profesor de matemáticas y astronomía en la Real y Pontificia Universidad de México, desde la que dependieron de su enseñanza y de sus obras muchos de los filósofos-científicos mexicanos posteriores. Fray Diego llegó a rebasar su formación aristotélico-escolástica en cosmología y adoptar muchas ideas de los nuevos filósofos (cartesianos). Se ve en su obra sobre los cometas,[3] en la que sigue a Tycho Brahe, pero más a Copérnico y también a Kepler (aunque refuta varias cosas de uno y otro). Pues bien, Fray Diego Rodríguez se anticipa a los cálculos de Haley sobre el cometa, ya que el mercedario "aceptaba el uso de logaritmos en la ciencia

---

G. Rodis-Lewis, *ibidem*, nota 27. Otras referencias de Descartes a Rubio están siendo estudiadas por Ignacio Angelelli.

[3] D. Rodríguez, *Discurso etherológico del Nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1652. Cf. E. Trabulse, *El círculo roto*, México: FCE-SEP, 1984, p. 42; el mismo, *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII*, México: FCE, 1985.

astronómica y los desarrollaba, sin haber tenido precedente conocido".[4]

La docencia de Rodríguez se manifiesta en Carlos de Sigüenza y Góngora, discípulo y sucesor suyo en la cátedra de matemáticas y astronomía en la universidad mexicana, y que discute con el jesuita austríaco Eusebio Kino acerca del cometa que se vio en México en 16 . Kino era un filósofo y científico prominente; pero, a pesar de la preparación que había tenido, el más avanzado científicamente fue Sigüenza, pues en su *Libra astronómica y filosófica* (México, 16) se declara cartesiano y gassendista o atomista. Así pudo usar las razones que había sacado de la investigación empírica para deshacer las fábulas y fantasías de algunos sobre la naturaleza de los cometas.[5]

Otro caso de influjo cartesiano, aunque indirecto y decantado a través de la poesía, es Sor Juana Inés de la Cruz, gran amiga de Sigüenza y Góngora.[6] **En efecto, Sor Juana adquirió**

---

[4] **Cf. E. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México: El Colegio de México, 1974, p. 71.**

[5] **Cf. C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, ed. de B. Navarro, México: UNAM, 1959; M. Beuchot, "Aspectos de la vida y la filosofía de Carlos de Sigüenza y Góngora", en *Prometeo* (CCyDEL, UNAM - Fac. de Fil. y Letras, U. de Guadalajara), 2 (1986), pp. 76-82.**

[6] **Cf. F. López Cámara, "El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora", en *Filosofía y Letras*, n. 39 (1950), pp. 107-131; J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, 10 (1960), pp. 54-71; R. Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España", en Varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 1980 (3a. ed.), pp. 123-132; L. Benítez, "Sor Juana Inés de la Cruz y la filosofía moderna", en J. Pascual Buxó y A. Herrera (eds.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas***

por su incansable lectura una notable cultura filosófica. Además de la base escolástica, de la que no podían escaparse estos pensadores de esta época, conoció la filosofía cartesiana, como se ve en su poema "Primero sueño".

Ya en el siglo XVIII, los jesuitas se hicieron cargo de introducir la filosofía moderna en México, sobre todo a partir de la década de 1750, hasta 1767, en que fueron expulsados. Intentan recibir la filosofía moderna, singularmente cartesiana, y adaptarla a la filosofía escolástica tradicional. Francisco Xavier Alegre, S.J. (1729-1788), se dedicó a la filosofía, pero más al derecho, a la teología y la poesía. Expulsado a Italia, publicó en Bolonia unas *Institutiones Theologiae* que fueron muy apreciadas en Europa. En sus clases de filosofía utilizaba a los modernos y, por supuesto, a Descartes.[7]

El jesuita Diego José Abad (1727-1779), dejó manuscrito un curso de filosofía, en el que trata la lógica, la metafísica y la física general o filosofía natural, todavía de índole más filosófica que empírica. Pero en esos escritos de filosofía natural comienza a verse ya la presencia de la modernidad, sobre todo con Descartes, aunque de manera

---

***metodológicas*, México: UNAM, 1994; M. Beuchot, "Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana", en *Universidad de México* (UNAM), XLI/424 (1986), pp. 29-32.**

[7] **Cf. B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México: El Colegio de México, 1949, p. 147.**

polémica.[8] En el mismo volumen en el que se encuentra su *Metaphysica*, se hallan unos *Fragmentos sobre los libros de Aristóteles Del Alma*.[9] Allí, como segunda tesis, Abad sostiene que el alma racional está en todas las partes del cuerpo. Con ello se opone a Descartes, al que alude explícitamente. Sabe que él afirma que el alma racional tiene como locación la glándula pineal. Pero no lo lee directamente, sino a través del jesuita P. Gabriel Daniel, en su obra *Iter in mundum Cartesii* (es decir, *Viaje al mundo de Cartesio o Descartes*), a quien cita. Igualmente sostiene que el alma racional o intelectiva es verdadera forma del cuerpo orgánico. Lo cual va contra Descartes y el dualismo que opone entre cuerpo y alma, concebidas como substancias separadas que de ningún modo pueden tener unión. La imagen que capta en la teoría de Descartes es la misma que se aprecia en Platón: el alma es un auriga y el cuerpo es un carro. Asimismo se burla de la idea de Desacartes de que la esencia del alma es el pensamiento actual, pues entonces el niño no tiene alma hasta que tenga pensamiento en acto. Igualmente rechaza la tesis cartesiana de las ideas claras y distintas como refiriéndose a algo existente, ya que muchas cosas pueden concebirse de manera clara y distinta y no por eso existen en

---

[8] Cf. M. Beuchot, "Una pieza de historia de la psicología: el *De Anima* de Diego José Abad (México, siglo XVIII)", en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetic and Literary Theory* (Newtown, Pennsylvania), 15 (1992), pp. 202-214.

[9] D. J. Abad, *Fragmenta e libris Aristotelis De Anima*, en idem, *Metaphysica*, México, sin fecha. El ms. se encuentra en la Biblioteca Nacional de México.

la realidad, como el alma sensitiva, que puede ser concebida sin la vegetativa. También se opone a la idea de Descartes de que el alma racional no está en todo el cuerpo (pues ello implicaría que sería extensa y, por lo mismo, material), ya que dice que Descartes la coloca en algo material, como lo es la glándula pineal. De manera semejante se opone a la idea de "los cartesianos" de que la sensación esté en el cerebro y no en la mano. Como se ve, la recepción que de Descartes hace Abad es más bien polémica; pero ya es un inicio de su influjo, pues a través de sus polémicas con él lo da a conocer a otros novohispanos de los importantes colegios jesuíticos.

Francisco Xavier Clavigero, S.J. (1731-1789), dejó manuscrita una *Physica Particularis* ("física particular", por oposición a la "física general", que era más bien filosofía natural especulativa), en la que se manifiesta como el campeón de la introducción de la filosofía y la física modernas en México. Dicha física particular tiene algunas menciones de Descartes en que lo discute y otras en que lo acepta. Por ejemplo, lo rechaza en cuanto a los límites del mundo, pues dice: "Cartesio sostiene que [el mundo] no es infinito, sino indefinido: porque, como concibe extensión en todas partes, juzga que ahí se halla cuerpo, y como concebimos una cierta extensión indeterminada más allá de los cielos, consecuentemente afirma que más allá de los cielos hay cuerpo

y un mundo ilimitado".[10] Pero Clavigero objeta que, si había esa extensión indeterminada antes del mundo, entonces también habría un cuerpo ilimitado y, por ende, existía el mundo antes del mundo. Lo rechaza también en cuanto a la explicación del oleaje del mar y de las mareas, pues supone el movimiento de la tierra.[11] Pero defiende a Descartes en lo que respecta a la cuestión de si las estrellas fijas tienen luz propia: "Respondo afirmándolo con Cartesio; porque, si no poseyeran luz propia, ciertamente sería tomada del Sol; pero esto no puede ser; luego".[12] Y también lo defiende en la cuestión de si la luz que a veces se ve como una aureola de la luna es su luz propia, o ajena, pues responde: "Unos opinan de un modo y otros de otro; pero yo creo con Cartesio, Dechales y otros que aquella lucecilla proviene de los rayos solares reflejados desde la Tierra hasta la Luna, por supuesto desde aquellas regiones de la Tierra en las cuales aún persevera el día".[13]

Otro jesuita que colaboró a afianzar la recepción de Descartes, ya tardíamente, fue Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801). Escribió unas *Instituciones de filosofía elemental*, la primera edición fue en Roma, en 1796, y,

---

[10] F. X. Clavijero, introductor de la filosofía moderna en Valladolid de Michoacán, hoy Morelia, traducción del latín al castellano de la *Física particular*, por el Dr. Bernabé Navarro, Morelia, Mich.: Centro de Estudios Nicolaitas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995, p. 54.
[11] Cf. *ibid.*, pp. 139-140.
[12] *Ibid.*, p. 86.
[13] *Ibid.*, p. 106.

después de muchas ediciones, todavía se encuentra una más de Valencia de 1845. También se conoce un *Epítome* de esda obra, en la cual se ve ya de lleno la presencia de la modernidad, tanto filosófica como científica. Por ejemplo, en la parte de la lógica se expone la metodología, tema muy cartesiano, y se da razón de los métodos analítico y sintético ya no de acuerdo a la concepción escolástica, sino con arreglo a la de Descartes.[14] Guevara continúa el intento ecléctico de los jesuitas de adoptar y defender lo moderno, pero concordándolo lo más posible con la fe y aun con la escolástica tradicional.

Por último, mencionaremos al padre oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Fue alumno de los jesuitas y continuador de la obra que habían iniciado éstos en México, después de la expulsión de ellos. En la perspectiva de esa modernización, Gamarra publicó sus *Elementa Recentioris Philosophiae*, en México el año 1774, obra que contenía muchas ideas modernas, entre ellas muchas de Descartes. Ese libro de texto sirvió de introductor del cartesianismo para muchos estudiantes novohispanos.[15] Tiene conocimiento completo y

---

[14] **Cf. *Definitiones et epitome doctrinae, quae in Institutionibus Elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur*, Madrid: Ex typographia Leonis Amarita, 1826, p. 45. Cf. M. Beuchot, "Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the *Cursus Philosophicus* of Andrés de Guevara y Basoazábal", en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetic and Literary Theory. Eighteenth Century Ibero-American Studies* (Hartford, Connecticut), vol. 13, nn. 1-2 (1990), pp. 165-170.**

[15] **Cf. J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, trad. de B. Navarro, México: UNAM, 1963.**

directo de Descartes, a diferencia de los jesuitas anteriormente aludidos. En lógica adopta la insistencia cartesiana sobre el método. En metafísica sigue a Descartes en el tema de la substancia. Y en psicología es donde más lo sigue, prefiriendo sus explicaciones del alma a las que habían dado los escolásticos.[16]

Como conclusión de nuestro breve recorrido, encontramos en primer lugar la influencia de pensadores novohispanos sobre Descartes, como fue el caso del padre jesuita Antonio Rubio, utilizado en las clases que él recibió en La Flèche, y texto oficial con el que se preparaban los exámenes. En segundo lugar, encontramos la presencia de Descartes en México, ya desde el mismo siglo XVII, con fray Diego Rodríguez, el mercedario que fue catedrático de matemáticas y astronomía, así como por su alumno y sucesor, Carlos de Sigüenza y Góngora, sacerdote secular, a través del cual llega a Sor Juana Inés de la Cruz, su gran amiga, quien lo divulga de manera literaria, sobre todo en el *Primero Sueño*. Pero sobre todo es seguido Descartes en el siglo XVIII. Después de una primera mitad del siglo, en el que la escolástica trató de prevalecer, se impuso la modernidad en la década de los 50, con los jesuitas. Alegre, Abad y Clavigero son los adalides de esta renovación, y en ellos tiene mucha cabida Descartes,

---

[16] **Cf. B. Navarro, "Descartes y los filósofos mexicanos modernos del siglo XVIII", recogido en el mismo, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1983 (reimpr.), pp. 103-104.**

aunque en cosas en las que no contradijera a la fe. Por lo demás, fue un Descartes más indirecto que directo, transmitido por otros autores jesuitas. A veces inclusive se le rechazó y se prefirió la doctrina suareciana. Y, después de la expulsión de los jesuitas en 1767, encontramos en Gamarra (cuyos *Elementos* datan de 1774) una utilización más decidida de las tesis cartesianas, y a través de una lectura directa de sus obras. Finalmente, el jesuita mexicano expulso Guevara y Basoazábal sigue difundiendo las ideas cartesianas y modernas a través de su curso de filosofía, que fue muy exitoso ya en los comienzos del siglo XIX.

La defensa de los derechos de los indios por Alonso de la Veracruz, durante su estancia en España

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Introducción.

En el segundo curso académico de la Universidad de México, 1554-1555, Alonso de la Veracruz prepara en la cátedra de teología su relección sobre los diezmos, en donde aborda esa cuestión práctica y candente, de plena actualidad, y en la que se pronuncia, como lo había hecho en la Junta Eclesiástica de 1546, en contra de obligar a los indios a pagar el diezmo.[1]

Por la oposición del obispo de México, el dominico Alonso de Montúfar, el agustino es impedido de pronunciar la relección. Esto le acarrea a Veracruz la enemistad del anciano obispo y el hecho de que éste impida que *De decimis* sea publicado.[2]

Como consecuencia de su pleito por la cuestión de los diezmos con Montúfar, y por la necesidad de defender derechos de las comunidades religiosas, Veracruz vuelve a España y permanece allá durante once años, de mediados de 1562 a mediados de 1573.

En un despacho de la Corona dirigido al virrey Luis de Velasco, fechado en Madrid el 4 de agosto de 1561, se solicita que ordene a fray Alonso de la Veracruz se presente en la Corte "por que ansí conviene a nuestro servicio".[3]

De la larga permanencia de once años de Veracruz en España no se sabe mucho, merecería "una investigación especial" escribió hace tiempo Amancio Bolaño.[4] En los últimos años esa investigación se ha venido dando, y, poco a poco, vamos conociendo más de la estancia del agustino en España. Así, por ejemplo, cada vez sabemos más de su estrecha colaboración con el dominico fray Bartolomé de Las Casas en la defensa de

---

[1] Cfr. Prometeo Cerezo de Diego. *Alonso de Veracruz y el Derecho de Gentes.* Ed. Porrúa. México, 1985. p. 24.

[2] Roberto Jaramillo Escutia, en la Introducción a la obra de Alonso de la Veracruz *Sobre los Diezmos*, texto íntegro en castellano del tratado *De decimis.* Trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A. Ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA). México, 1994. p. 12.

[3] Ioan de Grijalva. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592.* Reimpresión de la obra de 1624 hecha en la ciudad de México por la Imprenta Victoria en 1924. p. 301.

[4] Amancio Bolaño e Isla. *Contribución al Estudio Biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz.* Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas 21. Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos. México, 1947. págs. 35 y 36.

los derechos de los indios, entre otras cosas, en diversas acciones ante el Consejo de Indias, la máxima autoridad judicial y administrativa del Imperio Español.[5]

Aquí queremos referirnos a la actuación de Veracruz en la Junta Magna de Madrid de 1568, celebrada dos años después de la muerte de Las Casas, y en donde el agustino hace una firme defensa de los derechos de los indios con documentos lascasianos y documentos propios, es decir de su propia autoría. Estas acciones de Veracruz nos las da a conocer Luciano Pereña en un Estudio de recientísima publicación.[6]

1.- La Junta Magna de Madrid de 1568.

En la séptima década del siglo XVI los problemas sociales en Indias, de todo tipo, se van haciendo más complejos y algunos de ellos se agravan. Esto llega a un punto crítico en Nueva España con la conspiración de los hijos de Cortés (1565-1566), apoyados por los encomenderos que aspiraban a la perpetuidad en las encomiendas, al igual que sus pares de todas las Indias.

Ante la enorme problemática indiana, el cardenal Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza, presidente del Consejo de Castilla e inquisidor general, el hombre más influyente en la Corte y en la testa del rey Felipe II, pidió al clérigo Luis Sánchez que le presentara un informe sobre la situación de las Indias, en donde había vivido dieciocho años. Sánchez entregó el 28 de agosto de 1566 su *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias*, que "era un tejido de acusaciones contra los españoles y contra los defectos del sistema existente."[7] Sánchez había sido secretario del obispo de Popayán, Juan del Valle.[8] Describe así la situación.

> Quien tiene la culpa de tantos males y daños no es nuestro buen Rey y Señor, como algunos atrevida y malamente, sin entenderlo hablan.
>
> El Consejo de Indias tampoco tiene la culpa de estos males, pues con diligencia hace lo que en sí es.
>
> La culpa de todos los males cometidos en las Indias, a mi juicio, reparto yo en tres géneros de personas:
>
> La tercia parte de esta culpa (y aunque le echara la mitad no errara) tienen todos los jueces eclesiásticos y

---

[5] Cfr. Jesús Antonio de la Torre Rangel. *Alonso de la Veracruz: Amparo de los Indios. Su teoría y práctica jurídica.* Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes. Aguascalientes, 1998. (En especial el Cap. VII "La práxis jurídica de Alonso de la Veracruz" págs. 329-388).

[6] "Estudio Preliminar" a la obra de Alonso de Veracruz *De Iusto Bello contra Indos*, edición crítica bilingüe por C. Baciero, L. Baciero, F. Maceda y L. Pereña. Corpus Hispanorum de Pace. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1997. págs. 19-62.

[7] Sánchez Zorraquín Becú. "La ideología de Juan de Ovando", en *Recopilación de Leyes de los Reynos de Las Indias. Estudios Histórico-Jurídicos.* Coordinación Francisco de Icaza Dufour. Ed. Miguel Angel Porrúa. México, 1987. p. 48.

[8] Pereña. *Ob. cit.* p. 37.

> seglares desde el mayor hasta el menor que han estado y están hoy en las Indias, porque jamás han ejecutado a derechas lo que el Consejo desde acá santamente les manda, ni las Nuevas Leyes ni otras mil provisiones e instrucciones que para el buen gobierno de las Indias cada día les envían.
>
> La segunda tercia parte de la culpa de estos males echo a todos los clérigos y frailes que están y han estado en las Indias, que por hacerse ricos se han conformado con todos los males que asuelan las Indias, y los confiesan y absuelven a los tiranos dejándolos a todos en su propio estado, sobresanándoles sus pecados, viendo claramente consumirse los indios y acabarse por servirse de ellos hasta que mueren.
>
> La última tercia parte que representan entre sí los propios conquistadores y encomenderos de indios y sus criados y los soldados, que son todos los moradores de las Indias, por ser ellos los perpetradores de estos delitos, que si los hubiese de contar sería no acabar.[9]

Luis Sánchez propone en su *Memorial* "una grande junta como conviene a negocio tan importante"[10] para buscar soluciones a los problemas indianos. Luciano Pereña escribe:

> Alonso de Veracruz también hace su propia propuesta el 16 de octubre de 1566 en los avisos y normas de gobierno que dio al señor Marqués de Falces, don Gastón de Peralta, cuando iba de Virrey a Nueva España. Denuncia y condena las crueldades y abusos de poder de los españoles en Nueva España, desde el comienzo y en todas sus regiones, tachándoles de avaricia y corrupción a la vez que advierte al Virrey "que de pocos años acá, alguna gente baja en los pueblos se ha levantado y, so color de bien común, son comuneros, diciendo quieren libertad contra los principales."[11]

Este documento al que hace alusión Pereña merece un análisis histórico-jurídico independiente. Forma parte, como el que más adelante leeremos, de un códice de la Biblioteca Nacional de París (Fonds Espagnols, n. 325, folios 360), que constituye una rica colección documental que perteneció a Alonso de la Veracruz; son escritos identificados, introducidos y corregidos por el propio agustino, a veces anotados y glosados de su puño y letra, unos son de su propia autoría, otros son de Las Casas y unos más de terceros.[12]

---

[9] Citado por Pereña. *Ob. cit. p. 38.*
[10] Citado por Zorraquín. *Ob. cit.* p. 48.
[11] Pereña. *Ob. cit.* p. 38.
[12] Cfr. Pereña. *Ob. cit.* p. 65 y sig., en donde hace un listado de esos testimonios escritos y publica algunos. Ver también Helen-Rand Parish y Harold E. Weidman *Las Casas en México. Historia y obra*

La Junta Magna de Madrid se reunió durante la segunda mitad de 1568, empezando sus sesiones el 27 de julio. Su propósito era considerar todos los problemas indianos y buscarles solución. Una figura central de la gran reunión fue el jurista Juan de Ovando y Godoy, que había sido nombrado por Felipe II Visitador del Consejo de Indias y que posteriormente sería su presidente. Y en el rubro de la defensa de los derechos de los indios, fue Alonso de la Veracruz quien sobresalió.

2.- Veracruz en la Junta Magna.

En 1568 Alonso de la Veracruz glosa y hace anotaciones marginales del llamado testamento político de Bartolomé de Las Casas, que lo constituyen sus últimas obras *Tratado de las doce dudas* y *Thesauris.* El primero de la obra más sintética de Las Casas, se refiere a la conquista del Perú, pero con repercusiones para toda la política indiana; se trata de una respuesta, punto por punto, a doce cuestiones que le plantea el dominico fray Bartolomé de la Vega que había estado en el Perú. Habitualmente el *Tratado de las doce dudas* se confunde con el último tratado en latín que escribió Las Casas *De thesauris (De los tesoros del Perú),* que en realidad o bien es una ampliación a la respuesta relativa a la séptima de *Las doce dudas,* o se trata esa respuesta séptima de una síntesis de la obra latina *De thesauris.*[13]

Veracruz en la Junta Magna de 1568 expone las ideas fundamentales del dominico, especialmente de estas dos últimas obras, en las que, no sólo denuncia atrocidades e injusticias de los españoles para con los indios, sino que vuelve a la propuesta de sus remedios, tal como la eliminación de la encomienda, y a reiterar la obligación de restitución a que estaban obligados conquistadores y encomenderos para con los indios.

A las denuncias y tesis lascasianas, Veracruz añade su propio pliego de cargos y reflexiones referentes a la Nueva España:

> 1.- "Yo sé de otro [tirano] que a un rey le puso fuego a los pies para que le descubriese un thesoro que dizen tenía y murió dello. Desto hay informaciones de juezes que ha ello han ydo y a uno de ellos le he oido que assi passaba" (fol. 161).
>
> 2.- "Yo soy testigo de vista por treinta años en los cuales innumerables males han sido perpetrados por los españoles, blasfemando por ello del nombre de Dios (fol. 161v): Y procuran [los encomenderos] de expellerlos [a los

---

desconocidas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1992; Parish y Weidman en esta obra trabajan ese fondo documental, dando a conocer una obra de Las Casas, hasta entonces inédita, anotada por Veracruz: *De Exemptione si ve Damnatione (La exención o la damnación).*

[13] Cfr. Juan Bautista Lassègue. *La larga marcha de Las Casas.* Ed. Centro de Estudios y Publicaciones. Lima, 1974. p. 372.

misioneros] de sus pueblos [encomendados] con todas sus fuerzas; hartas vezes lo he visto" (fol. 162v).

3.- Yo muchísimas veces oí estas conocidas formas de tiranía: "Y así a su casa yvan [los indios] adonde los enviaban, ciento o cincuenta leguas, sin dar paga y el indio había de llevar qué comer y volvía comiendo yerbas de los campos si no hallava mayz en las sementeras" (fol. 163v).

4.- Pidiendo por tributo a los señores indios que eran errados por esclavos. "Que huvo este modo al principio en hazer esclavos es manifiesto. Yo lo he oydo a quien tuvo el hierro para los esclavos" (fol. 174v).

5.- "La experiencia muestra porque en haviendo quien habla contra la tyrania es exiliado y aun por artes si no pueden de otra manera, de la tierra echado" (fol. 175v)

6.- "Yo soy testigo de vista de que son sobre todo unos ladrones los que fueron nombrados para el gobierno de pueblos y provincias" (fol. 188). "Todas las tuyranias sin authoridad de los Reyes de Castilla se han hecho" (fol. 192).

7.- "Gravísimamente delinquió Cortes en el repartimiento que para si y para otros hizo en Nueva España contra la voluntad de Su Magestad" (fol. 195) "Los gobernadores y oficiales han sustentado las encomiendas por su propio interes contra la voluntad de Su Magestad" (fol. 196).

8.- "Hase visto notablemente les falta el gobierno porque los corregidores y alcaldes maiores son los que más daño hazen por sus intereses y aunque en los pueblos hay gobernadores y alcaldes en un nombre no más" (fol. 224).

9.- "De donde no se justifica lo de Nueva España con dezir que Motezuma se sujetó al Marqués: lo uno, porque estaba preso quando lo hizo: 2.° porque fue quando el pueblo quiso contradezirlo, 3.° que no por esso los señores perdían su dominio" (fol. 224v; 47; 84v-86v).

10.- "De lo dicho, debe tenerse presente cuál es la interpretación que hay que dar a la donación hecha por nuestro Rey Felipe al Marqués del Valle, cuando le otorga el dominio sobre montes, rios y pastos. Debe entenderse en el sentido de que queda en pie el dominio legítimo de los verdaderos dueños, esto es, de aquellos pueblos, por derecho de gentes y natural" (fol. 24).

11.- "Es verdad que por muchos años he clamado esto [que los señores toman] y contradicho que no se puede sin robo pues iuste se les debe" (fol. 225).

12.- "Hay plena constancia de que esto sucedió en el Nuevo Mundo, ya que los españoles no se preocupan de otra cosa que de aumentar los tributos de los indios y esto mismo

> hacen los ministros del Rey" (fol. 67) "Así fueron en gran parte de Nueva España tassados aunque de más de 25 años a la fecha en los más está moderado. Esto yo lo he visto" (fol. 164v).
>
> 13.- "Después de tantos males sufridos por los indios en tiempos pasados no deben autorizarse las así llamadas conquistas. Sin embargo, muy recientemente han sido autorizadas: una a uno que se llama Serpa, y otra a otro que se dice Silva en el presente año de 1568" (fol. 113v).
>
> 14.- "Ay de los visitadores que van allá para aumentar los impuestos de los indios con injusticia de estos miserables como ahora ha hecho un visitador en Nueva España a pesar de que consientan en ello y lo favorezcan" (fol. 126v).
>
> 15.- "El primer ingreso fue injurioso con crueldades. Desto consta en la Historia en la tercera parte de lo que Pedro Arias y Ojeda y Nicuesa y Spinosa y Balboa hicieron y otros capitanes... y en informaciones que están en este Real Consejo" (fol. 160v).[14]

Uno de los principales objetivos de Veracruz en la Junta Magna, era que no se autorizaran por la Corona más expediciones de conquista; que no hubiera más capitulaciones con el objeto de conquistar. El *Tratado de las doce dudas* Veracruz se lo presenta a Felipe II y éste lo remite al Consejo de Indias. Iba el documento lascasiano acompañado de una nota de Veracruz que decía:

> "Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta por parte de los consejeros antes de que autoricen las así llamadas conquistas y gobernaciones; ¡Oh dolor! Después de tantos males sufridos por los indios en tiempos pasados, no se prohíben. Muy recientemente han sido autorizadas: una a uno que se llama Serpa, y otra a otro que se dice Silva, en el año actual de 1568".[15]

En mayo de ese 1568 Felipe II había firmado las Capitulaciones correspondientes con Diego Fernández de Serpa y Pedro de Silva para la conquista y gobernación de Nueva Andalucía y Nueva Extremadura.[16]

3.- Un triunfo jurídico.

Juan de Ovando, el legislador de Felipe II, plasma en las *Ordenanzas sobre descubrimiento, población y pacificación de las Indias* de 13 de junio de 1573, la propuesta de Veracruz: no más autorizaciones de conquista; no más guerras a los indios.

---

[14] Citado por Pereña. *Ob. cit.* págs. 40 y 41.
[15] Citado por Pereña. *Ob. cit.* p. 39.
[16] Cfr. Pereña. *Ob. cit.* p. 39.

Debían eliminarse todas las acciones violentas y de fuerza para con los naturales[17]. Se elimina la voz conquista, apegándose al "espíritu pacifista"[18] que anima estas Ordenanzas. El artículo 20 dispone:

> Los descubridores por mar o tierra no se empachen en guerra ni conquista en ninguna mana (sic) ni ayudar a unos indios contra otros ni se rebuelban en questiones ni contiendas con los de la tierra por ninguna caussa ni razon que sea ni le hagan dagno ni mal alguno ni les tomen contra su voluntad cossa suya si no fuere por rerscate o dandosslo ellos de su voluntad.[19]

Los testimonios, las tesis doctrinales y los empeños por la defensa de los derechos de los indios, de los forjadores de nuestra tradición teórica de los derechos humanos hispanoamericana, como Las Casas y Veracruz, no fueron en vano.

---

[17] Cfr. Zorraquín. *Ob. cit.* págs. 65-66 y 68.

[18] Rafael Diego-Fernández Sotelo. "Mito y Realidad en las leyes de población de Indias", en *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Estudios Histórico-Jurídicos. Ob. cit.* p. 236.

[19] Citado por Diego-Fernández. *Ob. cit.* p. 236.

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ, FRAY JUAN ZAPATA Y SANDOVAL Y ANTONIO J. RIBADENEYRA BARRIENTOS, TRES MOMENTOS DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA SOBRE EL REGIO PATRONATO INDIANO.

Arturo E. Ramírez Trejo
XI Encuentro de Investigadores de la Filosofía Novohispana.
Guanajuato. 12 – 14 de noviembre de 1998

1. Nota preliminar.

Puede parecer anacrónico hablar del Regio Patronato Indiano en el México de la moderna democracia, que hace ya casi dos centurias dejó de ser la Nueva España. Sin embargo, *Estado* y *Religión* son dos conceptos y dos realidades, que hasta en nuestros días constituyen un binomio que se resuelve de muy variados modos. Baste mencionar que, aunque no se trate de un patronato, recientemente el gobierno mexicano ha reconocido a las iglesias y ha establecido relaciones diplomáticas con la Santa Sede o Estado Vaticano. Así pues, siempre y en cualquier pueblo ha habido una relación, un conflicto o una separación entre el Estado y la Religión. En relación a la Iglesia Católica, se constata tanto el Cesaropapismo de Teodosio I, quien en el año 308 y para provecho propio, estableció el cristianismo como religión del Estado, hasta el Gelasianismo, por la total separación que en 494 estableció el Papa Gelasio I. En la Nueva España, respecto al Patronato, influyó la práctica religiosa grecorromana a través de la hispana y de la cristiana, pues en el Nuevo Orbe prácticamente nada significó el estado religioso o la religión de estado de los pueblos indígenas. Huelga decir que en la Nueva España se mantuvieron las dos vertientes de

doctrina acerca del Regio Patronato Indiano: la teoría del Vicariato por concesión pontificia y la del Regalismo por voluntad directa de Dios.

En esta exposición no se pretende analizar el Regio Patronato Indiano, acerca del cual existen volúmenes de distinguidos autores, que analizaron detalles y minucias de la práctica de dicho patronato; sólo se señalarán tres momentos del pensamiento agustiniano novohispano en cuanto a los fundamentos doctrinales: del s. XVI, fray Alonso de la Veracruz; del XVII, fray Juan Zapata y Sandoval; y del XVIII, el abogado Antonio Joaquín Ribadeneyra Barrientos, quien (aunque ni agustino ni fraile) recoge la doctrina de Zapata. La doctrina del Regio Patronato Indiano no se expone, pero se supone y surge, inicialmente en la conocida Bula *Inter caetera* de Alejandro VI, dada el 4 de mayo de 1493, quien de *motu proprio* y con toda su autoridad concedió a los Reyes Católicos las Islas y Tierras descubiertas: "*os hacemos, constituimos, y deputamos à Vos, vuestros herederos y sucessores por verdaderos Señores de dichas Islas, y Tierras firmes, con plena, libre, y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción." "Y ademàs os mandamos en virtud de santa obediencia,(como nos prometeis, y no dudamos hareis, según vuetra gran devocion, y Real magnanimidad) que destineis, y envieis à las Tierras firmes, è Islas expressadas, Varones virtuosos, temerosos de Dios, doctos, y expertos, para que instruyan en la Fè Catholica, y buenas costumbres à los habitadores referidos."*[1] También se funda en la Bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II, dada el 28 de julio de 1508, en la que expresamente el Pontífice concede a los Reyes Fernando y Juana, y a sus sucesores, que ninguno pueda sin su expreso consentimiento construir y erigir *"semejantes Iglesias grandes"*, es decir, catedrales; *"Y también les concedemos*, dice, *el derecho de Patronato, y de presentar personas idoneas para las dichas Iglesias,... y para otras cualesquiera Metropolitanas, y Cathedrales, y Monasterios, y Dignidades,... y las principales Iglesias Colegiales, y cualesquiera otros Beneficios Eclesiasticos, y pios lugares, que vacaren en adelante en dichas Islas, y Lugares,...haciendose presentacion Canonica dentro*

del año del día de la vacante."[2] Es de notar, sin embargo, que en las dos bulas se dice que los privilegios se conceden a instancias y solicitud de los Reyes. Por otra parte, bastaría analizar los textos citados, para definir la naturaleza y el alcance del Regio Patronato Indiano, que, sin embargo, en la práctica rebasó los límites a causa de la política, ambición o abuso de los Reyes mismos, y de las Audiencias, Consejos y virreyes.

2. Siglo XVI: Fray Alonso de la Veracruz.

Como prestigiado y reconocido maestro de la naciente Real y Pontificia Universidad de México (25 de enero de 1553) expuso fray Alonso dos *relectiones* correspondientes a los cursos de 1554 y 1555, las cuales sin la doctrina del patronato no se entenderían.

Antes que cualquiera otra cosa, en la *relectio "De dominio infidelium et iusto bello"* aclara el sentido del dominio: *"El dominio del pueblo,* dice, *reside primaria y principalmente en el mismo pueblo, pues ni por ley natural, ni divina, existe un dueño en las cosas temporales, a quien todos estén obligados a dar tributo."*[3] Y prosigue: *"Conviene, pues, que, si alguien tiene justo dominio, esto sea por voluntad de la misma comunidad, la cual puede transferir el dominio a varios, como acontece en los regímenes aristocrático o democrático; o a una sola persona, como acontece en el régimen monárquico."*[4] *"Entonces, éstos tienen tal y tanta autoridad, cuanta les confiera la república en orden al bien de la misma comunidad."*[5]

Es evidente, pues, que jamás alguien ha tenido, ni por derecho natural, ni por derecho positivo, el dominio universal de los pueblos.[6] Sin embargo, para entender mejor la doctrina de fray Alonso sobre el patronato, conviene tomar en consideración el escrito que aparece como apéndice de la *relectio "De decimis"*, que es anterior a este tratado[7] y no se relaciona con los diezmos, sino con los privilegios de los religiosos para la administración

de los sacramentos en el Nuevo Mundo, encomendada a ellos, no por el párroco, sino por el Papa o por el Rey.

Fray Alonso encuentra la razón del poder temporal de los Reyes, en la república, "la cual puede transferir su potestad de dominio"[8]; aunque él no descarta la elección divina, como la de Saúl o la de David. Pero también reconoce en el Rey, en razón de la potestad regia y para proteger a los predicadores y ministros, cierta potestad en las cosas espirituales, además de la que puede tener por comisión o delegación "y que puede llamarse accidental". "De igual modo se considera que el Papa tiene de por sí la plenitud de la potestad en todo lo espiritual y sólo por accidente en lo temporal, en cuanto que se ordena a lo espiritual."[9] Distingue, pues, tanto en el Rey como en el Papa, una potestad propia y otra accidental. Supuesta la validez de la doctrina católica, "el Sumo Pontífice fue constituido inmediatamente por Dios pastor universal de las ovejas de Cristo, para que así estén bajo él, de hecho todos los fieles, y en potencia también los infieles, que pueden ser conducidos al rebaño como ovejas que vagan y andan errantes fuera de él."[10] Así pues, "el Sumo Pontífice tiene de Cristo la suprema potestad en todo el orbe, en cuanto al fin espiritual";[11] "pues si no hubiese dejado ninguna potestad en el orbe, que pudiera proveer esto, el gobierno de la Iglesia estaría manco y mutilado."[12]

Así pues, al Rey "no le corresponde entrometerse en la administración de los sacramentos, cosas que tocan sobre todo al Sumo Pontífice, a quien corresponde dirigir a los hombres por el camino sobrenatural, la cual dirección se realiza sobre todo por los sacramentos."[13] Sin embargo, "pudo el Sumo Pontífice, para ejercer esa facultad, elegir a los Reyes Católicos como legados y comisarios, para convertir el Nuevo Mundo a la fe, y pudo donarles los reinos y dominios para este fin, y encargarles que ellos mismos tuviesen cuidado de enviar predicadores y ministros idóneos."[14] "A los Reyes Católicos se les

concedió el dominio sobre los indígenas de Nuevo Mundo... bajo la condición de que los instruyan en la fe."[15] "Y así el Emperador, que por otras razones ningún derecho tendría sobre una provincia por el hecho de ser emperador, podría tener jurisdicción y dominio justo por concesión del Pontífice, porque a éste, como a monarca en las cosas espirituales, corresponde utilizar el poder temporal y los medios para el fin espiritual."[16] Toda esta doctrina la resume fray Alonso en su tratado *De Decimis*, en la dedicatoria que hace a Felipe II: "Rey y defensor de la fe, tus abuelos, los Reyes Católicos, por su ardentísimo celo por la fe, fueron premiados por Dios con este Nuevo Mundo, desconocido para los antiguos y muy poblado de habitantes, y así, por medio del Pontífice Alejandro VI, fueron declarados delegados del mismo, a fin de enviar operarios, encomendándoles bajo precepto el cuidado de esas tierras."[17] Así pues, obligación de los Reyes era "proveer de ministros y enviarlos a sus expensas";[18] sin embargo, dice fray Alonso, "dicho príncipe o emperador, recuperados los gastos, no puede despojar o privar del verdadero dominio a aquél que en otras circunstancias era verdadero señor".[19] Y en otro inciso: "no quiero que alguno entienda que yo pretendo decir que los infieles deben ser privados de su dominio".[20] De manera que fray Alonso es muy claro en cuanto al fundamento y alcance del derecho de Patronato, dice, en efecto: "De ahí procede el derecho de Patronato que se les concedió, para que ellos mismos provean de ministros."[21] "Por especial donación, comisión y derecho de Patronato, corresponde al Rey nombrar ministros y al Sumo Pontífice confirmarlos."[22]

Acerca del Regio Patronato es ésta la doctrina más ortodoxa, llamada comúnmente del *VICARIATO.* Fray Alonso fue sin duda el primer tratadista novohispano que la aplicó al Regio Patronato Indiano, del cual dice: "En cuanto a la disposición de lo espiritual, el Sumo Pontífice no sólo pudo dar su delegación a los Reyes, sino también a otros seglares, los cuales pueden llamarse sus delegados o *vicarios* en cuanto a ella."[23] Y, al menos en el siglo

XVI, fueron los mendicantes quienes más la propugnaron, especialmente los franciscanos, como Juan Bautista, Luis Miranda, Manuel Rodríguez; sin embargo, entre éstos destacan Juan Focher y Diego Valadés. Juan Focher, de origen francés,[24] sin precisar la fecha de su nacimiento se sabe que murió en 1572. Fue doctor en ambos derechos por la Universidad de París y teólogo.[25] En 1532 vino a la Nueva España. Dejó su tratado *Itinerarium Catholicum,* que Diego Valadés revisó, expurgó, estructuró y publicó en 1574,[26] dando tributo al autor, aunque él prácticamente lo rehizo.[27] Al parecer Valadés fue quien dijo: "Pues el P. Focher es muerto, podemos decir que quedamos en tinieblas." Era, en efecto, muy consultado hasta por prelados y oidores. Él utiliza la doctrina del vicariato, llamando al Papa "Vicario de Cristo en la tierra",[28] el cual, por sí mismo o por medio de otro, puede enviar ministros para convertir a los infieles, "como Alejandro VI encomendó a los Reyes Católicos de las Españas la conversión de las Indias Occidentales";[29] facultad que también reconoce en Carlos V y en Felipe II.[30] Valadés, por su parte, como fray Alonso, distingue en la Iglesia la "potestad esencial y propia" y "la no esencial, sino accidental":[31] La espiritual, para "atar y absolver las almas" y la temporal o mundana, "en la fuerza de las armas".[32] Esta la comunica el Sumo Pontífice a los Reyes Cristianos,[33] porque todos los rebaños están encomendados a él.[34] Y a los indígenas Valadés les dice que Cristo, padre y pastor, los encomendó al Rey, monarca de todo el orbe, "para que los reciba en su clientela y patrocinio".[35] Valadés reconoce ciertamente el origen natural de la sociedad y de la autoridad, pues afirma que "la sociedad, por naturaleza innata en los hombres, se rompería, si no hubiera alguien que la presidiera", "porque por disposición divina se fundaron los reinos, se establecieron los reyes".[36] Y como Focher, profesa la doctrina del Vicariato, aunque aparece cierto destello de regalismo, cuando dice que el Papa, comunicando su poder a los

Reyes, "*confirma* a los que Dios ungió y designó para ese fin",[37] "pues el Rey es una semejanza o imagen de la divinidad en la tierra".[38]

3. Siglo XVII: Ilmo. Fray Juan Zapata y Sandoval.

Zapata establece la continuidad del pensamiento agustiniano acerca del Regio Patronato Indiano, y al mismo tiempo lo elogia, cuando dice: "De tales privilegios (del Regio Patronato Indiano) podría yo al presente hacer una minuciosa prueba, si no lo hubiesen hecho doctores

respetabilísimos, luminarias muy refulgentes de ese Nuevo Orbe; es decir, el Padre Ildefonso de la Veracruz, por sobrenombre <<el doctísimo>>, discípulo del divino Padre Agustín, padre de todo ese Orbe de las Indias, de virtudes y de letras, primero, principal y común maestro; también fray Juan Bautista, mexicano, de la Orden del Divino Francisco, que editaron singulares compendios de los privilegios."[39]

La cuestión que Zapata se plantea es, si el Patronato de la Nueva España es de derecho laico o de derecho eclesiástico.[40] Con el jesuita Molina distingue un poder eclesiástico y otro laico, que dan origen al derecho eclesiástico y al derecho civil.[41] De manera que en las causas meramente eclesiásticas, como la creación de obispos y sacerdotes, la distribución de Iglesias, canonicatos y otros beneficios eclesiásticos, "la potestad y la jurisdicción espiritual corresponden sólo a la Iglesia, que es distinta de la potestad laica y a ella superior, establecida por Cristo y entregada a Pedro, a los Apóstoles y discípulos y a sus sucesores"[42] "En cambio, la potestad laica o civil tiene su origen en Dios mediante la República y sólo se extiende a las cosas naturales."[43]

Zapata señala como herejes a los autores, como Mirsilo Patavino, y a sus doctrinas que pretendían dar al emperador el poder de corregir e imponer al Papa, porque tales doctrinas

eran contrarias a la libertad de la Iglesia[44] y fueron condenadas por el Papa Juan XXII (1316 – 1334), quien entre otras cosas dijo: “Dios quiso que pertenecieran a los sacerdotes las cosas que la Iglesia ha de disponer, no a los poderes del siglo.”[45]

De manera que el Derecho de Patronato, para presentar candidatos a los beneficios eclesiásticos, Zapata lo considera "un privilegio y concesión de la potestad eclesiástica, aunque se otorgue por gratitud en vista de subsidios temporales que aportaron para establecer beneficios".[46] Y dice: "Se confirió el derecho de Patronato a los Reyes Españoles en las regiones de las Indias, porque a expensas suyas les hicieron la guerra y, vencidos los indios, los redujeron a la fe católica y a la Iglesia."[47]

Apoyado en Cayetano, Vitoria, Soto, Lesio, Aragón, Zapata concluye que, considerando atentamente esas doctrinas, el Patronato en la Nueva España era "eclesiástico", porque fue concedido por el Sumo Pontífice, fuente suprema de la potestad eclesiástica; aunque por la forma en que los virreyes distribuían los beneficios eclesiásticos, más bien parecía laico, además de que los Reyes aportaban para la "congrua" de párrocos y obispos, ya que los indios no contribuían;[48] y porque el derecho común establecía que: "al patrono lo hacen la dotación, la edificación y la fundación".[49] En palabras de Zapata podemos repetir que por el Patronato los Reyes "más bien parecían Religiosos predicadores que Príncipes seculares."[50]

En el siglo XVII también hubo otros notables y controvertidos autores, como el indiano Juan Solórzano Pereira, que escribió *De iure Indiarum*, además de *Política*.[51] En1641 Antonino Lelio, fiscal de la Cámara Apostólica, pretendió que se prohibiera el tomo II del *De iure indiarum*,[52] pero solo se prohibieron partes, el 20 de marzo de 1642. Otro notable y controvertido fue Pedro Frasso, fiscal de los tribunales del Reino y oidor de Lima, que escribió su tratado *De Regio Patronato indiano* (tomo I, 1677; tomo II, 1679, que el 19 de enero de 1688 fue puesto en el índice). Sin embargo, Frasso fue alabado y citado por Benedicto XIV en su Bula "Quamvis ad confirmandum", del 24 de febrero de 1746.[53] Y de Solórano escribe Ribadeneyra: "Lean à Solórzano en el que encontraràn todos los fundamentos expuestos tan ampliamente, que en el Tribunal de Dios no podràn alegar

ignorancia."[54] Y comenta: "De que claramente se deduce quánta es la estimacion y miramiento, con que en aquella Sagrada Congregacion se citan nuestros Autores Indianos." "A los contrarios les podrà dexar instruìdos de quàn diverso aspecto se miran en aquellos santos Concláves, y Sagradas Congregaciones, los trabajos de los indianos Autores, que solo sufren la desgracia de ser impugnados de los mismos, que tenían más obligación de alabarlos, estimarlos, y alentarlos, para que al fino lienzo de los Nacionales reconocimientos, quedassen gloriosamente enjugados sus literarios sudores."[55]

4. Siglo XVIII: Antonio Joaquín Ribadeneyra Barrientos.

Ribadeneyra, criollo poblano que se considera entre "los españoles que nacimos allá",[56] fue oidor de la Real Audiencia y Cancillería de México y publicó en Madrid, en 1755, por Antonio Marín, su *Manual compendio del Regio Patronato Indiano.* Le tocó vivir en medio del turbulento Regalismo dieciochesco, que en 1737 forzó un concordato celebrado el 18 de octubre entre Clemente XII y Felipe V, ratificado el 11 de enero de 1753 por Fernando VI y Benedicto XIV, quien lo insertó en su Bula "Cum alias", "para concluir amigablemente la gran controversia sobre el Patronato Universal", amén del intercambio de documentos que en ese siglo hubo entre la Santa Sede y la Corona.

Una de las muchas cuestiones que repercutían en el Regio Patronato de Indias era la del *juramento* que por disposición de la Ley de Indias[57] los obispos debían hacer personalmente, (si no, "no se lograria el fin de la Ley en la indemnidad del Real Patronato"[58]) antes de recibir sus Despachos o Cédulas, que la Ley llamaba Presentaciones o Executoriales, juramento de "no contravenir en tiempo alguno à el Real Patronato".[59] Pero los obispos debían también hacer el juramento de fidelidad al Papa y la profesión de la Fe, que por las Bulas se les obligaba. Esto da pie a que Ribadeneyra se ocupe de Zapata y Sandoval: "Sobre

lo qual ponderan, dice, aquella Alegación del Obispo de Chiapa Don Fr. Juan de Sandoval y Zapata."[60] No cita la obra a la que alude, pero se trata de la *Disputatio/celebris ac singularis/circa fidei professionem et iuramentum/fidelitatis ab episcopo translato per/procuratorem praestandum,* Mexici, ex Officina Martini a Pastrana, Anno Dñi. 1623. La importancia de la cuestión se establecía en relación al Patronato y era un tanto bizantina, pero a Ribadeneyra se le presentó la ocasión de exponer su opinión, "conciliando la doctrina de Solorzano, la indiferencia de Frasso, y la Alegación del Obispo de Chiapa", y "con la venia del obispo de Chiapa, y de Frasso, que tanto adhirio à el dictamen de este Obispo".[61] La solución de Zapata es que "un obispo no nuevamente electo, sino que ya estando en una Iglesia, se traslada por el Rey a otra",[62] por el primer juramento "tiene yà contraìda una obligacion firme, irrevocable y perpetua de no perjudicar en manera alguna à el Real Patronato";[63] por tanto, no necesita hacer otro juramento, ni siquiera por procurador, pues es un acto externo, "aunque en lo interior sienta lo que quiera, como en lo exterior no se oponga" y aunque deba repetir el juramento al Papa, como un acto de Fe.[64] La decantada opinión de Ribadeneyra sólo dice que el delegado por el Papa para recibir el juramento, puede a su vez delegar.[65]

Por lo demás, el planteamiento fundamental de Ribadeneyra acerca de la naturaleza del Regio Patronato Indiano es el mismo de Zapata: ¿Es laical o eclesiástico?[66] En la solución, sin embargo, Zapata se inclina a decir que es eclesiástico, aunque se puede considerar laical; y Ribadeneyra lo considera laical, aunque también puede decirse que es eclesiástico. Su argumentación es ésta: "Este derecho no necesitaba en sì y en su origen de la gracia individual de la Sede Apostolica... y consiguientemente no necesitaban nuestros Reyes en rigor de derecho de obtener por gracia lo que les era debido por justicia... tenian à su favor el Derecho Comun, que se lo concedia." " Estos Derechos *ipso iure* los adquieren los

Fundadores por solo el hecho de fundar." "En consecuencia la concesion de la Santa Sede no les pudo inmutar su naturaleza temporal y secular."[67] "El Patronato se considera Laical, cuando fue fundado de bienes Legos, que hacen pertenecer al Lego la presentacion; y este Patronato fue fundado sobre las Rentas de la Corona."[68] Y como se trata de la naturaleza del Patronato, da también un argumento ontológico: "Y este *sér*, que à los Fundadores debieron las Iglesias, siendo el mismo *sér* del Patronato, no solo funda este Derecho tan secular, como la causa de que naciò; sino que quando se considerasse *ex post facto*, haver la Iglesia espiritualizado posteriormente por la anexion este Derecho, siempre se debia claramente confessar, que este Derecho de Patronato en cierto modo, no solo no depende de lo espiritual, sino que lo espiritual depende de èl, como el efecto de su causa."[69] Siguiendo a Solórzano, dice: "No pertenece à nuestros Reyes el Derecho de Patronato por el Eclesiastico Beneficio; sino el Derecho de presentar à el Eclesiastico Beneficio por razon del Patronato."[70] "Y aun quando este Derecho dimanasse de la fuente de la Eclesiastica potestad, se deberia contemplar *Real, Laical* y *Temporal."*[71] Pues *Eclesiástico,* "es una definicion en que el Patronato se explica por su causa final, que es la Iglesia: y asi se dice que el Patronato es *Eclesiástico*, para que el Patrono sepa por esta causa final, la obligacion, que le incumbe en la Edificacion, Dotacion y defensa de la Iglesia."[72] Con todo, por la Bula de Alejandro VI llama a los Reyes "Delegados de la Sede Apostolica y *VICARIOS* Generales".[73]

Así se mantuvo el pensamiento agustiniano novohispano acerca del Regio Patronato Indiano, dentro de la ortodoxia del *Vicariato*, aun en medio del tempestuoso Regalismo del siglo XVIII. Aunque ya en el liberalismo decimonónico y en el neoliberalismo de nuestros días Iglesia y Estado han disputado libertad religiosa y de cultos, poder económico, educación, privilegios y preponderancia en la sociedad.

[1] Cita tomada de la traducción que da Ribadeneyra Barrientos en su *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, Edición facsimilar, Editorial Porrúa, S. A., México, 1993, p. 393 – 395.
[2] *Ibid.*,P.413.
[3] *De dominio infidelium et iusto bello*, Duda I, 4.
[4] *Ibid.*, 6.
[5] *Ibid.*, 7.
[6] *Cfr. Ibid.*, Duda VII, 379 – 395.
[7] *Cfr. De Decimis*, Apéndice, 951: "De lo cual hablaremos con mayor amplitud en la relección *Quae sunt Caesaris reddite Caesari."* La cual no es otra, sino la *De Dominio*. Por tanto, la explicación sobre los sacramentos es anterior también a esta relección.
[8] *Ibid.*, I, 7.
[9] *De Decimis*, Apéndice, 949.
[10] *Ibid.*, 951. *Cfr. De Dominio*, VII, 410: "el Sumo Pontífice está constituido en la tierra Vicario de Cristo, para apacentar las ovejas y para conducir a la fe las otras ovejas que no son del redil."
[11] *De Dominio*, VII, 411.
[12] *Ibid.*, 414. *Cfr.* 410: "de otro modo no estaría suficientemente proveído en la Iglesia militante de Dios."
[13] *De Decimis*, l. c., 947.
[14] *Ibid.*, 951
[15] *Ibid.*, VI, 170.
[16] *De Dominio*, l. c., 415.
[17] *De Decimis*, Dedicatoria, 2.
[18] *Ibid.*, Apéndice, 954.
[19] *De Dominio*, l. c., 424.
[20] *Ibid.*, 418.
[21] *De Decimis*, VI, 162
[22] *Ibid.*, Apéndice, 963.
[23] *Ibid.*, 950.
[24] "*natione galli"*, dice Valadés: P. Juan Focher O. F. M., *Itinerario del Misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz O. F. M., Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960, P. 13, *Christiano lectotri.*
[25] *Ibid.*, p. 15: *"Quem etiam utriusque iuris scientiamcum ipsa theologia sic in unum aptasse copulasseque videas."*
[26] *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos, Fratre Johanne Focher minorita auctore, auctum, expurgatum, limatum et prelo mandatum per fratrem Didacum Valadesium. Hispali, apud Alphonsum scribanum, 1574.*
[27] *Cfr. Itinerario del Misionero en América*, Epístola nuncupatoria, pp. 9 – 10; Al cristiano lector, pp. 16 – 17.
[28] *Ibid.*, I Parte, c. IV, pp. 93 – 94: *"tamquam in terris Christi vicarius"*.
[29] *Ibid.*, c. XIII, pp. 95 – 96.
[30] *Ibid.*, c. VII, *quarta veritas*, p. 72.
[31] Diego Valadés, *Rhetorica Christiana*, edición facsimilar latina, de la publicada en Perugia en 1579, con traducción de varios autores, UNAM – FCE, México, 1989, p. 176 – I. (Las citas se refieren a la página y al párrafo del original).
[32] *Ibid.*: *"ligandi et solvendi animas", "in vi armorum et huiusmodi (mundana)"*.
[33] *Ibid.*, 176 – K: *"temporalem communicat Regibus Christianis"*.
[34] *Ibid.*, 18 – S.
[35] *Ibid.*, 180 – B: *"qui vos in clientelam et patrocinium suum susciperet"*.
[36] *Ibid.*, 181 - I
[37] *Ibid.*, 178 – K: *"eos confirmando, quos Deus unxit et signavit in eum finem"*.
[38] *Ibid.*, 181 – F: *"Rex enim similitudo sive imago quaedam divinitatis est in terris"*.
[39] Juan Zapata y Sandoval, *De Iustitia Distributiva*, Chistophorus Lasso Vaca, Vallisoleti, Anno 1609, II Parte c. XIV, p. 279 (la página corresponde a la de la edición original).
[40] Juan Zapata y Sandoval, *De Iustitia Distributiva*, II Parte, c. XIV, p. 278: *"Sitne Supremi Regis Patronatus Iuris Layci vel Ecclesiastici.*

[41] *Ibid.* (Molina, Tomo I, *De Iustitia et Iure*, tratado 2, disputa 21 y ss.)
[42] *Ibid.*, pp. 279 - 280.
[43] *Ibid.*, p. 280.
[44] *Ibid.*, p. 281: *"quae omnia cum libertate Ecclesiae pugnant"*.
[45] *Ibid.*, p. 281: Con. Cons., c. *Si Imperator, 96.*

[46] *Ibid.*, p. 283.
[47] *Ibid.*, pp. 283 –284.
[48] *Ibid.*, pp. 286 – 287.
[49] *Ibid.*, p. 288.
[50] *Ibid.*, p. 284: *"potius Religiosi praedicatores quam Principes saeculares apparent"*.
[51] Antonio Joaquín Ribadeneyra Barrientos, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano* (edición facsimilar), presentación de José Luis Soberanes F., Editotrial Porrúa S. A., México, 1993, c. V, XV, p. 170.
[52] *Ibid.*, c. VII, VI, p. 91.
[53] *Ibid.*, c. VII, LXXXVII, p. 141.
[54] *Ibid.*, c. XIII, XXXI, p. 274.
[55] *Ibid.*, c- VII, LXXXVII, pp. 141 - 142.
[56] *Ibid.*, c. XIII, XXX, p. 273.
[57] I, Tit. 7, Lib. I.
[58] Ribadeneyra, o. c., c. XI, p. LVI.
[59] *Ibid.*, c. XI, XLV, p. 209.
[60] *Ibid.*, c. XI, LI, p.212.
[61] *Ibid.*, LXIV, p. 219.
[62] *Ibid.*, c. XI, LVII, p. 215.
[63] *Ibid.*, LVIII, p. 216.
[64] *Ibid.*, LXII, p. 218.
[65] *Ibid.*, LXIV, p. 220.
[66] *Ibid.*, c. VI, III, p. 72.
[67] *Ibid.*, c. VI, IV, V y VI, p. 72.
[68] *Ibid.*, c. VI, XII, p. 76.
[69] *Ibid.*, XI, p. 75.
[70] *Ibid.*, c. VI, XVII, p. 79.
[71] *Ibid.*, VIII, p. 73.
[72] *Ibid.*, XV, p. 78.
[73] *Ibid.*, c. VII, LIV, p. 121.

La Parte Tercera del Curso de Filosofía de Francisco Javier Clavigero

Dr. Conrado Ulloa Cárdenas
Universidad de Guadalajara

No es lo usual iniciar una ponencia con una anécdota, pero tres circunstancias me orillan a hacerlo:

(1) el Lic. Eduardo Quintana Salazar identificó el manuscrito que contiene una tercera copia de la *Física Particular* de Francisco Javier Clavigero, que hasta hace meses era todo lo que conocíamos de su *Curso*;

(2) con las partes que la anteceden y la siguen, se completa la *Parte Tercera* del mencionado *Curso*, y sobre todo,

(3) los pasos dados son una enseñanza metodológica, una muestra de cómo tenemos que proceder al investigar.

(1)

Hacía años que veníamos buscando ese renombrado *"Curso de Filosofía largo tiempo añorado en las escuelas americanas"*,[1] de seguro que varios investigadores, algunos de la talla del Dr. Carlos Eduardo Ronan, también habían visto el manuscrito, al menos en la lista de los inéditos... Pero nos pesaba mucho más el título de la obra que la criticidad del investigador, y pasábamos adelante sin profundizar en el contenido.

Cuando el Lic. Eduardo Quintana Salazar tomó en sus manos el manuscrito, sin dejar que el título le sirviera de barrera, comenzó a leerlo. Nos comentó todos los detalles:

- conforme avanzaba en la lectura del manuscrito, se convencía más de que es un latín familiar, de que presenta un tipo de argumentación ya conocido y de que deja la impresión de un texto que ya antes se había leído;
- apresuró la lectura de la primera parte del manuscrito, la *Física General*, y
- al llegar a la segunda parte, o *Física Particular*, reconoció el texto: es una tercera copia del texto básico de nuestras clases de Maestría.

(2)

Por mi parte, al acudir a su invitación, iba todavía con muchas dudas ¿No se trataría de una ilusión más, como tantas otras? Todas las veces anteriores que imaginábamos tener a la vista el *Curso* de Francisco. Javier Clavigero, se nos esfumaron esas sospechas en las primeras páginas investigadas.

Cuando llegué, el Lic. Quintana ya tenía en su poder los manuscritos de la 1a. copia reconocida de Francisco. Javier Clavigero y el manuscrito recién identificado; me entregó el "nuevo" y hojeando el de la 1a. copia me invitó a confrontar las citas clave, con las que me dejó plenamente convencido, desde esa primera sesión: se trata, efectivamente, de una tercera copia de la *Física Particular*.

Duré días reflexionando y acabé por convencerme: se trata de un único *Curso* del mismo autor. A mi modo de ver, lo comprueban los cambios de caligrafía, que se hallan indiferentemente en los inicios o dentro de cada una de las tres partes de la obra. La unidad

---

[1] RONAN, Charles E.: *Francisco Javier Clavigero, S. J. (1731-1787) Figura de la Ilustración Mexicana; su Vida y Obras*, ITESO-UdeG, Guadalajara, 1993; nota 129 de la p. 75.

del estilo y del latín empleado, también lo prueban. En otras palabras: está claro que se trata de la Parte Tercera del *Curso de Filosofía* de Francisco Javier Clavigero.

(3)

Me atrevo a sostener que los pasos dados son una enseñanza metodológica, una muestra de cómo tenemos que proceder al investigar; porque con este ejemplo he visto muy claro que al investigar manuscritos, no debemos dejar que nos desvíe el eventual título que tenga escrito como encabezado. Menos todavía título y subtítulos que suelen hallarse en los catálogos.

Quienes dejamos que nos desviara lo de *Curso de Filosofía según Aristóteles*, no llegamos a interiorizar el contenido. Personalmente, me concreté a tomar nota del título y de la referencia para decidir inmediatamente: "primero termino con lo que hay de Clavigero, y después investigo a sus contrarios". Porque es evidente que Clavigero es un intenso crítico de muchas de las tesis de Aristóteles y sus seguidores.

Quienes al contrario, prescinden de los eventuales títulos y se lanzan a conocer el contenido de los manuscritos, nos pueden enriquecer; como valoró el Dr. Ronan al respondernos el aviso del hallazgo: *"Mis saludos cordiales y felicitaciones también al alumno que ha identificado el manuscrito -un gran bienhechor."*

En cuanto al contenido mismo de la mencionada Parte Tercera del *Curso* de Francisco Javier Clavigero, ya el Lic. Quintana Salazar nos presenta en su ponencia las cuatro partes o *"libros"* de la *Física General* y las tres partes de la *Metafísica* o *Pneumatología*.

Hay numerosas dificultades que nos han impedido lograr mejores y más abundantes avances de lo que vamos logrando. Pero no quiero defraudar a quienes han atendido nuestros anteriores comunicados y paso a compartir algunas muestras de la preliminar traducción, todavía sin la revisión del "Equipo Clavigero", que seguimos conformando para el presente reto.

De la *Física General* el primer libro trata *de la naturaleza y de los principios primarios de los cuerpos*. Tiene 11 (once) capítulos. Les comparto el título de los cuatro últimos:

Cap. 8º: ¿Existe materia por propia existencia?

Cap. 9º: ¿La forma de la corporidad, distinta del alma, da la constitución a los vivientes?

Cap. 10º: ¿Puede una misma forma informar dos materias o también, dos formas no subordinadas pueden informar una misma materia?

Cap.11º: ¿Hay distinción entre un compuesto físico y sus partes, conjuntamente consideradas?

El segundo libro, *"Sobre el movimiento"*, sólo cuenta con 5 (cinco) capítulos; pero el 5º está subdividido en 12 (doce) parágrafos, así como ilustrado con 14 (catorce) "figuras" o dibujos esquemáticos, a cual más interesantes:

1º: ¿Qué es el movimiento y cuántas clases tiene?

2º: De las propiedades y las modificaciones del movimiento local.

3º: Del movimiento de lo pesado.

4º: Del movimiento de lo impulsado, de la causa del movimiento continuado.

5º: Del movimiento de lo elástico, de la causa del movimiento reflexivo y de sus leyes.

6º: Del movimiento de refracción y de sus leyes.

7º: De la cuantificación del movimiento.

8º: De la aceleración del movimiento.
9º: Del movimiento de los péndulos.
10º: Del lugar de la gravitación.
11º: De los fenómenos de la gravitación, de los fundamentos de la estática.
12º: Del equilibrio de los líquidos, de los principios de la hidrostática.

El libro tercero *de la cantidad y divisibilidad del cuerpo*, sólo cuenta con 4 (cuatro) capítulos y ciertamente es más breve; pero no menos interesante:

Cap. 1º: De la naturaleza de la cantidad.
Cap. 2º: Del continuo.
Cap. 3º: Del lugar y del vacío.
Cap. 4º: Del tiempo.

El cuarto libro, *de las cualidades*, parece el más breve, y titula sus capítulos:

Cap. 1º: De las cualidades de los cuerpos en general.
Cap. 2º: De las cualidades primarias de los cuerpos (calor, frío, humedad y sequedad).
Cap. 3º: De la porosidad, densidad y elasticidad.
Cap. 4º: De las cualidades que se refieren a la vista.

De la *Física Particular*, quiero adelantar solamente que ante la tercera copia, se impone una edición crítica.

De la *Metafísica*, comparto por ahora su interesante introducción y las cuestiones en las que subdivide cada capítulo:

Esta parte de esta nuestra Física, es la última, pero,
con mucho, la más importante que las demás, se extiende
precisamente en tres capítulos...

El primer capítulo, *del Alma Racional*, abarca 6 (seis) *Cuestiones:*

1ª: De la esencia y del origen del Alma Racional.
2ª: De su espiritualidad y de la inmortalidad.
3ª: De su creación.
4ª: Del Alma Racional unida al cuerpo.
5ª: Del Alma Racional separada del cuerpo.
6ª: De las potencias del Alma Racional.

El segundo capítulo, *de los Angeles*, abarca 4 (cuatro) *Cuestiones:*

1ª: De la existencia y naturaleza de los Angeles.
2ª: De su movimiento.
3ª: De su comunicación.
4ª: De sus diferencias.

El tercer capítulo, *de Dios*, abarca 3 (tres) *Cuestiones:*

1ª: De la existencia de Dios.
2ª: De las perfecciones divinas.
3ª: Del infalible conocimiento de Dios.

CONCLUSIÓN

El anuncio de la identificación de la Parte Tercera del Curso de Filosofía de Francisco Javier Clavigero,

(1) nos ha llenado de alegría por el histórico hallazgo;

(2) va alentando la reorganización del Equipo Clavigero en la Universidad de Guadalajara, posiblemente reforzado con un convenio interuniversitario, en el que hemos dado algunos pasos;

(3) nos refuerza el compromiso de la edición, que desde 1987 nos encareciera el Dr. Miguel León-Portilla: *"Esta importante obra suya, estudiada y alabada por varios filósofos modernos, contra lo que pudiera suponerse, permanece inédita... Merece ser dada a conocer en toda su integridad"*[2]

(4) nos compromete a traer a cada Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana los avances que se vayan logrando.

¡Muchas Gracias!

---

[2] Nota 1 de mi tesis *Edición, Traducción y Notas de la* Física Particular *de Francisco Javier Clavigero (1731-1787),* defendida en la Universidad Complutense de Madrid, el 15 de septiembre de 1997.

EL PADRE RIVERA Y LA FILOSOFIA NOVOHISPANA

Sergio López Mena
IIFL, UNAM

Agustín Rivera Sanromán nació en la Villa de Santa María de los Lagos, hoy Lagos de Moreno, Jal., en 1824. Se inició en el estudio en las pequeñas escuelas de Luz Ochoa y de Pablo Martín del Campo, de esa población. Luego se trasladó a Morelia, a instancias del párroco de Lagos, Eusebio Portugal, para cursar la carrera de sacerdote, interrumpiendo ésta al morir su padre, pues con su deceso quedó la familia Rivera en situación económica muy precaria. De regreso a su tierra, asistió al Convento de la Merced a estudiar gramática latina, y en 1837 emprendió viaje a Guadalajara, donde retomó sus estudios eclesiásticos, pero cuatro años más tarde se decidió por la abogacía. En 1848 se recibió en esa profesión, en la que obtuvo en 1852 el doctorado. Se le dieron las órdenes sacerdotales el 23 de abril de 1848. Fue catedrático del seminario de Guadalajara. Ejerció el ministerio en diversos lugares de Jalisco, decidiendo establecerse en Lagos, lugar que consideró propicio para entregarse ininterrumpidamente a la lectura. En Lagos ejerció su sacerdocio como capellán del convento de Capuchinas e impartió cátedras de lengua latina, geografía e historia en el Liceo Miguel Leandro Guerra, del que fue uno de los profesores más notables. Sólo la Revolución consiguió que abandonara la tierra nativa, trasladándose a León, Gto., donde vivió hasta su muerte. Escribió numerosas obras, sobresaliendo sus textos de historia. Tuvo una personalidad compleja, sencilla, festiva y a la vez fuerte, por momentos con acciones pintorescas; un alma sincera, una cultura enciclopédica y la virtud de ser gran conversador. De su padre, Pedro Rivera, natural de Chiclana, Andalucía, heredó el entusiasmo y la disciplina; de su madre, Eustasia Sanromán, originaria del rancho La Cofradía, de Lagos, el amor propio y la entereza. El suyo fue un mundo interno, intelectual y apasionado, que se disgregó entre su formación de abogado, su carácter sacerdotal, su profesión de escritor y su liberalismo litigante, aunque tal vez en lugar de disgregamiento haya experimentado una tensa integración de esas facetas de su personalidad. Su ardor le llevaba a estar a la defensiva o presto al embate, pero también sabía disfrutar lo cotidiano. Cirilo Gómez Mendívil lo veía hipersensible; para Victoriano Salado Alvarez, tenía cierto delirio de persecución y una personalidad protagónica. Vivió observándose a sí mismo y a la sociedad que le rodeaba, y sobre todo asimilando un mar de lecturas, tanto en español, como en latín, italiano y francés; ya de historia, de derecho, de religión, de filosofía o de literatura. De pensamiento agudo e informado y de pluma laboriosa hasta la demasía, se entregó a la publicación de sus escritos. Para redactar sus libros, acudió en ocasiones a la información oral, técnica

novedosa en su tiempo. Tuvo la sabiduría de no acumular riquezas materiales y sufragó él mismo la edición de muchas de su obras. Formó dos grandes bibliotecas. La primera la vendió y con el producto viajó en 1867 a Europa. Conoció Londres, París, Roma y Bruselas. Estando en París, imprimió su libro *Visita a Londres*. Su segunda biblioteca fue adquirida a los herederos por la Universidad Nacional muchos años después de su muerte. Exhibió una conciencia absoluta de su carácter de escritor público, y como tal, en 1897 celebró sus Bodas de Oro, pues en 1847 había leído públicamente su primer trabajo, la *Disertación sobre la posesión*. Creía próximo el fin de su vida, pero sobrevivió hasta 1916, encontrándolo la muerte un 6 de julio con lucidez y con la pluma en la mano. Por su patriotismo actuante, puede considerársele entre los progenitores del nacionalismo. Aunque más bien era un ilustrado, asumió con arrestos el liberalismo y se convirtió para muchos de sus partidarios en uno de los grandes exponentes del pensamiento reformista. El se declaró católico, apostólico y romano y rechazó que se le identificase con los fanáticos del liberalismo. Dijo en 1913, defendiéndose de las sospechas de heterodoxia: "En ninguno de mis escritos he entendido el liberalismo en el sentido de los jacobinos, sino siempre en el sentido de amor al progreso". Hombre de ideas y de copiosa correspondencia con figuras importantes de su tiempo, asumió el sello personal de su vida y reflejó éste en su obra. Su humorismo andaluz constituyó casi un perfil excéntrico en una ciudad propia, acrisolada y solemne. Hijo de un militar español que llegó a México para luchar contra los insurgentes, fue biógrafo y panegirista de Moreno y de Hidalgo, y detractor de Alamán en el tema de la Independencia. Mantuvo sonadas polémicas y discusiones con intelectuales y con alguna autoridad eclesiástica. Defendió la enseñanza de los clásicos latinos y él mismo escribió piezas en latín, además de traducir a los clásicos y de salpicar su producción con citas de éstos. El congreso, en forma unánime, le otorgó en 1901 una pensión para que no descuidase su tarea. Entusiasmado por el progreso y el orden del régimen, simpatizó con Porfirio Díaz, de quien también se hizo biógrafo. En la primera década del siglo se engrandeció su prestigio intelectual, recibiendo reconocimientos y homenajes en diversos lugares del país. Ocupó lugar importante como orador en los festejos del Centenario de la Independencia. La Universidad Nacional le otorgó el doctorado *Honoris causa* en 1910, con motivo de su inauguración, al lado de Teodoro Roosevelt, Rafael Altamira, José Yves Limantour y Gabriel Mancera, reconociendo en él a uno de los pilares del conocimiento histórico de México y a un esforzado difusor de la cultura. De su extensa producción, en el presente siglo se han reeditado *Principios críticos sobre el virreinato y sobre la Revolución de Independencia*, *Anales de la Reforma y el Segundo Imperio*, *Anales de la vida del Padre de la Patria*, *Viaje a las ruinas del Fuerte del Sombrero* y *Discurso sobre los Hombres Ilustres de Lago*s.

En 1885, Rivera publicó en Lagos -—Aurea Zafra afirma que lo hizo en Guadalajara en febrero de 1887-- *La filosofía en la Nueva España, o sea, Disertación sobre el atraso de la Nueva españa en las ciencias filosóficas,*

precedida de dos documentos, (Tipografía de Vicente Veloz, a cargo de Ausencio López Arce), obra hermana de su libro *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y sobre la Revolución de Independencia*, que se imprimió en Lagos entre 1884 y 1889. En esa obra pretendió Rivera "probar que [con notables excepciones] la Nueva España estuvo atrasada en materia de ciencias filosóficas". El libro es importante por varias razones: 1ª, porque es el primer compendio analítico acerca de la filosofía novohispana; 2ª, porque es un libro de tesis, que obedece al espíritu progresista de Rivera, empeñado -— dice Aurea Zafra— en "romper las amarras de la tradición y lanzarse a desenmascarar los errores en materia filosófica que durante tres siglos envolvieron la península y por ende a la Nueva España"[1]; 3ª, porque se trata de un texto con la perspectiva propia de Rivera acerca del virreinato, un texto en el que, además, su estilo adquiere un perfil definitivo.

El libro de Rivera abre con la transcripción del "Programa de un acto público de Física que hubo en el Colegio de Santo Tomás, de los jesuitas de Guadalajara en 1764", al que sigue otro documentos de parecida naturaleza, el "Título y cinco proposiciones del Programa de un acto público de Toda Filosofía en el Seminario de Guadalajara en 1798". Los dos son textos en latín, y los presenta Rivera para mostrar cómo actos académicos que se esperaría versasen acerca de las materias a que aludían estaban reducidos en la segunda mitad del siglo XVIII a exposiciones ajenas. Dice Rivera: "Los que tienen conocimiento del idioma latino y de la filosofía observarán que en la cátedra de Física del Colegio de Santo Tomás de Guadalajara se enseñaba la causa prima, las virtudes de las causas segundas, las operaciones sobrenaturales, el sacramento de la Eucaristía, la eternidad".

La filosofía en la Nueva España es una obra extensa, erudita, escrita con un método que a Rivera le pareció adecuado y que al lector actual debe fatigarlo. Consiste éste en recopilar ambiciosamente juicios, citas, ejemplos, casos, a favor y en contra del tema en cuestión, a fin de llegar a conclusiones tras valorar uno y otro bando. Rivera era consciente de la estructura documental de sus escritos. Refiriéndose a ésta, la defendía, diciendo: "no es solamente una serie de juicios míos ni solamente un hacinamiento de documentos ajenos, sino un conjunto de juicios críticos míos, apoyados en numerosos documentos históricos".[2] En la elección de ese método seguramente influyó la formación jurídica de Rivera, tanto como su condición de lector universal.

---

[1] Aurea Zafra Oropeza.*Agustín Rivera y Agustín de la Rosa ante la filosofía novohispana*. Presentación de Luis medina Ascensio. Prólogo de Ernesto de la Torre Villar. Guadalajara, Jal., Sociedad Jalisciense de Filosofía, 1994, p. 67.

[2] Agustín Rivera. *La filosofía en la Nueva España, o sea, Disertación sobre el atraso de la Nueva España en ciencias filosóficas, precedida de dos documentos*. Lagos, Tipografía de Vicente Veloz, a cargo de Ausencio López Arce, 1885, p. 372.

Las conclusiones a que Rivera llega en *La filosofía en la Nueva España* son llamadas por él corolarios, y en número de once, éstos confirman las ideas expresadas a lo largo del libro: que los estudios no florecieron en la colonia; que en filosofía España estaba atrasada, lo mismo que la Nueva España; que los adelantos que esta colonia de ultramar pudo recibir le vinieron de otras naciones europeas; que siendo la filosofía la base de la teología, la jurisprudencia y la medicina, se deduce que estando ésta atrasada también lo estuvieron esas ciencias.

De la realización de esa obra, lo que satisfacía a Rivera era su carácter fundacional. Dos veces señala allí que él es el primero en escribir un compendio analítico sobre la filosofía novohispana.

La filosofia en la Nueva España tuvo un detractor, el canónigo tapatío Agustín de la Rosa, quien fustigó a Rivera en artículos publicados en su periódico *La religión y la Sociedad*, los que luego reunió en el libro *La instrucción en México durante su dependencia de España* (1888). Agustín de la Rosa concluye: "Consta en la historia que México ha sido siempre un país ilustrado; [...] Los artículos que quedan escritos sobre esta materia se han contraído especialmente al tiempo de la dominación española porque respecto de esa época ha habido un escritor mexicano que hiciera objeciones contra la buena cultura de su patria. En ese tiempo México tuvo desde luego una universidad reglamentada como se acostumbraba hacerlo en las naciones cultas de Europa, la que mereció elogios de los sabios del antiguo mundo; tuvo otras universidades y otros colegios, algunos altamente respetables. Los escritores mexicanos fueron algunos millares y los sabios (que no todos escribían en público) fueron en número mucho más considerable que el de los escritores de reputación...".[3]

A las ideas de Agustín de la Rosa, replicó Rivera en su libro *Treinta sofismas y un buen argumento* (Lagos, López Arce, 1887), reafirmando lo escrito en *La filosofía en la Nueva España.*

Tanto Rivera como De la Rosa eran personalidades notables, paradigmas para sus seguidores: del laguense, los liberales; y del tapatío, los conservadores. Esas corrientes de simpatía o de su contraparte continuaron aun después de que los polemistas murieron. Veamos el retrato que hace Victoriano Salado Alvarez de estos sacerdotes jaliscienses. A Rivera lo recuerda como instigador de odios. Afirma que "fue al mismo tiempo combustible y comburente, y si recogía con habilidad lo que flotaba en el ambiente, lo aumentaba, lo agitaba y lo removía sin cesar para soplar en el incendio no extinguido de los rencores del país y sus partidos".[4] En cambio, a

---

[3] Agustín de la Rosa. *La instrucción en México*. Guadalajara, Ediciones I. T. G., 1952 (Biblioteca Jalisciense, 4), p. 170.

[4] Victoriano Salado Alvarez. *Memorias. Tiempo viejo. Tiempo nuevo*. México, Porrúa, 1985. ("Sepan cuantos...", 477) p. 79.

Agustín de la Rosa lo beatifica. Dice: "Don Agustín de la Rosa y Serrano estaba destinado desde su infancia a ser un santo y un sabio...". "No conoció nunca el pecado, ni la tolerancia con las que él llamaba sus faltas, ni el desaliento con sus fracasos, ni el cansancio en el estudio".[5] Por su parte, Alfonso Toral Moreno, al prologar en 1952 la edición moderna de *La instrucción en México durante su dependencia de España* refiere que el libro de Rivera "está cargado de eufemismos insípidos y lucubraciones vanas", juicio éste el menos insidioso de los que contra el doctor laguense figuran en el prólogo, escrito con enconado desprecio hacia el autor de *La filosofía en la Nueva España*. Dice Toral Moreno que el libro de Rivera se justifica al haber provocado la redacción de la obra de Agustín de la Rosa, como los escritos del deán de Alicante motivaron la aparición de la *Biblioteca* de Eguiara.[6] Sólo le faltó escribir: ¡Oh feliz culpa, que nos ha merecido tal redentor!

Recientemente, Aurea Zafra Oropeza ha estudiado la polémica Rivera-De la Rosa, y ha concluido que la razón asistió al primero. Dice que el estudio de Rivera "constituye objetiva y subjetivamente la actitud más avanzada, el propósito más consciente, la labor más delicada, el trabajo más asiduo y la obra más lograda en la investigación histórico-filosófica de la época".[7]

Con respecto al libro de Aurea Zafra sobre la polémica, y sobre todo acerca del pensamiento y la obra de Rivera, creo que aún hay planos que merecen estudio, como el deslinde, tanto en el autor que se estudia como en la perspectiva de quien lo hace, entre las bondades y las limitaciones del escolasticismo, molde de pensamiento casi universal en la colonia novohispana, sobre todo porque diez años antes Rivera había hablado de "la grande utilidad del *buen uso*" de ese método, agregando: "pero sin duda que no apruebo las cuestiones inútiles, las sutilezas sofísticas, el ergotismo embrollador, los términos pedantescos y demás abusos que han cometido los escolásticos de mala ley".[8] Por otra parte, como señala María del Carmen Rovira, en un libro de 1891, *El zempazúchil*, Rivera se declara ferviente

---

[5] *Idem*, p. 81.

[6] Prólogo a Agustín de la Rosa. *Op. Cit.*, pp. VII-XVIII. Curiosidades de la historia: El apellido Toral Moreno, si no es que el propio Alfonso, es laguense, como laguense lo era Adalberto Navarro Sánchez, director, junto con Ramiro Villaseñor, de la Biblioteca Jalisciense —cito la *Enciclopedia de México* y no a Juan José Arreola, que en sus memorias dice que Navarro Sánchez era de Guadalajara. V. Orso Arreola. *El último juglar. Memorias de Juan José Arreola*. México, Diana, 1998, p. 207--.

[7] *Op. Cit.*, p. 67. En su bibliografía, Aurea Zafra da dos referencias a estudios anteriores sobre esa polémica: Hernández Luna, Juan. *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España (Rivera vs De la Rosa)* 37, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1959, México, D. F., pp. 248 y 2 ilustraciones, y De la Torre Villar, Ernesto: "Polémica de Agustines". *Revista Histórico Mexicana*, 9, vol. III, julio-agosto, 1953, Colegio de México, México, D. F., pp. 156. A simple vista, parece que hay errores en estos datos.

[8] Agustín Rivera. *Artículo sobre la utilidad del método escolástico*. Sin pie de imprenta. [Lagos, 1º de abril de 1875.] 7 p.

seguidor de Descartes, pero finalmente es situado por Rovira en el rubro de los pensadores escolásticos del siglo XIX.[9]

Como indica Rovira, la dedicación de Rivera a la investigación filosófica no tuvo la concentración sistemática que se requería para beneficio pleno del pensamiento mexicano. Más que un filósofo, Rivera fue un humanista. El que en una pequeña ciudad del Bajío mexicano se empeñase a fines del siglo XIX en propagar el nombre de Descartes es una acción que lo convierte en un intelectual nada despreciable.

La filosofía en la Nueva España, de Rivera, merece ser reeditada en tipografía actual, con estudio introductorio, notas e índices, pues no hay ya para consulta en biblioteca más que un ejemplar de la edición laguense de 1885. En cuanto a los estudios sobre la obra de Rivera, el de Aurea Zafra es un esfuerzo muy útil, ciertamente mejorable, que hace abrigar la esperanza de que en un futuro próximo se realicen trabajos semejantes, ya sobre el tema de la filosofía, ya sobre literatura clásica, viajes, historia mexicana o regional, pues el pensamiento del "Doctor de Lagos" abarcó los más diversos campos.

---

[9] *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX.* Coordinación: María del Carmen Rovira. México: UNAM, 199

¿Cosmología sin Teología?
El dilema de la filosofía colonial venezolana

Sabine Knabenschuh de Porta
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

I

Sin lugar a dudas, el siglo XVIII es el siglo clave en lo que respecta a la fundamentación conceptual del pensamiento cosmológico -y, en general, filosófico- en el ambiente académico venezolano. Pues en ese siglo se condensó, en el caso de Venezuela, un proceso cimentador que en algunos otros países hispanoamericanos ha ocupado poco menos de 300 años: un proceso que llevó desde el predominio exclusivo y homogéneo de la enseñanza escolástica, a través de una integración esporádica e individual de ideas modernas, hasta la abierta competencia con un pensamiento ya marcadamente moderno; competencia ésta que culminaría en la paulatina superación de los paradigmas intelectuales del escolasticismo.

A mediados de ese siglo clave, en un momento histórico en que se funden -y confunden- la edificación de la "Segunda Escolástica" Hispanoamericana en su versión venezolana y, simultáneamente, los primeros pasos hacia una superación de ese mismo fundamento escolástico, enseña en la Facultad de Artes de la Real y Pontificia Universidad de Caracas (fundada en 1725) una generación de catedráticos digna de atención. Atrapados entre los estatutos universitarios que les prescriben una enseñanza ortodoxamente aristotélico-tomista, y la gran Revolución Científica que ya sacude amplios espacios académicos del mundo, esos jóvenes licenciados y maestros en Filosofía (provistos además, en muchos casos, de los mismos grados -o incluso del doctorado- en Teología) tienen que arreglárselas para buscar una compatibilidad entre su -probable- interés en las ideas nuevas, y las viejas doctrinas bajo las cuales habían sido formados y que están obligados a transmitir a sus propios alumnos.

Pertenecen a dicha generación *Antonio José Suárez de Urbina* (1730-1799) y *Francisco José de Urbina* (1735/37-?); docentes y autores de sendos Cursos Filosóficos cuyos manuscritos (de 1758 el primero y de 1767 el segundo) se conservan en los archivos de la Biblioteca Nacional de Caracas.[1] Dentro del marco de la presente ponencia, nos interesan específicamente los tratados *cosmológicos* (la *Physica* y el *De Generatione*), los que ocupan casi la mitad de los respectivos textos.

[1] *Antonii Josephi Suaretii de Urbina Cursus Philosophicus*, ms. ZME/S12 c.f.; *Francisci Josephi de Urbina Cursus Philosophicus*, ZME/U1uc c.f.; Biblioteca Nacional, Caracas. [En las referencias se seguirá la numeración de párrafos empleada en las respectivas transcripciones y traducciones -aún en gran parte inéditas- de Angel Muñoz García. Respecto a los textos ya editados, cfr. Nota Final.]

Dada su -ya señalada- pertenencia a la corriente aristotélico-tomista de la llamada Segunda Escolástica Hispanoamericana, la Cosmología que presentan esos tratados es fundamentalmente una Filosofía de la Naturaleza basada en el hilomorfismo aristotélico-tomista, en la teoría de los cuatro elementos, y -respecto al tema clave de toda Cosmología-, en la concepción esencialista e intensional del movimiento; centrada ésta en las cualidades y magnitudes del móvil o cuerpo en movimiento (frente a la concepción funcional y extensional que se dirige, en otro nivel de abstracción, hacia las cualidades y magnitudes del movimiento mismo, y que caracteriza las teorías de la física moderna).

Con ello, ambos autores responden a las exigencias de su peculiar entorno histórico y a las resultantes obligaciones que los estatutos de su Universidad les imponen. Y, sin embargo, no se trata de exposiciones tomísticas plenamente ortodoxas, sino de textos que dejan entrever que ya en esa fase temprana de la Filosofía académica venezolana (recuérdese que la Universidad de Caracas apenas se fundó en 1725) estaban germinando aquellos cambios conceptuales que más adelante, en 1788, hicieron posible la renovación universitaria por Baltasar de los Reyes Marrero. Renovación ésta que equivale -en lo que a las enseñanzas cosmológicas se refiere- a una abierta superación del legado escolástico a favor del pensamiento moderno de la Nueva Ciencia.

Ciertamente, los textos de SUAREZ y URBINA[2] están aún a unos cuantos pasos de tal superación. Pero es evidente que ya la marcha hacia la transición se inició. Con mucha cautela -a fin de evitar una abierta ruptura con el marco aristotélico-tomista preestablecido- se introducen elementos que evidencian el conocimiento de determinados enfoques post-tomistas o incluso modernos. Y donde no se puede introducir ideas nuevas, al menos cabe prescindir -con la misma cautela- de algunas de las tradicionales. En este orden de ideas, tanto la estructuración de los textos y el manejo de las fuentes, como -y sobre todo- la presentación del núcleo temático -el *movimiento*- revelan, junto con una creciente autonomía académica y pedagógica, ciertas facetas poco ortodoxas y en ocasiones compatibles con el espíritu de la Nueva Ciencia de los siglos XVI y XVII. Todo ello hace suponer una notable influencia, en el correspondiente entorno cultural, de ciertas concepciones y teorías innovadoras.

[2]A fin de evitar confusiones, designaré en adelante con su primer apellido SUAREZ a Antonio José Suárez de Urbina (el mayor de ellos), y a Francisco José de Urbina (el menor) con URBINA, único apellido que de él conocemos. En lo que respecta a la comparación de sus textos, siempre habrá que tener en cuenta que los respectivos cursos se dictaron con una diferencia de 9 años.

II

Ahora bien, esta misma “liberación” académica -sutil y cautelosa, pero sin embargo innegable- podría buscarse también en otro terreno: el de la integración -o no- de planteamientos *teológicos* en el desarrollo argumentativo de la respectiva Cosmología. Pues no debe olvidarse que uno de los cambios de enfoque de la Cosmología moderna fue justamente una acentuada búsqueda de independencia intelectual, rechazándose, junto con el principio de autoridad, también la tutela religiosa que había dominado el pensamiento cosmológico desde que el Aquinate elaborara su hábil síntesis teológica a partir de la Filosofía de la Naturaleza aristotélica.

Efectivamente, la relación entre filosofía y religión ha sido uno de los aspectos más decisivos en el desarrollo del pensamiento cosmológico durante unos seis siglos (del s. XIII al XVIII), por lo que conviene recordar en este lugar los siguientes hechos:

Cuando, en el siglo XIII, Santo Tomás se dedica a repensar toda la física aristotélica en función de un nuevo contexto -la visión cristiana del mundo en cuanto universo radicalmente dependiente de Dios-, la Filosofía de la Naturaleza occidental se convierte -así solía formularse durante largos siglos- en *ancilla theologiae*. Con ello, si bien se logra un importantísimo enlace con la filosofía de la antigüedad, también se cierran -como acertadamente plantea Aubert[3], tomista del siglo XX- unas cuantas puertas al pensamiento científico.

La célebre *Condena de 1277*, efectuada -tres años después de la muerte del Aquinate- por el obispo de París Etienne Tempier, se encarga de reforzar esta tendencia. Con la censura y el rechazo categórico de 219 artículos (en su mayoría de contenido cosmológico), se obliga a los pensadores aristotélico-escolásticos posteriores a sondear, en cada una de las proposiciones de su Filosofía de la Naturaleza, por cualquier aspecto que pudiera de alguna manera poner en tela de juicio la omnipotencia divina. Con un doble resultado: En primer lugar, se empieza a formular y discutir, en tales contextos, planteamientos hipotéticos de situaciones en que Dios produjera fenómenos imposibles *por naturaleza*, pero factibles *por milagro* o *poder divino*. En segundo lugar, se abren camino a los tratados cosmológicos extensas argumentaciones relacionadas, no con situaciones hipotéticas, sino con los *misterios* expresamente aceptados como verdades reveladas dentro de la enseñanza católica (con lo cual éstos pierden, paradójicamente, su carácter como puros objetos de fe y se convierten en dogmas accesibles -o al menos no repugnantes- a la razón). En consecuencia de todo ello, la supervisión teológica de la Cosmología (y de la Filosofía en general) se acentúa, y se mantiene hasta la misma época renacentista.

Pero se producen ciertos cambios respecto al alcance y las implicaciones de tal supervisión. Inseparablemente relacionada con el mencionado proceso, la doctrina de la *duplex veritas* viene siendo, en su propia evolución, la “medida cualitativa” de las relaciones de dominación entre Teología y Cosmología. En un primer momento -en 1277-, la idea de la “doble verdad” se condena en cuanto pretensión de aceptar

---

[3]AUBERT, Jean-Marie, *Filosofía de la Naturaleza* (tít. orig.: *Philosophie de la Nature*, 1965; trad. M. Kirchner y E. Molina), Barcelona, [3]1977; p. 119-121.

simultáneamente dos “verdades” -una teológica y otra filosófica- divergentes. Pero con el tiempo, la creciente valoración de la razón humana -aun dentro del contexto cristiano- cobra sus tributos: la *ratio naturalis* logra, paulatinamente, una cierta emancipación frente a la verdad teológica, y la idea de la “doble verdad” pierde su connotación de simultaneidad y diferenciación cognoscitiva.[4] Ya a comienzos del siglo XV, este cambio había llevado -al menos implícitamente- a la convicción de que, en muchos casos, sólo una de las dos “verdades” podía ser aceptada efectivamente como verdadera.

La resultante tensión -dentro de la Cosmología occidental- es evidente, y los representantes de la Nueva Ciencia tuvieron que buscar una escapatoria de esta aparente calle ciega. La buscaron en una hábil (y sólo aparentemente paradójica) combinación de *consenso* y *separación*: por un lado, se confiaba en la posibilidad de detectar las compatibilidades entre las nuevas ideas físicas y las doctrinas cristianas (con lo cual el concepto de la “doble verdad” se rechaza y, finalmente, desaparece); por otro lado, se evita la mezcla de argumentaciones y planteamientos cosmológicos y teológicos. Si bien es cierto que Galilei aún tuvo que soportar una dura lucha al respecto (una lucha cuyo trasfondo no se limitaba en lo absoluto a la polémica en torno a las teorías geo- y heliocéntricas), con Newton -desde un contexto histórico ya preparado para el cambio de enfoque- se logra por primera vez la realización plena de ambos propósitos: su Cosmología es una Cosmología libre de *argumentaciones* teológicas, y sin embargo *basada* en profundas convicciones religiosas. Y que su preocupación religiosa es genuina -a pesar de su constatacionismo rigurosamente científico-, se muestra en sus ataques contra la filosofía mecanicista de la escuela cartesiana.

El siglo XVII marca, entonces, para algunos ámbitos intelectuales de Occidente el momento en que se logra superar la dependencia directa e inmediata (¡aunque ciertamente no la indirecta y mediata!) entre progreso cosmológico-científico y planteamientos teológicos. En lo que concierne al ambiente del pensamiento colonial hispanoamericano, sin embargo, no se puede esperar -por todo lo que implican las constelaciones históricas bajo las cuales se produjo- ninguna simultaneidad al respecto. Pues no sólo habrá que tener en cuenta el acostumbrado “desfase” temporal entre el surgimiento de ideas nuevas en el “Viejo” Mundo y su difusión y aceptación en el “Nuevo”, sino también el monopolio que ejercían las diferentes representaciones del catolicismo -tanto religiosas como políticas- en todas las colonias españolas en materia de enseñanza y vida intelectual. Y efectivamente, el dominio de los dogmas religiosos sobre las teorías cosmológicas se mantiene en toda Hispanoamérica hasta muy avanzado el siglo XVIII. Sirvan como ejemplo los textos de la *Physica Particularis* (ca. 1765) del jesuita mexicano *Francisco Xavier Clavijero* (1731-1789)[5], los que, a pesar de todo su espíritu auténticamente científico, no dejan de exhibir largas argumentaciones

[4]Cfr. MAIER, Anneliese, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (*Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, tomo IV), Roma, 1955; p. 43.

[5]Cfr. la edición de Bernabé NAVARRO, Morelia, 1995.

(como p.ej. contra el sistema copernicano)[6] basadas en las afirmaciones de las Sagradas Escrituras.

También debe recordarse al respecto que el mismo eclecticismo español del siglo XVIII -cuyo rol en cuanto fuente de formación e información de los intelectuales de la Colonia no debe subestimarse-, ciertamente busca una disolución de la unidad entre fe católica y aristotelismo, pero esto en el sentido de una "libertad" meramente filosófica, manteniéndose intacta y vigente la autoridad de las Escrituras. Se trataba, por consiguiente, de la separa*bilidad* entre determinadas filosofías (especialmente la aristotélica) y la religión, y de ninguna manera de una separa*ción* de filosofía y religión.[7] Extrapolando, semejantes observaciones son también aplicables a la Cosmología colonial hispanoamericana hasta el siglo XVIII[8], y deben valer especialmente para el caso venezolano, el que se caracteriza -como ya se dijo- por una concentración de todo el proceso de asimilación -desde una filosofía enteramente escolástica hasta un pensamiento ya en gran parte moderno- en ese mismo siglo.

Así, mientras para un Newton había resultado relativamente fácil separar las argumentaciones meramente físicas de los planteamientos teológicos -sin dejar de ser, como queda dicho, un hombre profundamente religioso-, nuestros catedráticos venezolanos debieron encontrarse al respecto ante un verdadero y serio dilema. Primero, porque debían enseñar una filosofía aristotélico-*tomista*, lo cual implicaba una especial ortodoxia respecto a la integración de la visión cristiana en su Cosmología, según el modelo de Santo Tomás y las escuelas tomistas posteriores; segundo, porque se habían formado en la universidad bajo esos mismos parámetros; y tercero, porque ambos fueron, aparte de docentes de filosofía, también teólogos (lo que de hecho fue el caso de la mayoría de los filósofos coloniales hispanoamericanos). ¿Cómo, entonces, separarse de la tutela religiosa, por mucha simpatía que pudieran sentir, en cuanto cosmólogos y filósofos, hacia ciertos enfoques y tendencias modernas? Resultaba prácticamente imposible, y, sin embargo, encontramos, en el texto de URBINA, ciertos rasgos de semejante "liberación".

III

Para ilustrar tales rasgos, sirvan las siguientes observaciones -correspondientes al Libro IV, Capítulo 1, Artículo 2 de la *Physica*- acerca de la presentación del aspecto de la *impenetrabilidad* de los cuerpos; un aspecto perteneciente a uno de los temas clave de toda Cosmología: el *lugar* y la ubicación de los cuerpos en él.

De hecho, este último es uno de los temas más ortodoxamente tratados por nuestros autores. Ambos expresan -con Aristóteles[9] y los escolásticos[10]- lo que

---

[6]Ibid., pp. 71-72.

[7]Cfr. QUIROZ-MARTINEZ, Olga Victoria, *La Introducción de la Filosofía Moderna en España*, México, 1949; p. 159 y *passim*.

[8]Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y ciencia el el México dieciochesco*, México, 1996; p. 8 y *passim*.

[9]ARISTOTELES, *Phys.*, L.IV, C.IV-V.

llamaríamos *espacio*, a través del concepto de *lugar*, de manera que el espacio se deriva de las relaciones entre los objetos materiales del universo. El espacio, como lugar, existe de forma objetiva, junto con los cuerpos, o, dicho de otra manera, es separable de las cosas y sin embargo no independiente de ellas. Pues es, no *tridimensional* como el *espacio* de la física moderna, sino *bidimensional*: es superficie y límite. Semejante concepción de espacio y de lugar *objetivo* lleva a afirmar la finitud del espacio: el espacio universal es limitado y tiene una determinada estructura física, pues hay un *centro* (el centro de la Tierra) y una *periferia* (la última esfera móvil). La diferencia entre el espacio (absoluto o relativo) de Newton y el *lugar inmóvil* aristotélico-escolástico es evidente.[11]

A primera vista, este contexto no parece dar cabida para planteamientos teológicos; y sin embargo resulta ser uno de los más delicados al respecto. En lo que concierne -retomando nuestro punto temático específico- a la *impenetrabilidad* de los cuerpos, ésta no se presupone, sino que se somete a discusión; y ambos autores venezolanos se plantean la pregunta de "*si puede haber dos cuerpos en un mismo lugar".* De hecho, las respectivas argumentaciones conciernen sólo secundariamente los fenómenos naturales, siendo sus finalidades primariamente defensivas, con vista a posibles inconvenientes teológicos. Cuando nuestros autores exponen que es un imposible *natural* que dos cuerpos se encuentren en un mismo lugar, no hacen otra cosa sino lo que -desde la Condena de 1277- todos los aristotélicos cristianos, en mayor o menor grado, han hecho antes de ellos: delimitar expresamente lo *natural* frente a lo *milagroso*.

Ciertamente, el tema de la *impenetrabilidad* aparece ya en Aristóteles[12], pero allí se subordina, a modo de axioma, a las argumentaciones acerca de la definición del *lugar* y de la (im-)posibilidad del *vacío*: ni puede el espacio ser cuerpo, ni puede existir

---

[10]Cfr. al respecto DUHEM, Pierre, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void and the Plurality of Worlds* (versión abreviada de *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 tomos, 1909-1916; ed. y trad. R. Ariew), Chicago, 1985; pp. 139-291. - GRANT, Edward, *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy* (1962-1979), Londres, 1981; art. V, VI. - SARNOWSKY, Jürgen, *Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Neue Folge 32), Münster, 1989; pp. 171-186.

[11]Las variantes que las diferentes exposiciones escolásticas presentan, responden principalmente al intento de aclarar la doble concepción aristotélica del *lugar* mediante terminologías nuevas. La más importante de éstas es la que introduce la distinción entre *locus* -como la superficie interna del cuerpo continente- y *ubi* -como la superficie externa del cuerpo contenido-. Por lo demás, las discusiones suelen girar en torno a la pregunta de si el último cielo está, o no, en un lugar, y, en caso afirmativo, de qué modo. Aparte de la propuesta de diferenciar al respecto entre la posibilidad de estar en un lugar, o *per se*, o *per accidens*, y de aplicar la segunda acepción al primer móvil (en virtud de su centro, que está en un lugar *per se*), se dio aquella otra que también conocemos de Santo Tomás, a saber, de que la última esfera está en un lugar en razón de sus partes. Pero en general no hay ideas revolucionarias en lo que respecta a la mera conceptualización del lugar físico.

[12]ARISTOTELES, *Phys.*, L.IV, cap. I-V, VIII; cfr. también Tomás de AQUINO, *Phys.*, L. IV, l.I-VIII, XIII.

el vacío separado -dice el Estagirita- porque entonces *habría dos cuerpos juntos*. El carácter axiomático de la idea de la impenetrabilidad radica en la equivalencia que Aristóteles, Averroes y los escolásticos[13] establecen entre la *dimensionalidad* y la *corporeitas* (*quantitas*, *soliditas*).

No es, por tanto, sino a raíz de la Condena de 1277 que el tema se convierte en verdadero punto de argumentaciones, dada la necesidad de diferenciar entre el cuerpo en sentido físico o *corpus quantum*, y el *corpus gloriosum* o *corpus substantia*. E incluso Ockham, quien defiende una teoría de la cantidad filosóficamente diferente de la aristotélica (entendiendo la cantidad, no como categoría, sino como un *modus essendi*), insiste en que su propia idea no está en discordancia con los dogmas cristianos.[14]

Esta misma preocupación teológica se refleja también en nuestros textos coloniales. En ambos se discuten, dentro del contexto de la impenetrabilidad de los cuerpos, los misterios del Nacimiento y de la Ascensión de Cristo, y el sacramento de la Eucaristía. En ambos, además, se retoma en ocasiones la preocupación -originaria de la Condena de 1277- de contraponer la omnipotencia divina a lo naturalmente factible. Hay, sin embargo, una cierta diferencia entre la exposición de SUAREZ y la de URBINA:

En primer lugar, merece señalar la reducción numérica de los planteamientos teológicos en el texto de URBINA: de 11 párrafos dedicados al tema de la impenetrabilidad de los cuerpos, solamente 6 presentan alusiones o argumentaciones teológicas, mientras que SUAREZ plantea y replantea las cuestiones de fe en 11 de los 12 párrafos correspondientes.

En segundo lugar, es innegable que los pasajes teológicos en éste y otros textos de URBINA no sólo son menos frecuentes, sino también mucho más escuetos que las respectivas explicaciones de SUAREZ.

Y en tercer lugar, llama la atención que, en las exposiciones de SUAREZ, los respectivos pasajes mantienen el carácter plenamente escolástico de *argumentaciones* en torno a, y a partir de, cuestiones teológicas; URBINA, en cambio, se suele limitar a presentar una especie de *constataciones* teológicas.

Compárese, por ejemplo -con respecto a los dos últimos puntos señalados-, los siguientes pasajes temáticamente equivalentes, que siguen en cada caso a la afirmación de que, por milagro, dos cuerpos pueden penetrarse, ocupando así un mismo lugar:

> SUAREZ: *"Se prueba primeramente por los principios de nuestra fe, por los que creemos que Cristo el Señor... salió del sepulcro cerrado y sellado, penetró los cielos en su admirable Ascensión, y entró donde estaban los discípulos con las puertas cerradas. En todo ello, un cuerpo atravesó a otro, permaneciendo en ambos la extensión en orden al lugar."* [S.1570]
>
> URBINA: *"Esta conclusión consta por el testimonio de la sagrada Escritura, pues Cristo..., cuando ascendió a los cielos, los penetró; por tanto."* [U.77]

---

[13]Cfr. MAIER, op.cit., pp. 147ss.

[14]Cfr. ibid., pp. 150, 184.

Mientras que SUAREZ argumenta y explica extensamente, URBINA, quien tanta preocupación pedagógica muestra en los pasajes meramente filosófico-cosmológicos (e incluso los metafísicos), se contenta con evocar, lacónicamente, el testimonio de las Escrituras.

Otro de los aspectos curiosos es que, en el pasaje siguiente [U.78], URBINA no utiliza como prueba el argumento tradicional del misterio de la Eucaristía, sino que busca una prueba diferente (en el misterio de la Encarnación); además, no la aduce -como era la costumbre- para el consecuente de la argumentación (de que, por poder divino, puede eliminarse la impenetrabilidad), sino para uno de sus antecedentes (de que, por poder divino, puede suprimirse un efecto secundario de una forma). SUAREZ, en cambio -evidentemente sin tales aspiraciones de originalidad o independencia argumentativa-, repite, fiel a la costumbre escolástica, la prueba de la Eucaristía.

Ciertamente, semejantes hechos no deben sobrevalorarse. De ninguna manera una comparación entre SUAREZ y URBINA, respecto al manejo de las argumentaciones teológicas dentro del marco de los textos dedicados a la Cosmología, arroja un avance decisivo y patente de parte del segundo. Pero sí se puede sospechar, sobre la base de lo dicho (lo cual vale, no solamente para el tema aquí ejemplificado, sino también para varios otros pasajes de los respectivos textos), algo parecido a un creciente distanciamiento, en el caso de URBINA (y probablemente de algunos de sus colegas o discípulos), ante los concernientes procedimientos tradicionales. De hecho, él mismo lo subraya, a modo de declaración de principio, al inicio de su texto sobre el *infinito*:

> "*Los principales problemas que suelen surgir acerca del infinito pertenecen al campo teológico. Aquí sólo trataremos clara y brevemente lo que corresponde a los filósofos*." [U.036]

IV

Lo importante de este "avance" -de URBINA frente a SUAREZ- es que, en combinación con otras diferencias existentes entre los textos cosmológicos de ambos autores, nos permite establecer unas cuantas conjeturas acerca del ambiente académico que reinaba, entre 1758 y 1767, en la Universidad de Caracas. En este orden de ideas, conviene señalar sobre todo los siguientes dos aspectos concomitantes:

1. De la obra de SUAREZ a la de URBINA, se nota una clara disminución del manifiesto apoyo en el Aquinate, junto con un considerable aumento de las referencias al *Philosophus*. En otras palabras, mientras que SUAREZ muestra que es en primer lugar tomista y sólo mediatamente aristotélico, URBINA da a entender que, ante todo, respeta los estatutos de su Universidad -según los cuales debe enseñar filosofía aristotélica-, y que, por lo demás, su pertenencia a la escuela tomista no significa siempre una concordancia literal y exacta con la doctrina original del Aquinate.

2. Si bien es verdad que, en ocasiones, ambos textos presentan ciertos enfoques en principio compatibles con los puntos de vista de la Mecánica Clásica, hay que subrayar, sin embargo, que de ninguna manera tales casos son más frecuentes en URBINA que en SUAREZ (en contra de lo que podría sospecharse, recordando el lapso que separa sus respectivos cursos, y suponiendo una creciente influencia de ideas

modernas durante ese tiempo). Más bien nos consta que, referente a ideas o enfoques demasiado "revolucionarios", URBINA muestra una mayor cautela que, nueve años antes, SUAREZ; y que incluso retoma algunos de los elementos ortodoxamente escolásticos ya eliminados en los textos de éste.

Tales aspectos, a su vez, deben ubicarse -junto con el reseñado distanciamiento de URBINA referente a las argumentaciones teológicas- en un contexto que, tres años después de terminar URBINA su curso, se hace público mediante la célebre disputa entre Valverde y el Conde de San Javier (atacando el primero al "impío" Estagirita, y propagando al mismo tiempo su admiración incondicional por Santo Tomás): un ambiente progresivamente anti-aristotélico en la Universidad de Caracas, que, si bien se hallaba aún "protegido" (a modo del eclecticismo europeo ya mencionado) por una declarada adhesión a las enseñanzas del Aquinate, señalaba ya un paso decisivo hacia el pensamiento cosmológico moderno. Pues -como subraya enfáticamente Parra León respecto a este mismo ambiente caraqueño-

> *"...de la relación dialéctico-ontológica entre Aristóteles y Santo Tomás, tan evidente y tan estrecha, sólo puede prescindirse por mala fe o por inconsciencia; ...éste fue el conocido santo y seña con que se abrieron todas las puertas al galicanismo y a la Enciclopedia: llegar bajo la tutela de la Iglesia primitiva y de los Santos Padres y del brazo de los clérigos..."*
>
> *"...batido Aristóteles, se preparaba de buena o mala fe el eclipse de Santo Tomás..."* [15]

Esto -pienso- es lo que se percibe en el texto de Francisco José de Urbina. Parece como si en los nueve años entre uno y otro curso, hubiesen aumentado, en recíproca dependencia, la presión institucional respecto al cabal cumplimiento de las exigencias académicas y la tendencia de los catedráticos de separarse paulatinamente de la doctrina tomística ortodoxa. Si esto fue así, SUAREZ debe haber encontrado, en su momento, menos resistencia institucional contra la enseñanza -todavía inesperada- de ideas no ortodoxamente escolásticas, mientras que URBINA, sufriendo ya la reacción oficial a la circulación de ideas innovadoras, no habrá tenido oportunidad de manejar los contenidos de sus clases con la misma -relativa- libertad que su antecesor. Pero no obstante da un paso decisivo: salvando las apariencias mediante pequeñas concesiones a la ortodoxia aristotélica (la que, fuera de los salones de clase, seguramente ya estaba amenazada), se aleja en ocasiones de la protección teológica, modificando y restringiendo -aún casi imperceptiblemente- el alcance de los argumentos teológicos dentro del marco de su Cosmología. Y así, aquel catedrático tan cauteloso en la presentación de ideas que pudiesen interpretarse como "disidentes", termina ubicándose, a pesar de todo, más cerca del nuevo espíritu de transformación que su enérgico maestro y colega Antonio José Suárez de Urbina.

Y desde semejante situación, académicamente tensa y ambigua, URBINA -aun siendo filósofo tomista y teólogo- nos manifiesta en 1767 que, no obstante el reforzado control de parte de la universidad, aquel distanciamiento ante la enseñanza

---

[15] PARRA LEON, Caracciolo, *Filosofía Universitaria Venezolana 1788-1821* (facs. de ed. 1934), Caracas, 1989; pp. 50-51.

escolástica -incluyendo la tradicional fusión de temas teológicos y cosmológicos- está ya decididamente en marcha.

***

NOTA FINAL

La presente ponencia sintetiza algunos resultados de dos investigaciones ("Cosmología colonial: un ejemplo venezolano del siglo XVIII" y "Cosmología colonial: la transición venezolana") auspiciadas por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia, Maracaibo/Venezuela.
Referente al PROGRAMA INTERNACIONAL DE RESCATE E INVESTIGACION DEL PENSAMIENTO COLONIAL IBEROAMERICANO (al cual ambas investigaciones están adscritas) pueden señalarse, para los actuales momentos, las siguientes contribuciones relacionadas con el pensamiento colonial venezolano:

- BEUCHOT, M.: *Escolástica Ibérica postmedieval. Algunas teorías del signo*, Caracas-Maracaibo, 1995.
- KNABENSCHUH DE PORTA, S.: "La filosofía de la naturaleza en un manuscrito filosófico venezolano del siglo XVIII", en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 37-50.
- -------: "Ontología del movimiento en la Cosmología venezolana del siglo XVIII", en: *Ideas y Valores*, 101, Santafé de Bogotá, 1996; pp. 100-116.
- -------: "Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina", en: *Revista de Filosofía*, 24, Maracaibo, 1996; pp. 93-109.
- -------: "Maniobras doctrinales de un tomista colonial: Tiempo y lugar según Suárez de Urbina", en: *Analogía*, XI-1, México D.F., 1997; pp. 127-149.
- -------: "Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial", en: *Revista de Filosofía*, 25, Maracaibo, 1997; pp. 65-90.
- LIUZZO, M.: "La Universidad de Caracas de 1727 a 1778", en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 17-25.
- MUÑOZ GARCIA, A.: "El *Cursus Philosophicus* de Antonio José Suárez de Urbina", en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 9-16.
- -------: *Axiomata Caracensia* (ed. crít. biligüe, introducción, notas, índices), Maracaibo, 1994.
- -------: "La Filosofía del S. XVIII en la América Colonial", en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995; pp. 25-39.
- -------: "La Filosofía en la Venezuela Colonial", en: MARQUINEZ / BEUCHOT (eds.), *La Filosofía en la América Colonial*, Santafé de Bogotá, 1996; pp. 175-203.
- -------: "La 'Meteorología' de Suárez de Urbina: ¿Filosofía, Filokalía, Cosmología, o sólo 'Folklórica'?", en: *Revista de Filosofía*, 23, Maracaibo, 1996; pp. 5-20.
- -------: "Ambiente intelectual de Caracas previo a las reformas filosóficas de Marrero", en: *Revista de Filosofía*, 25, Maracaibo, 1997; pp. 37-64.
- -------: "La Orden de Predicadores y la Filosofía en la Universidad de Caracas en el S. XVIII", en: *Anámnesis*, VII-2, México D.F., 1997; pp. 175-186.
- -------: "Los Motivos de Marrero. ¿Reformas Filosóficas o Universitarias?", en: *Revista de Filosofía*, 26/27 (Número Aniversario), Maracaibo, 1997; pp. 165-191.
- -------: "Filósofos Venezolanos del S. XVIII en la Real y Pontificia Universidad de Caracas", en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIV, Salamanca, 1997; pp. 83-98.
- -------: "Francisco José de Urbina, filósofo venezolano del S. XVIII. Notas para una biografía", en: *Revista de Filosofía*, 28, Maracaibo, 1998; pp. 111-137.

- MUÑOZ GARCIA, A. (ed.)/ VELASQUEZ, L. / LIUZZO, M.: *Antonii Josephi Suaretii de Urbina Cursus Philosophicus* (1758), vol. I: *Logica* (ed. crít. bilingüe, introducción, notas, índices), Maracaibo, 1995.
- NAVA, M.: "La Tradición Clásica y el Ideal Republicano en el Pensamiento Venezolano de la Emancipación", en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995; pp. 57-70.
- -------: *Envuelto en el Manto de Iris*, Casa de las Letras - ULA, Mérida, 1996.
- PIACENZA, E.: "El *ars dispuntandi* de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII", en: *Apuntes Filosóficos*, n. 5, Caracas, 1994; pp. 47-59.
- VELASQUEZ, L.: "Los fundamentos de la Lógica de Suárez de Urbina", en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 27-36.
- -------: "El concepto como signo natural", en: *Analogía*, año VII, n. 2, México, 1993.
- -------: "Precedentes Ockhamistas de la Significación", en: *Revista de Filosofía*, n. 19, Maracaibo, 1994; pp. 21-33.
- -------: "Lógica y Dialéctica en el *Curso Filosófico* de Suárez de Urbina", en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995.

En prensa:

- KNABENSCHUH DE PORTA, S.: "La Cosmología de Suárez de Urbina: aspectos de la filosofía colonial venezolana", en: *Actas del X Encuentro de Investigadores de la Filosofía Novohispana (1997)*, Oaxaca.
- -------: "Trasfondos de la Cosmología colonial venezolana", en: *Apuntes Filosóficos*, 11, Caracas.
- -------:"El movimiento de los graves y proyectiles en un *Cursus Philosophicus* colonial", en: *Ideas y Valores*, Santafé de Bogotá.
- -------: "Entre Escolasticismo y Nueva Ciencia: las enseñanzas cosmológicas en la Venezuela del siglo XVIII", *Actas del I Congreso Iberoamericano de Filosofía (1998)*, Cáceres/Madrid.
- MUÑOZ GARCIA, A.: "Dominicos Profesores de Filosofía en Caracas en el S. XVIII", en: *Analogía*, México D.F.
- -------: "La Lógica en Venezuela en el S. XVIII: el caso Suárez de Urbina", en: *Actual*, Mérida.
- MUÑOZ GARCIA, A. / KNABENSCHUH DE PORTA, S.: *Antonii Josephi Suaretii de Urbina Cursus Philosophicus* (1758), vol. II: *Philosophia Naturalis* (ed. crít. bilingüe, introducción, notas, índices).
- NAVA, M.: "Los 'Cursus Philosophici' de Suárez y Urbina. El latín colonial en Venezuela y dos manuscritos filosóficos", en: *Cuadernos Filológicos. Estudios Latinos*, Madrid.

En preparación:

- KNABENSCHUH DE PORTA, S.: "De A.J. Suárez de Urbina a F.J. de Urbina: la transición en la Cosmología colonial venezolana".
- MUÑOZ GARCIA, A.: "Baltasar Marrero, Renovador de la Universidad de Caracas".
- -------: "Hacia una Historia de la Filosofía en Venezuela: Pre-Historia Filosófica de la Universidad de Caracas".
- -------: "El camino hacia la Nueva Filosofía en la Universidad de Caracas".
- -------: "El juicio a las reformas de Marrero o las intemperancias del Regidor".
- -------: *El* "*Thesaurus Indicus*" *de Diego de Avendaño (Amberes, 1668)*, edición bilingüe.
- -------: "La Filosofía en Caracas, después de Baltasar Marrero".
- -------: *Para una Historia de la Filosofía Colonial Venezolana*.
- MUÑOZ GARCIA, A. / NAVA, M.: *Francisci Josephi de Urbina Cursus Philosophicus* (1767), vol. I, *Logica* (ed. crít. bilingüe, introducción, notas, índices).

El curso filosófico de Francisco Xavier Clavigero
Presencia de las doctrinas científicas modernas.

Roberto Heredia Correa

Octubre de 1998.

La llamada filosofía moderna (Descartes, Bacon, Leibnitz, Gassendi) fue conocida en la Nueva España en las últimas décadas del siglo XVII. Durante la primera mitad del siglo XVIII, según testimonio de Juan José de Eguiara y Eguren,[1] algunos profesores de la Universidad de México y de diversas órdenes religiosas explicaban en sus cursos algunos temas de esa filosofía moderna.

Hacia mediados del siglo XVIII los vientos de renovación en el estudio de la filosofía se sentían por todas partes en la Nueva España. No se ha ahondado suficientemente hasta ahora en los efectos que esta inquietud tuvo en la Universidad, en los seminarios y en los colegios de las órdenes religiosas. Se conoce un poco mejor el movimiento de la renovación que se dio en los colegios de la Compañía de Jesús, organización que tenía en sus manos la mayor parte del sistema educativo novohispano, gracias a la

---

[1]. Eguiara y Eguren, Juan José, Prólogo a la Biblioteca Mexicana. Nota preliminar por Federico Gómez de Orozco, versión española anotada, con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica (1944).

labor de sus cronistas y biógrafos y a estudiosos posteriores.

En una ponencia anterior señalé, de la mano del biógrafo Juan Luis Maneiro[2], el papel protagónico que desempeñó José Rafael Campoy en el inicio de esta inquietud reformadora y cómo este movimiento fue dando sus frutos en los cursos de filosofía, teología y derecho que dictaron Francisco Xavier Alegre (en La Habana y Mérida), Diego José Abad (en México y San Luis Potosí), José Agustín de Castro (en Querétaro) y, tal vez, Rafael Landivar (en Guatemala)[3], hasta culminar en los cursos de filosofía impartidos por francisco Xavier Clavigero en Valladolid (hoy Morelia) entre 1763 y 1766 y en Guadalajara en 1766 y 1767.

Del texto de Maneiro parece desprenderse que Clavigero tenía ya redactado su curso antes de iniciarlo o que, por lo menos, redactó con anticipación todas sus partes:

> **Era esta filosofía un compendio escrito en hermoso latín, absulutamente claro, construido en un orden perfecto, expurgado de toda inutilidad en temas y en palabras, en el que se podía leer a los filósofos griegos admirablemente condensados y explicados con**

---

[2]. Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri, Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII. Prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro B. México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1946. 245 pp. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 74).

[3]. Citados en mi trabajo: "el primer curso de filosofía moderna dictado en la Nueva España" Ponencia presentada en el 23d Meeting of the ASECS, 1992. Seattle, Wash.).

máxima diafanidad, así como también cuanto de útil concibieron los sabios modernos desde Verulamio [F. de útil concibieron los sabios modernos desde Verulamio [F. Bacon] y Descartes hasta el americano Franklin.[4]

Parece seguro, pues, que Clavigero, como muchos otros profesores jesuitas y de otras órdenes religiosas, dictó y dejó escrito un Cursus Philosophicus completo: Lógica, Física y Metafísica. Desgraciadamente sólo se conserva --o sólo se ha encontrado hasta ahora-- una de sus partes, la llamada Physica Particularis[5], manuscrito que se conserva inédito en la Biblioteca Pública de Guadalajara. Mis comentarios se referirán a esta parte del cursus philosophicus, siguiendo la traducción inédita del Dr. Bernabé Navarro y el texto de dos conferencias, también inéditas de él mismo.

Los testimonios contemporáneos señalan en genral la novedad o modernidad del pensamiento filosófico de Clavigero; y existen también algunas referencias en este mismo sentido acerca de cada una de las otras partes de su Cursus. Pero estos testimonios están acordes igualmente en destacar el especial interés que nuestro jesuita manifestaba por las ciencias físicas modernas, que a partir del siglo

---

[4]. Maneiro, op. cit., p. 5-52.

[5]. El manuscrito latino se conserva en la Biblioteca Pública de Guadalajara. El doctor Bernabé Navarro me ha proporcionado amablemente una copia del borrador de sus traducción. A esta copia me refiero en los comentarios y las citas.

XVI y a lo largo de XVII y el XVIII se habían ido desprendiendo del tronco común de la filosofía.

Es importante notar que, tanto en relación con José Rafael Campoy como en relación con Clavigero, el biógrafo Maneiro señala que la instauración de la nueva filosofía era, según ellos, en buena medida una restauración de la filosofía griega. Así, al referirse a la oración latina que pronunció Clavigero en el inicio del curso que enseñó en Valladolid, escribe:

> **....manifestó con ingenua sinceridad que él no podía enseñar aquella filosofía que fatigaba las mentes de los jóvenes con ninguna utilidad absolutamente, o, por lo menos, con muy poca, sino aquella que habían enseñado en otro tiempo los griegos y que ensalzaban grandemente los sabios modernos, la que la culta Europa aprobaba y enseñaba públicamente en sus escuelas.**[6]

La disciplina que en los cursos escolásticos de filosofía de la época trataba sobre la naturaleza se denominaba Physica y se dividía comunmente en dos partes: General y Particular. Solía estar constituida desde la época medieval por disertaciones, disputaciones o comentarios sobre la Física de Aristóteles, conocida tradicionalmente y adaptada a los dogmas religiosos en su versión latina, con el nombre de Octo Libri Phisicorum Aristotelis, y era de carácter fundamentalmente especulativo y teórico.

---

[6]**. Maneiro y Fabri, op. cit., p. 145-6.**

Veamos ahora qué temas trataba el curso de Clavigero:

1ro. En la Física General, según resume brevísimamente él mismo en el inicio de la Physica Particularis, trataba los asuntos siguientes: de la naturaleza de los cuerpos, de sus principios, del movimiento, de la cantidad, de las cualidades.

Esta sumaria mención de temas podría completarse tal vez con el párrafo de una carta que Francisco Xavier Alegre escribió a Clavigero, a petición de éste, en la cual le describe su propio Cursus Phisophicus, el que probablemente había enseñado en La Habana. Dice así:

> **En la Phisica General, fuera de las comunes cuestiones que tratan nuestros Escholásticos, sólo añadí un tratado completo de el movimiento, primero en general del movimiento de los cuerpos elásticos, y no tales, y luego en particular de el perpendicular, en que traté de la fuerza de gravedad o centrípeda, de el circular, en que traté de la centrífuga, y del movimiento compuesto, y vibración de los péndulos, o movimiento oscilatorio. En todo esto fui manifestando los principios de la Statica, Hydraulica, Machinaria, y como no podían entender todo esto sin algunos principios de Geometría, les ize un compendio de aquellas proposiciones más necesarias para la práctica de semejantes operaciones.**[7]

---

[7]. Romero Flores, Jesús, "Documentos para la biografía del historiador Clavigero". Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo (1939-1940). p. 307, 323-4.

En cuanto a la Física Particular, Clavigero divide su materia en dos tratados: el primero se refiere a los cuerpos desprovistos de vida; el segundo, a los cuerpos vivientes. Antepone a estos tratados una cuestión preliminar: Sobre el Universo o Mundo: su origen y edad, extensión y estructura; los sistemas del mundo: el ptolomeico, el copernico y el thycónico. El primer tratado, es decir, el referente a los cuerpos desprovistos de vida, se compone de tres libros: en el primero trata de los cuerpos celestes: cielos, estrellas fijas, Sol, Luna, planetas (hasta Saturno), eclipses y cometas. En el segundo estudia los llamados "elementos", los meteoros y los vientos. El tercero se refiere a los cuerpos terrestres: el globo terráqueo, las tierras, el mar, los terremotos, los metales, el magnetismo, etc. El segundo tratado, es decir, el referente a los cuerpos vivientes, se divide también en tres libros: en el primero se ocupa de los vegetales: origen, vida, partes, funciones. En el segundo, de los animales: genéros, alma de los brutos, origen, funciones. En el tercero, del hombre: partes y funciones del cuerpo humano: cerebro, corazón, pulmones, nervios, músculos, etc.; alimentación, hambre y sed; movimientos del corzón, de la sangre y de los pulmones; la respiración; los sentidos, y los que llama sentidos internos (memoria, imaginación y juicio).

En resumen, puede decirse que en la <u>Física</u> <u>Particular</u> Clavigero enseña los conocimientos, descubrimientos, opiniones e hipótesis referentes a los campos de las

ciencias de la naturaleza que hoy denominamos Astronomía, Cosmografía, Meteorología, Geografía, Minerología, Botánica, Zoología, Anatomía, Fisiología, etc.

Es importante señalar que desde la "Cuestión preliminar" el maestro jesuita muestra su adhesión a los grandes principios metodológicos de la ciencia moderna: observación y experimentación. Ya citaré textualmente sus palabras al referirme a sus comentarios sobre el sistema ptolomeico.

Por lo demás, cuando ejercía su magisterio en Guadalajara, según refiere el biógrafo, empezó la elaboración del "hermoso Diálogo entre Filaletes y Paleófilo, cuyo tema era el siguiente: "En el estudio de la Física debemos emplear un método que nos lleve a la investigación real de la verdad, y de ninguna manera sostener algún postulado establecido arbitrariamente por los antiguos"[8]. Lamentablemente nada se ha conservado de dicho texto; y se sabe de él sólo por esta y alguna otra referencia.

Dos puntos doctrinales básicos propugna Clavigero en su texto: el atomismo y la generación seminal (término del Dr. Navarro). Al tratar de la composición de los cuerpos naturales rechaza por igual los cuatro elementos de los peripatéticos (tierra, agua, aire y fuego) y los cinco que llama de los químicos (sal, sulfuro, mercurio, tierra y agua), porque todos ellos pueden resolverse en corpúsculos y

---

[8]. Maneiro y Fabri, op. cit., p. 166 (verificar)

átomos. "No hay otros elementos fuera de los átomos", dice, "pues solamente éstos son cuerpos simples, de los cuales... se componen todas las cosas y en los cuales se pueden resolver todas" (fol. 36). Y refuta las objeciones provenientes de la posición escolástica ordinaria. "Esto, a mi juicio", afirma Bernabé Navarro," es de una importancia fundamental. En efecto, aunque Clavigero tal vez no es consciente de ello, se trata de la conciliación más profunda que se intentó hacer del hilemorfismo escolástico y del atomismo moderno".[9]

Y en cuanto al origen y nacimiento de plantas y animales, asienta firmemente que no puede haber generación espontánea. "Todas las plantas nacen de semilla". "Todos los animales nacen de huevo o semen". Responde a ciertas objeciones y rechaza la opinión de los peripatéticos que sostienen que las plantas pueden nacer sin semilla, por acción de una virtud plástica de la tierra, y que ciertos animales, los imperfectos, se originan de la materia de lo podrido. Cita en su favor sendos experimentos de Malpighi y de Francisco Resi.

La negación de la generación espontánea es evidente, aunque indirecta, en las afirmaciones enfáticas de Clavigero.

---

[9]**. "Los aspectos de la ciencia moderna en la filosofía de Clavigero" Conferencia pronunciada en el Homenaje Nacional a Francisco Xavier Clavigero en el bicentenario de su muerte. Morelia, Mich., 1988.**

No puedo dejar de mencionar la posición de nuestro jesuita en su exposición de los "sistemas del universo", pues resulta verdaderamente ilustrativa de la lucha que se desarrollaba en el medio académico novohispano entre las doctrinas y métodos tradicionaleks y modernos y de las fuerzas que se ejercían sobre la enseñanza y difusión de los conocimientos.

Tres sistemas del mundo expone Clavigero en la llamada por él cuestión preliminar: el Ptolomeico, el Copernicano y el Tychónico. Después de describir brevemente el de Ptolomeo, lo refuta con argumentos de carácter astronómico y lo físico, y comenta:

> **Mas este sistema, aunque haya sido constantemente propugnado por casi todos los astrónomos y filósofos que existieron antes del siglo décimosexto después de Cristo, sin embargo, después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los filósofos, casi no hay ya nadie que se atreva a defenderlo, se exceptuán algunos peripatéticos desconocedores de la astronomía y de la física. (p. 23).**

El sistema de Tycho Brahe apenas lo apunta, en tercer lugar, como una modificación del copernicano, y lo rechaza, como en el caso del ptolomeico, con argumentos astronómicos y físicos.

Con mayor amplitud expone el sistema de Copérnico, y lo rechaza, afirmando que no puede sostenerse como tesis, fundándose en tres argumentos de autoridad: "porque parece oponerse a las Sagradas Letras"; "porque los jueces romanos de la Fe juzgaron que era absurda y herética la sentencia que afirmaba que el sol descanza inmóvil en el centro del mundo, que la tierra en cambio se mueve alrededor de él"; "porque esa sentencia fue puesta en la lista de cosas prohibidas por la Santísima Compañía de Jesús y fue prohibida a los profesores de Filosofía". Añade a estos argumentos otras objeciones menores que le permiten afirmar que el sistema de Copérnico no puede sostenerse ni siquiera como hipótesis (p. 24-29).

Sin embargo, sabemos por una carta que le dirige un sacerdote amigo, que Clavigero estaba dispuesto a defender el sistema de Copérnico, pero temía que se escandalizaran algunos teólogos, y añade que no cree "que pueda llegar la estupidez de algunos a tanto, pues no hay quien hoy ignore que no tiene consecuencia alguna poco favorable a la religión".[1]

Además de estas cuestiones fundamentales, es importante señalar que Clavigero expone y discute, confrontándolas con las tradicionales opiniones de los que él llama, a veces con cierto tono despectivo, "peripatéticos", cuestiones tan interesantes como el origen de las mareas, el magnetismo, problemas de óptica, la circulación de la sangre, etcétera.

---

[1]. Citado Ibid., p. 15

Acude en todos los casos a filósofos y científicos modernos, y se muestra enterado de experimentos recientes.

La actitud me parece perfectamente comprensible en un hombre que intentaba abrir brecha clara y abiertamente en un medio en que pesaba obstinadamente la tradición y la rutina y en que era omnímoda la autoridad tanto civil como religiosa.

No dudo que puedan señalarse al maestro limitaciones en el conocimiento de la ciencia moderna; y admito que su biógrafo se desliza con frecuencia hacia la hipérbole. Pero el texto de la Physica Particularis muestra con claridad que Clavigero se propuso incorporar sistemáticamente en su enseñanza los avances de las ciencias modernas de la naturaleza. Es válido, y al mismo tiempo significativo, el párrafo con el cual nuestro jesuita cierra el texto de su curso:

> **Sea suficiente lo disputado sobre las cosas física. En ello sin ningún afán de partido sino con sincero amor de la verdad, abrazamos en cada una de las cuestiones aquella opinión que nos pareció más verosímil. Si hay algo tratado por nosotros torcidamente (lo que no negamos), debe atribuirse a la debilidad de nuestro ingenio y a la dificultad de no acostrumbrado asunto, pues vosotros sabéis que todos los profesores de filosofía que existieron hasta ahora en nuestra América, o por temor o la envidia o por**

reverencia hacia los mayores, se abstuvieron de enseñar la verdadera física (p. 297).

DEFENSA DE LOS MEXICANOS EN LAS "DISERTACIONES" DE FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO EN SU OBRA *HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO*[*]

Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada
Centro de Estudios de la Universidad

Nuestro acceso a la lectura de Clavijero, sobre la historia del pueblo de México, ha sido guiada por el enlace tanto de la pesquisa y el conocimiento teórico que él había adquirido desde su propia circunstancia -desterrado en Italia- como por su experiencia vital con los indígenas, motivos que no deben alterar dos de sus propósitos fundamentales: 1° la presentación objetiva de la verdad, desde su propia perspectiva, como él mismo lo indica al seguir las leyes de la historia: "no atreverse a decir mentiras, ni temer decir la verdad"[1]. Y, 2° desmentir las informaciones e interpretaciones de la historia de América que habían hecho algunos escritores europeos (Paw, Buffon, Robertson, entre otros). El principio rector de la historia es la verdad; sólo su estudio objetivo ofrece la posibilidad de enjuiciar los actos con imparcialidad, sin esta característica se crean historias falsas y erróneas, como sucedió en el caso de América. Así lo manifiesta en el **Prólogo** de su obra: "... espero que sea agradable mi trabajo, no ya por la elegancia del idioma, ni por la belleza de las descripciones, ni por la gravedad de las sentencias, ni por la grandeza de los hechos referidos; sino por la diligencia en las investigaciones, por la sinceridad de la narración, por la naturalidad del estilo y por el servicio que hago a los literatos deseosos de conocer las antigüedades mexicanas, presentándoles reunido en esta obrilla lo más precioso que se halla esparcido en diversos autores, a más de algunas cosas no publicadas hasta ahora"[2].

Esta apología que Clavijero hace de los mexicanos encuentra su razón de ser en la distorsión y difamación hecha por Paw en su obra *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* donde de manera injuriosa se refiere al Nuevo Mundo considerándolo "una tierra

---

[*] Colaboraron para este ensayo Claudia García Camacho y Elsa Martínez Rivera.
[1] Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. **Prólogo**. Porrúa, México, 1991 (9ª ed.), p. XXII.
[2] *Ibídem*, p. XXI.

maldita y destinada por el cielo para suplicio de malhechores”[3]. Más aún, este mundo, dice, no sólo ha degenerado físicamente a quienes en él nacieron y vivieron, sino que ha dañado a los que han ingresado en él por otras circunstancias, y a los mismos animales que han sido transportados del Antiguo Continente.

Tanto Buffon, Paw y Herrera cegados por su excesivo patriotismo han enaltecido su mundo y despreciado otros suelos. Y si esto lo hacen en relación con los espacios geográficos y físicos tanto más lo resaltan en sus pobladores. Al respecto Paw afirma de América y sus hombres que: “«Su tierra, o embarazada con las montañas o cubierta de bosques y pantanos, no presenta más que un inmenso y estéril desierto»; su clima es muy contrario a la mayor parte de los cuadrúpedos y, sobre todo, «pernicioso a los hombres, embrutecidos, debilitados y viciados de una manera sorprendente en todas las partes de su organización» (*Recherches philosophiques sur les américains*, part. 1.)”[4]. El atreverse a hablar así de un Continente que no se conoce, dice Clavijero, no es sino fruto de la ignorancia o del ultraje hacia una raza desconocida, considerándola raza salvaje y de inferioridad cultural, motivos que, pensaban, les daba el derecho de civilización y conquista, sin percatarse de las barbaridades causadas por tales “pueblos civilizados”. Opuestas son las descripciones sobre las tierras mexicanas, de quienes han vivido en América, como Acosta quien se asombra de la abundancia de frutos, verduras y maderas finas que se producen en estas tierras. Las contradicciones palpables en sus propias narraciones y su crítica exacerbada a este suelo, apunta Clavijero, pueden ser aplicadas de igual manera al Viejo Continente.

Otras de las ideas importantes que Clavijero intenta contrarrestar a la vez que difundir es que los habitantes de América no eran salvajes que habitaban solos en las montañas, bástenos citar a manera de ejemplo a mexicanos, peruanos y demás pueblos que dependían de ellos, éstos vivían ya en sociedad. “Los mexicanos contaban doscientos años desde la fundación de su capital, y los tlaxcaltecas algo más desde el restablecimiento de su república; pero tanto estas naciones como las otras sujetas a ellas, y los toltecas, acolhúas y michoacanos, vivían en sociedad de tiempo inmemorial”[5]. El autor dice que ni Buffon, ni Paw, ni Robertson, ni algunos otros autores europeos, conocían esta situación. Y lo mismo sucede en relación con la comunicación, el arte y

---

[3] *Ibídem*, p. 454.
[4] *Ibídem*, p. 454.
[5] *Ibídem*, p. 459.

la memoria de los hechos; su negación obedece o a la ignorancia total de la cultura y vida de los habitantes de América o al deseo de desprestigiar y despreciar de mala fe otros modos de vida, fuera de los del Antiguo Continente, como si éstos fuesen los únicos, verdaderos y correctos. "...Sus artes -concluye Buffon- eran tan nuevas como su sociedad, su talento imperfecto, sus ideas aun no desarrolladas, sus órganos toscos y bárbara su lengua..."[6]. La cuestión es saber si la capacidad artística y técnica pueden constituirse como el parámetro ideal para determinar el grado de desarrollo intelectual del hombre.

En el siguiente fragmento Clavijero manifiesta abiertamente cuál es el interés que le mueve a hablar en favor de los indios. Él es criollo y no existe ninguna relación de consanguinidad con los indios, lo que le permite mayor libertad para salir en su defensa. Ellos son los más injuriados e indefensos. Por eso dice: "... ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad, nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena con menos peligro de errar"[7]. (El principio rector de la historia, dice Clavijero, es la verdad. El estudio objetivo de los hechos nos permite juzgarlos con imparcialidad). Aunque, como sabemos por la teoría de Buffon y Paw, no sólo los indios americanos estaban disminuidos en su integridad humana, sino también aquellos que por alguna causa se encontraban en esta tierra estéril.

Hablemos más específicamente de los mexicanos. ¿Cuáles son los aspectos principales sobre los que sale en su defensa Francisco Javier Clavijero? Siguiendo el orden de sus **Disertaciones** nos referiremos al aspecto físico, al alma, a la cultura y a la religión de los mexicanos. La teoría de la degeneración sustentada por Buffon y por Paw sostiene que el mismo proceso de degeneración que sufren los animales de igual manera afecta a los seres humanos. La corrupción del aire y del terreno pestilente, como ellos califican al ambiente físico americano, son causa de esta degradación.

1. Conformación física del mexicano. El mexicano ha sufrido una degeneración en su cuerpo, en su físico, provocada por el ambiente inhóspito en el que ha nacido y vivido. Degeneración que se manifiesta en la falta de pelo, el color de su piel, las facciones, la debilidad y, consecuentemente, la infinidad de enfermedades que padece. Ante tales aseveraciones, Francisco Javier Clavijero se pronuncia en favor de los indios mexicanos, comparando estos "defectos" con los de otros pueblos que indudablemente rebasan en mucho a los de los mexicanos

---

[6] *Ibídem*, p. 460.

y que Paw ha olvidado o los ha disimulado maliciosamente. A este respecto Clavijero presenta narraciones contradictorias entre Ulloa[*], quien conoció y convivió con los indios de América, y Paw que sólo especuló sobre ellos sin conocerlos, con el único propósito de validar su sistema de la degeneración.

Para defender su teoría de la degeneración Paw formuló las siguiente razones: "1a Que los primeros americanos llevados a Europa rabiaron en el viaje, y la rabia les duró hasta la muerte. 2a Que los hombres adultos en muchos países de América tienen leche en los pechos. 3a Que las americanas paren con demasiada facilidad, tienen una extraordinaria abundancia de leche, y muy escasa e irregular la periódica evacuación de sangre. 4a Que el europeo menos vigoroso vencía en la lucha al americano más fuerte. 5a Que los americanos no podían resistir el peso de una carga ligera. 6a Que padecían el mal venéreo y otras enfermedades endémicas"[8]. Situación que debate radicalmente Clavijero, punto por punto, en razón de que cada una de ellas busca sostener la teoría de la degeneración de la especie humana. ¿Cómo atreverse a hablar de la degeneración de la especie de un país si éste no se conoce y de la degradación de los animales cuando éstos son confundidos? ¿Cómo no hablar de la debilidad física de estos hombres después de realizar trabajos pesados y tener una deficiente alimentación?

2. El alma del mexicano. Clavijero dice que si bien Paw no negó abiertamente la racionalidad de los americanos, aunque hubiera deseado hacerlo, sí de manera irónica podríamos referirnos a esas "cuasi-cualidades" de las que él connota al alma de los americanos, a saber: una memoria tan débil que es incapaz de recordar hoy lo que hicieron ayer; "un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni ordenar sus ideas; una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor; un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente"[9]. Para contrarrestar esta visión Clavijero cita el testimonio de hombres doctos que, precisamente, exaltan las cualidades y virtudes de los indígenas mexicanos, se refiere a Juan de Zumárraga (primer obispo de México), Bartolomé de las Casas (primer obispo de Chiapas), Julián Garcés (primer obispo de Tlaxcala), Palafox (obispo de Puebla) y el P. Acosta.

---

[7] *Ibídem*, p. 503.
[*] Cf. *Relación del viaje a la América meridional*, Tom. I, Lib. 5, cap. 5.
[8] *Ibídem*, p. 506.
[9] *Ibídem*, p. 512.

En la voz del mismo Clavijero encontramos su posición respecto al alma de los mexicanos: "... las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa"[10]. El problema es que las condiciones humanas, sociales, políticas, religiosas, en las que han vivido los mexicanos (americanos) no han sido precisamente las ideales para el desarrollo de las ciencias, antes bien han sido objeto de sumisión, crueldad y rudeza por parte de algunos conquistadores avaros y sin conciencia humanitaria.

El mismo Paw les asigna los vicios de la glotonería, la embriaguez, la ingratitud, la pederastia o sodomía y el suicidio. Este enjuiciamiento manifiesta la inferioridad en que se tiene a los pueblos americanos, negándoles toda oportunidad de rescatar su dignidad humana, moral y el valor de sus culturas. La descripción de cada uno de estos vicios no revela, dice Clavijero, sino la irrespetuosidad a la verdad y a las leyes de la caridad fraterna.

3. La cultura del mexicano. Clavijero en este aspecto también confronta el pensamiento de Paw al calificar al pueblo mexicano de bárbaro y salvaje, es decir, sin cultura. Sólo se puede denominar así a un pueblo que carece de organización social, de leyes, de producción artesanal, comercio, lengua, arte, religión, etcétera, cosa que no sucede con el pueblo mexicano. Clavijero considera que es necesario detenerse a examinar cada uno de estos puntos que Paw recrimina a los mexicanos. Veamos algunos:

a) <u>La falta de moneda</u>. Según Clavijero no podemos inferir de la falta de moneda la barbarie de un pueblo, tal y como lo hace Paw. La historia de muchos pueblos nos demuestra que la acuñación de la moneda no era signo de barbarie; el comercio lo realizaban por medio de otros elementos; en el caso del pueblo mexicano el cacao servía para el intercambio comercial, más allá del trueque, es decir, éste (el cacao) tenía su valor. Además, dentro de su organización social estaba contemplada la vigilancia sobre la permuta de mercancías a razón de evitar la injusticia, el abuso o el engaño.

---

[10] *Ibídem*, p. 518.

b) El uso del fierro. La apelación a la historia, dice Clavijero, nuevamente hace caer en contradicción a Paw. En el pueblo mexicano ya se conocían algunos metales y se hacía uso de ellos. Además, no es ésta (el desconocimiento y uso del fierro) una razón para calificar de barbarie a un pueblo. Porque de ser así "... si Dios no hubiese criado aquel metal, todos los hombres deberían ser bárbaros forzosamente, según la opinión de este filósofo"[11]. La falta del uso del fierro no arguye falta de industria como lo pretende sostener y argumentar Paw.

c) Artes de fabricar navíos, puentes y hacer cal. ¿Por qué se tiene que considerar la fabricación o no de navíos como un factor de barbarie? El arte de la navegación y, consecuentemente, la construcción de naves surge por otras razones o necesidades que, en ocasiones, no son precisamente las más civilizadas, como en el caso concreto de la conquista de territorios. De igual manera desmiente a Paw que sostenía que los americanos no conocían los puentes ni la fabricación y el uso de la cal, cita ejemplos concretos que demuestran lo contrario v.gr. las "reliquias de los antiguos palacios de Texcoco, y mucho más su *temazcalli* dan a conocer el uso antiguo de los arcos y de las bóvedas en los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac"[12]

d) La falta de letras. "Ninguna nación de América conocía el arte de escribir, si por él se entiende el de explicar en papel, pieles, telas u otra materia semejante, cualquier suerte de palabras con la diferente combinación de algunos caracteres"[13]. Si bien es cierto que en ese momento los mexicanos no conocían el arte de escribir, entendiendo éste como la existencia de palabras con la diferente combinación de algunos caracteres, ello no quiere decir que desconociesen el uso de diferentes jeroglíficos, signos, gravados, aplicables a diversos campos, que les permitiese comunicarse y dejar memoria a la posteridad. Al respecto dice Clavijero: "Sepa, pues, Paw, que en las pinturas mexicanas algunas eran meras imágenes de los objetos; había también caracteres, no para componer palabras como las nuestras, sino significativas de cosas, como los de los astrónomos y algebristas. Algunas pinturas eran destinadas a explicar precisamente las cosas o los conceptos, y, por decirlo así, a escribir, y en éstas no se cuidaba de las proporciones ni de la belleza, porque se hacían de prisa y con el fin de instruir el

[11] *Ibídem*, p. 527.
[12] *Ibídem*, p. 530.
[13] *Ibídem*, p. 530.

entendimiento, no de agradar a los ojos;”[14] lo que no quiere decir que se anulase la cuestión estética, había también obras dedicadas a este fin. Expresión calificada de grotesca por Paw.

e) Las artes de los mexicanos. Referidas a la agricultura, ganadería, arquitectura construcción de edificios, palacios y templos, calzadas y acueductos, trabajo artesanal -producción de objetos y decoración de los mismos con oro y plata-, nos encontramos con verdaderos testimonios artísticos tal y como fueron calificados por los mismos españoles; éstos desmienten la injuriosa interpretación hecha tanto por el filósofo prusiano como por el historiador escocés.

f) La lengua mexicana. Sobre la insuficiencia de la lengua divulgada por Paw y La Condamine, Clavijero desmiente esas aseveraciones falsas. Dice que ciertamente la lengua mexicana no tenía voces para expresar conceptos metafísicos como el de tiempo, materia, substancia, accidentes, etcétera, pero pregunta ¿qué pueblo, incluyendo a los de Europa, tenía una lengua tal que no dependiera de la lengua griega? Por lo tanto, no se puede atribuir a la lengua mexicana esta deficiencia. Y, a pesar de ello, nos presenta un listado considerable en el que la lengua mexicana expresa conceptos metafísicos y morales, bástenos citar los siguientes:

“Tlamantli: Cosa

Seliztli: Esencia

Cualloti: Bondad

Neltiliztli: Verdad

Cetiliztli: Unidad

Teotl: Dios”[15]

Voces que nos indican que en la lengua mexicana se escribían cuestiones de religión, moral, gramática; Un testimonio más contra las aseveraciones del mismo Buffon.

g) Leyes de los mexicanos. Éstas son un elemento indispensable para la organización y el funcionamiento social de los pueblos. Al respecto Francisco Javier Clavijero presenta las leyes que regían la vida del pueblo mexicano en diversos órdenes: monarquía, matrimonio, justicia, guerra, comercio, etcétera y los contrasta con algunos pueblos europeos. Su propósito era desmentir a Paw que sostenía que el pueblo mexicano, al igual que los demás pueblos americanos, por ser pueblos bárbaros carecían de leyes que legislaran sobre su vida y organización social. Sin embargo, es de llamar la atención la forma en que tenían estructurada la magistratura para la

[14] *Ibídem*, p. 536.

impartición de la justicia. “En los juicios de los mexicanos no se admitía otra prueba contra el reo que la de testigos. Ni jamás se vio entre ellos usar la tortura para hacer por la fuerza de los tormentos culpable al inocente, ni valerse de las bárbaras pruebas del duelo, del fuego, del agua hirviendo y otras semejantes, que fueron antes tan frecuentes en Europa”[16]

4. Religión de los mexicanos. Clavijero dice, refiriéndose a Paw, que en el rubro de la religión éste hace coincidir tanto a americanos como a europeos al indicar que ésta es una manifestación de la debilidad del espíritu humano. Las condiciones climatológicas y geográficas no son determinantes (maléficas) sólo para el hombre americano (mexicano). “Manifestaré, pues, su error y demostraré que la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa, y que de su crueldad ha habido ejemplos -tal vez más atroces- en casi todos los pueblos del mundo”[17]. La religión como el conjunto de prácticas cultuales, (rituales) que realizan los seres humanos, depende en gran medida del concepto que se tenga acerca del Ser Supremo. Los excesos en las manifestaciones religiosas es una muestra de la distorsión que sufre el espíritu humano abandonado a sus propias luces. Aquí se puede ubicar el reclamo que hace Clavijero al hombre del siglo de las luces. La auténtica y verdadera religión proviene de la revelación que Dios mismo hace de ella o de sí mismo.

No podemos negar, dice Clavijero, que la religión de los mexicanos era sanguinaria, testimonio de ello fue la crueldad de los sacrificios humanos y “su austeridad extremadamente bárbara”[18]; sin embargo, no comparable con los procedimientos de otras religiones practicadas en otras naciones. La religión de los mexicanos, sin pretender adoptar una actitud apologética, confiesa que “en lo que respecta a la antropofagia, fue sin duda más bárbara que la de los romanos, egipcios y otras naciones cultas; pero, por lo demás, no puede dudarse, atendido lo que hemos dicho, que fue menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente”[19]. Además, los mexicanos en sus ídolos sólo honraban las virtudes, no los vicios o debilidades como sucedía en otras religiones.

---

[15] *Ibídem*, p. 546.
[16] *Ibídem*, p. 550.
[17] *Ibídem*, p. 571.
[18] *Ibídem*, p. 575.
[19] *Ibídem*, p. 578.

América no sólo fue blanco de ataques en contra de su territorio, clima, conformación física, racionalidad, sino que también pretendieron atribuirle el origen de los males que se propagaron en Europa. Y, como no podían aceptar que el mal pudiese tener su origen en un lugar de Europa se lo atribuyeron a América, aunque para ello violaran la integridad de los habitantes de estas tierras, desacreditando sus costumbres y culpándolos del mal francés.

Para concluir digamos que con esta labor Francisco Javier Clavijero intenta reivindicar la imagen del hombre americano. Su preocupación por la verdad sobre el indio americano es un reflejo de su interés por la verdad de la historia.

Bibliografía

Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Prólogo de Mariano Cuevas. Porrúa, México, 1991 (9a. ed.). «Sepan Cuantos...» Núm. 29.

Capítulos de historia y disertaciones. Prólogo y selección de Julio Jiménez Rueda. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994 (2a. ed.).

Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona, 1996.

Maneiro, Juan Luis y Fabri, Manuel. *Vidas de mexicanos ilustres*. Prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989 (2a. ed.).

La condición jurídica de la mujer, siglo XVI

Ana Hilda Reyes Veyna
Pasante de la Maestría en Estudios Novohispanos.
Universidad Autónoma de Zacatecas.

---

1. Introducción

La incorporación del Nuevo Mundo a España, no sólo tuvo implicaciones territoriales, sino también jurídicas a su legislación pues la legislación española fue trasplantada a las Indias. La mayoría de las veces no pudieron ser aplicadas las leyes a las nuevas condiciones del otro lado del océano, pues los peninsulares trataron en lo posible reproducir su propio mundo en Ultramar. Se dieron muchos problemas jurídicos que se presentaron en los nuevos territorios y por ende en el siglo XVI.

No fue raro pues, que en Nueva España al igual que en la metrópoli se aplicaran de manera general monumentos legislativos medievales que aún no estaban derogados como el Fuero Real o las Siete partidas de Alfonso X de Castilla, entre otras.

La condición jurídica de la mujer no fue relevante sino hasta ya entrado el siglo XX. En todo el periodo colonial la mujer no tenía poder económico, mucho menos político, si contó con alguno lo ejerció en su casa, bajo la supervisión de su marido, y sólo en lo referente a la educación de los hijos y en la administración del hogar.

En este sentido, me propongo hacer un breve análisis de algunas normas e instituciones de derecho que configuraban la condición jurídica de las mujeres en el siglo XVI en la Nueva España.

2. La mujer y las normas jurídicas

2.1 Educación

Hombres y mujeres compartían la misma condición jurídica hasta los 25 años de edad. Ambos sexos estaban bajo la tutela del padre o de un tutor. Los menores de edad necesitaban el permiso de uno u otro para celebrar algún contrato o litigar en los tribunales o audiencias, de lo contrario esta acción sería inválida.

Al llegar a la mayoría de edad, el hombre se emancipaba automáticamente de la tutela, sin embargo la mujer quedaba sometida a la tutela perpetua de los familiares masculinos.[1]

Las casadas permanecían bajo la autoridad del marido, pero no todas se casaban, algunas profesaban en algún convento y ahí sólo cambiaban de yugo, el de su confesor. Desde luego había quienes se prostituían y, aunque usted no lo crea éstas también debían obedecer a su cliente en turno.

Una cédula de 1596 estipulaba que en la ciudad de México se edificara una casa de recogimiento para mestizas y españolas huérfanas o perdidas que se llamaría el Colegio de Niñas Recogidas; se mandó que el virrey pusiera sumo cuidado y atención en ella para que siguiera siendo cosa *buena y provechosa*. También prescribió que se informara del estado que guardaba la casa, de las cosas que pudiera haber y de lo que hiciera falta para su buen funcionamiento. La educación por ellas recibida básicamente consistía en la enseñanza de buenas costumbres y la doctrina cristiana.

En esta disposición el rey manifestó que habían mandado cierta suma de maravedís para que se destinaran a este colegio, con la consiga de que se informara sobre su administración, y si hubiera suma sin gastar, se diera la orden por parte del virrey de cómo se había de gastar en cosas necesarias del mismo. Además, debían de hacerse visitas anuales por el virrey y un oidor.

En esta misma cédula instituye que se siga con la orden que el virrey, don Antonio de Mendoza dio de recoger en una casa a las niñas y doncellas de todas las edades, ya fueran españolas o mestizas que anduvieran perdidas y pusieran a su cargo a mujeres españolas decentes, para que les enseñaren las cosas virtuosas. Las doncellas debían aprender el recogimiento y doctrina cristiana. Mendoza ayudó al buen casamiento de estas doncellas otorgándoles dinero de la caja de su majestad para su dote. También se estipulaba la atención gubernamental para la sustentación, doctrina, cuidado y administración de las rentas y limosnas para el buen funcionamiento de estas casas y la dotación de las niñas para su futuro matrimonio[2].

2.2. El régimen matrimonial

Ahora bien, había legislación indirecta para las mujeres que ya hubieran contraído matrimonio. Pero retomemos a Alfonso X el Sabio, ya que, como es costumbre, la legislación antigua no quedó del todo derogada por el periodo estudiado.

Alfonso X establece una definición jurídica del matrimonio y las causas de su extinción, en suma habla de lo que hoy conocemos como el derecho

---

[1] Marcela Tostado Gutiérrez. *El álbum de la mujer*. Volumen II. México: INAH, 1991, p. 67, 68.

[2] **Cfr.**, Diego de Encinas. (Recopilador). *Cedulario Indiano.* Tomo I. Madrid: Cultura Hispánica, 1945, p. 211, 212. *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. Madrid: Consejo de la

familiar. Dice que el matrimonio "es el ayuntamiento de marido y de mujer hecho con tal intención de vivir siempre en uno, y de no separarse, guardar lealmente cada uno de ellos al otro, y no ayuntándose el varón a otra mujer, ni ella a otro varón, viviendo ambos dos".[3] Este mismo autor señala que esta institución tenía tres provechos: fe, linaje y sacramento. La fe consistía en la lealtad que debían guardarse la pareja; el linaje consistió en la procreación de su especie —por aquello de las rarezas—; el tercer provecho era el sacramento referente a que nunca podían separarse el uno del otro, *lo que Dios unió no lo podrá separar el hombre.*

En tiempos remotos se precisaba además de que se celebrara el matrimonio con las palabras sacramentales de la iglesia, además de haberse confesado los contrayentes antes de su boda; el consentimiento de los padres, era un requisito indispensable para la legitimación de la boda, y si los padres de la doncella habían muerto la responsabilidad de ello recaía directamente en los hermanos o parientes cercanos.

Cumplidos los veinticinco años la contrayente no necesitaba el consentimiento de sus tutores.[4] A principios de la colonia no se necesitaba el consentimiento de los padres para poder contraer nupcias, sino sólo la voluntad de ambos contrayentes. Después de algunos años volvió a ser un requisito indispensable.

En las Siete Partidas se habla de la *fuerza* del matrimonio, de los hijos, etc., pero también habla de las causas de divorcio, las principales eran la fornicación o el adulterio de cualquiera de los cónyuges. La fornicación

---

Hispanidad, 1943, p. 21, 22. Alonso Zorita. *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del mar Océano. 1574*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1985, p. 118, 119.

[3] Francisco López Estrada. *Alfonso X, el sabio Las siete partidas (antología).* Madrid: Castalia, 1992, p. 277.

[4] *Leyes de Alfonso X (Fuero Real).* Tomo II. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988, p. 298-300.

constituía causal de disolución del vínculo matrimonial porque ya estaba consagrada la unión a Dios y por ese hecho se cometía pecado contra él.

En la sociedad colonial el matrimonio era visto como un medio para asegurar y controlar institucionalmente a la mujer. Prevaleció con vigor la costumbre de que al llegar al matrimonio la mujer aportara una cuota patrimonial ya fuera en dinero o en especie, a manera de donación o ayuda para el matrimonio; esta institución fue conocida como *dote*. Por su parte el varón aportaba al matrimonio una cierta cantidad de riqueza, ya fuera en dinero o especie, a lo que le llamó *arras*.[5] Aunque el otorgamiento de las arras no fue lo común en la época colonial, ya Alfonso X estipulaba que el varón daría el diezmo, es decir, la décima parte de su patrimonio. La carga en cuanto a aportación de cuotas patrimoniales al seno del matrimonio recayó básicamente, durante el periodo colonial, en las mujeres.

Con las arras, según la vieja legislación castellana, el contrayente otorgaba una cuota del diez por ciento de sus bienes a su prometida, y si esta era menor de 25 años, los padres o tutores la recibirían y la guardarían hasta que ésta llegara a la edad en que la mujer tomaba responsabilidad de las cosas. En caso de que los padres o tutores no regresaran sus arras, la mujer podía demandar la reposición de las mismas.[6]

La dote en la Nueva España, consistía en la ayuda legalmente dada para la sustentación de las cargas matrimoniales; tenía como objetivo proteger a la futura esposa en su nueva vida, además de asegurarle cierta independencia económica durante el matrimonio y su posible viudez. Para la conformación de la masa patrimonial de la dote, toda la familia participaba y en ocasiones

[5] Francisco López Estrada. *op. cit.*, p. 276-282.
[6] *Leyes ..., op. cit.*, p. 305-308.

formaba parte de una estrategia de enlaces matrimoniales y dividendos de influencia política y económica a futuro.

La dote también fue usada para fortalecer la posición que iba guardar la mujer en el matrimonio, según fuera el monto de la dote sería su poder. El marido se comprometía a cuidar de la buena administración de la misma e incluso a que sus bienes respondieran a cualquier contingencia en defensa de la dote de su esposa. Además, debía celebrarse un avalúo de la dote y acudir con un notario para que hiciera una carta dotal que firmaría el contrayente, comprometiéndose a no arriesgar los bienes dotales, esta carta pocas veces se llegó a firmar inmediatamente después de celebrado el matrimonio.[7] Quizá sea aquí, si no la única, sí la primera acción legal que se le reconocía a la condición femenina.

También hubo mujeres pobres que se quejaban ante los tribunales eclesiásticos en contra de sus novios, con quien habían tenido relaciones sexuales después de que estos les habían prometido casarse con ellas, bajo pretexto de que no tenían dote, era entonces que estos tipos listos deshacían su promesa de matrimonio. Las chicas podían retractarse de esta acusación de repentina amnesia nupcial si sus novios les otorgaban alguna cantidad de dinero para su dote: de lo perdido lo que aparezca.

Sucedía también que determinado miembro de la élite novohispana que tenía varias hijas casaderas tratara de casar bien dotada a la mayor de ellas; a las demás hijas las ingresaba en alguna congregación religiosa, pero también los conventos requerían dote para su aceptación, lo que en teoría les aseguraba llevar una vida estable, con posibilidad de tener inclusive una mujer a su servicio. Por tal motivo, también se presentaron problemas, pues había

[7] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *et. al. Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: Colegio de México, 1996, p. 207-219.

mujeres pobres deseosas de ingresar a los claustros, aunque en los conventos preferían a las mujeres españolas antes que a las mestizas.[8]

Hubo otras formas de intervención legal, aunque no tan agradables, como por ejemplo, la demanda que podía interponer por maltrato del marido o *sevicia*. Estos casos eran muy frecuentes pues con el pretexto de que tenían la responsabilidad de la mujer, y bajo excusa de que no cumplían con sus deberes de esposa y ama de casa, les propiciaban tamañas palizas que con frecuencia las llevaban hasta la muerte. Y aunque las autoridades tuvieran conocimiento de ello, los fulanos se defendían con la recurrente cantaleta de haberlo hecho por el bien del matrimonio, además de que lo habían realizado bajo el influjo de la ira. Frecuentemente los rufiancetes golpeadores se encontraban alcoholizados al momento de la golpiza.

Cuando el pleito ya había trascendido a las autoridades judiciales, y claro, según la gravedad del problema, las partes podrían ser aprehendidos y castigados. En algunos casos los hombres eran enviados a la cárcel y las mujeres, además de separadas de su familia, eran enviadas a centros de *depósito* o *centros de recogimiento* para su atención. Cuando las cosas eran al revés y era la representante del sexo débil quien moqueteaba a su socio conyugal, e incluso llegaba a reincidir, era ingresada a instituciones públicas con el propósito de regenerar su actitud y entrar al redil.

Si el problema del proceso era el incesto o el adulterio, la justicia eclesiástica tomaba cartas en el asunto dictando la "habilitación del matrimonio" consistente en la suspensión de actos sexuales entre las partes. Era el propio sacerdote quien suspendía este castigo según su criterio

[8] Ana María Atondo Rodríguez. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: INAH, 1992, p. 161, 162

generalmente hasta que se terminara el proceso. Lo mismo sucedía en las relaciones de concubinato.[9]

La unión física de los cuerpos se debía entender como relaciones conyugales, y como la iglesia sólo las aceptaba bajo el matrimonio, las otras uniones informales incurrían en pecado mortal.[10]

Los confesores recomendaban a las mujeres que tuvieran "caridad y paciencia en cuanto a la tolerancia de relaciones no deseadas"[11], por tanto la mujer con su conciencia religiosa tuvo pocas oportunidades de evadir su responsabilidad del débito carnal.

En el matrimonio, después de entregada la dote y firmada la respectiva carta dotal, inclusive desde el momento mismo de la celebración de las nupcias, la mujer adquiría automáticamente la condición jurídica y estamental de su marido, por ejemplo si el marido era conde a ella se le reconocería como condesa y así sucesivamente.

Antes de las leyes de 1596, ya había leyes y ordenanzas reales, las de 1574, éstas reglamentaban que, las personas que gozaran encomiendas y fallecieran, la encomienda pasaría a los hijos legítimos y si no los hubiere, pasaría a su viuda para que llevaran a cuestas la responsabilidad de la encomienda. Si la viuda volvía a contraer matrimonio y su nuevo marido también tenía encomienda, debía pasar uno de sus repartimientos a su marido, si éste no tuviere encomienda asumiría íntegramente la de su esposa y se tomarían como propios por el tiempo que la merced durara.

Los gobernadores tenían prohibido ser titulares de encomiendas, extiendiéndose esta prohibición a la mujer e hijos dependientes del padre, de

---

[9] Asunción Lavarin. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI - XVIII*. México: Conaculta, 1991, p. 88, 91.
[10] *Ídem,* p. 83-95.
[11] *ídem,* p. 85.

lo contrario estarían cometiendo delito contra ellos mismos; si tuvieran encomienda se les quitaría y quedaría a merced de la real corona y no se encomendarían a otra persona alguna.

En la institución matrimonial, la corona fundamentó básicamente una de sus políticas de población y de control social en las Indias. Se tenía la convicción de que los hombres solteros eran proclives al desorden público y al aventurerismo que atentaba en contra de la imposición de la autoridad real. Por ello, cargándola en contra de los pobres colonos solteros, exigió legalmente y en muy reiteradas ocasiones, que sus súbditos abandonaran la soltería que tan malos consejos solía dar a la población.

Los procesos de conquista y colonización no debían ser pretexto para el relajamiento de las costumbres, por lo que los españoles casados que no trajeran consigo en una primera instancia a sus mujeres de España, debían acudir por ellas al viejo mundo, para poder residir y hacer *vida maridable* en su localidad colonial respectiva o, en su caso, exhibir el correspondiente certificado de muerte de la susodicha; también podían enviar por ellas para que se embarcaran en el navío que más inmediatamente saliera para las Indias, para este caso se otorgaba el fatal término de dos años.

Si la persona decidía ir por su mujer siendo encomendero, debía pedir permiso para ausentarse y no perder así su privilegio, otorgado el permiso se le daba término de dos años contados desde el día que partiese de las tierras.[12]

En suma la mujer no podía: ocupar cargos públicos, votar, ser tutora, adoptar niños, —cabe señalar podían ser tutoras de sus hijos o nietos y podían adoptar niños *pero* con permiso de la Audiencia—, ser testigo en algún testamento; salvo en ocasiones que fuera requerida ante las autoridades. En casos extremos podían actuar en representación de parientes ancianos si no

hubiera un varón que los representara, o bien a cualquier familiar cuando existiera contra él alguna condena de pena de muerte..[13]

Con el paso del tiempo fue cambiando la situación jurídica de la mujer. La mujer fue relegada y además limitada al máximo como ente jurídico. Siempre tuvo un hombre tras de sí, siempre dándole cuentas de que hacía y por qué lo hacía.

3. A manera de conclusiones

Los historiadores del derecho suelen afirmar que la estructura jurídica que permitía la reproducción de las sociedades premodernas, del tipo de nuestro periodo colonial, se basan en el privilegio, es decir, en un régimen jurídico que en vez de igualar a los sujetos, se encarga de discriminarlos en estratos, razas y estamentos. Podemos adelantar que esta estructura jurídica premoderna desigual también alcanzaba a efectuar discriminaciones de género, aunque haya sido muy poca la preocupación por estudiar en esta perspectiva jurídica, el problema que nos ha ocupado.

Por último, la mujer fue considerada jurídicamente en el periodo colonial como una criatura intermedia entre el varón y los niños. Sufriendo los efectos de una muy larga tradición cultural machista. ¡No todo tiempo pasado fue mejor!

---

[12] Alonso Zorita. *op. cit.,* p. 38-45, 147, 148, 264-269.

Bibliografía

Alonso Zorita. *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del mar Océano, 1574.* México: Miguel Ángel Porrúa, 1985.

Ana María Atondo Rodríguez. *El amor venal y la condición femenina en el México colonial.* México: INAH, 1992.

Asunción Lavarin. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII.* México: Conaculta, 1991.

[13] Marcela Tostado Gutiérrez. *op. cit,* p. 69.

Diego de Encinas. *Cedulario Indiano.* Tomo I. Madrid: Cultura Hispánica. 1945.

Francisco López Estrada. *Alfonso X, el sabio. Las siete partidas (antología).* Madrid: Castalia, 1992.

Guillermo Porras Muñoz. *Personas y lugares de la ciudad de México. Siglo XVI.* México: UNAM, 1988.

Leyes de Alfonso X (Fuero Real). Tomo II. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988.

Marcela Tostado Gutiérrez. *El álbum de la mujer*. Volumen II. México: INAH, 1991.

Pilar Gonzalbo Aizpuru, et. al. *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica.* México: Colegio de México, 1996.
—*La educación de la mujer en la Nueva España.* México: SEP, 1985.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943.

ALGUNOS SUPUESTOS DE LA EVANGELIZACIÓN

Los confesores del siglo XVI.

Verónica Murillo Gallegos
Facultad de Humanidades, UAZ.

"... vive en Roma al estilo romano, y si estás en otras partes vive como allí". De esto concluyo que los indios que viven aquí entre los españoles no pueden comer carnes .... Y por esta razón, según aquello que dijo San Ambrosio al divino Agustín, los indios deben actuar en esto, de acuerdo a aquellas cosas con quienes viven... al igual que los españoles.

Fray Juan Bautista [1]

1. Introducción.

Parte de la evangelización en la Nueva España consistió en una serie de enseñanzas de tipo religioso y moral, pues había que hacer entrar a los indios en la forma de vida de sus colonizadores. Con todo lo justo o injusto que haya podido ser aquella educación - ya que trataba de cambiar las categorías que en última instancia definen una cultura, esto es, lo Bueno, lo Malo, lo Verdadero, lo Falso y lo Real - hay que aceptar que los evangelizadores del siglo XVI se enfrentaron a la nueva realidad con las únicas armas que podían entonces tener : su formación cristiana con influencia importante primero de la *Devotio Moderna*, y después del Concilio de Trento; sus autoridades como Scoto, San Agustín, Aristóteles y

Santo Tomás por mencionar algunos, y noticias antiguas de evangelización, tomadas sobre todo de los hechos de los apóstoles, y los escritos de los Padres de la Iglesia.

En esta ocasión quiero hablar de un problema moral, tomado de las *Advertencias para los ministros y confesores de los naturales* (1600) del franciscano Juan Bautista, que deja ver algunos de los supuestos de la evangelización que en el terreno moral tienen amplia importancia. En lugar de encontrar un espíritu inquisitivo y quisquilloso como me auguraban algunos cuando comencé a trabajar este manual de confesores, me topé con un libro lleno de confianza hacia los demás, que reclama constantemente al confesor adoctrinar al indio, le exige discreción en su labor y, sobre todo, lo hace responsable de la buena o mala comprensión que el indio tenga de la doctrina cristiana. Quiero hacer notar que el espíritu de este manual de confesores parece más cercano a la *Devotio Moderna* (como algunas citas de Gerson lo confirman) y no a una pedagogía del pecado, del milagro, de la muerte y del más allá, como la que Gruzinski nos dice que surgió y se afianzó desde la segunda mitad del siglo XVI.[2]

2. Primeros supuestos de evangelización.

Toda empresa evangelizadora parte de un supuesto: el cristianismo es la verdadera religión. Lo incuestionable de esta sentencia disponía a los religiosos a adoptar ciertas actitudes ante la novedad de los pueblos americanos: sus ritos y costumbres estaban mal, por ello había que convertirlos al cristianismo y enseñarles la mejor forma de moral, pues, después de todo, ellos también habían sido creados por Dios, el único que hay, y le debían por ello

veneración y respeto. Como la fe cristiana era la verdadera y debía ser la única no es extraño que, por consiguiente, sus autoridades debían “gobernar” también en los problemas ético - religiosos que se presentaban a los confesores de los neófitos indígenas; a este respecto es notoria la referencia en las *Advertencias* a autores como Scoto y San Agustín, además de la valiosa experiencia de otros franciscanos novohispanos como Fray Juan Focher. Había pues, que enseñar todo lo bueno: el Cristianismo (no hay que discutir ahora de qué tipo), y desarraigar lo malo: las idolatrías y malas costumbres de los indígenas. Aun así había que fomentar lo mejor que había en ellos dentro de los límites de la nueva religión.

No está de más decir que era una tarea agotadora, pues convencer al otro de que está mal y que debe cambiar su conducta no es fácil ; más si sabemos que la diferencia de lenguas obstaculizaba la comunicación y retrasaba el proceso de comprensión y enseñanza. No obstante lo intentaron, no sin numerosos tropiezos que significan luego interesantes problemas de estudio para nosotros.

3. Un problema de conciencia.

Previo al matrimonio, una pareja se va a confesar. Consciente de su deber, el confesor ayuda a cada penitente en el recuento de sus pecados a través de preguntas, entre las obligadas al caso, las siguientes: ¿has ofendido a Dios con tu pareja? ¿cuántas veces?. La primera dificultad que se presenta es que la pareja difiere en sus respuestas: uno contesta que sí y otro que no, o difieren en el número de las veces en que dicen haber cohabitado.

Evidentemente uno de los dos mintió, con lo que aumenta sus culpas, pues actuó contra el sacramento.

El sacerdote se desconsuela, sobre todo si difieren en la respuesta de la primera pregunta. Para evitar la pesadumbre del confesor Fray Juan Bautista aconseja que haya un confesor para hombres y otro para mujeres. Solución impracticable por la escasez de ministros en la Nueva España del siglo XVI.

Aun así lo importante es impedir que se mienta en la confesión. El confesor se incomoda por ello, pues es su deber que los fieles lleven a buen efecto esa obligación: debe poner todo su empeño en enseñarles "lo cristiano" o, lo que es lo mismo, lo bueno. Esto no se puede hacer sino obligándolos a que se expresen en categorías culturales distintas a las conocidas por ellos -acorralándolos con preguntas, por ejemplo, que era el método más usado en la confesión-, lo cual finalmente puede causar algunos malentendidos de diferentes tipos, pues no era suficiente la comprensión de lo que se les decía sino que exigía la completa interiorización de ello.

En este caso el confesor debe advertirles la grave falta en que incurren quienes mienten en la confesión y, en este caso particular, una vez escuchado el testimonio de uno, interrogar al otro para que confiese, pues tal vez no confiesa por olvido. Pero aun existe la posibilidad de que no sepan que esa acción es pecado aun cuando se vayan a casar. Es obligación del sacerdote hacérselos saber: debe enseñarles *lo pecaminoso* para que lo puedan luego confesar si lo han cometido. Aquí estaba también a prueba la discreción del

confesor, pues tiene que lograr, con sus preguntas y enseñanzas, que el indígena "si cometió diga y si no cometió no aprenda"[3] .

Aun así, a veces esto no basta. Uno afirma que "conoció" a su pareja y el otro lo niega. En este caso

> ...el sacerdote puede creer o que no cometió este pecado, aunque la adúltera lo hubiera confesado, o que lo confesó de otro, o que se olvidó de aquel pecado... **la razón es que en la confesión sacramental nadie se olvida de su salvación**.[4]

4. Hay que pensar siempre lo mejor.

¿Cómo entrar en el alma ajena para descubrir la verdad de su hacer y su sentir?. El confesor novohispano, como cualquiera de nosotros ahora, tenía solo dos respuestas posibles: o no entendí bien o uno de los dos ha mentido. La tranquilidad de su conciencia depende de la respuesta. De acuerdo con la cita anterior, el confesor salva el problema pensando: " yo entendí mal" pues no es posible que mientan en la confesión, pues caerían en pecado mortal.

La razón de esta solución nos lo aclara Bautista en otra parte donde dice:

> En lo dudoso**, siempre hay que hacer la mejor interpretación**, ya que es la fundada en la caridad, luego es la interpretación que debe hacerse.[5]

Ésto último nos lleva a pensar en una especie de "*meliorismo"* seguido por el autor de las *Advertencias.* Con esta palabra quiero decir que el deber del confesor es pensar lo mejor del otro en aquellas situaciones problemáticas a que se enfrente. Pero el problema no se ha

resuelto, pues esto no basta para que el sacerdote haya tenido éxito en su tarea: la conversión del indígena con todo lo que ello implica. Hay que agregar la interferencia de aspectos lingüísticos y culturales en la realización de dicha tarea.

A pesar del "meliorismo" que el autor de las *Advertencias* aconsejaba, los confesores, al final de la confesión, debían dar una breve plática al penitente. En ella le recordaba que

> ...si tu confesión ha sido cual conviene, que no dejaste ningún pecado por vergüenza ni temor, y te pesa y arrepientes de haber ofendido a Dios; y por él consiguientemente, propones firmemente de no tornar a ofenderle, grandes son las mercedes que ahora te ha hecho. Porque por tu confesión te ha perdonado todos tus pecados, y borrado la negrura y lavado la suciedad de tu alma y su hediondez.[6]

Es pertinente recordar la insistencia de Fray Juan Bautista en este libro que no se puede creer que es culpa o responsabilidad del indio la deficiencia de su formación religiosa. En lugar de negarle a los indígenas la absolución y comunión porque se le crea rudo para estas cuestiones, hay que instruirlos arduamente en la doctrina y costumbres cristianas pues como decía un viejo indio a un sacerdote que

> ...se quejaba de los indios que no eran buenos cristianos, ni sabían confesarse, respondió "pongan tanto cuidado los padres en hacer los indios 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." Pues la ley de Cristo es muy mejor , y por falta de quien la enseñe con paciencia no la toman los indios.[7]

5. Conclusiones provisionales.

A partir de esto podemos decir que sólo después de que el sacerdote enseñara diligentemente la doctrina, tenía derecho a pensar que esa instrucción era tan completa y suficiente, que garantizaba que los indios actúan **bien** de tal manera que no podían olvidarse de su salvación y, por consiguiente, el confesor puede ya pensar lo mejor de ellos.

Por "actuar bien" no sólo debe entenderse que su conducta externa sea la adecuada a los ojos del confesor, sino que su sentimiento interno, permítaseme llamarlo así, sea también el que el sacerdote espera de un buen cristiano: saber que lo malo -según la concepción cristiana- es malo y sentir aversión por ello y culpa, dolor y arrepentimiento si se lo cometía ; saber que lo bueno es bueno y seguirlo por sí mismo, gozarse en realizarlo, dolerse de no lograrlo.

Se pretendía, pues, la conversión íntegra de los indígenas, y usaron para ello todos los medios que tenían a su alcance. Pero quiero hacer notar que la confesión es quizá la tarea más problemática de los evangelizadores, y es ahí donde mejor se daban cuenta de los logros obtenidos en la totalidad de su actividad evangelizadora, pues en esos momentos se daba una fuerte interacción entre indígena y religioso.

---

[11] BAUTISTA, Fray Juan, Advertencias para los Confesores y Ministros de los Naturales, México, 1600. Fo. 26. *Si fuerisRomae Romano viuito more. Et si sis alibi, viuito sicut ibi. Ex his concludo quod Indi hic viuentes inter Hispanos, Sabbatho carnes non possunt comedere.... Et id circo secundum illa quae dixit*

Beatus Ambrosius diuo Augustino, debet se Indi conformare in hoc illis, cum quibus viuunt, ideo Sabbatho carnibus vesci hic non possunt sicut hispani...

[2] GRUZINSKI, Serge, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII. Trad. Jorge Ferreiro. FCE. México, 1991. p. 190 y ss.

[3] *...vt si commissit dicat & si non commissit non discat.* BAUTISTA, op. cit. Fo. 13

[4]*....tunc potest sacerdos credere, vel quod hoc peccatum non commissit, licet adultera hoc confessa fuerit, vel quod fuit alii confessus, vel quod est oblitus illius peccati...Ratio est,* ***quia in confessione sacramentali nullus praesumitur immemor suae salutis.*** Ibid. Fo. 8. El subrayado es mío.

[5] *...in Dubia semper in meliorem partem sunt interpretanda. Interpretari enim quod tunc est bonus & contritus est melior pars, quia est in charitate fundata, igitur talis interpretatio debet fieri.* Id. fo.19. El subrayado es mío.

[6] BAUTISTA, Fray Juan, *Confesionario mayor*, Santiago Tlatelolco 1599. Fol. 68v.

[7] BAUTISTA, Fray Juan, *Advertencias...*, fo. 12.

CON SINCERO AMOR POR LA VERDAD:
FRANCISCO JAVIER CLAVIGERO

Por Eduardo Quintana Salazar

"Con sincero amor por la verdad"

Fco. Javier Clavigero

Estas palabras de Francisco Javier Clavigero nos hacen reflexionar sobre el problema de la verdad, a la que se enfrentó como religioso y como profesor de Filosofía (Artes). La reverencia por los autores antiguos llevó a muchos profesores de Filosofía a no enseñar las ideas contemporáneas a su circunstancia, nacidas en la Europa no-Española.

Clavigero demostró conocer a los autores antiguos, ya que en sus años de Teólogo estudió humanidades para lograr la elocuencia de la palabra hablada o escrita. Así mismo, Charles E. Ronan menciona que:

> "Profundizando en los clásicos latinos por estas fechas, los leyó más ampliamente y también, por propia iniciativa, empezó a estudiar griego y hebreo"...[1]

Defendiendo tesis de Teología y Derecho Canónico contra toda objeción.

Así que en su cotidianidad se tuvo que enfrentar a los tradicionales por amor a la verdad, permitiéndonos recordar a San Agustín, que en su libro "Las

Confesiones" habla de: "que la vida feliz consiste en gozar de la verdad". Y en el libro X, cap. 23 nos pregunta a todos ¿Qué preferimos: gozar de la verdad o de la falsedad? La respuesta que se prefiere -nos dice San Agustín- es gozar de la verdad, como no se duda querer ser feliz; ya que ésta es gozo de la verdad. Esa Verdad es Dios.

Eso es lo que vivió Clavigero, ya que todos deseaban y creían estar gozando de la verdad, pero ¿cuál visión es la verdadera: la escolástica o la filosofía moderna? La sociedad novohispana del siglo XVIII no quiere ser engañada, los religiosos y profesores podían engañar más ninguno aceptaría ser engañado. En esta confrontación, los engañadores serían los que aceptan a los filósofos modernos y científicos, y la verdad la poseían los tradicionalistas. Pero aquí surge una reflexión similar a la de San Agustín, "Porque también ellos aman la verdad, pues no quieren ser engañados". Entonces los filósofos modernos y científicos, poseedores de la verdad consideraron que los engañados y engañadores eran los escolásticos (y religiosos).

A su vez, San Agustín nos invita a reflexionar "que no aman la verdad los que no la conocen ni tienen noticia de ella". Así tenemos dos verdades que CONOCE Clavigero, y que ama. Pero no a toda la gente le gusta esta postura y prefieren una sobre otra, atacando a la contraria.

A ésto San Agustín pregunta ¿Por qué la verdad engendra odio y se tiene por enemigo al que predica la verdad? Así mismo se responde: "todos los que aman otra cosa, quieren que lo que ellos aman sea la verdad; y como no querrían engañarse, no quieren que se les convenza de que están

engañados. Odian, pues, la verdad, por razón de las cosas que aman como si fuese la verdad".

Con ésto, podemos entender mejor porqué la introducción de las ideas modernas enfrenta a la sociedad novohispana; no quieren aceptar que están engañándose al mantener una postura dogmática del conocimiento. El sincero amor a la verdad de Clavigero lo enfrentó primero consigo mismo, luego, convencido se enfrenta a la tradición Aristotélica, atacándola con el nombre de "Peripatética". Para hacer esto último pidió consejos. Su amigo Agustín Pablo de Castro le pide que aborde la filosofía moderna de manera conciliatoria y cautelosa.

Su hermano Miguel le pide que esté al corriente de los filósofos modernos ya que no se puede seguir enseñando con temas que se habían enseñado hace más de mil años pues la gente se reiría de ellos, que enseñe filosofía moderna a pesar de que contiene errores, también tiene mayor penetración intelectual y un mejor método.

Francisco Javier Alegre, expresa su alegría por el trabajo que intenta hacer Clavigero en:

> "Emprender una carrera tan tímida, que con un poca de hipocresía asia los principios Aristotélicos que nada añaden o quitan al fondo de la buena física, podrá defender cuanto quiere". [2]

Para ésto, le pide que use el mismo lenguaje disipando todo horror a lo nuevo y que convenciera a los opositores de que estos temas no son novedad ni es contrario a Aristóteles.

San Agustín menciona que "se ama la verdad cuando resplandece, pero se odia cuando reprende". Pues como no quieren engañarse y quieren engañar, aman la verdad cuando ella misma se descubre, y ódiandola cuando los deja al descubierto. Así, en el Siglo XVIII, se vive en una crisis de verdad, donde aparece otra verdad a la ya existente. Y pensadores, como Clavigero, no quieren engañarse, aman la verdad que descubren y tratan de difundirla.

San Agustín menciona que es bienaventurado el que libre de toda molestia, "gozare de sólo aquella misma verdad, por la cual son verdaderas todas las cosas". Como Sacerdote y profesor Clavigero identificaba la Verdad como Dios, pero también todas las cosas como las ciencias estaban en Dios y la incorporación de la filosofía y ciencia moderna estaban para desengañr nuestras mentes de lo que creíamos que eran las cosas. A su vez todas las ciencias que trataban sobre las cosas estaban en Dios, pues Dios es la Verdad, por lo cual son verdaderas todas las cosas.

Así que en la conclusión general al final de su "*Physica Particularis*", Clavigero menciona que sin tomar "... partido alguno, sino con sincero amor por la verdad, hemos abrazado en cada tema la opinión que nos pareció más verosimil". Es consciente de que haya errores en su escrito, pero éstos son por el "poco ingenio o la dificultad del asunto insólito" y no por el deseo de confundir.

El problema de la verdad se hace presente en los profesores de filosofía, pues la verdad, como vimos, engendra odio y es enemigo el que la practica. Así, para Clavigero "todos los profesores de filosofía que hasta hoy ha habido (1767) en nuestra América" se abstuvieron de enseñar la verdadera física por dos motivos, que tienen que ver con el problema de la verdad:

1) "Por miedo a la Envidia", o
2) "Por reverencia a los antiguos"

Como vemos, hay un paralelo entre San Agustín y Clavigero, en torno al problema de la verdad. Como ya mencionamos para San Agustín "...no aman la verdad los que no la conocen ni tienen noticia de ella". Así que Clavigero les presenta la verdad (sobre la física) a sus alumnos con la intención de que la amen, pues ya la conocen y pueden seguir desarrollándola. Por ésto, las palabras finales de Clavigero a sus alumnos, son: "que el mismo empeño, trabajo y diligencia que tuve para escribir <esta> física, ustedes las dediquen a aprenderla perfectamente, de la mejor manera, como es lo justo".

Este empeño, trabajo y diligencia que Clavigero recomendó a sus alumnos, es el consejo que se utilizó para poder encontrar parte de la obra perdida: *"Cursus philosophicus diu in americanis gymnasi desideratus"* del cual forman parte la *Physica Generalis* y la *Methaphyisica o Pneumatología*. También sigue vigente el problema de la verdad que mencionamos de San Agustín y cómo "en" Clavigero se manifestó en su propia circunstancia y que hoy, nos enfrentamos en nuestra circunstancia particular al investigar el

período novohispano de México, "con sincero amor por la verdad" (Clavigero). Sin que ésto engendre odio o enemistad. Pues amamos la verdad y no queremos ser engañados.

Como amantes de la verdad novohispana se les da a conocer el valioso descubrimiento de la "*Physica Generalis y la Metaphysica o Pneumatología*" de Fco. Javier Clavigero.

El contenido de la *Physica Generalis* es:

Libro 1. De la naturaleza de los cuerpos y sus principios.
Libro 2. Sobre el movimiento.
Libro 3. De la cantidad y divisibilidad del cuerpo.
Libro 4. De la cualidad de los cuerpos.

Sobre la *Methapysica* o *Pneumatología*:

1.- El alma racional, espiritual e inmortal.
2.- Los ángeles.
3.- Dios.

Termino mencionando que el trabajo de investigación de estas obras la estamos realizando el Dr. Conrado Ulloa Cárdenas y su servidor Eduardo Quintana Salazar.

[1] RONAN, Charles E. Fco. Javier Clavijero, S. J. (1731-1787). Figura de la Ilustración Mexicana; su vida y obras. ITESO/UdG. Guadalajara, México, 1993. P. 42

[2] Ibid. P. 105

MEDIDAS PREVENTIVAS CONTRA LAS EPIDEMIAS EN LA CIUDAD DE MEXICO EN EL SIGLO XVIII

Martha Eugenia Rodríguez
Depto. de Historia y Filosofía de la Medicina
Facultad de Medicina, UNAM
Brasil 33, Col. Centro
México D.F. 06020
fax: 526 38 53

Dentro de la historia de la medicina mexicana el tema de las epidemias es muy amplio, debido a que las encontramos en todas las etapas del devenir histórico, aunque se multiplican con la llegada de los españoles. Desde el siglo XVI el territorio de la Nueva España se vio asolado por diversas calamidades desconocidas hasta entonces, entre ellas viruela, sarampión, pestes, cocoliztli, tabardillo o matlazáhuatl y dolor de costado entre otras. Casi siempre fue la población indígena la más afectada y en menor medida la española.

Para la epidemiología histórica es de fundamental importancia conocer el papel que desempeñaron las enfermedades infecciosas de carácter epidémico, la etiología médica de la enfermedad y la mortalidad producida; sin embargo, este estudio lo enfocaré únicamente a aspectos preventivos, en particular de la viruela durante el siglo XVIII. Antes de entrar de lleno a las medidas destinadas a evitar que las epidemias se propagaran, dedicaré unas líneas para mencionar cuáles eran las causas de las enfermedades, de acuerdo al paradigma imperante en el Siglo de las Luces, ya

que las causas médicas se presentan como eslabones de toda una cadena de acontecimientos que vinculan a la enfermedad o a la muerte con sus verdaderos determinantes: los factores de naturaleza biológica, cultural, socioeconómica, ambiental y educativa entre otros, que determinan los estados de salud y enfermedad de una población[1].

La red causal que lleva a una persona sana a la enfermedad la explicaron los facultativos novohispanos con base en diversos factores, entre ellos la teoría miasmática. Las pequeñas partículas que se encontraban en el aire o miasmas se generaban por toda materia en putrefacción, como restos humanos o animales, materia fecal, basura y aguas estancadas, entre otros, que viciaban la atmósfera, convirtiéndose ésta en un foco de infección. Además del aire contaminado, los médicos del Siglo de las Luces aseveraban que los agentes de transmisión de una enfermedad también se encontraban en el agua contaminada, en los objetos procedentes de una región o sitio infectado y en el contacto de los enfermos con las personas sanas; es decir, el concepto de contagio fue bien manejado por los médicos de entonces. En esa época todavía no se identificaban las causas reales de las enfermedades, por tanto, era imposible que los facultativos las combatieran de manera efectiva; su trabajo se limitaba a tratar los síntomas de diversas maneras, entre ellas haciendo uso de emplastos, dietas, baños, reposo y oraciones.

Al momento de surgir una epidemia, las autoridades responsables de combatirla, tanto con medidas preventivas como curativas, fueron el Ayuntamiento, la Iglesia, los virreyes y el Real Tribunal del Protomedicato, aunque este último se consolidó hasta 1646 con los tres protomédicos que siempre lo conformaron. Entre muchas otras actividades enmarcadas dentro de la medicina, el Protomedicato tenía obligación de notificar a la población cuando empezara algún brote epidémico, con el fin de que se tomaran las medidas pertinentes.

Al momento en que una sociedad se siente amenazada por una epidemia, sus reacciones y actitudes son múltiples; manifiestan pánico, terror y buscan explicaciones de diversa índole; a veces se aisla al afectado por el temor a someterlo a las medidas de control que se aplican y otras veces se acude a la ayuda médica. Ante tanta diversidad, las autoridades gubernamentales sí tenían que tomar cartas en el asunto, de aquí que las acciones contra las epidemias o medidas preventivas, fueran diversas, de acuerdo a la dicotomía de criterios etiológicos. Por una parte identificamos medidas de carácter religioso y, por otra, laico, siendo algunas realmente lógicas y otras un tanto ilusas o inocentes. Dichas medidas se daban a conocer a la población a través de sermones, de reales cédulas y de bandos pegados en las plazas públicas.

Las medidas de carácter religioso fueron totalmente apoyadas por el gobierno en todo el territorio de la Nueva

España. Ejemplo de ello es la publicación que aparece en *La Gaceta de México* sobre los constantes brotes de dolores pleuríticos, fiebres y sarampión que se sufrieron en la ciudad de Puebla, para lo cual el Ayuntamiento promovió hacer un novenario al Señor San José[2]. De igual manera se organizaban procesiones acompañadas de los santos a los que se pedía ayuda.

Para el caso de los brotes de viruela que surgen en el siglo XVIII, cabe mencionar, entre las medidas eficaces, la creación de un nosocomio especializado para los enfermos de viruela. Hasta la década de los años setenta de la centuria citada los virolentos se internaban en el hospital para leprosos, el de San Antonio Abad, que no era precisamente la mejor medida a tomar, ya que los afectados de viruela corrían el riesgo de contraer la lepra y viceversa, por tanto, era urgente independizar el lazareto[3]. Dado el riesgo de contagio, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta tuvo la iniciativa de crear el Hospital de San Andrés en 1779 para destinarlo a enfermos contagiosos, los virolentos. Y por tratarse precisamente de una institución para pacientes contagiosos, la gente se resistía a acudir a ella, no sólo los propios enfermos sino también sus familiares. Inicialmente tuvo cabida para 300 enfermos y se pensó que sería un nosocomio provisional; es decir, un lazareto, pero dados los continuos brote de viruela, el hospital tomó el carácter de permanente cobrando mucha importancia no sólo al momento de su apertura, sino también durante todo el siglo

decimonónico. El ideal planteado por las autoridades que administraban los servicios de salud consistía en que los nosocomios destinados a enfermos contagiosos se establecieran fuera de los poblados, pero en realidad esto era difícil de llevar a cabo. El contar con un hospital especializado fue un gran avance en materia de prevención, y desde luego, de atención a los necesitados.

Una medida más, esta vez por parte del Tribunal del Protomedicato consistía en identificar en la vía pública a las personas que se les pudiera detectar una enfermedad, como a los que padecían viruela o lepra para convencerlos de que acudieran a un hospital y evitar los continuos contagios.

Asimismo, los virreyes mandaban que la Junta de Policía, los sacerdotes y desde luego, los médicos, hicieran un reconocimiento del barrio que habitaban para saber si había enfermos contagiosos, y en caso de encontrarlos debían notificar su nombre a las autoridades. Para facilitar este punto, el virrey Branciforte dispuso a través de un bando fechado el 28 de febrero de 1797 que se formara una Junta Principal de Caridad[4], presidida por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, con el objeto no sólo de prevenir sino también de socorrer, espiritual y corporalmente, al público de las epidemias, en ese caso la de viruela.

Otra medida preventiva por parte del gobierno novohispano fue la publicación de la obra del cirujano del monasterio de San Lorenzo, Francisco Gil, en 1796, titulada *Disertación físico-médica*, obra que ya había sido publicada

en Madrid el año de 1784. En ella se dictaba el método para preservar a los habitantes de la viruela. A través de la publicación, Gil se manifestaba en contra del método de la inoculación, mientras que defendía la práctica de las cuarentenas.

Por medio de su obra, Francisco Gil proponía seguir las siguientes recomendaciones para evitar todo tipo de contagio: que la casa que se estableciera para asilo de los virolentos, estuviera lo más distante de la ciudad, y si se podía apartar de los caminos de los pasajeros, sería mucho mejor. Que los vecinos, médicos y cirujanos estuvieran obligados a dar cuenta a la justicia de las personas que vieran enfermas. Asimismo recomendaba Gil que si el médico tenía que visitar al enfermo, desde el principio de la supuración en adelante, se pusiera una bata de lienzo encerado, que le cubriera toda su vestimenta, y que se lavara las manos con «vinagre aguado»; asimismo el médico debía estar prevenido por si alguna otra persona tocaba al virolento, con el fin de evitar de este modo todo motivo de contagio a los demás habitantes de la región, porque, afirmaba «la lana y el algodón son las ropas más capaces de recibir y transportar la materia de los contagios». Gil también recomendaba que «Como al secarse las viruelas se caen las costras en la cama, se procurarán recoger con exactitud, y enterrar en un hoyo profundo fuera de casa, y lo mismo se hará con las barreduras que diariamente se saquen de la pieza del enfermo». Entre muchas otras disposiciones, agregaba Gil que en la casa donde

hubiera un enfermo de viruela, se pusiera una cruz en el exterior que indicara que ahí había peligro de contagio[5].

En ocasión de otra epidemia de viruela, este vez en 1797, el virrey Branciforte y el Tribunal del Protomedicato elaboraron el bando fechado el 28 de febrero de 1797 a través del cual dictaron ciertos puntos. El documento tuvo una amplia distribución dentro del territorio novohispano, colocándose en las plazas mayores de los poblados.

El edicto de Branciforte consta de 13 apartados, todos ellos muy interesantes y necesarios para evitar que la epidemia de viruela se extendiera más.

El documento[6] establece que en todas las ciudades se crearía un lazareto, que en realidad se ubicaría lejano al poblado, con la fachada orientada hacia los vientos dominantes, donde se alojarían las personas infectadas. Se hacía hincapié en que el método de prevención más aficaz era el aislamiento. Otro punto del documento se refería a la interrupción de las comunicaciones con los poblados afectados, estableciendo un cordón sanitario. Más adelante se planteaba que las personas que viajaran por los lugares afectados, debían someterse a una cuarentena, al igual que la mercancía que transportaran. Otro punto señalaba que si se llegaba a la necesidad de aplicar las dos medidas anteriores, en las entradas y salidas de los poblados se colocarían unas hogueras que permanecerían prendidas día y noche con el objeto de que purificaran el aire, aunque con esto creaban otro foco de contaminación.

El séptimo inciso se refiere a la correspondencia que circulaba con los lugares afectados. Los carteros tenían que vestir una bata de lino que se quitarían al llegar a una ciudad que no estuviera infectada; por su parte, las cartas que salieran de un sitio infestado, debían envolverse en papel húmedo para posteriormente fumigarse.

Un punto tratado en el documento es el referente a las inhumaciones de las personas que habían muerto por alguna enfermedad contagiosa, con ellas había que tomar muchas precauciones, como el ser enterradas con profundidad, cubiertas con cal y en sitios alejados de los poblados. Otra medida preventiva en torno al punto que se comenta, aunque no es tratada en el bando de 1797, pero que vale la pena recordarla, es la fumigación del ambiente. Para «no respirar» los miasmas que se desprendían de los cadáveres putrefactos en tiempos de epidemias, que es cuando no se lograba la sepultura total de los fallecidos, el gobierno ordenaba quemar plantas aromáticas, principalmente en los lugares aledaños a los cementerios, como sucedió en la epidemia de matlazáhuatl de 1737 y en ocasiones posteriores.

El octavo punto se refiere a la inoculación, pero como último recurso, pues menciona que si los métodos anteriores no fueran suficientes para prevenir la epidemia, entonces sí había que recurrir a ella, pero de manera voluntaria, con previa explicación del Protomedicato respecto a qué era.

Otro apartado del edicto revela el importante papel que jugó la Iglesia. Menciona como una medida más las oraciones,

públicas y privadas, a Dios, a su Santísima Madre y a los santos para pedirles ayuda y protección.

En suma, en cuanto a medidas preventivas se refiere, el documento contempló el aislamiento de los individuos que padecían la enfermedad; la interrupción de intercambio de personas y toda comunicación con los poblados donde existiera la epidemia; la sepultura de las personas que habían fallecido víctimas de la viruela en camposantos retirados de las zonas urbanas y la inoculación, que se podía considerar prácticamente como un método innovador, ya que tenía pocos años se haberse aplicado, después de que el Dr. Esteban Morel la había introducido a la Nueva España. De las cuatro medidas dictadas, esta última fue la única que no se podía imponer, sino que se dejaba a elección de cada quien. Hubo mucha discusión respecto a qué método era más efectivo, si la cuarentena, defendida por el virrey o la inoculación, apoyada por los médicos.

Finalmente, el 17 de abril de 1797 el virrey Branciforte dio su autorización para aplicar la inoculación. El hecho de que la aceptara fue un gran avance en materia de salud pública, puesto que por primera vez se emprendía un programa de medicina preventiva, de manera efectiva, ya que las medidas de prevención que se dictaban, como las cuarentenas o los cordones sanitarios no siempre se cumplían y no tenían la eficacia que alcanzó la inoculación. En ese mismo momento el virrey Branciforte autorizó la publicación de una instrucción para inocular las viruelas, en la cual se decía: «Inocular

las viruelas es introducir en el cuerpo por una ligera incisión la materia tomada de las benignas, y bien maduras...»[7]. El librito también explicaba en qué etapas de la vida era mejor administrar la inoculación, señalaba como óptimas entre los 3 y 6 meses de edad por una parte y entre los tres años y medio y los 50 años por otra.

El destacado funcionario don Cosme de Mier y Tres Palacios[8] elaboró un informe donde afirma que en un periodo de mes y medio, es decir, del 11 de septiembre al 28 de octubre de 1797 en la capital novohispana el número de enfermos virolentos naturales fue de 3 570, el de fallecidos de 216, el de inoculados 752 y el de muertos por la inoculación 5, cifras verdaderamente altas, si tomamos en cuenta el número existente de habitantes. Según el censo que aplicó el segundo conde de Revillagigedo en 1790, la ciudad de México contaba con 104 750 habitantes. Por otra parte, el hecho de que algunas personas inoculadas hubieran fallecido, ponía en duda la eficacia del método preventivo, que tenía sus seguidores, pero también los que lo rechazaban.

El punto culminante en la historia de las epidemias de viruela llegó con el descubrimiento de la vacuna por Eduardo Jenner en Inglaterra. En 1798 externó sus observaciones sobre el *cow-pox* y mostró la eficacia de la vacuna como medida preventiva de la viruela. Dos años más tarde el hallazgo se dio a conocer en España, donde Carlos IV se interesó en ampliar los beneficios a sus colonias, por lo que organizó una expedición marítima que salió del puerto de La Coruña el

30 de noviembre de 1803, arribando a la Nueva España al año siguiente. Dicha expedición estuvo encabezada por el médico de Alicante, don Francisco Xavier de Balmis, quien trajo la vacuna antivariolosa a los dominios españoles, hecho de gran trascendencia en la historia de la medicina, puesto que su expedición no fue de exploración, como las hasta entonces realizadas, sino de carácter preventivo.

Los remedios aplicados para acabar con la viruela fueron diversos, tanto de orden espiritual como corporal; todos ellos actuaban parcialmente y a veces de manera nula, puesto que no se conocía cuál era el verdadero origen de la enfermedad.

La estrategia teórica que planteaba el gobierno para combatir las epidemias era adecuada, fiel al modelo que regía a la medicina; sin embargo, era difícil alcanzar prontas soluciones. Es cierto que las limitantes de la medicina fueron muchas, pues esta disciplina estaba muy lejos de ser científica, y por tanto de saber cuál era exactamente la etiología de las enfermedades.

Los organismos que administraron la salud pública trabajaron en conjunto para llevar a cabo una campaña curativa y preventiva, y para obtener mejores resultados se procedió a dividir la capital en ocho zonas o cuarteles; se solicitó la ayuda de la Iglesia para que los curas convencieran a la gente de acudir a los nosocomios provisionales, se hizo difusión sobre el método de la inoculación, que si bien tuvo sus opositores, fue debido a la

duda que existía respecto a su efectividad. Se entiende bien que de todos los métodos preventivos éste haya sido el que causara más controversia, puesto que de todos los recursos del momento, era el más cercano a la medicina propiamente dicha y el que tenía contacto directo con el cuerpo humano, las otras medidas preventivas se podría decir que eran externas a la persona afectada de viruela, la inoculación era un tratamiento personalizado, las otras medidas eran más bien ambientales. A la inoculación le siguió la vacunación, que, como era de esperarse, también demoró un tiempo para popularizarse.

En fin, creo que en la Nueva España de la centuria dieciochesca existió un programa de salud pública bien fundamentado en cuanto a medidas preventivas se refiere.

[1] Josep Bernabeu Mestre. *Enfermedad y población. Introducción a los problemas y métodos de la epidemiología histórica.* Valencia, Guada Litografía S. L., 1994, p. 55.

[2] *Gaceta de México*, «Dolores pleuríticos y sarampión», tomo 1, No. 9, 5 de mayo de 1784, p. 73.

[3] Josefina Muriel. *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, UNAM y Cruz Roja Mexicana, 1991, tomo II, p. 218.

[4] Archivo del Wellcome Institute for the History of Medicine (WIHM). Alonso Núñez de Haro, Arzobispo de México. *Socorro de enfermos de viruelas,* México, 6 de noviembre de 1797, 1 f.

[5] Francisco Gil. *Disertación físico-médica en la qual se prescribe un método seguro para preservar a los pueblos de las viruelas,* Reimpresa en México, por D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1796, p. 12.

[6] Donald B. Cooper. *Las epidemias en la ciudad de México 1761-1813.* Traducción: Roberto Gómez Ciriza, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1980, p. 128-129.

[7] WIHM. *Instrucción para inocular las viruelas y método de curarlas con facilidad y acierto.* Puebla, Imprenta de Pedro de la Rosa, 1797, 37 p.

[8] AGN, Ramo: Epidemias, *Informe de don Cosme de Mier y Trespalacios sobre los virolentos,* México, 28 de octubre de 1797, vol. 16, exp. 10, f. 40.

La universidad novohispana
entre prerrogativas eclesiásticas y seculares

Leticia Pérez Puente
Centro de Estudios Sobre la Universidad

La universidad colonial fue un centro constante de atención de los principales personajes de la vida política novohispana. Virreyes, oidores, arzobispos, canónigos y órdenes religiosas se disputaron continuamente un espacio dentro de la institución, pues en ella se encontraban los más afamados juristas y teólogos de la ciudad. Significaba, un espacio propicio para el clientelismo y un soporte político de importante prestigio social. Así mismo, la universidad fue durante todo el siglo XVI, y prácticamente todo el XVII,[1] la única institución con capacidad para reconocer, a través de la colación de los grados académicos, la formación de los clérigos que tendrían a su cargo los curatos, parroquias y capellanías, así como el mismo gobierno eclesiástico.

No es pues, difícil entender que los encargados de instrumentar el patronato real en la iglesia americana: virreyes y arzobispos, intentaran proyectar al interior de la universidad sus muy particulares concepciones sobre el tipo de organización social que debía prevalecer en la iglesia colonial. Precisamente, el trabajo que presento ahora —en la misma línea del que expuse en nuestro encuentro anterior—,[2] tiene por objeto demostrar cómo fueron expresión del triunfo de uno de esos proyectos sociales mantenido por las autoridades públicas, dos de los más importantes cambios sufridos por el gobierno universitario durante el siglo XVII: la transformación del claustro de consiliarios y la reforma de los mecanismos para la provisión de cátedras.

1. Las reformas

El claustro de consiliarios era uno de los órganos del gobierno universitario. Estaba compuesto por el rector y ocho estudiantes matriculados en la

universidad, con por lo menos dos cursos probados. A este claustro correspondía la elección anual del rector; la de nuevos consiliarios y la coordinación de los procesos de elección de catedráticos de la universidad.

Para la elección de rector, así como de nuevos consiliarios, se hacían tres reuniones anuales: durante las dos primeras se realizaban los escrutinios, donde se daban a conocer los candidatos viables para ocupar los oficios y se establecía una lista de elegibles sobre la que se votaría en la última reunión.[3] La función del claustro, como regulador de la provisión de cátedras era un poco más compleja. Al quedar sin titular una cátedra, debía declarar la vacante a través de edictos públicos; registrar a los que concursarían por la cátedra y asignarles una lectura para el concurso de oposición. Una vez terminadas las lecciones del concurso, los estudiantes, matriculados en la facultad donde se proveía la cátedra, debían votar por uno u otro opositor y, al claustro de consiliarios, correspondía, entonces, velar porque las votaciones se desarrollaran en paz y legalmente. Luego, debía realizar el cómputo y escrutinio de los votos, declarar al triunfador y darle posesión de la cátedra.[4]

Ahora bien, en 1653 el virrey Duque de Alburquerque, mandó a la universidad una disposición por la cual se modificaba el claustro de consiliarios. Se trataba de un cambio sustancial en su composición, pues los estudiantes serían reemplazados de forma definitiva. Seis de los consiliarios debían ser en adelante doctores: dos teólogos, tres juristas y un maestro en artes. Mientras que los dos consiliarios restantes, tendrían que ser bachilleres mayores de 24 años, clérigos y frailes.[5]

En un plano general, esta reforma formaba parte de un largo proceso de consolidación del poder doctoral en la universidad, el cual dio inicio desde la misma fundación. Las nuevas disposiciones daban, pues, continuidad y consolidaban la tendencia de excluir a los estudiantes de los órganos de dirección del estudio.[6] No obstante, llama la atención el hecho de que la reforma fuera puesta en práctica por disposición directa del virrey. Y más aún

cuando el mismo virrey había impedido la aplicación de los estatutos de Juan de Palafox, a los que en concreto pertenecía esta disposición.[7]

El problema de los estatutos palafoxianos es bastante complejo, baste por ahora apuntar que el cuerpo estatutario en su conjunto, minaba las prerrogativas que dentro de la universidad se habían adjudicado los virreyes.[8] Pero enfoquémonos en nuestro problema, que es el tratar de determinar los motivos y circunstancias que llevaron al Duque de Alburquerque a ordenar la modificación del claustro de consiliarios.

En la carta enviada por el virrey a la universidad para la reforma del claustro, se argumentaba la necesidad de personas de ciencia, experiencia y autoridad para tomar a su cargo asuntos tan importantes como la elección de rector y la designación de catedráticos. Se alegaba, además, el poco secreto que los estudiantes guardaban en los acuerdos tomados en los claustros, y se decía que "...de pocos años a esta parte se han hecho venales estos oficios y los electores consiliarios antes de la elección andan buscando quien les compre las consiliaturas."[9] Así, "de ordinario —decía el virrey— salen electos estudiantes de muy poca edad, por tener sus padres que contribuir por dicha consiliatura." [10]

Los motivos expuesto por el virrey se referían en concreto a la calidad de las personas de quienes dependía la jurisdicción. Tenían pues, como fundamento, los principios de prestigio y autoridad, que más fácilmente podían representar los doctores universitarios y no los estudiantes. Sin embargo, a su vez, la reforma daba al virrey mayores posibilidades de control sobre el gobierno universitario. En concreto sobre las elecciones rectorales y sobre la provisión de cátedras.

Cuando vemos el cuadro de rectores electos entre 1654 y 1662, no podemos dejar de suponer que las elecciones fueron, en efecto, manejadas por Alburquerque. Pues, a pesar de que en 1655, se ordenó por cédula real que no se diera incorporación ni grados en la universidad a los oidores, alcaldes o

fiscales de la audiencia,[11] fueron electos rectores: el oidor Antonio de Ulloa y Chávez, Luis Jiménez de Carvajal, José de Armendáriz Monte y el oidor José de Vega y Vic.[12] Así mismo y contraviniendo todo estatuto universitario se eligieron a los frailes Luis de Cifuentes, quien era confesor del virrey, y a sus protegidos fray Antonio de Barrientos, y fray Juan de Herrera.[13]

Otro tanto sucede con las elecciones de catedráticos que eran también, como se recordará, competencia del claustro de consiliarios. A ese respecto, Alburquerque hizo llegar a la corte una serie de cartas en las que denunciaba la corrupción que se daba entre los estudiantes al momento de realizarse las votaciones para la elección de catedráticos.[14] En sus cartas se lamentaba de cómo se repartía dinero para comprar votos, y anexó un juramento que, en teoría, se había obligado a hacer a los estudiantes, el cual decía: "Yo fulano hago juramento a Dios Ntro. Sr. y a la sacraltíssima Reyna de los Ángeles[...] y a los bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo que en la provisión de la cáthedra de escritura votaré por el Dr. Don Marcos de Portu [...] so pena, de ir a los pies de su santidad por la absolución y visitar los lugares de la casa santa de Jerusalén.. "[15]

Un medio para atajar los inconvenientes, sugirió Alburquerque, era dar al virrey y a la audiencia el derecho de nombrar a los catedráticos,[16] como, en efecto, lo había estado haciendo por remediar los delitos. Ante las constantes denuncias del virrey la corona respondió en 1657 que pediría consejo a la audiencia, al pleno de la universidad, al maestrescuela y al arzobispo sobre las conveniencias o inconvenientes que se pudieran seguir de quitar los votos a los estudiantes; y mientras que se resolvía en esta materia, mandó que se continuara con lo dispuesto por el virrey. [17]

Así, no sólo la composición del claustro se reformaba, sino que también se limitaba su jurisdicción y se trastocaban los procedimientos y normas en el ejercicio de sus funciones. Al ser anulado el voto estudiantil y los concursos de oposición, al claustro tan sólo le correspondería declarar la vacante de la

cátedra y registrar a los candidatos; pues al virrey tocaría señalar al nuevo catedrático y decidir sobre los conflictos suscitados.

De tal forma, con el aval del consejo, el Duque dio a su confesor Luis de Cifuentes, la cátedra de Santo Tomás en 1656, destituyendo a su titular,[18] el siguiente año, otorgó a Rodrigo de Fuentes y Guzmán, abogado de la real audiencia, la cátedra temporal de Instituta;[19] en 1655 dio a Gerónimo Ortíz, su médico de cámara, la cátedra de vísperas de medicina y luego en 1658 la de prima.[20] En 1657, otorgó al racionero Matías de Hoyos Santillán, la cátedra temporal de artes, y se la volvió a adjudicar en 1660.[21] Luego a Eugenio de Olmos Dávila, también abogado de la audiencia, el virrey le dio en 1655 la cátedra de propiedad de código y finalmente la de propiedad de prima de leyes en 1657.[22]

La presencia Alburquerque en los ámbitos de competencia del claustro de consiliarios, la elección de rector y catedráticos, fue avasalladora. Fue uno de los virreyes que más prerrogativas se adjudicó dentro de la institución haciendo caso omiso de estatutos y cédulas reales. No obstante, la batalla apenas y comenzaba.

Si bien la reforma en la composición del claustro de consiliarios perduró, aún después del gobierno de Alburquerque, no sucedió lo mismo con sus disposiciones sobre los mecanismos que habrían de seguirse para la provisión de las cátedras. En efecto, una vez que terminó la regencia del Duque, la audiencia expidió una cédula por la que ratificaba el voto estudiantil, y aún más, el claustro de consiliarios volvió proveer, ahora por concurso de oposición y voto de estudiantes, todas las cátedras que Alburquerque había otorgado.[23]

En el caso de los concursos de oposición se justificaba plenamente el que se volvieran a instrumentar, debido a que el opositar significaba la acumulación de méritos académicos y la demostración de conocimientos que permitían a los concursantes aumentar sus posibilidades de desarrollo dentro de la misma universidad y aún para la obtención de beneficios eclesiásticos.[24]

Sin embargo, cabe preguntarse porqué se volvió a instaurar el voto estudiantil. Sistema que había demostrado, a propios y extraños, que era fuente de desorden y corrupción. Además, a esas alturas del siglo XVII, el poder doctoral en la universidad había desplazado a los estudiantes de casi todos los órganos de gobierno del estudio, y no parece haber razón para que no se les sustituyera también en el nombramiento de catedráticos. Sobre todo, cuando en Salamanca, universidad propiamente estudiantil, se les había quitado a los escolares este derecho desde 1641, y en México, se había intentado desde los años veinte del siglo.[25]

Con todo, quizá fueron los mismos doctores de la universidad quienes solicitaron la restitución del voto a los estudiantes, pues pudiera ser que encontraran más perjudicial la intromisión de la audiencia y el virrey, que los proverbiales escándalos estudiantiles. Sin embargo, el hecho es que en el archivo universitario no aparece registro de que se hubieran realizado gestiones en éste, ni en otro sentido. Como tampoco existe rastro que indique una acción concreta por parte de los escolares.

Por otra parte, también pudiera ser que Alburquerque hubiera perdido poder al termino de su gobierno, y que de forma natural se hubiera dado marcha atrás en sus dictámenes. Pero ésto, así mismo, es dudoso, pues su sucesor el conde de Baños, fue famoso por haber declarado que Alburquerque, era su primo y su amigo y que las causas del Duque eran y serían siempre suyas.[26]

Así, si la vuelta al voto de estudiantes no se debió a los esfuerzos de los universitarios, ni tampoco al fin del gobierno de Alburquerque, la respuesta habrá que buscarla en el otro de los núcleos de poder e influencia dentro del estudio: la iglesia catedral.

En 1659, el arzobispo de México, Mateo Sagade, escribió a la corte su parecer sobre las designaciones de catedráticos por parte del virrey y la audiencia.[27] Entonces, señaló que si bien era cierto que con el voto de

estudiantes se corrían algunos inconvenientes, por la inquietud y riesgo de los sobornos, esto no era muy grave pues casi siempre se elegían a los mejores doctores, pues los estudiantes, "tienen mucha disposición para ello en conocer lo docto de los maestros." En este sentido, el arzobispo sugirió que sería conveniente que las cátedras que habían sido proveídas sin votos, se volvieran a proveer. Además, en adelante los arzobispos podrían hallarse en el claustro de consiliarios y asistir a los concursos y a las votaciones para remediar y castigar los delitos. Finalmente, el arzobispo escribió que: "..en faltándoles los votos, —como en este arzobispado están casi todas las doctrinas en religiosos y no tienen a que aspirar—, los estudiantes dejan los estudios.."

La carta de Mateo Sagade era, pues, una protesta a las disposiciones que había tomado Alburquerque. Así mismo, era un alegato a favor de la participación del arzobispo en la universidad. Si el arzobispo formaba parte del claustro de consiliarios y asistía a los concursos, los estudiantes encontrarían una motivación para seguir los estudios. Pues en estos actos académicos podrían hacer demostración de las partes y méritos necesarios para ocupar parroquias, capellanías y otros cargos.

Finalmente, lo más importante de esa carta, es que se trataba de una defensa de la jurisdicción episcopal referida a la provisión de curatos, supervisión de parroquias y a la elección de aquellos que tendrán a su cargo la cura de almas. En efecto, y es que la disputa entre Mateo y el Duque sobre quién de los dos debía dirigir y custodiar al claustro de consiliarios, estuvo inmersa dentro de una feroz competencia por determinar cuáles debían ser las prerrogativas eclesiásticas y cuáles las seculares.[28]

2. Sagade Bugueiro y Alburquerque

El arzobispo Mateo Sagade arribó a la mitra novohispana a finales del año de 1655[29] y se encontró con una iglesia mermada en su jurisdicción por la gran

influencia que el virrey había ejercido sobre el cabildo catedral durante la sede vacante.[30]

Poco tiempo antes de la llegada del arzobispo el duque de Alburquerque había proveído, a título de patronato, la sacristía mayor de canónigos y los cuatro curatos de la catedral. Así mismo, había impedido que los miembros del cabildo salieran a la administración del diezmo y obligó a que se adoptara el sistema de arrendamiento, alegando proteger de este modo los dos novenos del rey.[31]

Los intentos del prelado por recuperar lo que consideraba prerrogativa arzobispal, lo llevaron a enfrentarse directamente al virrey, escribiendo a la corte que Alburquerque se había enojado por que el arzobispo se había empeñado en resolver infinitas obras pías que no se cumplían y en dar cauce a muchas capellanías y testamentos que estaban ocultos.

Por su parte el Duque acusó al arzobispo de haberse confabulado con más de cien personas, catedráticos universitarios y miembros del cabildo, para impedir que se publicara la Bula de la Santa Cruzada, que entonces reportaba al rey tres mil pesos.[32] Así mismo, dijo a la corte que el arzobispo usurpaba abiertamente el patronato real, pues en las nóminas para la provisión de curatos sólo se proponían nombres de amigos y parientes, mientras que las canongías ni siquiera se proveían, para que pudieran quedarse con la renta el cabildo y el arzobispo.[33]

"En las Indias, sólo hay estado eclesiástico —escribió el virrey— a quienes se debe respetar, querer y amarle; pero, por su multitud, poder por su caudal y riqueza, [...] no conviene darle, ni conservarle provisiones con las que puedan adquirir autoridad y poder.." Finalmente, sugirió el virrey, que un medio para hacer efectivo el patronato era que las canongías de oficio, y todas las provisiones eclesiásticas y seculares, fueran proveídas por el rey y su real consejo y que para ello "el virrey proponga a vuestra majestad los sujetos más graduados en las iglesias y en las cátedras." [34]

Ante las acusaciones de rebeldía y desacato al patronato, Sagade intentó, a su vez, desacreditar al virrey. Le inculpó de que por su negligencia se había perdido la isla de Jamaica frente a los ingleses; de abrir y retener cuantas cartas y cédulas reales llegaban de España y aún la correspondencia que salía de las Indias. Así mismo, le acusó, enviando testimonios de ello, de haber hecho estanco de todas las mercaderías procedentes de Filipinas para provocar que subieran los precios.[35]

Por último, Sagade sugirió que sería conveniente dividir el gobierno de la Nueva España, para que un consejero de Castilla o Indias presidiese en la audiencia gobernando causas de gracia y justicia y que otra persona se encargara de las armas. Así el rey debía proveer todos los oficios militares y aún los de justicia para que se pudiera detener al mal gobierno que quisiera torcerse.[36]

Esta batalla epistolar, mantenida durante cinco largos años, sólo llegó a su fin cuando el arzobispo Mateo fue requerido en la corte para tratar y conferir sobre lo que le había imputado al Duque y sobre lo que éste le acusaba.

Ahora bien, frente al panorama que muestran las cartas del virrey y el arzobispo, pareciera que el asunto de los procedimientos a seguir en la provisión de las cátedras universitarias, era sólo un pequeño manchón de tinta. No obstante, en realidad constituyó un renglón importante en el discurso de Alburquerque. Si el patronato real debía ser llevado a su máxima expresión, quitando para ello autoridad y poder de decisión a la iglesia, era entonces consecuencia lógica que la universidad, formadora de clérigos, quedara bajo la tutela directa del virrey. Además, por otra parte, con los estudiantes, en su inmensa mayoría jóvenes clérigos, se corría el riesgo de que fuesen manipulados por el arzobispo o cabildo con la promesa de curatos, capellanías y otorgamiento de órdenes.

Sujetar a la universidad, era dar cabal seguimiento al patronato real según lo interpretaba Alburquerque. No obstante, los concursos de oposición y

el voto estudiantil se restablecieron en 1662, y cuando años después se quitó a los estudiantes la calidad de electores, se estableció una junta en la que no figuraba el virrey.

Coincidiendo con el restablecimiento del voto estudiantil, en mayo de 1662 dos de los consejeros de Indias, Juan Bautista Saens Navarrete y Alonso de Cárdenas, mandaron al pleno del consejo su voto particular sobre la remoción del arzobispo Sagade. En su opinión, debido a las cartas de Alburquerque quedaba infamada la persona, dignidad, crédito y opinión del prelado sin que hubiera prueba alguna y, además expresaron que, si el arzobispo no regresaba a su mitra quedaría desacreditada su dignidad y la de la iglesia metropolitana.[37] En respuesta el consejo advirtió que nunca se pretendió quitar el arzobispado a Sagade, sino conservar en paz y justicia los reinos.

Posiblemente esta defensa de Sagade Bugueiro en la corte y los alegatos en función de lo importante que era que el arzobispo tuviese fortaleza y vigor para oponerse con libertad al virrey en lo que fuese justo, y en servicio de el rey y la salud pública, influyeron para que se adoptaran las sugerencias de Sagade con respecto a la provisión de cátedras y el voto estudiantil. Pues, la nueva junta que se estableció para la provisión de cátedras parece seguir casi al pie de la letra las sugerencias que había hecho el arzobispo a este respecto.

Así, contrario a lo que deseaba el Duque, y más ligada a las pretensiones de Mateo, la junta para la provisión de las cátedras debía sesionar en las casas arzobispales, pues estaría presidida por el arzobispo.[38] Se trató de un órgano de marcado carácter clerical al que pertenecían el deán del cabildo, el maestrescuela, el rector, el catedrático de prima y el decano de la facultad a la que perteneciera la cátedra que se proveería y, finalmente, el oidor y el inquisidor más antiguos.[39]

La instauración de la junta tocó a un político con mayor experiencia que Mateo Sagade: al arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera (1668-1680), quien

además consiguió, en su momento, ver la expulsión de frailes y oidores de la rectoría universitaria y la jura de los estatutos de Palafox que frenaban la intervención virreinal en la universidad.

Para concluir, cabe apuntar, que enarbolando la bandera del patronato real, fray Payo fortaleció a la jurisdicción eclesiástica, y exorcizó el maleficio que siguiera a los arzobispos del siglo XVII: Serna, Manso, Palafox y Mateo Sagade pues, a pesar del fuerte enfrentamiento que mantuvo fray Payo con la autoridad civil, lejos de ser solicitado en la corte, fue designado virrey de 1673 y hasta 1680.

---

1. La universidad de Guadalajara se fundaría sólo hasta 1792; el seminario conciliar, aunque fundado más temprano, 1697, no podía otorgar grados académicos. Felix Osores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1780*, México, Talleres gráficos de la nación, s/a.

2. Leticia Pérez Puente "La rectoría universitaria frente a los poderes públicos" ponencia presentada en el X Encuentro de investigadores de la filosofía novohispana. Organizado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos y la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. México, Oaxaca, del 23 al 25 de octubre.

3. Casi todas las elecciones a partir de 1559 siguieron el mismo procedimiento que estipulan los estatutos. Ver Palafox, Const. 3 en *Estatutos y Constituciones Reales de la Imperial y Regia Universidad de México,* México, Imprenta de la Vda. de Bernardo Calderón, 1688.

4. Los mecanismos de provisión de cátedras pueden verse en Palafox, Const. 158-231 en Tít. XIII.

5. La cédula fue recibida en el claustro de consiliarios de 10 de noviembre de 1653, en cuya acta se encuentra registrada. Archivo General de la Nación, Ramo Universidad, Claustros, V, 14, f, 89-91v. (en adelante el archivo y el ramo se abreviarán AGN, RU)

6. Sobre el proceso de consolidación de la universidad véase Leticia Pérez Puente, *La consolidación de una corporación de doctores. La Real Universidad de México en el siglo XVII*, en prensa en México, CESU-UNAM.

7. Palafox, Const. 3 La única diferencia entre lo estipulado por el virrey y lo indicado en las constituciones de Palafox, consiste en que el primero señala puntualmente que deben ser considerados los frailes.

8. Puede verse Leticia Pérez, *La consolidación..*

9 AGN, RU, Libros de claustros, V, 14, f, 89-91v, Claustro de consiliarios de 10 de noviembre de 1653.

10. Ibid.

11. John Tate Lanning, *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816,* Versión paleográfica y notas de John Tate Lanning, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1946. p. 59, cédula Nº, 47.

12. Los rectores electos en el periodo pueden verse en Cristóbal de la Plaza, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, 2 Vols. México, UNAM, 1931.

13. Sobre la elección de frailes en la rectoría puede verse Leticia Pérez Puente, "El clero regular en la rectoría de la real universidad", en Enrique González G. (Coord) Historia y Universidad, Homenaje a Lorenzo Luna, México, UNAM, 1966.

14. La carta de Alburquerque puede ser localizada en Archivo General de Indias, Sección audiencia de México, 37 Nº 12-D (El archivo y la sección se abreviarán en adelante AGI, México) La respuesta del consejo véase en AGI, México 37, Nº 12.

15. AGI, México 37, Nº 12-b.

16. AGI, México 37, Nº 12-d.

17. La disposición contradecía la cédula de 1642 por la que se había prohibido a los virreyes dispensaran cursos y proveyeran cátedras. Lanning, *Reales Cédulas*... p. 63, cédula Nº 50.

18. AGN, RU, Vol. 100, Nº 6 [4] En todas las citas de documentos de provisión de cátedras, la numeración entre corchetes es mía e indica el número de expediente que correspondería en una numeración consecutiva de los volúmenes.

19. AGN, RU, Vol. 100, Nº 3 [26].

20. La provisión de la cátedra de vísperas véase en AGN, RU, Vol. 89, Nº 1 [13] y la de prima en AGN, RU, Vol. 89, Nº 1 [14].

21. La provisión de la cátedra temporal de 1657 se localiza en AGN, RU, Vol, 83, Nº 32 [32] y la de 1660 en AGN, RU, Vol. 83, Nº 33 [33].

22. La provisión de código esta en AGN, RU, Vol. 100, Nº 2 [22] y la de prima de leyes en AGN, RU, Vol. 100, Nº 10 [24].

23. La primera cátedra que se proveyó por concurso y votos estudiantiles fue la temporal de artes en diciembre de 1660, ganada por el doctor Matías de Hoyos Santillán. Vid. Cristóbal de la Plaza, *Crónica*..., Vol. 1, p. 468-469. Cuatro años después en 1664, se volvió a confirmar el auto de la audiencia. AGI, México 45, Nº 4.

24. Rodolfo Aguirre ha llamado la atención sobre este fenómeno que destacó sobre todo para el siglo XVIII, Rodolfo Aguirre "¿Escalafón u oposición? El ascenso a las cátedras jurídicas en el siglo XVIII," en Leticia Pérez Puente (Coord.) *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI - XIX,* México, CESU-UNAM, 1998 (la Real Universidad de México. Estudios y Textos VII) pp. 61-78.

25. Los trabajos del Dr. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro llaman la atención sobre el interés que en la universidad de Salamanca se dio por concentrar el poder en las altas cúpulas del estamento docente, al tiempo que se reducía la participación del sector estudiantil. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Universidad Salmantina del Barroco, Periodo 1598-1623,* 3 Vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986. Véase también *Estatutos Hechos por la Universidad de Salamanca, Recopilados nuevamente año de 1625*, Estudio introductorio y edición al cuidado de Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. VII - XXXIV. En México, la comisión que redactara los estatutos de Cerralvo en 1626, acordó privar a los estudiantes del voto a las provisiones de cátedras, pero no pudo resolver quién debía de votar en ellas. *Proyecto de estatutos ordenados por el virrey Cerralvo (1626)*, Estudio introductorio y edición al cuidado de Enrique González G., México, Centro de Estudios Sobre la Universidad - UNAM, 1991, (La Real Universidad de México. Estudios y textos III.) pp. 34-35.

26. AGI, México 707, “Prerrogativas eclesiásticas o seculares”

27. AGI, México 337, El arzobispo recibió una carta enviada por el Consejo de Castilla, en la que se le preguntaba su parecer sobre uno de los catedráticos que habían sido designados por Alburquerque. Entonces, el arzobispo respondió que el doctor era sujeto de buenas prendas pero que ya había muerto, y que lo único que le había parecido mal en su designación como catedrático fue que no se hubiera hecho por concurso de oposición.

28. Precisamente "prerrogativas eclesiásticas o seculares" es el título que lleva en el Archivo General de Indias el legajo 707 de Audiencia de México. En donde se contienen los autos de la investigación que se realizó en torno a los conflictos surgidos entre Mateo Sagade y el Duque de Alburquerque.

29. Mateo Sagade fue nombrado arzobispo, tras la muerte de Juan Sáenz de Mañozca. Su nombramiento en AGI, Patronato 5, Nº 4

30. El duque de Alburquerque inició su gobierno el 15 de agosto de 1653 año en que inició la sede vacante de Mañozca y que duraría hasta 1655.

31. La primera de las quejas del arzobispo sobre el caso de los curatos y la sacristía mayor de catedral se localiza en AGI, México 337. Las disposiciones sobre diezmos hechas por Alburquerque en AGI, México 38, Nº 7, "Cartas del virrey Duque de Alburquerque".

32. AGI, México 707 "Prerrogativas eclesiásticas o seculares"

33. AGI, México 38, Nº 30

34. AGI, México 38, Nº 30

35. AGI, México 707 "Prerrogativas eclesiásticas o seculares"

36. Ibid. "Razón de los puntos que contienen diferentes cartas que el arzobispo escribió a su majestad en 1657, 1658 y 1660 y comprobación que ofreció hacer de cada uno de los puntos en presencia del Doctor Antonio de Monsalve".

[37]. AGI,México 707, "Prerrogativas eclesiásticas o seculares". Carta de voto singular de Juan Bautista Saens Navarrete y Alonso de Cárdenas sobre el caso del arzobispo Matheo de Sagade Bugueiro. 1662/mayo/10

38. Cédula fechada en Aranjuez, 20 de mayo de 1676, en Alberto María Carreño, (Compilador) *Cedulario de los siglos XVI y XVII...* p. 509.

39. Con el nuevo sistema el claustro de consiliarios anunciaría las vacaturas, recibiría las peticiones para opositar, las inconformidades, las fianzas, haría la asignación de puntos y controlaría las lecciones de oposición. Finalmente el claustro reconocería los autos y los haría llegar al arzobispo, quien solicitaría a los opositores que hicieran llegar sus relaciones de méritos a los jueces y organizaría a la junta de provisión para que por votos secretos eligieran al catedrático. Por último la junta haría llegar a la universidad el auto de adjudicación de la cátedra, para que el rector diera posesión de ella al triunfador. Un claro ejemplo del proceso y atribuciones de las distintas autoridades puede verse en AGN, RU, Vol., 94, fs, 1 - 71, Provisión de la cátedra de propiedad de decreto de 28 de abril de 1677.

EXALTACIÓN GLORIOSA DE LA BETHLEMITICA ROSA DE LA MAYOR AMÉRICA JERICHO.

Dr. José Antonio Gutiérrez G.
Univ. Aut. de Aguascalientes

INTRODUCCIÓN.

Me voy a referir en este "XI encuentro de investigadores del pensamiento novohispano", a la obra intitulada EXALTACIÓN GLORIOSA DE LA BETHLEMÍTICA ROSA DE LA MAYOR AMÉRICA, publicada en la ciudad de México, en 1697, que contiene 8 sermones predicados, en la Catedral, en el Octavario solemne que los Hermanos Hospitalarios Bethlemitas celebraron con motivo de la publicación de la Bula de Inocencio XI que declara a la Institución Bethlemita novohispana, dedicada al cuidado de los enfermos, establecida canónicamente.

La evangelización de México por los españoles es una de las páginas más importantes de la historia del mundo occidental cristiano; el fondo de aquellos actos que inician con la occidentalización de los indígenas, reviste un humanismo que estimula las hazañas de espíritus nobles y emprendedores, ejemplos de abnegación, de servicio social, de sacrificio, de ponderación y hermandad. La más patente de estas acciones es la fundación y desarrollo de hospitales, pues ejemplifican la práctica de la caridad que Cristo predicó y la Iglesia ha enseñado.

Desde la fundación de la Iglesia en la Nueva España, los hospitales desempeñaron un extraordinario papel social, sobre todo en los momentos en que las epidemias victimaban a millones de naturales. Un caso ejemplar fue el Hospital Real de San José de los Naturales, que nació pocos años después de la toma de Tenochtitlán. Se atribuye su fundación a los franciscanos y particularmente, a fray Pedro de Gante, que se dedicaron al cuidado de los indígenas, donde se admitían a atacados de toda clase de enfermedades, hombres y mujeres, para su atención y curación. Este hospital fue muy significativo, porque fue en él donde primero se practicó la medicina española junto con la indígena. Escribe Pompa y Pompa: "Es seguro que en él se estableció el doctor Francisco Hernández, médico de Felipe II, para estudiar las plantas y los materiales terapéuticos que había recolectado en sus viajes y elaborar su obra "Rerum Medicarum Novae Hispaniae Thesaurus"[1].

[1] Pompa y Poma, Antonio, "Carta al lector", en Zedillo Castillo, Antonio, Historia de un Hospital. El Hospital Real de Naturales, México, IMSS/Coplamar, 1984, p. 14.

El conquistador Hernán Cortés y los misioneros trabajaron por fundar en todas partes hospitales; Carlos V ordenó en 1541: "Encargamos y mandamos a nuestros Virreyes, Audiencias y Gobernadores, que con especial cuidado provean, que en todos los pueblos españoles e indios de sus provincias y jurisdicciones, se funden hospitales donde sean curados los pobres enfermos y se ejercite la caridad"[2]. La Iglesia mexicana incorporó a las Actas del Primer Concilio Mexicano, de 1555, el siguiente mandato: "Porque es muy necesario, así para los indios pobres de los pueblos, como para los extranjeros que a ellos vienen, que haya un hospital, donde los necesitados sean recibidos y favorecidos, mandamos os empeñéis en ello"[3].

Las tres grandes órdenes misioneras, franciscanos, dominicos y agustinos, se distinguieron en fomentar entre los pueblos indios la fundación de hospitales y porque los indígenas levantaran al lado de la Iglesia un hospital, y les enseñaron a administrarlo. El obispo neogalaico escribió a principios del siglo XVII de su diócesis: "Tienen todos los pueblos (indios) un hospital, con título de curar enfermos, que de muy tenues funciones, a expensas de todos los indios han venido a subir las rentas..."[4]. Las instituciones hospitalarias de los indígenas fueron administradas por los propios naturales; no así las de españoles; las de grandes ciudades y villas, mientras no llegaron institutos religiosos fueron dirigidas por hermandades y cofradías.

Fueron los Hermanos de los Enfermos de San Juan de Dios,o Juaninos, institución dedicada al cuidado de los enfermos, los que primero llegaron a la Nueva España, en octubre de 1603. Éstos habían sido fundados en Sevilla, en 1540 y fue aprobada la Orden por Pío V, en 1572; Sixto V la confirmó definitivamente en 1586. Pronto se encargaron de otros hospitales fuera de la capital del virreinato y fundaron algunos. En Guadalajara recibieron para su administración y dirección el de la Santa Veracruz, fundado por el primer obispo de la diócesis, D. Pedro Gómez Maraver, en 1551; en 1608 fueron solicitados por el Ayuntamiento de Zacatecas para que se hiciera cargo de uno nuevo, el histórico Hospital de San Juan de Dios. Los religiosos juaninos fueron insuficientes para atender a aquella sociedad novohispana que se consolidaba y crecía cada vez más; para trabajar en esta noble labor, nacieron dos instituciones en estas tierras, que con ellos, llenaron muchas páginas de la historia hospitalaria novohispana. Me refiero a los hipólitos y los bethlemitas; los segundos han motivado el presente trabajo.

Los hipólitos, Orden de la Caridad de San Hipólito, fue fundada por Bernardino Álvarez que había llegado a México en 1534, el que se aplicó más a emular vicios que virtudes, a gastar alegremente su vida en lances de amor y de guerra, al ocio y pasatiempo con la gente más degradada y licenciosa. Con algunos de los maleantes de su pandilla, fue a parar a prisión y, por poco, da en la horca, de no haberse fugado. Huyó al Perú, donde se

---

[2] Recopilación de Leyes de Indias, Libro I, ley primera, título cuarto, "El emperador D. Carlos y el Cardenal Gobernador, Fuensabida, octubre 7 de 1541".

[3] Lorenzana Butrón, Francisco de, Concilio Provincial Primero y Segundo celebrado en la muy noble y leal ciudad de México en los años de 1555 y 1565, México, 1769, cap. LXX, p. 144s.

[4] Mota y Escobar, Alonso de la, Descripción de los reinos de Nueva Galicia, Nuevo León y Nueva Vizcaya, México, Antigua Librería Robredo, 1940, p. 36.

hizo hombre de bien y acumuló grandes riquezas. Al volver años después, se consagró de lleno a socorrer necesidades, a extender la mano a los pobres; por 10 años cuidó enfermos en el hospital de la Limpia Concepción, del Marqués o de Jesús. Luego fundaría un asilo para pobres sin techo; pero pronto resultó insuficiente para los muchos enfermos que a él acudían. Su ejemplo fue seguido por otros y logró conjuntar una comunidad, con lo que dio origen la orden que extendió sus actividades a ancianos y niños, en donde los cuidaban con dulce paciencia. No alcanzó a ver fray Bernardino reconocida su fundación por el Papa, porque murió en 1684, pero sería al año siguiente en que los Hermanos de la Caridad consiguieron que Sixto V los instituyera en Orden. A pesar de que había nacido con tan buenos augurios: "El orden de la Caridad de San Hipólito fue por flor de efímera duración en el campo de la Iglesia. Nació en la Nueva España, lozana y vigorosa, efecto, más que de su final destino, de las circunstancias en que este pueblo se hallaba por aquellos días; de donde resultó que se extendiera en este suelo, sin enraizar en los extraños, y aquí mismo murió"[5]. ¿Qué decir de los bethelemitas? En los siguientes comentarios que haremos de esta obra los conoceremos.

LA OBRA.

Exaltación gloriosa de la bethlemítica rosa de la Mayor América, está dedicado al rey Carlos II y a las reinas madre y consorte Dña. Mariana de Austria y Mariana Palatina de Austria y Neoburgo; y, por supuesto, a la familia de Belén Hospitalaria, que con motivo de su erección canónica celebraba Octavario por los favores recibidos del Papa Inocencio XI, "que Dios guarde para amparo y refugio de los muchísimos pobres desvalidos, que la aclaman". Luego de la dedicatoria figuran sendos dictámenes: el del padre jesuita Miguel del Castillo, catedrático de teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, y el del Dr. Alonso Alberto de Velasco, "cura más antiguo de esta Santa Iglesia Catedral Metropolitana de México, abogado de presos y consultor del S. Oficio de la Inquisición de la Nueva España". No faltan las licencias del virrey D. José Sarmiento Valladares, Conde de Moctezuma, e Ilmo. Sr. Dr. Dn. Francisco de Aguiar y Seijas Arzobispo de México. Motiva la publicación el deseo de los religiosos bethlemitas por dar a conocer su origen, objetivos y el Breve despachado en la ciudad de Roma, el 26 de marzo de 1687, publicado por el Arzobispo de México, Dr. Aguiar y Seijas, en la Catedral de la Ciudad de México el 2 de enero de 1697, evento que fue solemnizado con un Octavario en la Catedral Metropolitana, iniciado el 10 de febrero, en que cada día se escuchó un sermón predicado por insignes voces de entonces.

Previo a los sermones, encontramos una síntesis histórica de la Compañía Bethelmita. Este instituto religioso, que vino a reforzar la atención hospitalaria en la Nueva España, fue fundada por Pedro de San José Betancur, originario de Canarias, en Guatemala, en 1653, siendo obispo de aquella ciudad D. Fray Payo Enríquez de Rivera. Su objetivo fue la asistencia de enfermos pobres y convalecientes desamparados, "pues veía que los enfermos de otros hospitales, después de muy curados y asistidos, vueltos a sus chozuelas débiles todavía recaían y peligraban, volviendo a nueva curación en que de ordinario

[5] Del Valle Arispe, Antonio, Obras Completas, México, Libreros Mexicanos Unidos, t. II, p. 1057. 1960.

morían”[6]. Cuando se había afianzado económicamente la fundación y contaba con suficiente personal para expanderse, murió Pedro de San José; dejó por sustituto al hermano Rodrigo de la Cruz.

Este continuó con fervor la obra e hizo con 12 compañeros las Constituciones, que las aprobaría Roma en 1674, cuando la congregación se decidió a fundar fuera de Guatemala, en Lima, en 1671 y en la ciudad de México, en 1674; a esta última los había llamado el entonces Arzobispo-Virrey agustino, D. Fray Payo Enríquez de Rivera, quien había autorizado al hermano Pedro su primera fundación. Fue éste un hombre incansable; de Guatemala fue a Lima, luego a España, Roma y Nueva España. En todas partes movió a la gente en beneficio de la Congregación; cuando en 1687 Inocencio XI expide su Bula de reconocimiento canónico, la Compañía Bethlemita contaba con 11 hospitales. El pontífice dio a ésta la Regla de San Agustín. Hasta aquí la información particular sobre la Compañía Bethlemita.

Tardaron 10 años para que los hermanos y pueblos conocieran tan fausta noticia, debido a que el gobierno de Carlos II y el Consejo de Indias diera el placeat a la Bula; es el 17 de mayo de 1696 en que está firmada la autorización y orden de que fuera turnada a las autoridades de la Nueva España. El pase del Arzobispo, Dr. Francisco de Aguiar y Seijas, tiene fecha 2 de enero de 1697, noticia que recibió la población de la ciudad con repiques generales. La ciudad se preparó para celebrar el acontecimiento como se merecía; y como era costumbre entonces, determinaron hacerlo con un solemnísimo Octavario. La ciudad se preparó; la iglesia y hospital bethlemita fueron adornados profusamente y se formaron comisiones para que cada día se ofreciera al pueblo quema de fuegos pirotécnicos y verbenas populares.

El 10 de febrero, Domínica de Sexagésima, dio inicio el Octavario, que fue patrocinado cada día por una institución distinta. Tocó el primero al Cabildo Catedralicio; en cuyo acto se leyó primero la Bula por el canónigo D. Alejandro Cosío y predicó el racionero, Dr. Juan de Narváez. La pieza oratoria la inició con una salutación en que magnifica el favor para Nueva España con el nacimiento de la Compañía Bethlemita, a beneficio de la hospitalidad convaleciente. Luego pasará a agradecer la benevolencia del Papa y el rey Patrón por la confirmación y protección hacía la institución. “Y es tan grande este favor, que es el mayor, que se puede ponderar; porque esta sagrada religión con el instituto especial de convalecencia es el lleno y complemento de la exaltación y gloriosa iglesia... La convalecencia es reformación de las fuerzas perdidas en la enfermedad, y corroboración de la naturaleza para volver a su prístina sanidad”[7]. La obra oratoria reitera la bondad de la reina madre, que fue pieza importante para obtener la Bula y autorización del rey su esposo, y del Consejo de Indias en acceder a su pase. El predicador ocupa 25 páginas para demostrar el tino que se tuvo en confirmar el Instituto.

El segundo día fue patrocinado por la Orden Dominicana y predicó Fray Domingo de Souza, Procurador General de la Orden. En el exordio resalta la importancia de la confirmación papal de los bethlemitas y el hecho de que siguieran éstos la Regla de San

[6] Ibidem, p. 2.
[7] Ibidem, p. 13-15.

Agustín, "que tantas familias proteje". La idea central del sermón enfatiza el privilegio de ser los bethlemitas la primer religión indiana que se ocupó en actividades que hasta entonces habían tenido asiento en Occidente. "El lugar que faltó de hospitalidad en Belén para que naciera Dios, halla hoy, en la nueva Bethlemita Hospitalidad, el propio Dios en cada pobre convaleciente, que esta religión recibe"[8]. Son 12 las páginas que emplea el predicador para ensalzar la labor del instituto.

El tercer día tócó patrocinarlo a los franciscanos y predicó fray Agustín de Betancur, definidor y cura de la Parroquia de San José de los Naturales de la Ciudad de México. En el exordio resalta la confirmación pontificia de la Compañía Bethlemita. Relacionándola con los franciscanos, dice ser semejante a la religión seráfica, "que es hija de un hijo de Francisco de la Tercera Orden... y sus progresos siguieron los pasos de los fundadores del Seráfico Padre, que junto doce compañeros el hermano Pedro"[9]. El orador ocupa el resto de la pieza oratoria en exaltar el trabajo hospitalario y de oración de sus miembros, "conforme a las normas prescritas por su fundador. Pedro de San José Betancur". Termina con una petición: "Pido al Niño Jesús de Belén, dilate esta Compañía como a menor de todas las religiones por todo el orbe, con aumentos temporales de sus fundaciones y conventos, y con felicidad y auxilios de la gracia"[10].

El cuarto día correspondió a los agustinos y predicó fray Luis de Rivera, lector jubilado de la Provincia del Santo Nombre de Jesús. Como los anteriores, en el exordio resalta la oportunidad del Breve pontificio y el patrocinio de los reyes para erigir la hermandad bethlemita, y que ésta fuera prevista bajo la protección de la Regla de San Agustín. El cuerpo del sermón se ocupa en ensalzar la caridad real y dar gracias a la Providencia "por la erección y confirmación de ésta religiosísima familia", que reparte la gracia de curar enfermos con los juaninos "para que convalezcan y no recaigan". Al final, expresa la enhorabuena de la familia agustiniana a los bethlemitas, "al pimpollo más hermoso de nuestra América, fecunda estrella lucida de Belén, astro de mayor magnitud del zodiaco de luces de Agustín... Crece, pues, querida hermana nuestra y multiplíquense a millares tus aumentos"[11].

El día quinto del Octavario corrió a cargo de los carmelitas y el sermón lo predicó fray Juan de la Concepción, Superior del Convento de San Sebastián de la Ciudad. No se diferencia el exordio a los anteriores; en él se procura hacer una comparación con su Orden. El sermón es una extensa pieza de acción de gracias a la labor hospitalaria del cristianismo. Dirá que el primer hospital fue el que habilitó el samaritano en un mesón, cuando atendió a un hombre que fue asaltado, robado y dejado por muerto en el camino de Jerusalén a Jericó y Pedro de San José, "un instrumento en América al fundar la hospitalidad Bethlemita"[12]. En una amplia alegoría comparativa, deduce fray Juan de la Concepción la similitud del hermano Pedro con Cristo; termina con un exhorto a la cocurrencia a que siga el ejemplo de estos humildes y caritativos hombres bethlemitas.

---

[8] Ibidem, p. 27.
[9] Ibidem, p. 33-24.
[10] Ibidem, p. 37 vta.
[11] Ibidem, p. 44 vta.
[12] Ibidem, p. 47.

Los mercedarios fueron los encargados del sexto día y predicó fray Nicolás Ramírez, excomendador del Convento de San Cosme y Damián de Puebla. Enfoca el exordio a informar a los concurrentes, que el acto es una acción de gracias conjunta de mercedarios y bethlemitas a la Trinidad por la confirmación de los segundos como orden. El resto del sermón lo dedica a demostrar ser tres los lauros en que el Pontífice más se fijó para distinguir a la nueva religión con su Bula: "lauro de grandeza, valor y estimación, y dificultades e imposibles"[13]. Como era costumbre, el orador maneja frecuentemente textos bíblicos que hace encajar a la idea general de manera forzada. Finalmente, el predicador opinará ser en los hermanos bethlemitas donde se encuentra el mérito para que todo enfermo consiga la salud; "cualquiera donaire o sainete, con cualquier ademán, o gracia, que haga un padre bethlemita basta para darle la salud al enfermo"[14].

Serían los jesuitas los encargados del séptimo día del Octavario y predicó el padre José de Porras, prefecto de la Purísima. En la introducción hace hincapié en que "son las constituciones lo que diferencian a cada religión y les permiten hermosear la vestidura de la Iglesia"... la bethlemita es la última que se ha engarzado en su corona"[15]. Para él, la vida activa y contemplativa son los dos elementos en que se sustenta esta nueva Orden, y a ellas se refiere el padre Porras a lo largo del sermón. Dirá también, que su confirmación pontificia se encuentra fundamentada en el Evangelio, por ser los oficios más humildes a que se entregan sus profesos, por ser sus casas, los hospitales, casas de misericordia y caridad; por ser lo que su fundador dejó plasmado a sus seguidores en las Constituciones y en la vida diaria y que el Papa Inocencio XI confirma en su Bula que motiva las festividades.

El último día del Octavario quisieron los bethlemitas encargarlo a los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios y en él predicó fray José Ignacio de Rueda de la misma Orden. No fue mera coincidencia, sino interés por resaltar estos actos en compañía de quienes trabajaban por objetivos comunes: la hospitalidad. "Vengo a dar parabienes a éstos religiosos y en nombre de mí religión a estimarlos, porque no es religión nueva la que se aplaude, sino hospitalidad antigua, la que se celebra"[16]. Una gran parte de la pieza la ocupa el orador a reiterar en la confirmación de la nueva religión, "de la hospitalidad hija del Espíritu Santo, que ha llenado los corazones de amor y de caridad… La Compañía Bethlemita es desahogo de amor caritativo y complemento de los corazones misericordiosos; si los hospitales son casas que curan a los pobres, sus casas son lugar donde se abriga a los convalecientes… Gloriosa, pues, América fecunda, cuando tales hijos has producido y, semejante religión, cópula de todas las demás"[17].

Este es el contenido de la obra. Al final trae anexado el decreto del Arzobispo, Dr. D. Francisco de Aguiar y Seijas, que da a conocer a los habitantes de la ciudad de México la Bula de Inocencio XI, que anexa. Informa también de otro Breve, de fecha 14 de junio

[13] p. 58
[14] p. 63 vta.
[15] p. 64.
[16] p. 75.
[17] p. 80.

del mismo año de 1687 en que el Papa nombra Prefecto General de los Bethlemitas a fray Rodrigo de la Cruz, turnado al Consejo de Indias para que se autorice su pase y, una vez hechos los trámites, asiente el placeat el rey, quien acepta que fray Rodrigo goce de los privilegios, gracias, preeminencias y excenciones por su categoría.

CONCLUSIONES.

Unos comentarios finales. La técnica usada en la escritura de los sermones dice mucho de aquellos hombres, de su temporalidad y espacialidad. Los sermones comentados guardan paradigmas estilísticos, en donde los autores, muchas veces plumas alquímicas, amalgamaron de diveras maneras, los textos escriturísticos y evangélicos y que no pocas veces buscaron la enseñanza parabólica. Por ello, el mundo del sermón a fines del siglo XVII, no puede estudiarse como solo un escrito, porque es un juego complejo de sujetos sociales que escriben y trasmiten tradiciones, que contribuyen a la definición de su significado. Y es que el sermón tuvo una gran relevancia en la cultura novohispana por varias razones: porque era producido por el clero que representaba a uno de los grupos de mayor incidencia política y social en el mundo cultural colonial; porque era propiciado en un espacio ceremonial, que privilegiaba la figura del ser perfecto como modelo, y porque fue parte de una tradición que gustaba del recurso de la palabra pública como una de las manifestaciones más eficaces para la consolidación de la iglesia.

En este contexto, no debemos entenderlo como una mera disertación sobre algún pasaje sagrado o un acto religioso; en nuestro caso, es la exaltación de una congregación religiosa que llegaba a la culminación de sus objetivos: el reconocimiento como Orden religioso. Hay más en ello; era un relato pronunciado bajo el reconocimiento de una asistencia colectiva, en un recinto sagrado, en una ocasión solemne, en donde se buscaba la reflexión interna de los oyentes; se puede afirmar que el sermón era la voz dominante del discurso público novohispano. Escribe Francisco de la Maza, que el sermón era pronunciado por una autoridad, reconocida de antemano. “El público, siempre numeroso, bebía los conceptos y pensamientos del orador sagrado y se nutría con ellos; los aceptaba y los comentaba, y no se ocurría contradecirlos. Era la verdad misma que brotaba de los labios del predicador”[18].

El sermón novohispano teje los hilos que definen la sociedad: contenidos propios (el mensaje religioso), las formas de transmisión y los sujetos sociales que participan de manera directa o indirecta; eran una apertura a la significación. En nuestro caso particular, manifiestan la relevancia de la Bula papal y la institución favorecida. En torno a su historiografía, estos sermones son fuente de apoyo para conocer lo que fue la religión bethlemita e ilustran el contexto político, social y religioso en que fueron pronunciados en el Octavario. Ofrecen al historiador elementos importantes: tipo de comparaciones entre los personajes de la Escritura, los milagros, los símbolos de Jesucristo y María, que se

[18] De la Maza, Francisco, El guadalupanismo mexicano, México, F.C. E., 1984, p. 119.

relacionan con la institución homenajeada y algunas tendencias ideológicas. Por esta razón son temas que merecen nuestra atención para entender la historia e ideología coloniales.

Para terminar, quiero agregar sólo que los sermones del Octavario ya no fueron piezas que entran en un primer periodo 1584-1665, en que "procuró integrarse a las tradiciones sermonarias de Europa", sino al segundo, 1666-1766, en que fueron piezas de "acción de gracias"[19]; por eso encontramos que se centran en reflexiones de un espíritu barroco: "espíritu que parece haber consistido fundamentalmente en el gozoso descubrimiento de las infinitas similitudes y antítesis que constituyen o expresan la realidad"[20]. En ellos, la metáfora no es una constancia estilística, sino una manera de producir una verdad práctica, cuya eficacia y poder residen en la posibilidad de incidir en los intersticios de la memoria colectiva.

[19] Herrejón Peredo, Carlos, "La oratoria en Nueva España", en Relaciones 57, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 64-66.
[20] Ibidem, p. 69.

¿NUEVAS INSTITUCIONES, NUEVOS SABERES? EL CASO DEL COLEGIO DE SAN ILDEFONSO DE MÉXICO, 1768-1816

Mónica Hidalgo Pego
CESU-UNAM

I. INTRODUCCIÓN

La historiografía sobre la educación en el siglo XVIII novohispano, ha planteado la existencia de una renovación educativa en el ámbito de las universidades y colegios. Sin embargo, la carencia de trabajos que profundicen en esta temática, ha impedido establecer con precisión, cuales fueron las cátedras, autores y textos que se introdujeron en las aulas universitarias y colegiales, y si estos en realidad renovaron los saberes impartidos en este tipo de instituciones.

Precisamente, la presente ponencia pretende subsanar de alguna manera el vacío historiográfico, pues su realización tuvo como objetivo dar cuenta precisamente de las cátedras impartidas y de los autores y textos utilizados en el Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México.

El trabajo que pongo a su consideración, es la primera parte de una tarea ardua que me permita determinar con exactitud en qué consistió la reforma de los estudios en las instituciones colegiales novohispanas. La segunda parte de dicha investigación, que está por realizarse, consistirá en un análisis de las obras utilizadas que me lleve a establecer si en realidad, como ha postulado la historiografía, se dio una renovación con tintes modernizadores o si únicamente fue un recurso utilizado por la corona para contrarrestar la influencia dejada por los jesuitas.

Así pues, las consideraciones que se hacen en la ponencia sobre si los textos utilizados pueden hablar de un cierto grado de modernización de los saberes, están basadas principalmente en la producción historiográfica española.

II. LAS REFORMAS EDUCATIVAS

La monarquía española consideraba necesario reformar los estudios e instituciones, para de esta manera, lograr la transformación y regeneración social, económica y política del Imperio. La reforma educativa únicamente podría alcanzarse con la intervención eficaz de la monarquía.

En la Nueva España, la autoridad real, dispuso un conjunto de cambios educativos en todos los niveles. En relación con la educación impartida en los

colegios, lo que permitió a la monarquía llevar acabo una transformación fue la expulsión en 1767, de la Compañía de Jesús. Con la salida de éstos la corona no sólo eliminó un rival político, sino también, al grupo de educadores que durante varios siglos dominó la enseñanza. Por tanto, la salida de los jesuitas representó para la monarquía la oportunidad de hacerse cargo de la educación dándole una nueva orientación en la que la autoridad real decidiría cómo y qué debía estudiarse.

Así, prohibió la enseñanza de los autores de la llamada "escuela jesuítica", extinguiendo la cátedra de teología de Suárez[1], y de Belarmino[2], ya que a través de ellas se enseñaban las teorías del probabilismo, el regicidio y el tiranicidio contra las legítimas potestades[3], lo que ponía en peligro la vida de los reyes y de los superiores regulares y seculares[4]. Además se sustituyó a Antonio de Nebrija por Juan de Iriarte en la enseñanza del latín, ya que éste daba los principios del idioma en lengua castellana[5]. El ataque en contra de la escuela jesuítica, por lo tanto, respondía a una ideología política que intentaba eliminar la influencia de la compañía, por considerar que se atentaba contra las pretensiones regalistas de control y dominio.

La segunda medida adoptada tuvo como finalidad la reapertura de varios colegios, teniéndose noticia hasta el momento del de San Ildefonso de México, del de San Luis Gonzaga de Zacatecas[6], del Carolino de Puebla[7], y el de Guadalajara[8]. De estas cuatro instituciones se han realizado trabajos a fondo sobre la institución alonsiaca y el colegio de San Luis Gonzaga.

Al respecto sabemos que el colegio alonsiaco fue el primero en abrirse, dotándosele con nuevas constituciones y plan de estudios; posteriormente, ambos fueron trasladados a la institución zacatecana, donde sufrieron algunas modificaciones

---

[1] Lo referente a Suárez se le conoce como suarecismo o populismo, que era la filosofía política formulada en el siglo XVI, la cual suponía como base de la sociedad la existencia de una especie de contrato social entre pueblo y príncipe. Mörner Magnus "Los motivos de la expulsión jesuita del imperio español" en Historia Mexicana, vol. 16, no. 1 [61 julio-sep, p. 9. Archivo Histórico de la UNAM (en adelante AHUNAM, Fondo Colegio de San Ildefonso (en adelante FCSI), Rectoría, superiores ordenes, caja 9, exp. 10 f. 3 . La obra de Suárez es "Las Metaphysicae Disputationes".

[2] Para estos autores la autoridad monárquica no le venía directamente al soberano de Dios -como pretendía el despotismo ilustrado- sino del pueblo, que por derecho natural la concedía al rey. Oscar Mazín. Entre dos majestades. México, El Colegio de Michoacán, 1987, nota 113 p. 165.

[3] Estas doctrinas fueron declaradas destructivas del Estado y de la pública tranquilidad y opuestas al derecho divino por el Concilio de Conztanza en la sección XV del mismo. Código Carolino Título XXII, ley 23 AGI, México, 1159, f. 365v.

[4] En la misma pastoral se prohibe enseñar la doctrina del tiranicidio por ser destructiva de la obediencia a la autoridad civil. Oscar Mazín, *op.cit.* p. 122

[5] Real Cédula del 12 de agosto de 1768. John Tate Lanning. Reales cédulas de la Real Universidad de México de 1551 a 1810. México, UNAM, 1946, p. 214-215.

[6] Rosalina Ríos Zuñiga. "Educación y transición en Zacatecas. 1754-1854". México, FFyL-UNAM, 1995 (Tesis de Maestría en Historia de México), realiza un análisis sobre el colegio de San Luis Gonzaga en sus aspectos institucionales, gobierno, financiamiento, enseñanza donde establece la manera en que fue reorganizada la institución.

[7] Para la fundación del Carolino de Puebla se fusionaron los colegios de San Jerónimo y San Ignacio con sus bienes y pertenencias con el del Espíritu Santo, dándosele el nombre de Carolino en honor del monarca. Ernesto de la Torre Villar. Historia de la Educación en Puebla. (Época colonial). México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, p. 71.

para adecuarlos a la realidad de este colegio. Sobre los establecimientos de Guadalajara y Puebla se sabe que se dispuso que la enseñanza impartida fuera igual a la de los seminarios diocesanos.

III. EL COLEGIO DE SAN ILDEFONSO

La principal transformación que se dio en el colegio ildefonsiano fue la apertura dentro de la institución de aulas ya que con anterioridad, el establecimiento sólo era una residencia de estudiantes, por lo que, al abrir aulas se convirtió en un colegio con enseñanza dentro de sus propias instalaciones.

En las escuelas, según lo mandado debían impartirse cursos pero sin seguir la "escuela jesuítica", por lo tanto, fue necesario implantar dentro del colegio un nuevo Plan de Estudios. Así, la corona dispuso que fuera utilizado el plan que había sido elaborado para el Colegio de indios de San Carlos Borromeo, el cual copiaba a su vez el plan de estudios del Seminario Conciliar de México[9].

La razón por la que el plan de estudios ildefonsiano se basó en el del seminario de México fundado a finales del siglo XVII, se debió a que éste desde su erección, impartió estudios de facultades mayores, utilizando para los cursos, autores y textos iguales a los que en España y Europa se estaban empleando[10].

El plan original de estudios contenido en las constituciones de 1779, tuvo algunas modificaciones.

Veamos a continuación que cátedras fueron impartidas, en qué facultades se agrupaban, qué autores y textos se utilizaban, así como lo que debía estudiarse de ellos. Al respecto, cabe mencionar que el plan de estudios no establece qué textos debían leerse por lo que en algunos casos fue difícil saber con exactitud la obra que fue adoptada.

En lo tocante al estudio de la gramática latina los cursos se dividían en mínimos y menores, medianos y mayores.

En mínimos y menores, se enseñaban lecciones de arte gramatical latina, construcción y régimen de fábulas, ejercicio de nominativos, conjugaciones, géneros,

---

[8] Carmen Castañeda. La educación en Guadalajara durante la colonia (1552-1821). México, El Colegio de Jalisco-El colegio de México, 1984, p. 221.

[9] Las mencionadas disposiciones se encuentran contenidas en la Colección de Providencias relativas a la expulsión de la Compañía de Jesús. Archivo General de Indias, Colección General de Providencias relativas a la expulsión de la Compañía de Jesús. L.A. S. XVIII, 51. El Plan de estudios del Seminario Conciliar es de 1692, el de Indios de 1767 y aprobado en 1770 y el de San Ildefonso de 1779 que es un anexo de las constituciones.

[10] Margarita Menegus. "El Colegio de San Carlos Borromeo: Un proyecto para la creación de un clero indígena en el siglo XVIII" en Poder y Saber en México. México, CESU-UNAM, 1997 p.87

pretéritos, y oraciones correspondientes. El plan no menciona qué obra debía utilizarse, sin embargo, tomando en cuenta lo mandado por el monarca respecto a que Antonio de Nebrija fuera sustituido por Juan de Iriarte, y que este cambio se llevó a cabo en el seminario conciliar, podemos aventurar que dicho autor también fue leído en nuestro colegio. Así pues, para impartir mínimos y menores a través de Iriarte, debían recurrir a los dos primeros libros de la obra llamados Etimología que es la parte que trata de los accidentes o atributos de las ocho partes de la oración[11]. Además debían auxiliarse para su estudio de un calepino o vocabulario[12].

En el curso de medianos se les instruía en lecciones de arte gramatical, construcción y régimen de la prosa de Cicerón o de algún otro autor del siglo de oro clásico[13]. Sugiere Pilar Gonzalbo, que tal vez fue utilizado el libro "Cartas escogidas" de Cicerón"[14].

Se estudiaba además, construcción gramatical a partir del libro cuarto de Iriarte titulado Sintaxis, que se divide en dos: la propia donde se estudiaba la concordancia y régimen de las ocho partes de la oración, así como los participios, gerundios, supinos, adverbios, preposiciones, conjunciones, interjecciones; y la figurada, sobre estos temas se realizaban ejercicios. Por último, se ordenaba la enseñaba de la construcción y régimen de los decretos del Concilio de Trento[15].

Para mayores primeramente, debía estudiarse notas, versos y figuras que se encontraban contenidas en el libro quinto de Iriarte. Sin embargo, al revisarse este libro, encontramos que lo que se pedía analizar no se encontraba en él, sino en el apéndice del libro de la Prosodia que era un compendio del Arte Métrica**.** Además, se estudiaba construcción y régimen en la poesía de Virgilio[16].

El plan vuelve a mencionar que debía estudiarse la construcción del libro quinto, éste corresponde a la Ortografía donde se examinan las especies de consonantes, la afinidad, correspondencia y unión de unas letras con otras, la

---

[11] La obra de Iriarte se intitula Gramática latina escrita con nuevo método y nuevas observaciones en verso castellana con su explicación en prosa. París, Librería de Garnier Hermanos, 1854, p. 1.

[12] AHUNAM, FCSI, Rectoría, constituciones, caja 93, exp. 6, doc. 07, Constituciones del Real y más... f. 29v.

[13] En el seminario tridentino en lugar de Cicerón se estudiaba al doctor de la Iglesia San Gregorio. Pedro J. Sánchez Historia del Seminario Conciliar de México. México, Escuela Tipológica Salesiana Cristóbal Colón, 1931, p. 114. No se especifica el texto de San Gregorio, entre sus obras encontramos Liber regulae pastoralis, Expositio in librum Job sive moralium libri XXXV, este libro sirvió para la enseñanza de la teología moral, Diálogos. Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. México, Espasa Calpe, tomo 26. p. 2010.

[14] Cartas Escogidas de Marco Tulio Cicerón, Burgos, Imprenta de la Iglesia, 1755, 325 p. También se sabe que utilizaban El sueño de Escipión y De Natura deorum. Pilar Gonzalbo. Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana. México, El colegio de México, 1990 (Historia de la educación) p. 140.

[15] AHUNAM, FCSI, Rectoría, constituciones, caja 93, exp. 6, doc. 07, Constituciones del Real y más... fs. 27-28. El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Trad. de Ignacio López Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1785, 604 p.

[16] No he encontrado ninguna referencia que mencione cual era el libro de Virgilio que se utilizaba.

puntuación, pronunciación y las reglas y particularidades de la ortografía[17], y se pide que se hagan ejercicios de oraciones y cantidades. Los ejercicios de cantidades me llamaron la atención, ya que en el libro sexto Prosodia, se estudian las reglas generales de la cantidad, así como la cantidad de las sílabas finales de toda voz latina y la cantidad de los nombres griegos. Aunque el plan no menciona puntualmente el estudio de este libro, al parecer fue utilizado, según lo descrito arriba.

Finalmente, se debía examinar la construcción y régimen del "Catecismo Romano" de Pío V[18].

Filosofía o Artes: los cursos que se impartían eran de metafísica, física, y lógica[19]. Además de éstos, se tenían conferencias acerca de Santo Tomás de Aquino o San Agustín[20] y todas las semanas, academias[21].

Para todo el curso se ordenaba la utilización del tomista dominico fray Antonio Goudin, del cual cabe suponer se leía la obra, "Philosophia thomistica, juxta inconcussa, tutissimaque divi Thomae dogma quatuor tomis comprehensa"[22], del mencionado libro debían realizarse ejercicios de explicación y argumentación. El arzobispo Lorenzana introdujo el uso de este texto que ofrecía una lectura apenas

---

[17] Juan de Iriarte *op. cit.* p. 568.

[18] AHUNAM, FCSI, Rectoría, constituciones, caja 93, exp. 6, doc. 07, Constituciones del Real y más... fs. 29-29v. El catecismo fue compuesto por decreto del Concilio de Trento hacia 1566 para los párrocos de todas las iglesias, fue publicado por Pío V. Traducido del latín al castellano por Lorenzo Agustín de Monterola, 4 ed. Madrid, Tomás Albán, 1805, 2v. La obra se encuentra dividida en cuatro partes. La primera contiene un proemio y consta de 13 capítulos, el primero habla de la fe y el credo, del segundo al doceavo de los doce artículos del credo. La segunda parte dividida en ocho trata de los sacramentos, la tercera de los 10 mandamientos del decálogo y la cuarta de la oración.

[19] El estudio de la filosofía era considerado como la base de la teología; seguían el pensamiento aristotélico recomendando su uso directo y que los comentarios de los maestros siguieran las directrices del tomismo. Se daba igualmente física, lógica y metafísica. Para las dos primeras se utilizaban las Súmulas de Domingo de Soto, en 1571 Soto fue sustituido por las Súmulas de Gaspar Cardillo de Villalpando. La metafísica se estudiaba a través de los libros De Generatione et corruptione y De Anima de Aristóteles. Pilar Gonzalbo. *op. cit.* ps. 98 y 247.

[20] La utilización de estos textos se ordenó en agosto de 1768 por cédula de Carlos III. Francisco Hernández. "América y el desarrollo de la conciencia española en el siglo XVIII: Tradición, innovación y representaciones a propósito de Francisco Hernández" en La América española en la época de las luces. Tradición, innovación y representaciones. Madrid, ediciones de Cultura Hispánica, 1899, p. 273.

[21] Las academias eran lunes y jueves los metafísicos, martes y viernes los físicos y miércoles y sábado los lógicos. Dorothy Tanck menciona que la enseñanza de los dos derechos respondía al afán de introducir cátedras de índole más secular. Dorothy Tanck. "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII novohispano" en Ensayos sobre Historia de la educación en México. México, El Colegio de México, 1985, p. 56.

[22] Pedro J. Sánchez op. cit. p. 136. Goudin floreció en el siglo XVII. El texto de Goudin fue introducido en 1766 por Lorenzana en el Seminario Tridentino. Entre 1769 y 1796 se publicaron 5 ediciones de este texto en Valencia. Algunas otras ediciones de la obra son: Coloniae Agrippinae, apud Hermannum Demen, 1704, 4v. Matriti, ap Joaquín Ibarra, 1767. Matriti, ap. Gabrielem Ramírez, 1762, reimpreso en Angelopoli, typ Regalis Collegii D Ignattii, 1767. Vigil, José María. Catálogo de la Biblioteca Nacional de México. 8 divisiones y suplementos. México, Imprenta Ignacio Escalante, 1908, p. 135

más moderna de Aristóteles[23]. Con la adopción de Goudin dentro del colegio, se evidenció que la enseñanza de la filosofía seguía utilizando textos conservadores[24].

Posteriormente, en 1787[25], Antonio Goudin fue sustituido por el manual "Instituciones Philosophicae ad studia theologica potissimun accommodate" de Francisco Jacquier[26]. El libro de Jacquier según expresa el historiador valenciano Salvador Albiñana rompía totalmente con la filosofía aristotélica ya que introducía y compendiaba el sistema newtoniano, el texto por lo tanto, se orientaba hacia la filosofía experimental y las matemáticas[27]. En contra parte, los españoles Mariano y José Luis Peset, consideran que dicho autor fingía modernidad[28], ya que lo que el contenía la obra era lo que por costumbre se daba en la enseñanza escolástica.

En relación con este texto, cabe preguntarse si realmente se utilizó, y si así fue, a partir de qué fecha. Esto lo menciono debido a que en octubre de 1792 se dirigió un oficio al maestro de filosofía ordenándole que utilizara un autor impreso para dar la cátedra[29], lo anterior evidencia que al parecer no se estaba utilizando el texto de Jacquier.

Con respecto a la teología su estudio se dividía en dos: teología escolástica y teología dogmática. La tendencia reformista española en esta facultad iba en el sentido de regresar a las fuentes de la teología, a las escrituras, y a la introducción de textos compendiados[30]. Lo que se va a dar en la institución alonsiaca.

Teología escolástica, según menciona el plan, debía estudiarse a través de Juan Bautista Gonet probablemente la obra utilizada fue "Manuale thomistarum; seu

---

23 Durante la primera mitad del siglo XVIII se da un rechazo en contra de la filosofía aristotélica por considerar que "no emprendió el verdadero méthodo de philosophar y que fundó un sixtema sobre imaginaciones más sútiles y falsas que verdaderas". Además, de que en este momento los avances de la revolución científica de Newton eran conocidos y se contaba con seguidores universitarios. Así para la década de los sesenta se rechazó el sistema aristotélico y se comenzó a introducir la filosofía moderna. Ibid. 200.

24 Salvador Albiñana. Universidad e ilustración. Valencia en la época de Carlos III. Valencia, Institució Valenciana D' Estudis i Investigació, Universitat de Valencia, 1988, p. 244.

25 Esta fecha coincide con el primer intento de establecer en la Universidad de Valencia el plan de estudios ilustrado de Blasco. Enrique González nos dice que este texto fue introducido en el seminario tridentino en 1793 por el arzobispo Haro, es decir, 6 años después que en San Ildefonso. Enrique González. "La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada" en Tradición y Reforma en la Universidad de México. México, CESU-UNAM, 1993, p. 107.

26 Compluti, López, 1794, 6 vol. Fue traducida por Santos Diez González, Madrid, López, 1787, 6 vols (Coahuila 1838). La obra comprende el estudio de la filosofía, aritmética, álgebra, y física general y particular. Este texto fue introducido por Haro y Peralta en el seminario conciliar. Pedro J. Sánchez *op. cit.* p. 137. La utilización de esta obra en España comenzó a darse hacia 1764, posteriormente, el Consejo ordenó su adopción buscando homogeneizar y modernizar los textos. Salvador Albiñana. *op.cit.* p. 244. Otras ediciones: Compluti, ex off. Petri López, 1785 y 1794-94. Valentiae, in off. Benedicti Monfort, 1815, 1820-21. Matriti, in off. Thoame Albán, 1824.

27 Salvador Albiñana *op. cit.* p. 78, 84.

28 Mariano Peset. Universidades españolas y americanas (Epoca Colonial). Valencia, Universitat de Valencia, 1987, p.144.

29 AHUNAM, FCSI, Rectoría, visitas, caja 94, exp. 07, f. 1

30 Salvador Albiñana. *op. cit.* p. 176

Totium theologiae breuis cursus, in gratiam et commodum studentium. Ed nov, ab ipsomet authore recognita aliqubos locis aucta”[31].

Posteriormente, en 1807 se ordenó que la teología escolástica se leyera a través de Vicente Luis Gotti. No conocemos con exactitud qué obra del autor se explicaba. Sabemos que Gotti escribió “Colloquia theologica polemica in tres clases distributa. Theologia scholastica-dogmatica juxta mentem Divi Thomae Aquinatis”[32], pero también encontramos la mención de que en una academia del año de 1812 se leyó el texto De Veritate Religionis[33]. Si tomamos en cuenta que las academias tenían por objeto estudiar cosas no vistas en clase, podríamos decir que el texto adoptado fue el primero.

En la teología dogmática se leía a Melchor Cano “De Locis Theologicis”[34] que era considerado un texto innovador pese a su antigüedad. A través de esta obra debían estudiarse los lugares teológicos, o sea, las diferentes clases de autoridad con que los teólogos podían probar sus afirmaciones, junto con la razón natural[35].

Como sucedió en la teología escolástica, en teología dogmática también se ordenó en el año de 1807 que Cano fuera sustituido por Gotti. Además de este autor, los cursantes debían leer a los padres de la iglesia, a los historiadores y los concilios[36].

Aparte de las cátedras estipuladas para teología en el plan de estudios de la institución, existió otra que se creó en el año de 1808[37]. Esta sería de lugares teológicos, lo cual como ya vimos se había impartido con anterioridad a través de Cano, y después por Gotti, autor estipulado por el fundador para ser utilizado. ¿A qué respondió la fundación de dicha cátedra?. Como posible razón podemos mencionar que tal vez en ella se trataban temas no estudiados de Gotti en las otras cátedras existentes en el colegio.

---

31 Anterpiae sumpt, Sociorum, 1726, 3t.

32 Bolonia, 1727-35, Venecia 1750. Enciclopedia Universal... tomo 26 p. 768.

33 AHUNAM, CSI, secretaria, noticias de cátedras, caja 56, exp. 55 doc. 187 f. 1

34 Salmanticae, exc. Mathias Gastius, 1563. Enciclopedia Universal... t. 11 p. 164-65.

35 Las autoridades mencionadas por Cano son: los libros canónicos, las tradiciones apostólicas, la iglesia católica, los concilios, la iglesia romana, los santos antiguos, los teológos escolásticos junto con los canonistas, la razón natural, los filósofos y jurisconsultores, la historia y la tradición humana. Enciclopedia Universal... t. 31 p. 565.

36 AHUNAM, FCSI, Rectoría, Junta de catedráticos, caja 47, exp. 03, doc. 007. fs. 6v-7.

37 Fundada por Isidro Ignacio Icaza. La cátedra estaría dotada con 6 mil pesos de capital, cuyos réditos de 300 pesos debían pagarse al catedrático. La condición para el establecimiento de la cátedra serían que mientras el fundador viviera, podría sugerir variaciones tanto en el método como en el autor.

Finalmente, la institución impartió cátedras de cánones y leyes. En cánones se estudiaban las decretales[38], por el texto "Commentaria Perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregoris IX"[39] de Manuel o Emmanuel González Téllez.

En leyes, se enseñaba la instituta utilizando a Arnoldo Vinnio o Antonio Pichardo Vinuesa. No sabemos con precisión los textos usados. De Vinnio contamos con "In quatuor libros Institutionum Imperialum commentarius academicus et forensis, y Jurisprudentiae contractae sive partitionum juris civilis libri quatuor"[40] y de Pichardo con "In quatuor Institutionum Imperatoris Justiniani libros commentaria o Practicae institutiones sive manudationes juris civilis romanorum et regii hsipanic ad praxis libri singulari"[41]. El hecho de que en el colegio no se haya impartido un cursus completo de ambos derechos se debió a que los colegiales tenían que asistir de forma obligatoria a la universidad a tomar clases, por lo que en ella completaban sus estudios.

En relación con la enseñanza del derecho civil, la tendencia reformista española intentó introducir en las universidades la enseñanza del derecho patrio o real y del derecho natural, sin embargo, estos no fueron introducidos en Nueva España. Se sabe que, por iniciativa del virrey Conde de Revillagigedo se buscó introducir en la facultad de leyes de México el estudio del derecho real, mediante el texto de Eusebio Ventura Beleña[42], pero la iniciativa no prosperó[43].

En el caso de San Ildefonso observamos que tampoco se experimentaron reformas semejantes a las que se buscaba introducir en las universidades españolas, sin embargo, tanto Vinnio como Pichardo, que eran representantes de la enseñanza tradicional del derecho romano de los siglos XVII y XVIII[44], abrían un resquicio para introducir a los cursantes en la leyes reales, ya que contenían notas de derecho patrio.

---

38 Colección de leyes eclesiásticas dictadas por los papas que forman una de las bases del derecho canónico.

39 Enciclopedia Universal... t. 17 p. 1246.

40 Editio novissima et emendatissima, 1708, 1755, 1763 y 1793. Antonio Palau y Dulcet. Manual del librero hispanoamericano. Biblioteca General española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos escritos. Barcelona, Libreria Anticuaria de A. Palau, 1949, V IV p. 72. Arnoldo Vinnio concordaba la instituta con el resto del derecho romano principalmente con determinados autores, los cuales Mariano Peset no especifica e incluso con textos de derecho holandés. Gregorio Mayans y Siscar. Epistolario IV Mayans y Nebot (1735-1742). Un jurista teórico y un práctico. Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1990, p. XLIV y LIX.

41 Lugduni, 1671. Joaquín Escriche. Diccionario legislado civil, penal, comercial, y forense. Con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel. México, UNAM, 1993, p. 44. AHUNAM, CSI, secretaria, informes de alumnos, caja 145, exp. 325, doc. 3894. En el colegio de Indios se menciona que sólo se utilizaba para la instituta a Vinnio.

42 Elucidationes ad Quatuor Libros Institutionum Imperatoris Justiniani opportuné legibus, decisionibusque juris hispani a doctore Domino Jacobi Magro, trabea malacitanae Universitatis Complutensis insignito, ab eademque in jure canónico laureato, e cathedrarum, tan decretalium, quam sexti, moderatore: ex titulo autem vigesimo septimo libri tertii usque ad ultimun libri quarti earundem institutio num continuavit adelidit proemium, aliaque utilia juris indici, novissimasque resolutiones nondum compilatas collectionibus legum castellae nec Indiarum in Elucidationibus D. Jacobi Magro apposite omnia acomodavit. La obra fue dedicada al doctor Domino Jacobo Magro de la Universidad Complutense. Universidad Complutense. 4v. México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1887. Joaquín Escriche *op. cit.* p. 32.

43 Margarita Menegus "Tradición y Reforma en la Facultad de Leyes" en Tradición y Reforma en la Universidad de México. p. 123.

44 Salvador Albiñana. *op.cit.* p. 177

En cuanto al derecho canónico[45], se intentó ceñirlo al regalismo antirromano y racionalista, pero no se logró[46].

Aparte de los cursos que se tomaban, existían lecciones de refectorio, conferencias y academias. Las academias se convirtieron en el siglo XVIII en instituciones fundamentales para la enseñanza de aquellos autores y textos que no se estudian en los cursos normales.

La academia más importante que se fundó en San Ildefonso fue la de moral, establecida debido a que no existía una cátedra de ésta[47]. En ella se examinaban casos y se resolvían conforme a Santo Tomás.

Encontramos registrado en uno de los libros de Gobierno de la universidad que en 1809 se tuvo noticia de que en el colegio alonsiaco se había erigido una academia de Práctica de Jurisprudencia a la cual debían asistir todos los juristas[48]. A este respecto, el archivo de la institución no menciona nada sobre el asunto.

Observando los autores utilizados para las cátedras impartidas en San Ildefonso, encontramos que efectivamente la escuela jesuítica fue erradicada, al igual que la diversidad de doctrinas teológicas. Sin embargo, como sucedió en la metrópoli, se mantuvo la preeminencia de la escuela tomista.

La reapertura del Colegio de San Ildefonso de México, a mi modo de ver, tuvo el mismo objetivo perseguido en la península con respecto a las universidades. Me refiero, en concreto al intento de centralizar y modernizar los saberes a través de un plan único de estudios, intento que pronto fue abandonado, siendo retomado hasta 1807 al darse la redacción del plan general elaborado por la Universidad de Salamanca.

Las constituciones y plan de estudios con que se dotó al establecimiento alonsiaco tenía la pretensión de ser el programa único que regiría a este tipo de colegios, sin embargo, la iniciativa al parecer también fue abandonada debido

---

45 Los cánones deberían ser estudiados en el Colegio de San Carlos Borromeo por la Suma de Engel o Doufat. Constituciones del Colegio de Indios, AGI, México, 1937. Entre los años de 1713- 1717 se recomendó el establecimiento de una cátedra de cánones para apoyar la enseñanza de teología, que los maestros jesuitas no aceptaron porque consideraban que los cursos de teología moral y escolástica ya incluían los fundamentos necesarios de derecho canónico. Sin embargo, al parecer se leyó utilizando el texto de las decretales de Graciano, sin duda a través de un manual. Pilar Gonzalbo *op. cit.* p. 248.

46 Salvador Albiñana. *op.cit.* p. 177, 249.

47 La teología moral se fundaba en la teología positiva, buscaba en los preceptos evangélicos las normas para el comportamiento civil y social. Los jesuitas utilizaban la Suma Teológica y la Sagrada Escritura. Al parecer era una tradición que la moral no se diera como cátedra, los jesuitas daban ésta en conferencias. Pilar Gonzalbo. *op.cit.* ps. 140 y 235. En el seminario conciliar la teología moral era una cátedra y se estudiaba por Alonso María de Ligorio o Busembaum (jesuita) y luego por fray Francisco Larraga, Prontuario Moral Ilustrado, por las bulas de Benedicto XIV y Gelani. José Sánchez. *op. cit.* p. 178-79.

48 Archivo General de la Nación, Ramo Universidad, Gobierno de la Real Universidad, libro 28 f. 158.

probablemente, a la falta de recursos para reabrir los ex colegios, al poco éxito que tuvo el colegio zacatecano donde se implantó el modelo, a las iniciativas particulares de las ciudades de provincia, al auge cobrado por lo seminarios diocesanos, etc.

Ahora bien, pese a lo mencionado, lo cierto es que el colegio alonsiaco, siguió siendo una de las más importantes instituciones educativas de fines de la colonia. Esto lo demuestra el gran número de estudiantes provenientes de todo el territorio novohispano que formaron parte de él, así como la importancia que muchos de ellos alcanzaron en el desarrollo de su vida profesional.

Los trabajos sobre este tipo de instituciones nos invitan a profundizar en el análisis de los problemas, aspiraciones e ideales educativos, de la sociedad novohispana de finales del XVIII.

PLANES DE ESTUDIO		
SEMINARIO CONCILIAR DE MÉXICO	**COLEGIO DE INDIOS DE SAN CARLOS BORROMEO**	**COLEGIO DE SAN ILDEFONSO**
Gramática Mínimos Medianos Mayores Prosodia Retórica	Gramática Mínimos y Menores Medianos Mayores	Gramática Mínimos y Menores Medianos Mayores
Letras Humanas		
Filosofía	Filosofía	Filosofía Física Lógica Metafísica
Teología Escolástica Moral Sagrada Escritura	Teología Escolástica Moral Sagrada Escritura	Teología Escolástica Dogmática Academia de moral
	Leyes	Leyes
	Cánones	Cánones
Lengua Mexicana Otomí.	Mexicano Otomí	

Fuente: Manuel B. Trens *"El Real y Pontificio Seminario de México"* Boletín del AGN t. XXVI, oct-dic 1955 ps. 569-590. Pedro J. Sánchez. Historia del Seminario Conciliar de México. pp. 104-05, 112, 114, 131, 136-37, 154-55, 168 y 179. AGI, México, 1937, Constituciones del Colegio de Indios. AHUNAM, CSI, Rectoría, Constituciones, exp. 6. doc. 07. Constituciones del Real y más antiguo colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso.

El pensamiento de Andrés de Arze a través de su biblioteca

Columba Salazar Ibargüen
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Este trabajo se inscribe en una temática que dentro de la historia social puede definirse como aproximaciones a la formación de ideologías y pensamientos en el marco de la cultura novohispana.

A partir de algunas referencias sobre Arze y Miranda en uno de los seminarios de Ernesto de la Torre, —entre las más evidentes, el ser cura criollo nacionalista y defensor del indio mexicano— decidimos tomar a dicho personaje como punto de partida en nuestro propósito de estudio.

De tal manera que orientamos las visitas de los archivos hacia el siglo XVIII, época en la que Arze vivió, buscando posibles huellas acerca de su actividad o hechos que se relacionaran con ésta. Así fue como localizamos, en el fondo general de la Biblioteca José María Lafragua de la Universidad Autónoma de Puebla algunos volúmenes dispersos que contenían el *exlibris* perteneciente a Andrés de Arze y Miranda. Una revisión rápida nos permitió determinar que existía la posibilidad de establecer un catálogo de su biblioteca personal.

Nos propusimos realizar la reconstrucción, la recuperación del mismo con dos objetivos: primero, el rescate, la preservación y la restitución a la cultura de este fondo bibliográfico; y, segundo, conocer el tipo de lectura que realizaba este personaje, las fuentes en que nutría su pensamiento.

Con el propósito de conocer distintas formas de abordar este tipo de repertorios bibliográficos consultamos diversos trabajos. Así encontramos que existe una forma específica que, en principio, parecería ser la que más se acerca a nuestro propósito inicial, que consiste en una especie de descripción breve de los aspectos más importantes del catálogo bibliográfico, matizado con algunos datos sobre el propietario, persona o institución, todo esto acompañado por una escueta información sobre las obras y los autores.

A menudo estas presentaciones incluyen comentarios de diversa índole sobre los lectores, como preferencias o inclinaciones temáticas, que dejan enormes dudas en cuanto a las bases sobre las que han sido formuladas ya que no presentan los elementos suficientes para hacer tales clasificaciones.

Ante esta situación nos preguntamos ¿Cómo acceder a esos catálogos y salvar la distancia que media entre los libros y el pensamiento de quien los lee? ¿Cómo establecer una relación congruente entre el pensamiento que se nutre de esos libros y su época?

Pensamos que con las descripciones exteriores de los catálogos, difícilmente podemos hacer una caracterización. Debemos encontrar elementos, informaciones y referencias de distinto orden que nos orienten y nos acerquen al significado de la compleja composición intelectual que repertorios como el presente implican.

Será necesario relacionar algunos rasgos evidentes en el catálogo y verificar la tendencia a la que nos remite, ideológica, política, etcétera, tratando de encontrar su correspondencia con el medio cultural en el que se desenvuelve y con su obra. En nuestro caso tuvimos que acudir de manera reiterada a la oratoria sagrada de Arze y Miranda para introducirnos a su pensamiento con el propósito de hallar elementos que convalidaran todo posible acercamiento al significado de su biblioteca.

De manera que habiendo realizado una lectura, hasta cierto punto exaustiva de sus sermonarios, recurrimos a los trabajos aludidos —estudios sobre bibliotecas y libros antiguos— como punto de partida, puesto que los catálogos presentados y algunos comentarios a los autores y sus obras, permitían una comparación mínima, pero útil, como es el caso del trabajo de Francisco de Solano acerca de la biblioteca de José de Gálvez, por dar un ejemplo.

Aceptamos el valor de las “tendencias”, de las “estimaciones”, como orientaciones y sugerencias que puedan proponer incluso estudios buscando confirmar o refutar hipótesis, sin embargo, habrá que sustentarlas en algo más que estimaciones. Pensamos que el catálogo de una biblioteca privada no puede dar el perfil de un lector, puesto que no leemos todos los libros que

tenemos y leemos muchos libros que nunca compramos. Además que podemos obtener las obras de determinados autores para refutarlas o para incorporarlas a nuestro pensamiento.

Señala Julio Caro Baroja que con relación a “los testimonios de una época y a las interpretaciones apasionadas propias de la misma” se deberá advertir que un mismo personaje podrá ser considerado a la vez como “santo” o “demonio”; y se deberá evitar, en consecuencia, posibles “sesgos” implícitos en los fenómenos, o formando parte de ellos: “Lo malo es que las apreciaciones más violentas y descoyuntadas que se dan al calor de las luchas, pesan después poderosa y subrepticiamente sobre historiadores modernos, que se erigen en jueces”.

Intentaremos dar un panorama general de lo que encontramos de la biblioteca de Arze y arriesgamos una proposición inicial en la que consideramos que responde a un pensamiento “moderno”, con base en lo que nos indica su biblioteca y su oratoria. Sin embargo, es necesario profundizar el estudio e intentar identificar a la mayoría de los autores confrontándolos con su oratoria para llegar a una conclusión más definitiva.

El contenido de la biblioteca

Hasta el momento hemos localizado 533 títulos con 770 libros, de los cuales 18 son manuscritos. Decimos hasta el momento porque en el movimiento permanente que tiene la Biblioteca Lafragua, donde se localiza nuestro acervo, propio de una biblioteca que aún no ha sido catalogada, todavía pueden aparecer varias obras más. Recordemos que ha sido una tarea de reconstrucción, de un fondo que se encontraba disperso entre los más de 50.000 títulos que componen esa biblioteca.

La "Librería de Andrés de Arze y Miranda", como solía llamársele en su época, fue donada por su propietario al Convento franciscano de Santa Bárbara.[1] Más tarde, en el siglo XIX con el proceso de desamortización de los

[1] Desafortunadamente aún no contamos con su testamento. Los archivos de Notarías no contienen los datos seriados, y a pesar de haber buscado en años anteriores a su muerte no hemos tenido éxito en

bienes eclesíasticos, algunas de las bibliotecas conventuales poblanas se concentraron en el edificio del Colegio del Espíritu Santo, que posteriormente sería el Colegio del Estado, hoy Universidad Autónoma de Puebla. Estamos conscientes de que en estos cambios debieron extraviarse varios libros valiosos, incluso existe la posibilidad de que parte del mismo fondo pudo haber sido trasladado a otra biblioteca, ya que entre estos libros sólo encontramos seis impresos en México. De cualquier manera hay mucho camino que recorrer si queremos aproximarnos más a la obra que Arze y Miranda edificó al formar su biblioteca, sólo hemos dado los primeros pasos; no obstante, consideramos que significa un gran aporte el rescate de un fondo bibliográfico.

La mayoría de los títulos que contiene el catálogo se encuentra escrito en lengua latina, el 63.99% (341 obras) le siguen en cantidad los escritos o traducidos al castellano con el 30.22%, o sea 161 obras; finalmente, las otras lenguas presentes en esta biblioteca son el portugués, con sólo el 2.05% (11 títulos), el francés y el italiano, con un título respectivamente. Para el cálculo de estos porcentajes no hemos tomado en cuenta los 18 manuscritos que se localizan en el fondo reservado de la misma biblioteca, porque consideramos que merecen un tratamiento aparte.

Procedencia

El lugar de impresión de las obras que integran el acervo con el que hasta ahora contamos es básicamente europeo, 91.04% de las obras. En primer plano aparece *España* con 202 títulos (38.9%) impresos en ciudades como Madrid (109), Barcelona (20), Sevilla (15), Salamanca (14), Valencia (14),

---

contar con este documento. Sabemos que otorgó testamento por certificación del escribano Juan Vicente de Vega; sin embargo, varios de los libros de registro que corresponden a esta notaría se encuentran extraviados. La cantidad de libros donados la hemos tomado de una pintura de busto que hicieron a su muerte y que actualmente se encuentra en la dirección de la Biblioteca José Ma. Lafragua de la BUAP, que contiene la siguiente referencia: "Dn. Andrés Arze y Miranda. Chantre Dignidad de la Sta. Iglesia de Puebla. Especialissmo. Vienechor de esta comunidad, como lo demuestra esta Biblioteca engrandecida con su curiosa, y grande librería, en 2203 cuerpos de libros que dio de limosna...Diae 19 februaris. An 1774." Que se trata del Convento de San Francisco lo sabemos porque los propios libros lo consignan así: "Este libro con los demás de su librería, dejó a este Convento de N. P. S. Francisco de la Puebla, El Sr. Chantre Dr. D. Andrés de Arze y Miranda... con la condición de que en ningún tiempo se pueda vender, enagenar, prestar, o permutar, y de que no pueda salir del convento."

Alcalá (10), Zaragoza (7), Valladolid (3), Pamplona (3), Gerona (2), León (2), Cádiz, Córdoba y Burgos (1 respectivamente). El segundo lugar lo ocupa Francia con 88 (16.98%) impresiones de Lyon (69), París (14), Douai (3), Burdeos y Nimes (1 de cada ciudad). Le sigue Italia con 75 títulos (14.47%) impresos en Venecia (48), Padua (8), Bolonia, Nápoles y Roma (4 cada una), Génova (3), Milán, Ferrara, Luca y Benevento (1 cada uno). Después encontramos a Alemania con 54 (10.42%) impresos en Colonia (37), Augsburgo (7), Maguncia, Ingolstad y Eichstädt (2 de cada una), Würzburg, Kempten, Frankfurt y Bamberg (1 respectivamente). Portugal 17 (3.28%), 11 de Lisboa, 4 de Coimbra y 2 de Evora. *Suiza* 9 (1.73%) con 6 de Basilea y 3 de Ginebra. 7 (1.35%) de los Países Bajos, Amsterdam 4, Rotterdam 2 y Leyden 1.

Solamente encontramos 6 (1.15%) obras impresas en México: una de ellas en la ciudad de Puebla de los Ángeles en la imprenta del Seminario Palafoxiano en el año de 1771, cuyo autor es Clemente Peñalosa Fernández (*Oratio Habita in Regio)* y las 5 obras restantes de la ciudad de México, una producto de la Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera Calderón (1730), otra de la Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de doña María de Rivera (1747), una tercera, de sus herederos (1760), una más de la Imprenta de la Biblioteca Mexicana (1758), y la última, de la viuda de José Bernardo de Hogal (1746).

Otros países que se encuentran muy poco representados son: Austria con tres impresiones de Viena; Holanda con una impresión de La Haya y finalmente, Perú con sólo una impresión de Lima, y Argentina con una de Córdoba.

Existen además 44 impresos de los cuales no se pudo identificar su lugar de procedencia ya sea porque no contienen la portada, el pie de imprenta, o porque se trata de libros mutilados que no nos permiten verificar ese dato.

La gran mayoría de las obras que forman este acervo son impresiones de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII, aunque también podemos encontrar obras de la primera mitad del siglo XVI —como las siguientes: la *Historiarum* de San Antonino (Basilea,1527), la *Operum Divi Aurelii Agustini* de Erasmo de Rotterdam (París, 1541); la *Opera Omnia* de Ricardo de San Víctor

(Lyon, 1534), la *Philosophi et historici Opera* de Jenofonte (Basilia, 1545), la *Opuscula Moralia* de Plutarco (Lyon, 1542), entre otras. De este periodo, existen 10 impresos, de la segunda mitad del mismo siglo 28; para la primera mitad del XVII la cantidad aumenta a 69; ya para la segunda mitad del XVII aparecen 164 impresos.

La suma se incrementa a 172 títulos para la primera mitad del siglo XVIII existiendo sólo 43 para la segunda mitad, debido a que la vida de Arze y Miranda se detuvo en 1774, es decir que su interés por los libros estuvo presente hasta el momento de su muerte.

Hay 29 títulos cuyo año de impresión no es posible determinar.

Ediciones raras o estimadas

También mencionaremos algunas "ediciones raras o estimadas" por la calidad de sus impresores. Tenemos el caso de la *Historia romana* de Alexandro Apiano, editado en Lyon por Ant. Gryphium en 1588; el de la *Historia* de Herodoto, también editado en Lyon por los herederos de Seb. Gryphii en 1558; la *Opuscula Moralia...* de Plutarco, impreso en Lyon, por Seb. Gryphium en 1542.

El impresor Cristóbal Plantino que se encuentra en el grupo de los editores más notables del mundo, también aparece en nuestra biblioteca con el *Decalogo* de Matías Brouwershavio, Amberes, 1574; *De Iustitia et Iure* de Leonardo Lesio, Amberes, Ex oficina Plantiniana por Baltasar Moreti, y la *Opera* de Cornelio Tácito, que contiene notas de Justo Lipsio, impreso en Amberes, Ex oficina Plantiniana Baltasar Moreti, 1668.

De los herederos de la familia Giunta encontramos en la biblioteca de Arze *Vulgo Rationale* de Guillermo Durando, Lyon, Hæredes Iacobi Giuntæ, 1551.

Otros impresores notables del siglo XVI que aparecen en nuestra biblioteca son Juan de Tournes, del que tenemos la *Opera Omnia* de M. Aurelio Casiodoro, Geneæ, 1550; *Divinarum Institutionum* de Lactancio, Lyon, Ioan Tornæsium Gazeium, 1548, del impresor Vencenzo Portonaris la *Opera Omnia* de Ricardo de San Víctor, Lyon, 1534.

Del siglo XVII también encontramos buenos trabajos tipográficos como los de los Annisson, Pedro Le Petit, Toussaint Quinet, Daniel Elsevirio y Juan Jansonio, entre otros.

Por último, del siglo XVIII mencionaremos a Joaquín Ibarra, considerado el primer impresor español. De esta prensa tenemos *Historia de los Principios y establecimiento de la Iglesia,* de Bernardino de Montrevil, Madrid, 1753 y *Vida de Jesu-Christo*, del mismo autor.

Los manuscritos

De los manuscritos que encontramos en esta reconstrucción, identificamos algunos que son tratados o textos que preparaban los propios maestros para apoyar sus cátedras, como es el caso del Tratado (*Tractatus de Contractibus in genere)* del padre Joaquín Camargo, quien enseñaba Teología Moral en el Colegio Angelopolitano de San Ildefonso, o el curso (*Commentaria ad Titulum xxx quibus modis follitur obligatio inscriptum, sub libro tertio imperialium institutionum collocatum...)* de José Miranda Villayzan,[2] catedrático de Instituta en la Real y Pontificia Universidad de México. También encontramos el Tratado de Teología (*Tractatus. De Prima Theologica Virtute* y *Tractatus Moralis de Dispensatione Legis)* de Nicolás de Segura,[3] maestro de Filosofía y Prima de Teología en el Colegio de San Ildefonso de Puebla.

---

[2] Nació en Huejotzingo. "Hizo sus primeros estudios en el seminario palafoxiano de la Puebla de los Ángeles; y en México recibió el grado de doctor en leyes; y fue catedrático de instituta, y asesor de la hacienda. A los 30 años de edad fue provisto oidor de la audiencia de Guadalajara en 1683, y falleció allí siendo decano de aquel tribunal". José Mariano Beristain, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional,* T. I, México, De. Fuente Cultural, 1883, p. 255. El doctor José Miranda es hermano de doña Agustina Miranda Villaizán, madre del doctor Andrés de Arze y Miranda.

[3] Nicolás de Segura nació en Puebla de los Ángeles el 20 de noviembre de 1676, "y en 3 de abril de 1695, se alistó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de la provincia de México. Fue maestro de retórica en el colegio máximo el año 1700, y de filosofia y prima de teología en el de S. Ildefonso de la Puebla, rector de varios colegios, secretario de provincia, y su procurador en las cortes de Madrid y Roma, donde pasó en 1727, y a su regreso prepósito de la casa profesa de México. Este insigne jesuita, que con sus escritos y virtudes honró a su patria y a su religión, fue asesinado cruelmente en su mismo aposento de la casa profesa, de que era prelado, en la noche del 6 de marzo del año 1743, y según se dijo, por un coadjutor temporal de la misma casa. Sobre este hecho verdadero, terrible y escandaloso, se refieren varias vulgaridades. Tal es la de que la víspera había dicho el padre Segura, hablando de la santidad del señor Obispo Palafox: *Primero moriré ahorcado yo, que sea ante ese embustero,* Lo cierto es que a pesar de las exquisitas diligencias de la justicia, no vió México el castigo de tamaño delito..." *Ibidem,* pp. 332 y 333. Además de ser Calificador de la Sta. Inquisición. El propio Andrés de Arze y

Existe un manuscrito que contiene escritos del padre Antonio Xardon[4] (*Primus tractatus integrus de Purissima Deigenitrice),* y del padre Sebastián de Estrada[5] (*Secundus de Augustissimo Trinitatis árcano),* que le fueron donados al entonces bachiller, Andrés de Arze y Miranda, por su maestro Ignacio Cochèt; un curso dictado por Antonio Peralta[6] sobre *Teología Dogmática: De Angelis*.

Por último, mencionaremos un manuscrito de especial interés para nosotros; se trata de las *Prelecciones y ensayos académicos varios* a que hace referencia Eguiara y Eguren en su *Biblioteca Mexicana.* Son manuscritos en latín, encuadernados, que su hermano Miguel de Arze y Miranda tituló *Relecciones a cátedras en la Real Universidad y Canongías en las catedrales.* Estos documentos encierran un gran valor para el estudio que estamos realizando puesto que representan las primeras producciones intelectuales del propio Arze y resultaría de gran interés contrastarlas con los escritos que en este momento estamos analizando y que nos permitirían observar los cambios en su pensamiento.

Miranda en el primero de los citados manuscritos menciona que el padre Segura fue su "sapientissimo maestro".

[4] Antonio Xardon natural de la ciudad de México, religioso de la Compañía de Jesús, cuyo instituto profesó en la provincia de la N. E. el año 1675. Fue maestro de latinidad, retórica y filosofía; y catedrático de teología moral, expositiva y escolástica. Gobernó los colegios de S. Ildefonso de México, el de Puebla y el de Guatemala, y en 1709, fue nombrado provincial de la N. E. Falleció siendo prefecto de estudios del Colegio Máximo de México en 1719." *Ibidem,* T. II, p. 174.

[5] Sebastián de Estrada, natural de Toledo. "Pasó a México siendo estudiante de la compañía de Jesús, y concluidos aquí sus estudios fue enviado a las misiones de Sinaloa, donde permaneció tres años. Enseñó después la filosofía y teología en los colegios de su provincia. Fue nueve años regente de estudios en el colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles, y rector del de Tepotzotlán. Falleció en la Puebla, año 1709". *Ibidem*, T. I, p. 250.

[6] Antonio Peralta nació en Zumpango de la Laguna del arzobispado de México, el 10 de abril de 1668, "...tomó la sotana de jesuita en la provincia de México; enseñó la filosofía y la teología en la Puebla de los Ángeles y en la capital, y gobernó las principales casas de la Compañía de Jesús, de la N. E. En 1736, fue nombrado provincial de México, y estando en la visita del colegio de Pátzcuaro, falleció allí en dicho año. Fue el padre Peralta un teólogo comparable a los más sutiles ingenios que tuvo la compañía de Jesús en las academias de Europa.." *Ibidem,* T. II., p. 130.

Temas y autores

Los temas de esta biblioteca son diversos, muchos corresponden o podrían clasificarse en más de una categoría; sin embargo, resulta lógico que en los intereses de un miembro de la Iglesia novohispana, predominen las cuestiones de teología, derecho canónigo, liturgia, etcétera. Podemos decir que el mayor porcentaje temático es ocupado por la Teología con autores como Francisco Suárez[7], Melchor Cano[8], Jacinto Serry, Alejandro Natal[9], Vicente Ferrer, Francisco Genetto[10], Georgio Gobato, fray Andrés de la Madre de Dios, Antonio Arbiol[11], Francisco de Posadas[12], Martín Becani, Daniel Concina[13], Paulo

---

[7] Nació en Granada en 1548 y murió en Lisboa en 1617. "A las censuras provocadas por su no pedante adherencia a la doctrina tomista, respondió Suárez afirmando su fidelidad a la misma aunque manteniéndose independientemente de toda forma de repetición material...En su producción Suárez aparece como el representante más ilustre de la escolástica renacentista; contemporáneo de Giordano Bruno y de Francis Bacon, reunió, en los albores de la filosofía moderna, la herencia plurisecular de la especulación griega y cristiana en el audaz intento destinado a presentarla en una síntesis grandiosa y llena de las experiencias más diversas". Cfr. González Porto-Bompiani, *Diccionario Bompiani de autores literarios,* Vol. V, Barcelona, Planeta-Agostini, 1988, p. 2.680.

[8] Promotor de la llamada Teología Positiva que "esencialmente es «el estudio de la *Escritura* ayudándose de las interpretaciones de los Padres, de los papas y de los concilios; tiende, pues, a oponerse a la teología especulativa y a la escolástica...», favorece la exégesis, es decir, la crítica histórica aplicada a los textos sagrados." Tomado de Antoine Faivre, *et al, Las religiones constituídas en Occidente y sus contracorrientes, II,* México, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 34-35.

[9] Sarrailh hablando del Plan de Estudios propuesto por Jovellanos para el Colegio Imperial de Calatrava en 1790, menciona: "Durante los últimos años se estudiarán en la Universidad la Biblia y los Concilios, y en el Colegio se reanudará la lectura de los libros de Lami y de Ceiller, ya señalados, las disertaciones de Natal Alejandro..."; respecto al mismo indica: "Alexandre Natal (1639-1724), dominico francés, fue autor de una *Historia ecclesiastica* en 21 vols. (París, 1675-1686). Azara escribe a Roda, el 7 de abril de 1774: «[El Padre Quiñones]... quería que yo escribiese a Mena para que imprimiese esta obra en Madrid; pero nos hemos hallado con que está puesta en el Índice de España...Roma ordenó esta obra al principio, no por la doctrina, sino porque defendía la disciplina de Francia. Benedicto XIV le hizo quitar la proscripción en su expurgatorio... Parece que nosotros no deberíamos ser más bárbaros que los romanos en este particular; pero temo que lo seamos. Si Ud. pudiese componer que se imprimiese ahí, haría un grande servicio a la nación, porque así no saldría fuera mucho dinero, y se haría común por ahí un libro tan útil a la religión y al Estado»" Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* México, F.C.E.,1981, p.162.

[10] El desarrollo de la teología moral y la casuística son resultados de la necesidad de resolver nuevos problemas y de adaptarse a situaciones desconocidas hasta entonces: "de 1564 a 1663, en el siglo que sigue al Concilio de Trento, seiscientos autores —franceses, italianos, españoles, flamencos— se ocupan de la casuística. El interés por los casos de conciencia no siempre se traduce en ese exceso de laxismo denunciado por Pascal. Muchos teólogos y moralistas van hacia concepciones más estrictas de las exigencias de la fé y hacia un rigorismo creciente. La teología moral de Arnaud, la de François Genét [Francisco Genetto], están movidas por ese ánimo". *Ibidem,* p. 42.

[11] El padre Arbiol fue un riguroso contemporáneo de Fenelón, puesto que nació en 1651 y murió en 1726, y hace alusiones a los quietistas. Dejando aparte una serie de observaciones y reglas para llegar a la recta administración de la piedad (que hasta cierto punto pueden parecer incluso superfluas),...considera que la mística es algo que sólo puede cultivarse dentro del estado eclesiástico regular, porque, al

Lugduno, Raymundo Lumbier, Vito Pichler, Juan Polmano, Honorato Tournely, Busembaum, Claudio Lacroix, Fernando de Castro-Palao, entre muchos más.

A nuestro parecer le seguirán en preferencia los místicos y morales: fray Luis de Granada, fray Diego de Estella, Alonso de Andrade, Nicolás Causino, San Francisco de Sales, Francisco Labate, San Buenaventura, Ricardo de San Víctor, fray Antonio de la Anunciación, etc.

Otro tema recurrente es la Exegética donde exiten autores como Antonio Balinghem, Roberto Belarmino[14], Juan Bence, Cornelio Corneille[15], Juan Maldonado, Juan Estefano Menochio, Jacobo Montefrio, Benito Pereyra, por mencionar algunos.

Le siguen en número los libros acerca de Derecho Civil y Canónico como los de: Justiniano[16], Guillermo Durando, Juan Cabassut[17], Gregorio XIII[18], Antonio

---

comentar las obras de San Juan de la Cruz, insiste en que están escritas para unos pocos monjes y monjas de su círculo... La tendencia mística, libre de barreras y reglas, puede conducir incluso a escesos de sensualidad en que caían los alumbrados, etc., abandonados al cultivo de la vida interior, sin muchas apoyaturas de orden exterior...." Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII),* España, Ed. Sarpe, 1985, pp. 501-502.

[12] Fraile dominico (1644-1719). "desarrolló gran actividad en Córdoba y del que hay voluminosa biografía, publicó en 1701 una obra que tuvo varias reimpresiones, titulada *Triunfos de la castidad...* En veinticinco años de experiencia de confesionario, dice que «tocó» en algunas almas que habían caído en los errores de Molinos y que esto le indujo a escribir. A la par, algunos escritores procuraron insistir en la diferencia que había entre las doctrinas de los alumbrados y de los quietistas, condenados". Sarrailh, *Op. Cit.,* p. 500-501.

[13] Daniel Concina (1686-1756) con su *Theologia Christiana Dogmatico-Moralis* (Madrid, 1767), quien, en el siglo XVIII, dentro de la Iglesia Católica combate el probabilismo y "narra su historia, dejando a un lado antecedentes extravagantes..., viene a decir que, entre los gentiles, el probabilismo nació en la *secta de los académicos* y que San Agustín lo combatió poderosamente; lo cual es verdad. Más lo que hay que advertir, además, es que los «académicos» a que se refiere son los tardíos, ... y que Concina bebió, sin duda, en fuentes jansenistas, al destacar esta base histórica del pensamiento probabilista...." *Ibidem,* p. 540.

[14] En la polémica sobre la cuestión heliocéntrica y la interpretación de la Sagrada Escritura, opinó que "las discrepancias no debían resolverse negando lo demostrable, sino más bien confesando posibles deficiencias en la interpretación de la Sagrada Escritura", de este autor tenemos: *De Scriptoribus Ecclesiasticis* (Lyon, 1613) *González Porto-Bompiani, Op. Cit.* p. 256.

[15] Monje que vivió hacia 475.

[16] La traducción de su obra fundamental, *Instituciones Imperiales o principios del Derecho Civil* (Madrid, 1722), esta es una compilación de las principales normas jurídicas romanas hasta entonces dispersas, que aportó seguridad en el campo del Derecho en medio del desorden de aquellos agitados tiempos, y que hasta hoy continúa contribuyendo a la ordenación de la vida civil occidental. González Porto-Bompiani, *Op. Cit.* pp. 1414-1415.

Pérez, Justino Febronio[19], Antonio Gómez, José Berni, Leonardo Lessio, Arnoldo Vinio, Matías Wesenbecius, Benedicto XIV, fray Gaspar de Villarroel, etcétera.

Entre los oradores sagrados está Jacques Benigne Bossuet[20], Luis Burdalue[21], César Calino, Cristóbal D'Almeyda, Simón Gama, Francisco García, Francisco López, Manuel de los Reyes, Pablo Señeri, Antonio Vieira[22], Hortencio Félix Paravicino[23].

---

17 Su obra *Notitia Ecclesiastica Historium conciliorum et canonicum Ecclesiæ Rituruom,* "contiene completos todos los principales cánones y noticias sobre los concilios", texto que fue utilizado en la Cátedra de Concilio, Historia y Disciplina Eclesiástica, del Seminario Palafoxiano. Ernesto de la Torre "Los estudios humanísticos en Puebla de los Angeles, México", en *Nova Tellus.* Anuario del Centro de Estudios Clásicos, Nos. 9-10. México, UNAM-IIF, 1992, p. 97.

18 Con su *Corpus Iuris Canonici* (Lyon, 1661), una de las consideradas "obras fundamentales" de la materia.

19 Su obra *Statu Ecclesiæ et Legitima Potestate Romani Pontificis* (Bouillon, 1768), que constituye una aguda crítica a la monarquía papal y al derecho canónico, definiendo las pretensiones absolutistas como un abuso medieval que había socavado la justa autoridad de las jerarquías nacionales y los concilios eclesiásticos.Teófanes Egido, "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII" en Ricardo García- Villoslada, *Historia de la Iglesia en España, IV. Siglos XVII y XVIII.* Madrid, 1979, citado por David Brading, *Orbe indiano, De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867.* México, FCE, 1991, p. 538.

20 Crítico de Descartes y antagonista de Spinoza, estudió su doctrina, —la filosofía racionalista y mística de Spinoza— y "exhortó a guardar silencio acerca de la misma; él se da cuenta de que la filología y la historia pueden conducir al libertinaje, y no acepta que los estudios bíblicos no sean más que un hábil pretexto para lanzar un ataque contra las mismas Escrituras", con su *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura* (Madrid, 1743), "infatigable, especialista en las *Oraciones fúnebres* (v.) ampliamente orquestadas y en los *Sermones* (v.) pronunciados ante la corte en pleno, es, sin embargo, el mismo hombre que sabe encontrar desgarradores acentos de caridad para proclamar la dignidad eminente de los pobres en el seno de la Iglesia y pronuncia también conmovedoras expresiones de fe...". González Porto-Bompiani, *Op. Cit.* p. 360.

21 "Debido a la claridad y al orden lógico con que articulaba sus discursos, a la neta predilección por los temas morales, unida a un análisis perspicaz, a una sutileza psicológica y a una dialéctica implacable que persuadían intensamente, a la audacia con que a veces intercalaba en sus oraciones verdaderos retratos de los personajes más característicos de la época (Pascal, Arnaud, Luis XIV, etc.), a la abundancia de detalles y concejos prácticos, y, finalmente, al estilo popular de su expresión. Esta fama lo llevó a predicar en la corte cinco cuaresmarios y cuatro ciclos de adviento". Nació en Bourges en 1632 y murió en París el 13 de mayo de 1704. Ingresó a la Compañía de Jesús, se dedicó, en los primeros tiempos del sacerdocio, a la enseñanza de la filosofía y la teología moral. *Ibidem,* pp. 364-365.

22 "En 1641 se fue a Lisboa como predicador de la corte, y al poco tiempo llegó a ser el más influyente colaborador del soberano (...) Cansado de la lucha entablada contra él por la Inquisición, volvió en 1652 a Brasil; no obstante, en 1654 se hallaba de nuevo en Lisboa para pedir al monarca la libertad de los esclavos. Durante el reinado de Alfonso VI fue confinado en Oporto y Coimbra, y procesado por la Inquisición, acusado de hebraísmo y profetismo; por tal motivo pasó dos años (1665-67) en las cárceles del Santo Oficio. Defendió en efecto, valerosamente a los judíos, cuyo dinero, según él, podía representar un valioso auxilio en la lucha en favor de la independencia nacional; en cuanto a su herejía, reducíase a la creencia mística en la resurección de don João IV y el advenimiento del quinto imperio portugués. Depuesto Alfonso VI, recobró, hasta cierto punto, las simpatías de la corte. En el curso del

Los escritos litúrgicos y las homiléticas están representados por Bartolomé Gavanto[24], Paulo María Quarto, Guillermo Burio, Eugenio Pastrana, Francisco Amado Pouget, José Barcia Zambrana, Juan de Carthagena, entre varios más.

Asimismo, entre las obras de Historia Eclesiástica está Claudio Fleuri[25], Vicente Bacallar, José Agustín Orsi, el Abad de Choisy, Bernardino de Montrevil, Gil González Dávila, etcétera.

El interés de Arze y Miranda por la historia profana también se manifestó, además de los clásicos como Plutarco, Plinio el Viejo, Jenofonte, Herodoto, etcétera, en autores como Antonio de Herrera, Pedro Murillo, Pedro Cubero

---

período 1669-1675 fascinó a Roma con su prodigiosa elocuencia. Dedicó los últimos años de su vida a la edición completa de sus *Sermones* en los cuales se revela ya político intrigante y predicador tendente sobre todo a la diversión mental y a la satisfacción de la propia vanidad (...), o bien misionero heroico y ferviente, como en las predicaciones en defensa de los indios, tratados cruelmente por los colonizadores... Es considerado el principal exponente de la prosa clásica portuguesa". *Ibidem,* p. 2902.

[23] Poeta y orador sagrado español. Nació en Madrid en 1580 y murió en 1633. Estudió con los jesuitas en Ocaña y en las universidades de Alcalá y Salamanca. "... conjuga la regla austera de su orden con la participación en la vida cortesana y literaria: asiste a Academias literarias, interviene en certámenes poéticos y reúne en su celda un selecto grupo de poetas eruditos (Lope de Vega, Góngora, Pantaleón de Ribera, Pellicer). Paravicino fue no sólo el más importante, sino también el más popular orador sagrado del Barroco. Sus actuaciones en el púlpito motivaban tanto ardientes elogios como críticas aceradas; ... Sermones que publicó sólo en casos excepcionales, pues la mayoría quedaron manuscritos y fueron publicados póstumamente en *Oraciones Evangélicas de Adviento y Quaresma (1636),* [obra que aparece en nuestro catálogo] *Oraciones Evangélicas... en las festividades de Christo nuestro Señor y su Santísima Madre (1638), y Oraciones Evangélicas y Panegíricos Funerales (1641)...* Las «oraciones evangélicas» son sermones que tratan de los Evangelios, bien para explicar el correspondiente del día, para tratar de algún Apóstol o santo, o comentar algún hecho de actualidad... Paravicino se jactó de ser el primero que compuso en castellano una «oración fúnebre», o sea, un elogio del difunto, la alabanza de sus cualidades y acciones. Comienzan todas con un exordio en el que se expresa el asunto y el estado de ánimo del orador; sigue la consideración de alabanza de la vida del difunto, hiperbólica y profusamente adornada; terminan con un breve peroración". *Ibidem*, p. 2064.

[24] Clerigo regular de los Barnovitas, natural de Milán, general de su Congregación y consultor de la Sagrada Congregación de Ritos, compuso además *Manual de Obispos,* murió en 1626. Cfr. Francisco Larraga, *Addiciones a la Theologia Moral, y Proptuario, T. V.,* Madrid, en la Imprenta de Francisco Xavier García, 1758*,* p. 30.

[25] El Abate Fleury, pedagogo y moralista francés fue abogado antes de recibir las sagradas órdenes, y como sacerdote desempeñó en la Corte el cargo de confesor del rey Luis XV. Su *Catecismo histórico o Compendio de la Historia Sagrada y de la Doctrina Cristiana*, con un prólogo de Bossuet, del que se "hicieron numerosas ediciones y traducciones (...) Se dividía en dos partes: la primera que contenía sumariamente la Historia Sagrada, y la segunda, también sumariamente, la Doctrina Cristiana. Las lecciones comprendían una lectura seguida de preguntas y respuestas sobre el texto para aprendérselas de memoria". Cf. Lucila L. de Díaz, *Biblioteca Nacional de Venezuela. Catálogo de libros de la exposición catequística.* Cuernavaca Mor., Centro Intercultural de Documentación, 1970. (Sondeos, 24), p. 3.

Sebastián, Domingo Fernández, Miguel Fabro, Juan Pedro Maffeii y Fernando Mendes-Pinto.

Entre los padres de la Iglesia aparece San Ambrosio, San Bernardo, San Agustín, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, entre otros.

En el rubro perteneciente a la Filosofía encontramos autores como Filón de Alejandría[26], Jorge de Rhodes, Luis Losada[27], Francisco Palanco, Esteban Chauvini, Juan Bautista Capassi, Stefano Spinula, Ignacio Francisco Peinado, Rainerio Marescotto, Antonio Mayr y Tomás Vicente Tosca.

También cuenta con varias hagiofrafías como la de San Felipe Neri, San José de San Benito, San Francisco de Sales, Vicente de Paul, Santo Domingo, Santa Rosalía, San José, Santa María Magdalena, San Francisco de Asis, San Juan Bautista, entre otros.

Asimismo se encuentran las obras de Francisco de Quevedo, la novela satírica de Mateo Alemán, etc.

---

[26] “Su obra es una significativa expresión del sincretismo filosófico de la primera mitad del siglo I, que vinculó entre sí las ideologías griega y hebrea (...) no pueden negarse los diversos aspectos de su temperamento, que le convierten en un personaje no ajeno a la actividad práctica y política, por lo menos cuando se trataba de defender los intereses de la colonia hebrea de Alejandría”. Filón Hebreo nació en Alejandría el año 20 a. de C. o poco antes. "Fue una interesante figura de filósofo y de hombre. En uno de los pocos pasajes donde habla de sí mismo, dice: «Con frecuencia, abandonados los parientes, los amigos y la patria, y retirado al desierto para reflexionar sobre cualquier cosa digna de meditacion, no sacaba de ello provecho alguno, antes bien mi mente, distraída o roída por la pasión, tendía a lo opuesto; algunas veces, en cambio, he sabido permanecer entregado a mis pensamientos en medio de una gran muchedumbre, por cuanto Dios ha alejado a la multitud de mi alma y me ha enseñado que el bien o el mal se deben, no a las diferencias de los lugares, sino a Él mismo, que mueve y conduce por donde quiere el carro del espiritu» (...) En tales palabras se refleja todo el hombre y el pensador, en sus aspectos diversos y opuestos; la figura del contemplativo, amante de la soledad, y la del embajador ante Calígula, en ésta y en otras ocasiones defensor tenaz de los intereses de los hebreos alejandrinos, con la pluma... y la acción; el filósofo de sutiles y complicadas interpretaciones alegóricas; el místico precursor del neoplatonismo y creador de un sistema que llega a un Dios único a través de las potencias intermedias, la mayor de las cuales es el «logos»". González Porto-Bompiani, *Op. Cit.*, pp. 889-890.

[27] "Aristóteles encuentra un defensor en el padre Losada, de la Compañía de Jesús, 'varón verdaderamente docto', reconoce Piquer, pero que ha rechazado en los Proemiales de su *Física* todos 'los nuevos o innovados sistemas' de filosofía como incompatibles con la teología, y ha afirmado que la doctrina peripatética es la única conveniente para el estudio de la ciencia sagrada". Sobre el padre Losada y en particular sobre su curso de física, véase el P. Isla, *Fray Gerundio,* B. A. E., t. XV, p.118b, donde, en contraposición a lo que dice Piquer, se afirma que pese a su crítica de los sistemas nuevos, acoge a veces “algunas opiniones de los filósofos experimentales, desamparando la de los aristotélicos, a cuyo jefe, por lo demás, se sigue con juicio y sin empeño”.

Numerosas informaciones se establecen, como hemos mencionado en la presentación y descripción de bibliotecas de la época, que ofrecen interesantes elementos de contraste.

Así, Francisco de Solano en su estudio sobre la biblioteca privada de José de Gálvez, ministro de Indias (1765-1772), menciona como un hecho significativo el que "el político tenga un número tan sustantivo de libros sobre **técnicas y ciencias**, ... *El compendio matemático en que contienen todas las materias más principales de las ciencias que tratan de la cantidad,* de Tomás Vicente Tosca... abre las obras de esta temática -dice Solano- que puntualizan el buen tino del propietario de la librería". La biblioteca de Arze y Miranda contiene del mismo autor (Tosca) *Compendium philosophicum, præcipuas philosophiæ partes complectens*.

Tomando otro ejemplo, el *Espectáculo de la naturaleza,* del abate Noel Antoine Pluche;[28] obra que había deleitado a los españoles hacia 1750, y que constituía, una serie de "lecciones de cosas": donde la lección suprema era "enseñar la sabiduría de Dios, que diversificó el verde de las plantas para hacer descansar nuestra mirada, y organizó las mareas para que los barcos pudieran penetrar en los puertos". Es sabido que el abate Pluche mereció desde fecha muy temprana la atención de Feijóo, quien se ocupa de él en varias oportunidades y, pese a algunas reservas, elogia el *Espectáculo*, "excelente obra..., recibida con aplauso de los eruditos curiosos de todas las naciones europeas."[29] A pesar de que el abate ya no satisfacía a los sabios, seguía siendo lectura para los aficionados a la historia natural. En el *Ensayo* que la Sociedad Vascongada de Amigos del País publica en 1768 acerca de los trabajos realizados en 1766 por los socios, se cita todavía el *Espectáculo de la naturaleza* a propósito de la identificación de algunas plantas. En 1783, en la disertación para el concurso de la Sociedad Económica de Madrid, Vicente Ferrer Gorráiz cita en varias oportunidades, la 'gran obra' del abate Pluche.

---

[28] Libro prohibido por la Inquisición de Roma.

[29] Feijóo, *Cartas Eruditas,* citado por Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII.* Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 457.

Paralelamente los españoles aficionados a la física experimental pusieron su atención en el abate Pluche. “La existencia de Dios demostrada por las maravillas de la naturaleza, y popularizada en Francia por la obra del abate Pluche, *El espectáculo de la naturaleza*, representaron un acto de fe. En España es proclamado por todos los amantes de las ciencias, profesionales o simples curiosos, tocados por la ilustración”.[30]

Continuando con las similitudes en títulos y autores de ambas bibliotecas -la de Gálvez y la de Arze y Miranda-, encontramos, en derecho canónico, Arnoldo Vinnius, Juan Menochio; en historia y doctrina religiosa, Jaques Bossuet y Claude Fleuri. Entre los “libros comprometidos” Monarquía Hebrea; pero también “algunas ausencias importantes” que Solano señala en la biblioteca de Gálvez que sí se encuentran en la de Arze y Miranda, como el *Verdadero Método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia* de Luis Antonio Verney (a. el Barbadiño), que ha sido considerado por Trabulse como “verdadera *machine de guerra* de la ilustración española y portuguesa”.[31] En esta obra Verney insistía en la necesidad del estudio de las ciencias exactas, en particular de la matemática, a la cual calificaba de “llave maestra” de todas las ciencias físicas. Asimismo subrayaba la necesidad de que en los planes de estudio se incorporasen temas de astronomía y física modernas y se permitía recomendar algunos autores como Huygens, Newton, Gravesande, Galileo, Borelli y Muschenbroeck. Verney concluía su exposición dando una serie de interesantes ideas acerca del modo como él creía que debían ser conducidos los cursos de ciencias.

Además Arze y Miranda también poseía las *Apologías a la obra del Barbadiño, intitulada Verdadero Método de Estudiar y respuestas a ellas dadas.* traducida por Maymo y Ribes y del mismo autor *Defensa del Barbadiño en obsequio de la verdad*, lo que podría indicarnos un gran interés por la polémica que suscitó en su época.

---

[30] Cfr. Sarrailh, *Op. Cit.* p. 458.

[31] Elías Trabulse, *El círculo roto.* México, Sep-Cultura, Lecturas Mexicanas No. 54., p.95.

Otras obras que también podríamos enmarcar en el rubro de ***ciencias y técnicas*** son, *La Encyclopædia seu Scientia Universalis* de Mario Bignoni*; Ciencia para las personas de corte, espada, y toga* de M. Chevigni*; Institutio Philosophiæ secundum principia D. Renati Descartes: Nova Methodo Adornata & Explicata* de Antonio Le Grand; *El Mercurio Histórico y Político,* Traducción del francés al castellano; y *Geographia Histórica, de Castilla la Vieja, Aragón, Cathaluña, Navarra, Portugal, y otras provincias* de Pedro Murillo.

A los que hay que agregar una gramática francesa, 3 diccionarios: uno de francés-latín, dos de la lengua castellana. No sabemos si se trata de "una cantidad considerable", de lo que estamos seguros es que denota un interés extraordinario para lo que serían las preocupaciones de un eclesiástico. Tampoco trataremos aquí de establecer las dimensiones de la biblioteca de Arze y Miranda, simplemente diremos que hacia 1774, estaba formada por un cuerpo de 2203 libros, mientras que la biblioteca "peninsular" de José de Gálvez, Ministro de Indias, en 1787 (13 años después) contenía un total de 2300 volúmenes.

Las cantidades hablan por sí solas, las similitudes y ausencias también, lo que podemos concluir es que los "criollos angelopolitanos" del siglo XVIII no estaban alejados de la cultura, más bien estaban a la vanguardia de lo que su idiosincracia les requería.

Primera aproximación a su pensamiento

Pasemos ahora a un último aspecto. La existencia de Arze y Miranda transcurrió entre 1701 y 1774; lo que nos lleva a comprender que la plenitud y madurez de su pensamiento y su obra tuvo lugar promediando el siglo XVIII. Precisamente, en momentos en que, la sociedad virreinal novohispana está cercana, a una época de cambios y transformaciones que preludian el México Independiente.

La obra de Arze se enmarca en esa primera parte del siglo XVIII que comúnmente es caracterizada como la época Borbona en la que aún predomina la influencia del Estado de los Habsburgo. Lo que a su vez significa

determinadas formas específicas en la política de administración colonial y en el conjunto de las relaciones sociales, y con el mundo eclesiástico en particular. Desconocemos qué tanto pudieron afectarle las iniciativas centralizantes de los Borbones en su carrera pastoral —muchas de las cuales vivió, como la expulsión de los jesuitas, a quienes planeaba legar su formidable biblioteca—, porque los escritos de que disponemos datan de pocos años antes (1761) de este hecho.

Por otra parte, a partir de diversos estudios basados en los archivos inquisitoriales, podemos decir que el siglo XVIII se caracteriza por registrar una permanente evolución en el pensamiento de la Nueva España. Después de los primeros 30 años, los matices de la preocupación fundamentalmente religiosa empiezan a variar. El comercio ilícito de libros resulta abundante, y la fiebre de la curiosidad aumenta. La realidad se irá agudizando a medida que avanza el siglo, es cada vez mayor la tendencia a explorar y recorrer lo desconocido.

No obstante, a pesar del notable cambio de actitud en el pensamiento en los últimos años de la primera mitad del siglo XVIII y los primeros de la segunda mitad, sus manifestaciones revelan todavía el predominio que ejercía la Iglesia y el interés religioso que privaba en la vida del hombre. Será ya entrada la segunda mitad de este siglo cuando las influencias de las ideas ilustradas reflejen su peso nítidamente, sobre todo después de las reformas despóticas de Carlos III y su impetuoso cuerpo de ministros y asesores como Aranda, Campomanes, Floridablanca, Jovellanos y Gálvez, entre otros, artífices de una reforma política, económica y administrativa que se tradujo en un movimiento cuyo objetivo fue cambiar las relaciones Estado-Iglesia; teniendo como consecuencia una creciente secularización en las premisas y normas de la conducta colectiva.

Ha sido posible encontrar en los escritos de Arze referencias que nos permiten caracterizar su pensamiento con relación al avance del conocimiento científico que reflejan la situación de su generación y su época, porque aluden y nos introducen en una temática importante, más allá de los tópicos pastorales o

específicamente eclesiásticos que tienen que ver con la —como el lo llama—, “república literaria” novohispana de mediados del siglo XVIII.

La etapa en la que ubicamos el pensamiento de Arze (1739-1760) corresponde al fomento del nuevo conocimiento tal y como lo interpretaba Feijóo que lograba el beneplácito de la comunidad eclesiástica, adoptando lo nuevo siempre y cuando respetara el dogma. Donde la característica común fue la combinación de la fe religiosa y el entusiasmo racional propio de las nuevas ideas de ciencia, progreso y razón. De ahí el interés de Arze por obras como *El espectáculo de la naturaleza* del abate Antonio Pluche, o el *Compendio Filosófico* de Tomás Vicente Tosca, o *El Verdadero Método para estudiar...* del Barbadiño, el propio *Mercurio histórico y político*, además de gramáticas y diccionarios en francés. Y de varias obras más a las que recurre

Sin embargo, Arze permaneció fiel a la ortodoxia dogmática y moral, apoyó la legitimidad del Estado y reprodujo la íntima unión “trono-altar”, manifestando abiertamente su posición ultramontana, ya que no duda en señalar, en última instancia, al papa y la Iglesia como la máxima autoridad.

Así, hemos intentado presentar, a grandes rasgos, la riqueza que guarda este fondo bibliográfico poblano, en el que sin duda el especialista interesado encontrará diversidad de aspectos y enfoques que no hayamos mencionado, aproximándonos de tal manera a la consecución de ese primer objetivo que nos hemos propuesto como inicialmente mencionamos: rescatar y restituir a nuestra cultura un archivo que brinda un sinfín de horizontes para el estudio de la historia novohispana.

Estas breves reflexiones constituyen una mínima información sobre algunos aspectos de una investigación más amplia que integra distintos tópicos de la cultura angelopolitana en el siglo XVIII; sin embargo, estamos persuadidos de la necesidad de realizar estudios permanentes y sistemáticos de las temáticas que ofrecen los fondos bibliográficos novohispanos en las regiones, así como realizar trabajos comparativos, y, finalmente, promover su amplia difusión y colaborar a la preservación de estas fuentes insustituibles, a menudo destruidas.

El contexto histórico en la época de publicación de la "Biblioteca Mexicana" de Juan José de Eguiara y Eguren.

Fernando-Carlos Vevia Romero.

Benjamín Fernández Valenzuela, el prologuista de la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara y Eguren, subraya entusiásticamente las condiciones históricas, en sus múltiples facetas, bajo las que se desarrolló la infancia de José de Eguiara y Eguren. Me permito transcribir la siguiente cita, aunque sea un poco larga:

> La actividad económica iba creciendo dentro de marcos racionales más útiles conforme a la nueva mentalidad borbónica. La minería, a la vez que colmaba de beneficios los mercados metropolitanos y extranjeros, dejaba internamente un saldo favorable y fabuloso, proporcionalmente no superado hasta nuestros días [...] Signo de este desarrollo fue la validez codiciada del peso mexicano, moneda que llegó a ser la que mejor pesaba en el mundo1[1].

(Esos años a los que se refería Don Benjamín eran los de 1975.) Como muchos otros, detectaba D. Benjamín el surgimiento, como una nueva presencia fortísima, del espíritu criollo. Cito una vez más:

> Con la iluminación y el vigor de este espíritu, mientras se hacían la vida y la obra de don Juan José de Eguiara y Eguren, se fabrican, amén de muchísimas obras, no pocas de mayor preciosidad y cuantía, las de las grandes catedrales de México. La metropolitana labraba su obra máxime en el ábside y no hacía menos colateralmente en su Sagrario. La de Durango se cerraba en 1713; y en 1723 se inicia [...] la que hoy es de Chihuahua, etc.[2]

Este contexto histórico en el que se destaca especialísimamente la importancia del espíritu criollo no es solamente un dato que satisface la curiosidad del investigador. Para el prologuista de Eguiara tiene una trascendental importancia. Cito de nuevo:

> Sin la debida apreciación del espíritu criollo en su madurez creativa y expresiva, no entenderíamos la significación emotiva de la apología tan erudita de la *Biblioteca Mexicana* de don Juan José de Eguiara y Eguren ni las labores de muchos que con él forman una corona de gloria en la ambición espiritual de la mexicanidad.[3]

Inmediatamente después se pregunta: "¿Cómo pudieron brillar esas luces de milagro?" ¿Fue aquello una dicha sin par? Esta pregunta nos sugirió las consideraciones que vamos a hacer en este momento, como modestísima contribución a la respuesta. Tenemos conciencia de que son muchas las causas sociológicas, políticas, económicas y antropológicas, que contribuyeron a producir ese fenómeno, habiendo sido ya muchas de ellas cuidadosamente estudiadas. Pero pensamos que una

---

[1] Eguiara y Eguren, Juan José de. *Biblioteca Mexicana*, UNAM, México, 1986, p. VII.
[2] Op. cit. p. VIII.
[3] Op. cit. p. XI.

ojeada a las condiciones históricas de la España de Fernando VI, a quien Eguiara dedica su obra, pudieran aportar una pequeña pieza del mosaico.

Trataremos de evitar las generalizaciones, que siempre tienen el peligro de trivializar el conocimiento, al dar siempre una misma respuesta a preguntas muy diferentes. No es el siglo XVIII español el que está en juego, ni la Ilustración española. Nos preocupa más bien el saber qué ocurría entre 1746 y 1759, época del reinado de Fernando VI, y los años inmediatamente anteriores y posteriores, de 1737 a 1763, época en la que Eguiara escribe su *Biblioteca Mexicana*, hasta llegar a la mitad de la misma. No sería justo atribuir al ilustre escritor actitudes que no se presentarán hasta treinta o cuarenta años más tarde.

Carlos II de España, llamado El Hechizado, dejó al morir en 1700, cuando Eguiara tenía cuatro años, una España de seis millones de habitantes empobrecidos. En su testamento nombró como sucesor a Felipe V de Anjou, nieto de Luis XIV, el Rey Sol.

La posterior guerra de sucesión es de sobra conocida, pero queremos destacar una consecuencia de ella, no subrayada suficientemente por los historiadores. Durante algo más de doscientos años la aristocracia detentadora de los poderes económico, político y aun religioso, estuvo vinculada a la Casa de Austria. De repente esa aristocracia de orientación germánica quedó desplazada. Una nueva aristocracia, vinculada a lo francés, ocupó su lugar. Como no era tan numerosa como la clase anterior, dejó abierta sin pretenderlo la posibilidad de que gente nueva accediera a los puestos de la alta burocracia y con ello se produjeran también cambios en la constitución de toda la sociedad. Tras las guerras internas de España en ese siglo y en el XIX está escondido este conflicto: la ambición de una aristocracia (la vinculada a la Casa de Austria) que no se resigna a ser dejada a un lado y convence al pueblo de que su causa es la causa de la patria, con el pretexto de la defensa de la religión y la tradición. Puede ser que se unan otras causas a esa, pero ella es el núcleo aglutinador. Cuando se hable de resistencia a la Ilustración, a la nueva filosofía, etc., hemos de tener en cuenta también ese trasfondo.

Como decíamos antes, Juan José de Eguiara y Eguren nació todavía durante el reinado de Carlos II. Durante su infancia y primera juventud tiene lugar la Guerra de Sucesión al trono de España. Cuando en 1724 hereda el trono de España Luis I, Eguiara ya había profesado las cátedras de "Retórica, Prima de Teología y Prima de Sagrada Escritura". Había recibido las órdenes sagradas a los diecisiete años de edad, como afirma su biógrafo Ernesto de la Torre Villar.[4] Ese año de 1724 ganó por oposición la cátedra de Vísperas de Teología, contra 49 pretendientes.

Felipe V vuelve a reinar al morir su hijo Luis y será sucedido finalmente por Fernando VI, hijo segundo de Felipe de Anjou y de su esposa María Luisa de Saboya.

Desde un comienzo se revela como hombre de paz: declara una amnistía general en 1746. En 1748 firma la paz de Aquisgrán y en 1752 la de Aranjuez, que trajo la pacificación de Italia. Firmó un Concordato con el Vaticano en 1753, que amainó las borrascosas diferencias entre Madrid y Roma. Hizo prosperar la agricultura, la industria y el comercio.

Desde luego la valoración del reinado de Fernando VI es contradictoria, como suele ocurrir en estos temas. Mientras un historiador se deja llevar del entusiasmo:

> El siglo XVIII, nefasto para la grandeza de España, es sin embargo uno de los más brillantes de su historia. Desde que los príncipes franceses subieron

[4] Op. cit. p.. LXIII

> al trono español, un aire vivo y saludable corre por la vieja España.[5]

quizás por ser historiador francés; otros, imponen cautelas a sus juicios. Hablan de tres épocas: hasta 1760, aproximadamente, en que se desarrolla una mentalidad burguesa, sin que exista propiamente burguesía, paradoja que nos parece muy exacta; sigue luego la época del despotismo ilustrado (reinado de Carlos III y Carlos IV) y por último el terrible salto atrás, luego de conocerse las noticias de la muerte del rey francés en la guillotina.[6]

La vida y obra de Juan José de Eguiara y Eguren corresponden a la primera de esas épocas, y más concretamente a la época de Fernando VI, al que Eguiara en su dedicatoria proclama:

> y oyes el aura popular que a voces te llama El Justo, y con una palabra sola definen tus excelentes honores... [7]

La paz y la búsqueda de la felicidad del ciudadano, que se da en muchos espíritus de la Península, tuvieron que contagiar a los criollos de México, más en concreto a los de origen vasco, como Eguiara y Eguren (cuyo padre, Nicolás de Eguiara, era de Anzuola, en el País Vasco). Recordemos que las Sociedades de Amigos del País, que tanta importancia tuvieron para el desarrollo de un nuevo espíritu económico fueron fundadas en Azcoitia, en el País Vasco, entre 1748 y 1765, año en que Carlos III las reconoce oficialmente.

Ernesto de la Torre Villar ya estudió detenidamente los precedentes que pudo tener Eguiara y Eguren, en especial Antonio de León Pinelo y la primera bibliografía de América, así como Nicolás Antonio y sus bibliotecas, quien a su vez se nutrió de todas las culturas y sugerencias europeas. Precisamente en su lectura de otras bibliotecas, especialmente italianas, encontró Nicolás Antonio muchos datos referentes a América. Por lo que hace a la polémica con el deán de Alicante, Manuel Martí, y mencionada por el propio Eguiara como el impulso que le llevó a la idea de su *Biblioteca Mexicana* no es necesario añadir nada a lo ya escrito. Únicamente podríamos añadir la consideración de que se produjo una especie de castigo histórico. En efecto, si la polémica sobre la cultura mexicana tuvo lugar a partir de 1756, apenas treinta años más tarde *L'encyclopédie Métodique*, de Nicolás Masson de Morvilliers publicaba aquel terrible artículo: "*Que doit-on a l'Espagne?*", que se hizo famoso y tanto molestó a los intelectuales españoles.

Así pues, a modo de resumen, el contexto histórico peninsular, que de lejos e indirectamente, sirve de marco a la *Biblioteca Mexicana* es el de la paz fernandina, no exenta de contradicciones y más inclinada al siglo XVII anterior, que a la gestación de los grandes movimientos intelectuales. Es un anacronismo, deformador de la realidad histórica, adelantar las fechas. Lo que se afirma de Inglaterra, Francia o Alemania, no se puede trasladar sin mayor reflexión al caso de España y México. Durante el siglo XVIII todavía hay juicios de la Inquisición como los de Cristóbal del Hoyo y Sotomayor (iniciado en 1699 y finalizado en 1761), el del historiador fray Nicolás de Jesús Belando (de 1745 a 1747) o Francisco de Moya y Torres (1747). Bastaría con citar las acusaciones

---

[5] Descola, Jean. *Historia de España*, Editorial Juventud. Barcelona, p. 316.

[6] Blanco Aguinaga, Carlos et al. *Historia social de la literatura española*, tomo II, Editorial Castalia, Madrid, 1981. pp. 12-13.

[7] Eguiara, Op. cit. p. 8.

contra el P. Feijóo, a pesar de que contaba con el apoyo de Fernando VI.[8]
Incluso dentro de lo que hoy llamamos Alemania fue Prusia la que bajo el reinado de Federico II (1740-1786) impulsa la Ilustración, no sin contradicciones como la de mantener un carácter militarista y aristocratizante que contradecía los ideales de dicho movimiento.
Para el caso de España y México no hemos de olvidar nunca como fuente de informaciones referentes al siglo XVIII a Italia, pues aparte de contar con los archivos referentes a los jesuitas expulsos es la verdadera fuente del neoclasicismo y no Francia, como apresuradamente se suele afirmar. Luján, el autor de la famosa preceptiva neoclasicista, se formó plenamente en Italia.
Sabemos muy bien, que hay momentos en que la Historia, ya sea local o universal se acelera. Todos recordamos el caso de la caída del muro de Berlín. En pocos días cambió la historia de Europa, historia estancada durante casi cincuenta años. Por eso nuestra insistencia en procurar precisar el entorno real de las obras y los autores.
Las obras del siglo XVIII, que hoy juzgamos como decisivas, en la historia de la filosofía mexicana, son el *Cursus philosophicus* de Diego José Abad ya en el último tercio del siglo XVIII;[9] Francisco Xavier Alegre nace 32 años después de Eguiara e ingresa a la Compañía de Jesús en 1747, pocos años antes de publicarse la *Biblioteca Mexicana*; Francisco Xavier Clavijero nace 35 años después que Eguiara. No me inclinaría a juntar a todos ellos, incluyendo a Eguiara, bajo el título de: El pensamiento moderno en México, como hacen algunos autores.[10] Cito:

> Entre los personajes adictos [sic] a las nuevas formas de pensamiento filosófico, destacan fundamentalmente tres, que son los que adquirieron más fama: Juana de Asbaje, Juan José Eguiara y Eguren y Carlos Sigüenza y Góngora, a quienes se les puede considerar como precursores de la Filosofía Moderna en México...[11]

Desde luego todo depende de qué se entiende por filosofía y por moderno. En algún sentido puede tener razón el autor de esas líneas. Pero creo que tal vez fuera mejor distinguir una época de plenitud escolástica; otra, en que el binomio será razón y fe, teniendo primacía la segunda y provocando momentos de crisis en personajes como Sor Juana; por último, ya desde 1780 aproximadamente, la entrada de Rousseau y otros filósofos. Quisiera terminar con palabras de Gabriel Méndez Plancarte en su librito de 1941, que tantas veces se ha reeditado (*Humanistas del siglo XVIII*):

> Sin mengua de su granítica fidelidad a la ortodoxia católica, nuestros humanistas saben acoger y fecundar las semillas renovadoras que flotan en el ambiente de su época.[12]

---

[8] Véase: Blanco Aguinaga, op. cit. p. 15.
[9] Ibargüengoitia Chico, Antonio, *Suma Filosófica Mexicana.* Editorial Porrúa, Colección: "Sepan cuantos..." núm. 348, México, 1980, pp 104 ss.
[10] Op. cit. Véase el Indice.
[11] Op. cit. p. 98.
[12] Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1991, p. XIII.

SIGNOS, JEROGLÍFICOS Y ENIGMAS: DISTINTAS FORMAS DE CIFRAR EN LA POESÍA DE SOR JUANA.

Rocío Olivares

En un iluminador ensayo, *"Icones symbolicae,"*[1] E. H. Gombrich traza la doble genealogía del símbolo en el arte occidental: la tradición aristotélica y la tradición platónica. Para la primera, el símbolo pertenece al ejercicio de la lógica y de la retórica. Las representaciones o "medallas" de las distintas virtudes, por ejemplo, son particularizaciones del concepto universal de cada virtud; como signos, son convencionales, pues los universales pueden representarse de muchos modos. Para la corriente escolástica, eminentemente didáctica, el arte tiene el fin de mostrar y, frecuentemente, de moralizar. La tradición platónica, a su vez, se funda en la existencia de dos mundos, uno de los cuales, el de las ideas, es aquél al cual la representación, como reminiscencia, intenta trascender mediante la intuición intelectual. La herencia platónica que ha recibido el pensamiento cristiano se centra en dos interpretaciones: el misterio de la Encarnación y la doctrina de la Revelación. El mundo como revelación divina lo convierte en algo muy similar a un gran libro, el libro de la creación, cuyo único parangón son las Sagradas Escrituras.[2] Según el neoplatónico Dionisio Aeropagita, hay una doble vía de representación simbólica: la *kataphasis* y la *apophasis.* Los símbolos catafásicos son afirmativos y bellos, pues dejan ver analógicamente la perfección de la idea, mientras que los símbolos apofásicos son negativos y monstruosos, es decir, misteriosos, y los hallamos frecuentemente en las visiones de los profetas bíblicos y en el *Apocalipsis*. Su figura absurda obliga a nuestro intelecto a trascender la imagen misma por espuria y

acceder a la verdad espiritual. Para platónicos y neoplatónicos, los símbolos bíblicos son teofanías, manifestaciones de lo divino y, por tanto, signos no convencionales, sino intencionales. El Renacimiento traduce este lenguaje analógico en un mundo regido por el amor y las correspondencias. El artista, como profeta, accede a esa realidad trascendente mediante el éxtasis o el divino furor.

La poesía de Sor Juana vuelve una y otra vez sobre el complejo fenómeno de la expresión. En su propio universo poético aparecen cifras, signos, guarismos, jeroglìficos, profecías y enigmas que nos indican los referentes de sus reflexiones sobre el mundo: su carácter escritural. ¿Qué son los conceptos? Estrellas en el reino sólo accesible al intelecto. ¿Qué son las palabras? Cifras que nos abren el camino a ese reino. La Ciencia, por ejemplo, en el auto sacramental *El cetro de José*, es el arte de descifrar misterios. El Faraón clama que sus agoreros no pueden, con toda su Ciencia, desentrañar el obscuro enigma de sus dos sueños (vv.536-547). Lucero, por su parte, queda confundido ante los enigmas que Profecía formula sobre José y sus hermanos, que no son lo que parecen, pues Dios mismo es quien dota de significado el ser y el parecer de sus creaturas.[3] La Ciencia, pues, debe extraer un sentido enteramente unívoco de un discurso analógico -tal como son las visiones y sueños-, discurso que en gran parte es equívoco.[4] Para ello debe encontrar el *logos* oculto -la regla en términos de Charles S. Peirce- que nos diga esa otra cosa que se está significando además del significado inmediato.

Para la escolástica, los signos formales (*conceptos*) y los materiales (*huellas*, si son naturales, o *palabras*, si son artificales), representan las realidades. La *ciencia de los universales* se centra en los conceptos y las palabras. Pero hay signos condicionados que dicen aún más de lo que entendemos de

manera inmediata. Sor Juana diría, según la terminología de la retórica, *signos enfáticos*. En el villancico 223, la Virgen humana al Verbo en un acto enfático:

> Siendo Virgen, ha nacido
> el Verbo, de ella humanado:
> *énfasis* tan escondido
> y *enigma* tan intrincado,
> que sólo Dios lo ha entendido.[5]
> (vv. 48-52)

Y en el romance 62, el ingenio del interlocutor poético penetra *énfasis* laberínticos como un Edipo-Teseo:

> Édipo en los enigmas, tu ingenio,
> *énfasis* intrincados penetra:
> físico, si las causas conoce;
> lógico, si la forma argumenta.[6]
> (vv. 25-28)

El discurso simbólico, por tanto, es el objeto de la hermenéutica sorjuanina. En él, los signos apuntan a un verdad trascendente cuya gramática debe revelar nuestro intelecto. El mundo como cifra del orden del Creador nos acerca nuevamente, en un siglo XVII contrarreformista, al discurso alegórico medieval. Es relativamente fácil, descubrir la escolástica en el recurso a la razón interpretativa o a la facultad cognoscitiva. Pero el ámbito mayor de "la gran cadena del ser" nos lleva más allá de la escolástica. En una escala de menor a mayor dificultad interpretativa, forman parte del mundo poético de Sor Juana: las *cifras* y *signos* como producto de la escritura en el tiempo, los *jeroglíficos* como grafías simbólicas de significados arcanos, las *profecías* como manifestaciones alegóricas del Verbo Divino y los *misterios* o *enigmas* como la interlocución directa de Dios con el intelecto del hombre. Hay, no obstante, peculiaridades significativas que completan con mayor detalle el metalenguaje

poético de Sor Juana. Los *visos*, los *rasgos*, los *gargarismos* y aun el *silencio*, aparecen en la pauta de su obra y con reflejos, disonancias y vacíos introspectivos terminan de componer el concierto de una poeta poseída por el entusiasmo ante el acto mismo de poetizar.

Según Ernst Robert Curtius en su capítulo sobre el libro como símbolo,[7] la palabra árabe *cifr*, que significa *vacío* y designa el cero matemático, pasó a las lenguas romances desde el siglo XII. La cifra tiene la virtud de reducir a la unidad la diversidad o de sintetizar lo infinito en un afán cabalístico. Veamos, como ejemplos de ambas propiedades, respectivamente, el romance 67, sobre Lysi, y el romance 14, sobre el Oficio Divino:

> ...la Deidad de Mantua,
> que *en un Cielo cifra*
> mil Soles, en sólo
> un Sol con que brilla...[8]
> (vv. 5-8)

> ...que si al número de siete
> *lo infinito se cifró*,
> en siete Divinas Horas
> infinito tiempo os doy.[9]
> (vv. 49-52)

El *Signo* es asimismo *Estrella* en el discurso de la astrología. Curtius señala que para Plotino, "las estrellas son *como letras que siempre se escriben en el cielo, o como letras inamovibles que se han escrito de una vez por todas*."[10] Con este valor específico, el signo se ubica dentro de un conjunto de signos congéneres. La astrología sirve a su vez para significar más de lo ordinario: la Fuente de *El Divino Narciso*, como naturaleza humana y vientre de María donde se refleja Narciso, destaca entre las constelaciones, siendo las *centellas* que despide

signo de su participación divina, tal como sucede en *El sueño*. Ante el agua Narciso dice:

> Del Sol el luciente giro,
> en todo el curso luciente
> que da desde Ocaso a Oriente,
> no esparce en *Signos* y Estrellas
> tanta luz, tantas *centellas*
> como da sola esta *Fuente*.[11]
>
> (vv. 1330-1335)

En algunos de sus episodios poéticos, cuando esos signos copian gráficamente, como en un retrato, las verdades superiores, son *jeroglíficos*. De este modo, el círculo, la cruz, la serpiente, las vacas gordas y las vacas flacas del Faraón, los cuatro tiempos de la Música como las cuatro estaciones del Tiempo,[12] dibujan su significado buscando imitarlo y sustituyendo, o mejor diríamos antecediendo, a su comunicación verbal. Por eso Sor Juana, en una aparente paradoja, nos brinda los jeroglíficos hablándonos de ellos. La tradición renacentista que parte de los emblemas de Horapolo vuelve a hacerse patente en esta faceta egipciana de nuestra poeta. Pero es dable engarzar su egipcianismo gráfico en un verdadero sistema de los distintos modos del significar sobre los que ella reflexiona.

Incurriríamos en omisión si no mencionásemos las ideas de Giordano Bruno sobre la magia, y en esto Octavio Paz tiene razón,[13] aunque si bien el hermetismo penetró a España desde Italia, como él señala, también en España existía esa tradición desde la Edad Media, e Italia misma se nutrió del hermetismo árabe del universo cultural de Raymundo Lulio.[14] La cábala cristiana del Renacimiento tiene esa raíz principal, y esto es algo que el Concilio de Trento no borró, sino que revaloró y capitalizó. No hay pruebas documentales o filológicas de que Sor Juana hubiese tenido

contacto directo con las ideas de Bruno a través de sus textos y la censura eclesiástica determinó esta improbabilidad; no obstante, el contacto indirecto es bastante plausible, dada la difusión de otros autores que a su vez conocieron las ideas mágicas del Renacimiento, compartidas por el petrarquismo en general.

El Padre Eusebio Nieremberg, un importante pensador jesuita de tiempos de Sor Juana, en su *Curiosa y oculta filosofía*, comparte esta concepción del mundo como un conjunto de signos:

> Assi passa, que aunque cada naturaleza tenga mucho que admirar, pero juntadas todas, viendo como assientan y corresponden vnas con otras, armada ya esta estatua del mundo, este simulacro de Dios, es cosa para pasmar, y mucha mas quando se le considera, que no solo todas en vna se eslauonan, sino todas en todas, y cada vna en todas, y todas en cada vna, respondiendose de mil modos, y en cada vna, y en todas esta esmaltado vn bulto de Dios, vn rostro de su Artifice con diferentes visos de sus perfecciones, que por todas partes se vee y se lee, *Deus me fecit*.[15]

La relación de Nieremberg con la cábala no sólo se remonta a Pico de la Mirándola, como es dable pensar de un barroco que toca este tema, porque Pico mismo aprendió estas ideas de Nicolás de Cusa y de los cabalistas españoles de la época de Lulio,[16] como Ramón Sibiuda. Dice Sibiuda que Dios nos ha entregado dos libros: el segundo son las *Sagradas Escrituras*, y el primero...

> ...le fue entregado al hombre desde el principio, cuando fue creada la totalidad de las criaturas, pues cada criatura no es sino una letra escrita por el dedo de Dios y con todas las criaturas, o sea, con todas las letras, se compone un libro que llamamos libro de las criaturas. En cuyo libro está también contenido el propio hombre, que es la principal de sus letras. Y del mismo modo que las letras y las palabras con ellas formadas comportan e

> incluyen ciencia, diversos significados y sentencias admirables, así también las propias criaturas, sea juntas o por separado, comportan y significan distintos dichos y sentencias, y contienen la ciencia necesaria para el hombre.[17]

La obra de este pensador catalán de principios del siglo XV -el *Libro sobre las creaturas* o *Tratado del amor de* las criaturas- ejerció gran influjo nada menos que en San Ignacio de Loyola en el siglo XVI.[18] No lejos de Barcelona, en Gerona, había florecido el estudio de la cábala en una escuela rabínica del siglo XIII. Pero los estudios cabalísticos continuaron aún después, en época de Sibiuda. Cilveti, en su *Introducción a la mística española*, dice lo siguiente del neoplatonismo árabe y judío medieval:

> ...transforma profundamente la cábala antigua, de ahí el carácter intelectualista de la cábala española, que reviste dos formas principales: cábala profética, representada por Abulafia, y cábala teosófica (o gnóstica) representada por Moisés de León. Se desarrolla en torno a la escuela de Castilla (segunda mitad del siglo XIII hasta el éxodo de 1492). Es la época dorada de la cultura hebraicoespañola al amparo de los brillantes reinos de Taifas. Figuras principales de la escuela gerundense son Azriel, Ezra ben Salomón, Moisés ben Nohmán, José Chicatella y, sobre todo, Isaac *el ciego*, llamado *el padre de la Cábala*."[19]

Éstos son los que nutren el cabalismo de Pico de la Mirándola, así como el de Ramón Sibiuda. La naturaleza como el libro escrito por Dios y el hombre como la letra principal de ese libro es la tesis de este filósofo, también conocido como Sabundo,[20] y es la misma que propone el jesuita Nieremberg en el siglo XVII.

El texto de Sibiuda fue muy difundido en tiempos de Erasmo tanto en España como en Europa. La prohibición que el Concilio de Trento hizo de su obra se debió a su exaltación del libro de la naturaleza hasta afirmar que es herejía falsificarlo, mientras que las falsas interpretaciones de las *Sagradas Escrituras* son usuales.[21] Esto no puso coto a la poderosa corriente del pensamiento cristiano sobre el libro de la naturaleza que Dios escribió. Curtius encuentra invadida de este tema la oratoria sagrada, la *Imitación de Cristo* de Kempis y las corrientes ascética y mística.[22]

Alrededor de 1590, Bruno refleja esta creencia sobre el libro de la naturaleza y escribe en su *De magia* que hay una serie de vínculos que nos permiten obtener determinados fines. El noveno, por ejemplo, es el de *los caracteres y los sellos*. Los vínculos tercero al sexto son para Bruno los del *principum*, es decir, *los ángeles especialmente poderosos que se distribuyen en los cuatro puntos cardinales y cooperan en los trabajos que se piden al cielo y a la naturaleza*. El cuarto es el vínculo del alma del mundo (*anima mundi*), q*ue une el todo con el todo y* "La entrada se franquea desde todo y hacia todo." El quinto es *el alma de las estrellas, incluídos cometas y planetas,* "y los príncipes de los lugares, los vientos y los elementos;" es decir, el de los influjos astrológicos. El sexto es el de *los espíritus o demonios que presiden los tiempos, los días y las estaciones (tempestatibus), así como los elementos simples.*[23]

Quien haya leído las loas de Sor Juana encontrará todas estas imágenes en una danza concertada. En la primera *Loa a los años del Rey* aparecen los elementos, su concordia y discordia, las cuatro partes del año y los influjos astrológicos. En la *Tercera loa*..., nuevamente aparece la astrología relacionada con el Tiempo

y su cómputo cabalístico dividido en horas, instantes y momentos. En la *Cuarta loa*... hacen concierto musical las fuentes, las aves, las flores y las plantas. En la *Quinta loa*... los luceros o planetas forman un *concilio* o reunión. En la *Loa a los años de la Reina* otra vez aparece el Tiempo en sus tres formas: pasado, presente y futuro, correspondientes a memoria, voluntad y entendimiento. En la *Loa a los años de la Reina Madre*, la astrología nos hace escribir cálculos matemáticos en la plana azul del cielo. En el *Encomiástico poema a los años de la Excelentísima Condesa de Galve,* la Armonía es la sola mensura del alma y la Música es la cifra del Tiempo, como ya vimos más arriba. En la loa de *Amor es más laberinto*, el continuo círculo del Tiempo se mide en jeroglíficos mientras los cuatro elementos muestran sus cualidades en cada una de las cuatro estaciones, que se reúnen convocadas por la Edad como los ángeles y príncipes de Bruno.[24]

La importancia mágica de los signos, nos comenta Shumaker, proviene paradójicamente de la superstición de los iletrados desde los tiempos antiguos. A lo largo de la Edad Media hasta el Renacimiento, el alfabeto romano dejó de tener esa connotación mágica, pero no así el alfabeto hebreo y los jeroglíficos egipcios. Los signos orales, que alimentaron las artes de la oratoria y la música, y los signos escritos, es decir, los caracteres, estaban, para el pueblo inculto, poblados de *dáimones* que se desataban con ciertas oraciones e inflexiones acompañados de música ritual. Una tablilla con un signo podía curar enfermedades.[25] Los hombres cultos del Renacimiento, Ficino, Pico, Dee, Bruno, dedican gran parte de su obra a reflexionar sobre el poder de los signos. Sor Juana, acorde con su herencia renacentista, atribuye especiales cualidades a los jeroglíficos de los que habla, por ejemplo, en su *Neptuno alegórico.* Cierto es que sus jeroglíficos no *invocan*, como entre los hermetistas y teúrgos,

pero sí *evocan* poéticamente dentro de una misma relación genética entre significado y significante.

Tal como sucede en los sueños y visiones, así como en las lecturas herméticas del mundo circundante, los signos suelen ser una huella, un *viso*, dice Sor Juana, cuya función reflexiva es señalarnos el objeto que la origina. Se parecen al *eco* en relación con la palabra, y el eco es una de las imágenes predilectas de Sor Juana; la emplea incluso para referirse a la escritura: "...y de ausentes enojos/ en *ecos*, de mi *pluma* mis gemidos..."[26] En el auto de *El Divino Narciso* nos dice:

> ...dan a entender que Dios pone
> aun en las Plumas Gentiles
> unos *visos* en que asomen
> los altos Misterios Suyos...[27]
> (vv. 127-130)

Lo mismo encontramos en *El Cetro de José*, donde los signos de la historia bíblica son visos del cristianismo, colocándose Sor Juana, con Calderón, dentro de la misma tradición sincrética de la patrística retomada por la Compañía de Jesús.[28]

Los *visos* son espejos o *vestigia* tal como aparecen también en la obra de Giordano Bruno, pues no son más que versiones de las sombras en el mito de la caverna platónico. La fuente probable de Bruno es San Buenaventura, a quien Sor Juana leía con fruición. Dice Buenaventura sobre los distintos grados que nos conducen a la Divinidad:

> De los dos grados primeros que nos han llevado de la mano a especular a Dios en sus vestigios -a modo de las dos alas que descendían cubriendo los pies- bien podemos colegir que todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios Eterno el espíritu del que contempla y

> degusta, por cuanto son sombras, resonancias y pinturas de aquel primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; son no solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino también signos que, de modo divino se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo a lo significado.[29]

Los vestigios son, entonces, la sombra de dios (*umbra Dei*) en el pensamiento de San Buenaventura, quien también comparte la idea del mundo como libro en su *Itinerario de la mente a Dios*: "...En el libro de las criaturas, -dice- el orden... da a entender manifiestamente la primacía, la sublimidad y la dignidad del primer Principio en cuanto a la infinitud de su poder...".[30]

Se trata de un falso problema cuando se identifica la poesía de Sor Juana excluyentemente con una u otra de las dos corrientes de pensamiento simbólico: la aristotélica o la platónica. La historia misma del arte ha estado definida por una tensión entre el misticismo y el intelectualismo, como concluye el propio Gombrich.[31] La gran cadena a que se refieren tanto Aristóteles como Platón es, en el fondo, una derivación de la teoría emanatista que desprende el universo de la Divinidad.[32] La discusión no está en qué intepretación prevalece en Sor Juana, pues como poeta de su tiempo, está determinada por ambas. La verdadera cuestión, lo realmente notable, es la articulación de su mundo poético en torno al fenómeno de la simbolización. Inmersa en ese fenómeno como si se tratase de un mundo, ella está sujeta solamente -y nosotros con ella- a su capacidad interpretativa y representadora a la vez. El dédalo de su poesía nos oculta, en cada recoveco, la imagen fantasmagórica de su artífice fabulosa.

NOTAS

[1] E. H. Gombrich, *Imágenes simbólicas*, Trad. de Remigio Gómez Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 3a. reimp., 1994 (Alianza Forma, 34), pp. 213-296.

[2] En la *Respuesta a Sor Filotea*, Sor Juana es harto explícita respecto su adhesión a la herencia cultural del libro universal:

> ...porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal. Nada veía sin refleja; nada oía sin consideración, aun en las cosas más menudas y materiales; porque como no hay criatura, por baja que sea, en que no se conozca el *me fecit Deus*, no hay alguna que no pasme el entendimiento, si se considera como se debe... (*Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 4 vols., t. IV, p. 458, ll. 742-749).

[3] *O. C.*, t. III, pp. 243-244 (vv. 1225-1251):

> Y ¿quién duda que es así,
> pues Dios, como y cuando quiere,
> me turba el conocimiento
> o el discurso me entorpece?
> Porque aunque es natural dote
> la Ciencia en mí, que perderse
> no pueda, puede a lo menos
> minorarse, obscurecerse,
> cuando Dios intenta que algo
> ignore yo, mayormente
> aquella parte que toca
> a los Secretos Celestes,
> que llaman Sabiduría...

[4] Mauricio Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México, UNAM, 1993, p. 117.

[5] *Op. cit*., t. II, p. 14. Las cursivas en el texto de Sor Juana son mías.

[6] *Ibid*., t. I, p. 174.

[7] Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Curtius, México, Fondo de Cultura Económica, Reimp. 1975 (Lengua y Estudios Literarios), t. I, p. 486.

[8] *O.C.*, t. I, p. 183.

[9] *Id.*, t. I, p. 44.

[10] Curtius, p. 431.

[11] *O.C.*, t. III, p. 61.

[12] En la loa 384, *O.C.*, t. III, p. 471:

> ...y hasta en hacer cuatro Tiempos
> viene a tener conveniencia
> con la Música: conque,
> a mi ver, probado queda
> ser jeroglífico suyo...
> (vv. 279-283)

Curtius observa que el término *jeroglífico* se ha utilizado como equivalente de la parte gráfica de los emblemas, a la que por cierto también se le ha llamado *cifra*. *Cf*. t. I, pp. 487-488.

[13] Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1983, pp. 334-335.

[14] Antonio Reyes, *El racionalismo averroísta y el razonamiento luliano*, Madrid, Imprenta Sáen Hermanos, 1938, p. 179.

[15] *Op. cit.*, p. 124.

[16] Frances A. Yates, *El iluminismo rosacruz*, Trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Col Popular, 209), p. 379.

[17] Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas*, Trad. de Ana Martínez Arancón, Barcelona, Altaya, 1995, p. 68.

[18] Michaële Batllori, "De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola," Batllori, en *Archivum Historicum Societates Iesu*, vol. XXXVIII, jul-dic, 1969, fasc. 76, pp, 454-455.

[19] Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, pp. 95-96.

[20] José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 307-312.

[21] *Cf*. Curtius, p. 449.

[22] *Ibid*., p. 449.

[23] Wayne Shumaker, *Natural magic and modern science: four treatises, 1590-1657*, Bringhamton, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1989 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 63), pp. 56-58, quien parafrasea y cita a la vez el texto de Bruno.

[24] *O.C*., t. III.

[25] *Op. cit*., pp. 74 y 113-115.

[26] Liras 211, en *O.C.*, t. I, p. 313, vv.9-10.

[27] *Ibid*., t. III, p. 26.

[28] En *El Cetro de José* (*id*., pp. 230-231, vv.867-874 y 889-890), por ejemplo, Profecía dice:

> Ved que del Solio Excelso, donde habita
> Majestad Infinita,
> al mundo Dios me envía,
> pues Su Espíritu soy de Profecía,
> a asistir a Josef, en quien procura
> un *bosquejo* formar, una *figura*
> del que será en el siglo venidero
> Redentor verdadero...
> ...haciéndose, propicio,
> a un tiempo Sacerdote y Sacrificio,
> y que al género humano
> sustentará de Trigo Soberano:
> de Quien éste es *figura*, que asentada
> por *testimonio* de la edad pasada,
> les quiere Dios dejar en Su Escritura,
> porque después cotejen la *Figura*
> con *lo ya figurado*
> y entiendan el Misterio que ha encerrado,
> y que mientras la dicha no se alcanza
> guarden en prende de ella la esperanza...

[29] San Buenaventura, *Obras*, t. I, Ed. bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945, pp. 586-589.

[30] *Ibid*., p. 575.

[31] *Op. cit*., p. 290-291.

[32] Tomás de Aquino toma directamente de Dionisio Areopagita la idea germinal de Dios. Las citas de ambos pueden compararse a partir de las referencias que da Arthur O. Lovejoy en *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Trad. de Antonio Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983 (Antrazyt, 32), p. 86 y n.1.

ASPECTOS SOBRE EL *TRIUNFO PARTÉNICO*: ARTE Y CONFECCIÓN

José Quiñones Melgoza

Instituto de Investigaciones Filológicas

El *Triunfo parténico*, obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora, escrita y publicada en 1683, cuando el sabio se hallaba "en el apogeo de su vida literaria y universitaria",[1] es una alargada reseña cronológica de los dos certámenes poéticos que la Real y Pontificia Universidad de México celebró en 1682 y 1683 con motivo de honrar y reclamar como dogma de fe el misterio de la Inmaculada Concepción de la Beatísima Virgen María, madre del verbo encarnado; así como de describir las regocijantes fiestas que culminaron con las premiaciones de los poetas participantes en los susodichos certámenes.

Como muestra de reconocimiento a los méritos científicos y literarios de don Carlos, que a sus treinta y ocho años había alcanzado la serena y creadora madurez del sabio escritor erudito, la Universidad de México, "a fin de perpetuar la memoria de unos eventos de extraordinario esplendor, le enconmendó la redacción de un libro... y así nació el *Triunfo Parténico*",[2] o sea, la victoria de la Virgen María sobre la mancha del pecado original.

Sobre esta obra de gran regusto barroco, voy a mostrar aquí brevemente cuatro aspectos:

---

[1]. José Rojas Garcidueñas, "Prólogo", en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triunfo parténico*... México, Ediciones Xóchitl, (Biblioteca Mexicana de libros raros y curiosos), p. 9.

1. Su conformación y contenido;

2. Su latinismo;

3. Las excelencias de su arte barroco, y

4. Su casi total desconocimiento por su difícil lectura.

1. *Conformación y contenido*

Es de todos notorio que desde 1941 don Manuel Toussaint formuló un *Compendio bibliográfico del Triunfo Parténico,* el cual ni voy a copiar ni a repetir. Intento presentar uno más breve y objetivo. La obra comprende, sin contar la "Dedicatoria", las "Aprobaciones" y "Licencias", y la "Prevención a quien leyere", 18 capítulos, de los cuales 11 corresponden a los festejos del año 1682 y comienzan con las crónicas preliminares de cuanto sucedió antes de la decisión de que la Universidad de México se sumara a la petición universal de que se declarase dogma de fe la Concepción Inmaculada de la Madre de Dios: se arguyen, pues, conveniencias, demostraciones, afianzamientos y preparativos, para luego presentar los cuatro certámenes convocados, con los temas y poemas de los ganadores. Los siete capítulos restantes corresponden a los festejos organizados en 1683, y de ellos, tres se refieren a asuntos particulares: las dispensas para que continuara de rector de la Universidad de México el doctor Juan de Narváez; la descripción del Aula General donde se efectuarían los festejos y, por último, la solemnidad con que se celebró ese misterio de la fe, añadida la publicación del certamen correspondiente. Los últimos cuatro capítulos desglosan los cuatro emblemas a que aludirán las composiciones poéticas premiadas, que también se transcriben.

---

[2]. *Ibid., eod. loco.*

El primer festejo comenzó el 25 de enero de 1682, se prolongó por cuatro días más, y cerraría el 1° de febrero con la entrega de los premios a los ganadores del certamen poético que había sido convocado desde el 18 de enero, y que fue redactado por el licenciado don Francisco de Ayerra Santamaría, y cuyas piezas presentadas (dice el propio Sigüenza) "pasaron de quinientas composiciones que se me entregaron, con que se hizo difícil su crisis, así por la calidad como por el número"...[3]

El segundo festejo dio inicio el 21 de febrero de 1683, y se prolongó por varios días, señalándose "para la lición de las poesías premiadas... el domingo 28 de febrero",[4] siendo el autor de la redacción del certamen poético, el mismo licenciado don Francisco de Ayerra Santamaría. Aquí, Sigüenza no informa cuántas composiciones se presentaron, pero debe suponerse con sólida presunción, y dado el convencimiento y el entusiasmo con que todos deseaban participar, que serían en igual o cercano número al del certamen primero.

Entre los dos certámenes obtuvieron premios 48 poetas, y algunos de ellos con más de un poema. Por ejemplo Sor Juana, que se ocultó bajo los seudónimos de Juan Sáenz del Cauri y Felipe de Salayzes Gutiérrez, obtuvo dos; Alonso Ramírez Vargas siete, y Sigüenza y Góngora, aparte de haber colaborado con los epigramas alusivos a la entrega de los premios, diez. Hay que advertir finalmente, como parte final de este aspecto que, en los poemas ganadores que la obra reproduce, hay (lo cual es muy importante para el neolatín mexicano) once composiciones en latín: cuatro (epigramas) en dísticos elegiacos, otras cuatro puestas en estrofas sáficas y tres son anagramas.

2. *Latinismo*

---

[3]. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Triunfo parténico*... Pról. de José Rojas Garcidueñas (véase nota 1), pp. 136, 138.

El latinismo en el *Triunfo parténico* comprende en primer lugar la profusa cantidad de textos latinos citados y transcritos al interior de la narración descriptiva de los acontecimientos, latinismo del cual se hallan contagiados los mismos dictaminadores de las "Aprobaciones" para la publicación de la obra, los cuales, como incitados por el autor, compiten con él en erudición y galas del decir, y hasta el prologista de la edición moderna, José Rojas Garcidueñas, se atreve a repetir en latín la alabanza del rey sabio: *tota pulchra es amica mea et macula non est in te,* cuyo lugar citado (*Cant*. 4, 7)[5] omite, quizá por considerar que adentro, en la página 90, ya lo expresaba Sigüenza; pero sí reproduce, sin recurrir al texto original bíblico, el error (tipográfico seguramente) que se fue en el primer *est,* el cual debe ser (como cité) *es,* pedido por el vocativo, primero, y luego por el *te* final del versículo.En estas largas citas latinas (aparte de la *Biblia* y de los griegos, por ejemplo Safo), hay autores no sólo cristianos (Padres de la Iglesia) y medievales y renacentistas, sino está casi todo el elenco principal de la literatura latina, entre otros: Catulo, Cicerón, Virgilio, Horacio, Propercio, Ovidio, Tácito, Séneca, Juvenal, Marcial, Plinio, Quintiliano, Valerio Máximo, Apuleyo, Claudiano, Floro y Ausonio.

En segundo lugar, este latinismo encierra la alusión casi total de la cultura, geografía, historia y mitología grecolatinas. Hay en la obra un interminable desfile de dioses (Flora, Minerva, Apolo, Gracias, Horas, Cupidillos); héroes y heroínas (Camilo, César, Pompeyo, Augusto, Lavinia, Ariadna); lugares geográficos (Roma, Atenas, Hibla Vesubio); personajes (Amaltea, Gerión, Aurora, Ixión, Midas, Orfeo, Aracne, Clicie, Orión), y portentos (Fénix, Genio, Hidra, Atlante, Serpiente tartárea).

---

[4]. *Ibid.*, pp. 253-254.
[5]. Rojas Garcidueñas, *op. cit.*, p. 10.

En tercer lugar, el latinismo se halla en el uso del léxico culto transcrito del latín y, a veces, hasta del griego (*acolutia* = congruencia, conveniencia). Así: *débito, reciprocación, empíreo, prolación, propugnación, plausible, debelación, fatídica, asterismos* etcétera, etcétera.[6]

3. *Las excelencias de su arte barroco*

Por época, don Carlos de Sigüenza y Góngora vive dentro del periodo de la cultura barroca, ya que ésta domina, "por lo menos en lo que se refiere a España, desde las dos últimas décadas del siglo XVI hasta el fin del siglo XVII".[7] El año de su nacimiento, es el año de la muerte de Quevedo, aunque ya antes Góngora (l627) y Lope de Vega (1635) habían muerto. Ahora bien, tocante a lo literario –dice Carlos Vaíllo:

> el barroco se caracteriza por la intensificación del ornamento retórico y de los artificios lingüísticos frente a una mayor sobriedad natural del Renacimiento... [y cuyos] temas preferidos giran alrededor de la mutabilidad de los asuntos humanos, el paso implacable del tiempo, la certidumbre de la muerte, la vida entendida como teatro o como sueño. En la literatura española se traduce en las tendencias del culteranismo y el conceptismo. La primera, sin apenas incidencia en la prosa... [va encaminada] a la creación de un lenguaje poético exquisito y sólo dirigido a una minoría culta. A ello contribuyen un léxico y una sintaxis inspirados en el latín, lengua culta por excelencia, que produce una sonoridad especial. Aparte destaca una abundancia de metáforas y alusiones eruditas de comprensión dificultosa. En

[6]. Sigüenza y Góngora, *op. cit*., pp. 32-39.

> definitiva, no es sino la consecuencia lógica de algunos presupuestos renacentistas. Por el contrario, el conceptismo... [( ] común al conjunto de escritores de aquel tiempo, incluidos los culteranos, cuya escuela [fue] tan denostada por su oscuridad innecesaria [ )]... suponía también cierto grado de dificultad; pero no se confinaba voluntariamente a una élite ni se reducía exclusivamente a la poesía... La base del conceptismo era el concepto [que Gracián definía como] "un acto del entendimiento que exprime [es decir] ('expresa') la correspondencia que se halla entre los objetos"... [aunque sólo hubiera] una mínima coincidencia... [y su] vehículo... podía ser una metáfora, una paradoja, una antítesis, un juego de palabras, un equívoco.[8]

Este barroco fue el que heredó nuestro Sigüenza y Góngora, heredero también (aunque en menor escala) del genio de su consanguíneo lejano, "el hijo primogénito de Apolo", don Luis de Góngora y Argote.[9] De Sigüenza, dice José Rojas Garcidueñas que:

> destacó sobre todo en los conocimientos científicos y en el saber erudito tan propio de su siglo barroco; [y que llevó] una vida tranquila, erudita y barroca, en todo concordante con su medio y su tiempo [y fue un] ilustre cultivador de las letras al modo y gusto de su época lo cual, a pesar de las diferencias que para nuestra sensibilidad actual presenta, no debe imputársele como falta sino que por el contrario, es ejemplo de esa concordancia ineludible que debe tener con su

---

[7]. Jorge Checa, "Introducción", en *Baroco esencial*. Madrid, Taurus, 1992 (Esenciales Taurus),p. 12.
[8]. Carlos Vaíllo, "El conceptismo dentro del barroco", en *Historia universal de la literatura*. México, Edit. Origen-Edit. OMGSA,1983, 5 v., II, fasc 18, pp. 288-289.

> pensamiento histórico el pensador y artista que lo es auténtico. Fue Sigüenza escritor rebuscado, recargado, erudito, plenamente barroco según su época, cosa que a nuestro juicio es más elogio y no censura, es demostrar más vivo y legítimo su impulso de escritor que no la [actitud] absurda –e imposible– de quererlo desligado y opuesto al mundo que lo formó y le rodeó toda su vida.[10]

Como consecuencia de todo ello "ese libro [*Triunfo parténico*] iba destinado... para el público letrado, único entonces, formado en la acendrada tradición clasicista del Renacimiento, el título de la obra ya de por sí sugiere claramente su propio contenido, pero la decadencia de las humanidades en nuestros tiempos vuelve obscuro lo que entonces fuera obvio"... y el estilo de su autor es "recargado y minucioso", abundando en él "el uso –y el abuso– de símbolos, alegorías y jeroglíficos", así como el empleo "simultáneo de sinónimos, la acumulación de varios términos para un mismo objeto",[11] y el sacar a relucir cuantos recursos poéticos eran propios del barroco.

El mismo Rojas Garcidueñas, sin indicarnos el lugar del pasaje, nos cita en la página 13 de su "prólogo" dos ejemplos: uno de la acumulación de términos sinónimos: "ahora en la felicidad de estos siglos celebran, aplauden, penegirizan, elogian, cuantos...";[12] otro, del abigarrado adorno barroco, puesto en todo su esplendor: "Allí, en artificiados ramilletes, vertía su cornucopia la matizada Amaltea, mientras en fragantes pebetes comerciaba sus olores la Arabia fértil, admirada de que para antorchas le tributase el Hibla

---

[9]. Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo XVI*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1984, nota 11, pp. 18-19.
[10]. Rojas Garcidueñas, *op. cit*., pp. 9, 11-12.
[11]. *Ibid*., pp. 10, 12-13.
[12]. Sigüenza y Góngora, *op. cit*., son los primeros renglones de la p. 33.

sus colmenas rubias, y que para candeleros, las venas de esta septentrional América, se desatasen en plata”.[13]

Pero cuántos y cuántos más se exhiben en cada página. Así (a modo de recoger de un henchido trigal una que otra espiga) encuentro: *un luciente hipérbaton* para juntar el relativo con su antecedente y evitar una posible confusión: “Díganlo cuantas, en este tiempo, sobresalen florentísimas academias, que siendo en el firmamento...” etcétera; *una concatenación de paradojas*: “Lo mismo con que obsequian a la Señora es el don con que les premia su obsequio; beatificánla en el instante primero de su ser purísimo y quedan beatificados: *Surrexerunt et beatificati sunt*; fabrícanle corona de resplandores y débenle a sus luces acreditarse de estrellas”; *una acumulación de términos sinónimos* en elogio de la Universidad: “Esta pues florentísima Academia Mexicana, depósito de la erudición, erario de las letras, emporio de la sabiduría y fuente inagotable donde beben los eruditos el néctar suavísimo de las ciencias”... y finalmente *una barroca descripción del amanecer festivo, pleno de metáforas*: “Al bullicioso ruido de los deseos comunes despertó la aurora, manifestando no tierno infante entre dudosos escrúpulos, sino entre serenos tornasoles adulto el día...”[14]

Y todo ese aparato poético verbal, retoricoartístico, no aparece ya avanzada la obra, sino desde la primera página de la dedicatoria al virrey. Principia: Ex*celentísi*mo señor: restituyo con las mejoras de la perpetuidad que le aseguran los moldes, lo que siendo momentánea lisonja de los sentidos, supo granjear de la delicada censura de V*uestra* E*xcelencia* la aprobación y el aplauso”. Y termina: “acepte V*uestra* E*xcelencia* en las cláusulas de su contexto cuantos panegíricos quisiera formarle mi estudio para obsequiar

[13]. *Ibid*., son las cinco últimas líneas de la página 81.
[14]. *Ibid*., pp. 30, 33, 39, 75, respectivamente.

sus acciones, que... servirán de modelo a las futuros Príncipes, a quienes en ellos se les previene la idea que los informe grandes y los suscriba gloriosos”.[15]

Todo esto, para no explayar cuanto se refiere a las imágenes y alargadísimas alegorías en que la Virgen es “sol”, “luz”, “resplandor”, “brillo” y “claridad”; y los sabios que la celebran y ensalzan, las doce estrellas, los astros que fulgen por su manantial de luz, como planetas de ese “sol”, de esa “luz” que los atrae y los circunscribe a su órbita.

4. *Su casi total desconocimiento*

Para finalizar, yo creo que, desde su publicación en 1683, no llegan a diez quienes hayan leído completo este *Triunfo* (lo cual sí sería lograr eso mismo), quizá no tanto por la dificultad de su vivo cultismo latino cuanto por la erudición de ser un texto congestionado de las frecuentísimas citas latinas; de que hablé, de otra manera yo no me explico cómo han podido pasar desapercibidos algunos conocimientos tan importantes para la historia y la literatura mexicanas del siglo XVII, y para los autores que la han escrito. Sí creo, por otra parte, que son muchísimos los que lo han hojeado para ver los poemas y nombres de los poetas ganadores de los certámenes convocados y para abominar de una literatura, que por alegórica y elitista, estarían lejos de poder comprender a plenitud. No en balde José Rojas Garcidueñas nos encargaba en su “Prólogo” que tuviéramos con ella la atención de una cuidadosa lectura; y seguramente no era porque fuera (a decir de Manuel Toussaint) “el documento más valioso para la historia de la literatura mexicana del siglo XVII”,[16] sino evidentemente por su difícil lectura, que se ve interrumpida a cada paso por las largas citas latinas, ya puestas en verso, ya en prosa, que un lector de textos españoles no puede, sin

[15]. *Ibid*., pp. 17-18.

gran paciencia y la ayuda del latín, hacer suya; pero si no tiene esta ayuda, termina abandonando con enfado la obra, sin haberla, siquiera medianamente, entendido.

[16] Manuel Tousaint, *Compendio bibliográfico del* Triunfo Parténico *de don Carlos de Siguenza y Góngora.* México, UNAM/IIE, 1941, p. 5.

Un relato del s. XVIII de Manuel Antonio de Rivas o el dilema de clasificación

Carmen Fernández Galán

UAZ-Humanidades

Este ensayo forma parte de un trabajo más amplio de investigación sobre un texto literario, concretamente un relato con ingredientes de ficción, que en 1775 fue procesado por la Inquisición en Mérida, Yucatán. El relato fue escrito por el fraile franciscano Manuel Antonio de Rivas y se titula *Sysigias y cuadraturas lunares, ajustadas al meridiano de Mérida Yucatán por un anctítona o habitador de la luna, y dirigidas al Br. Dn. Ambrosio de Echeverría, entonador que ha sido de kyries funerales en la Parroquia de Jesús de esta ciudad, y al presente profesor de Logarítmica en el pueblo de Mama de la península de Yucatán, para el año del Señor 1775.*

La ficción inicia desde el comienzo del texto, pues se presenta al lector como una carta escrita y firmada por el secretario del Ateneo lunar, que será enviada a la Tierra como respuesta a una carta previa (a la que se llama nuncupatoria) remitida por un atisbador terrestre de los movimientos lunares, donde presenta las syzigias y cuadraturas lunares. La carta del secretario del Ateneo describe la reunión donde los historiadores y cronólogos comprobaron si eran correctos los cálculos del atisbador terrestre y la discusión de cómo enviar la carta a la Tierra, en ese momento llega monsieur Dulaton, un francés que logra viajar a la Luna y quien les describe los experimentos que efectuó en su viaje. Justo cuando Monsieur Dulaton termina su discurso ante los miembros del Ateneo acontece un suceso interesante: unos esbirros de Luzbel pasan por ahí conduciendo el alma de un materialista al Sol, el presidente del Ateneo lunar le pregunta al materialista si conoce al atisbador de

movimientos lunares, éste le responde haber oído hablar de un tal Almena Kista y le señala el nombre del bachiller Don Ambrosio de Echeverría como quien puede hacerle llegar la carta. Dulaton pide permiso al presidente del Ateneo para hacer un recorrido por el orbe lunar, mientras los anctítonas miden la latitud de Mérida para concluir que la altura afecta al pueblo yucateco y por eso son gente de poco seso, cuestionando el hecho de que llamen a los habitantes de la Luna, lunáticos. Regresa Dulaton de su recorrido y se prepara para volver a la Tierra con la carta. Hasta aquí el texto.

El interés de esta reflexión se centra en el problema del género literario al que se circunscribe el texto, que si bien aparece clasificado en el catálogo de textos marginados novohispanos editado por la UNAM, CM y AGN, como satírico-social, también puede agruparse bajo la categoría de lo maravilloso, lo que hasta cierto punto lo acerca a la ciencia ficción, y permite considerarlo como un género híbrido.

La carta del secretario del ateneo lunar incluye dentro de ella el relato de la visita de Dulaton y la forma en que averiguaron el destinatario de la carta, como una especie de subnarración incrustada en la principal. La estructura del texto se conforma por un texto macro, que es la carta, y varios sucesos (textos micro) relatados en ella, a través de varias voces, en este sentido el texto sigue permeado de la influencia barroca, está cargado de fórmulas, referencias a personajes y parajes míticos, y personajes ocultos. Bajo el artificio de la forma es posible ocultar y develar a la vez, una vez descodificado el texto se comprueba su sentido herético.

El objetivo de Rivas es satirizar y esconderse de la censura bajo el disfraz de la ficción, son varios los blancos de crítica y varios los recursos satíricos empleados para lograrlo:

-Monsieur Dulaton critica la teoría de los torbellinos de Descartes a partir de sus experimentos en que elogia a Newton y a la física, donde se esconde la idea

copernicana del universo; señala cómo se oculta de la hoguera de la Inquisición al emprender su viaje, hace además un contraste entre el gobierno lunar y el terrestre, donde el primero es más perfecto.

-Los anctítonas evalúan al pueblo yucateco con el argumento (que coincide con las teorías científicas de la época) de que el medio influye en el carácter del hombre, además condenan a los judíos y al corán, sostienen una discusión teológica con Dulaton sobre el lugar del infierno quien se basa en la interpretación que hace sobre este punto un anglicano (Sevvidín).

-El materialista yucateco se burla del atisbador terrestre (Almena Kista) ironizando que debería mejor dedicarse a formalidades forenses, y el materialista es a la vez ironizado por los esbirros, ya que ni el Diablo lo quiere en sus dominios.

-La geografía lunar conlleva también una crítica (a la escolástica principalmente como cuando se habla del puente de los asnos).

Podríamos dividir la crítica, según los temas que aborda, en social, teológica y científica, las dos segundas caen dentro de la herejía, pero de una herejía ilustrada, como la denomina González Casanova en *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia,* al enfrentarse dogma contra racionalismo, ya que "la burla y la parodia eran pasos de secularización mas que de herejía"[1].

El recurso de la ficción literaria imposibilitó a los inquisidores para detectar los blancos de los ataques, solo repararon en la fantasía para enjuiciarla y en el problema del lugar del Infierno, juzgando hechos de la imaginación como si fueran reales, finalmente el caso se abandonó por falta de pruebas.

Rivas recurre a la técnica de crítica en boga en tiempos de Voltaire (de quien probablemente tiene influencia): los viajes a lugares desconocidos que permiten extrañarse de ellos, "las críticas toman el aspecto de viajes ficticios y de

[1] José Joaquín Blanco, *Esplendores y miserias de los criollos, Cal y Arena, México,1989, p. 284.*

exploraciones imaginarias[2] ". En ese sentido la visita a la Luna de Dulaton funciona como un retrato de otro mundo que se contrasta con el nuestro, queda por analizar en qué medida este recurso de recreación puede caer en la ciencia ficción.

> **La ciencia ficción en cuanto forma literaria constituye un esfuerzo por construir un universo imaginario a partir del lenguaje.**[3]

No hay una definición satisfactoria de la ciencia ficción, según Gattegno, que señala como fundadores del género a Julio Verne y H. G. Wells, pues fueron quienes lograron establecer el equilibrio entre ilusión fantástica y verosimilitud científica. Para Gattegno, la ciencia ficción nace con la ciencia (aplicada), ya que sólo los progresos técnicos hacen posible la construcción de otros mundos, aparentemente fantásticos pero no del todo inverosímiles[4] ; antes es imposible hablar de ciencia ficción, aunque señala como precursores a Swift, por anunciar ciertos temas de la ciencia ficción, y a Cyrano de Bergerac, un utopista mezclado con sabio.

Cuando aparece la ciencia ficción es vista de varias formas: 1) como una rama de la literatura de aventuras, 2) como una forma de la literatura fantástica, 3) como una manifestación moderna de la narración utópica tradicional[5].

---

[2] Jean Servier, *La utopía, FCE, México, 1982, p. 61.*
[3] Jean Gattégno, *La ciencia ficción, FCE, México, 1985, p. 129.*
[4]3 *Ibid. p. 10.*
[5] *Cfr. Jean Gattégno, La ciencia ..., p. 117.*

Desde estas tres perspectivas se hace más complejo llegar a una definición del género bajo el que se han agrupado obras con características y estilos distintos, sucede lo mismo que en el caso de la sátira, hay textos que poseen partes fantásticas y partes satíricas, como *Las aventuras del Baron Münchhausen* de Bürger; hay piezas que son reconocidas principalmente como satíricas y no lo son del todo[6]. Por otro lado en estas tres líneas de evolución pueden situarse relatos que funcionarían como estadios o etapas intermedias de un género. Entramos así a la cuestión de la institución de los géneros.

Los géneros son precisamente los eslabones mediante los cuales la obra se relaciona con el universo de la literatura.[7]

Para entender cómo se define un género resulta primordial ver cuáles son los criterios y categorías que se toman como base de clasificación, y que tienen que ver directamente con la representación que se posee de la obra literaria, así nos vemos conducidos al problema de las clasificaciones pasadas frente a las presentes, y al problema del doble movimiento del texto: donde éste no es sólo producto de una combinatoria preexistente sino también la transformación de esa combinatoria[8].

La historia de un género debe entenderse entonces como una trayectoria de continuidades y rupturas, en ese sentido el texto

[6] *Cfr. Gilbert Highet, The Anatomy of Satire, Princenton, New Yersey, 1962, p. 149.*
[7] Tzvetan Todorov, *Introducción a la literatura fantástica, Ediciones Coyoacán, México, 1985, p. 11.*
[8] *Ibid. p. 16.*

de Rivas se sitúa frente a la tradición literaria novohispana como punto de ruptura y como continuidad respecto a los modelos europeos.

Syzigias y cuadraturas lunares.... rompe con una tradición que se nutría de literatura religiosa, donde no cabe ningún rapto de fantasía, se opone además a un saber dogmático en aras del conocimiento experimental, es indudable la influencia del pensamiento ilustrado (y tal vez protestante) en Rivas, cuyo posible modelo literario se inspira en *Micromegas* de Voltaire, no por casualidad elige un francés como representante de la humanidad en la Luna.

En la obra de Rivas se manifiesta más de una categoría o género: es un mundo de ficción en el que se puede hablar sin ser visto, recurso o disfraz de la sátira, pero también es un mundo fantástico, imagen invertida de éste, y se inscribe en el género de viajes.

Si nos remontamos a la historia del relato de viaje a la Luna encontramos a varios exponentes, el primero Luciano de Samosata (s. II) con su *Historia verídica,* después a Ludovico Ariosto (s. XVI) con un episodio de *Locura de Rolando* , Cyrano de Bergerac (1641) con *Estados e imperios de la Luna, Un hombre en la luna* de Francis Godwin (1648), Kepler (s. XVII) con *Somnium Astronomicum, Syzigias y cuadraturas lunares...* de Manuel Antonio de Rivas (1775), John Wilkins y su obra *Descubrimiento de un mundo en la luna....*(¿?), Edgar Allan Poe con *La aventura de un tal Hans Pfall,* (1845) y Julio Verne *De la tierra a la luna* (1862).

Estas narraciones se pueden dividir en dos grandes grupos: para los primeros el viaje a la Luna es arquetipo de lo imposible, y sólo después Kepler[9] se ve como una posibilidad. A partir de esta nueva visión se

[9] *Cfr. Jorge Luis Borges, prólogo a Crónicas marcianas, de Ray Bardbury, Minotauro, México, 1994, p. 7.*

marca una ruptura, ahora el centro de atención es crear una forma verosímil (desde la ciencia) para llegar al orbe lunar.

La ciencia ficción entra dentro de la categoría de lo maravilloso instrumental, donde aparecen adelantos técnicos irrealizables pero no del todo imposibles, que según Todorov, llevó a lo que en Francia se llamó maravilloso científico y que hoy se denomina ciencia ficción. *Syigias y cuadraturas lunares...* entra en la categoría de lo maravilloso por imaginar un mundo que se rige por reglas distintas a la de éste, leyes que funcionan con referencias a la mitología y a la ciencia.

Hablar de ciencia ficción, de lo fantástico como concepto que los inquisidores entendían de una forma y que actualmente se ha abierto en otras vertientes, implica observar que cada término se debe a su propia historia. Así como resulta difícil llamar novela a *Los infortunios de Alonso Ramírez* de Sigüenza y Góngora, porque apenas nacía la novela como género, de igual forma podemos ver el texto de Rivas, encabalgado entre dos tradiciones: una barroca y otra ilustrada, contribuyendo, junto con otros autores, a la gestación de un género: son textos que permiten hablar de la ciencia ficción antes de la ciencia ficción.

BIBLIOGRAFÍA:

-Blanco, José Joaquín, *Esplendores y miserias de los criollos,* Cal y Arena, México, 1989.

-Gattégno, Jean, *La ciencia ficción,* FCE, México, 1985.

-González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia,* SEP, México, 1986.

-Highet, Gilbert, *The Anatomy of satire,* Princenton, New Yersey, 1962.

-Moro, Campanella, Bacon, *Utopías del Renacimiento,* FCE, México, 1984.

-Servier, Jean, *La utopía,* FCE, México, 1982.

-Todorov, Tzvetan, *Introducción a la literatura fantástica,* Ediciones Coyoacán, México, 1995.

-Voltaire, *Cándido, Micromegas, Zagid,* Rei, México, 1991.

Entre dos paradigmas: Fernández de Lizardi ante la tradición y la modernidad en *Don Catrín de la Fachenda*[1]

Ma. Isabel Terán Elizondo
Maestría en Estudios Novohispanos
Univ. Autónoma de Zacatecas

Como es sabido, durante la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a darse un cambio de paradigma. La entrada en la Nueva España de las ideas ilustradas en el terreno ideológico, y del nuevo estilo neoclásico en el de la literatura, empezaron a poner en tela de juicio la cosmovisión tradicional, entendiéndose por ella el pensamiento y la cultura escolástica y el barroco.

Autores como Monelisa Pérez Marchand y Pablo González Casanova[2] han descrito la segunda mitad del siglo XVIII en los términos de una disputa llevada a cabo a través de escritos públicos -a veces anónimos- intercambiados entre dos facciones de la élite intelectual novohispana: los "modernistas", es decir, los que propugnaron por el cambio y la apertura hacia las nuevas ideas, y los "misoneístas" o defensores de la tradición.

Para estos autores, tales posturas parecen ser irreconciliables, pero para nosotros, la dicotomía no es ni tan evidente ni tan radical, pues al menos en nuestra experiencia, ningún autor de este período es totalmente "moderno" o totalmente "misoneísta", especialmente en lo que a literatura se refiere.[3] Esta idea nos hace sospechar que a nivel interno cada autor pasaba por un proceso similar al que se dirimía en lo exterior, es decir, llevaba a cabo un debate en el que, por una parte, empezaba por aceptar algunas de las ideas modernas, pero rechazaba y criticaba otras; pero por otra insistía en conservar vigentes partes de la tradición, aunque no por ello dejaba de criticar otras que ya no le parecían tan "razonables".

El propósito de esta breve reflexión es averiguar cómo uno de los autores del período, José Joaquín Fernández de Lizardi, enfrentó y resolvió este problema, a través del análisis de una de sus obras. El texto que hemos seleccionado es la *Vida y hechos del famoso caballero Don Catrín de la Fachenda*, publicada de manera póstuma en 1832, obra idónea tanto por su brevedad como por el asunto que trata.

En el siglo XVIII y al igual que el teatro,[4] la novela se convirtió en el vehículo ideal para la difusión de las ideas y para llegar a un número mayor de lectores. Para Fernández de Lizardi, la novela tenía además una función que se inserta en la tradición horaciana: hacerle al lector "amable la virtud y odioso el vicio".[5]

Esta postura lo ubica, en principio, del lado de los modernos, pues sigue los preceptos neoclásicos que proponían que la literatura debía ser útil a la sociedad.[6] Sin embargo, en este mismo sentido estamos también frente a un autor que todavía no considera la literatura como un fin en sí mismo, sino como un medio para lograr algo extraliterario.

La literatura, o mejor dicho, "lo literario", era sólo el vehículo para lograr que se cumpliera con mayor eficacia ese fin que -al igual que en el paradigma barroco-, continuaba siendo aún lo verdaderamente importante en una obra: la bienaventuranza eterna, en el caso del barroco, y la temporal o una mezcla de ambas en el del neoclásico. Y esta manera de entender la literatura, dirigida a una finalidad específica en la que "el fin justificaba los medios", daba carta abierta a la sátira y a la ficción con tal de retener la atención del lector potencial.[7]

En el prólogo a *El periquillo Sarniento*, Fernández de Lizardi deja bien clara esta idea:

> Lo abren [el libro] por curiosidad y lo leen con gusto, creyndo que sólo van a divertirse con los dichos y cuentecillos, y que este fue el último objeto que se propuso su autor al escribirlo; pero cuando menos piensan, ya han bebido una porción de máximas morales, que jamás hubiean leído escritas en un estilo serio y sentencioso.

Al igual que con *El Periquillo Sarniento*, con *Don Catrín de la Fachenda* Fernández de Lizardi se propone moralizar al lector. Lo interesante aquí es la *forma* elegida para lograrlo, ya que utiliza una combinación de técnicas de la sátira que resultó bastante peligrosa en su época, y que fue perseguida por la Inquisición debido a que en ocasiones difundía con más fuerza lo que quería erradicar.[8] Probablemente ésta sea la razón de que no dió esta obra a las prensas.[9]

En *Don Catrín de la Fachenda,*[10] Fernández de Lizardi combina por lo menos cuatro técnicas satíricas como el uso de la falsa modestia, la exageración, la ironía y la inversión de valores: Mediante estas dos últimas se lleva a cabo una transmutación del sentido admitido como verdadero de las cosas: lo que el autor opina o defiende, aquello a lo que le concede un valor positivo, es propuesto en la obra con signo negativo, y viceversa, aquello con lo que no está de acuerdo, lo que pretende erradicar de la conciencia social, es pintado con un valor positivo.

Aunado a este recurso, mediante la falsa modestia y la exageración se completa una pintura maniqueísta: lo que se defiende se degrada hasta lo indecible, y lo que se aborrece se alaba fuera de todo término. Esto con la intención última de mostrar al lector lo ridículo de lo que se eleva (pues la caída, desde más alta más estrepitosa) y lo digno de alabanza y atención de lo que se humilla.

Para lograr lo anterior el autor utiliza otros recursos, uno de ellos es la manipulación de la voz narrativa, pues la obra está concebida como una autobiografía escrita por el personaje principal, Don Catrín de la Fachenda, durante los últimos días de su vida. El cederle totalmente la palabra a su personaje le permite al autor presentar las ideas, actitudes y creencias del protagonista como valores positivos, debido a que todo es visto a través de su distorsionada mirada. Como supuesto héroe, Don Catrín presenta su cosmovisión y sus valores como los verdaderos, y su vida como un ejemplo a seguir, pues, desde su perspectiva, representa la síntesis de las mejores máximas del siglo.

Además de la inversión de valores, que como hemos explicado

corresponde al hecho de que el que lleva la batuta del relato es el "errado" Don Catrín, es posible detectar en la obra los elementos de una polémica, muy semejante a la que se llevaba a cabo entre los "modernos" y los "misoneístas". Esta disputa es visible a través de dos tipos de discursos presentes en el texto: uno que denominamos "serio" y otro esencialmente "irónico".

Aunque ambos discursos se entrelazan en la narración, cada uno se constituye en la negación del otro. Lo interesante es que sólo al final del libro se hace completamente evidente cuál es el discurso "verdadero" y "correcto", pues, si bien es cierto que el "serio" aparece de vez en vez irrumpiendo y negando al de don Catrín y sus secuaces, y es reforzado con ocasionales notas a pie de página en donde el autor emite comentarios contra las ideas erradas de don Catrín, también es cierto que los argumentos en los que se sustenta este discurso son constantemente refutados y ridiculizados por el de los catrines.

Es hasta la "Conclusión" donde el autor pone en su verdadera perspectiva los valores que fueron trastocados por Don Catrín desde el inicio de su relato. A través de Cándido, el practicante de medicina que atiende al protagonista en su lecho de muerte, y quien pone el punto final a la narración, el discurso "serio" se devela definitivamente como el "verdadero" y "correcto" negando por tanto al que a lo largo del texto se había asumido engañosamente como tal:

> Me comprometí -dice el practicante- a concluir la historia de su vida; pero)cómo he de cumplir con las obligaciones de un fiel historiador sino diciendo la verdad sin embozo? Y la verdad es que vivió mal, murió lo mismo, y nos dejó con harto desconsuelo y ninguna esperanza de su felicidad futura. (p. 108)

Así, la moraleja recae en que la vida de Don Catrín es efectivamente un modelo, sí, pero de lo que *no hay que hacer*. De este modo el despistado lector que estaba pensando en imitar a Don Catrín queda decepcionado al comprender el verdadero sentido de la obra:[11] el personaje es un antihéroe y su vida un antimodelo como deja bien claro su epitafio:

> Con su mal proceder, Lector, advierte
> que el que como Catrín pasa la vida,
> también como Catrín tine la muerte. (p. 109)

Sin embargo, aunque suene obvio, no hay que olvidar que quien está detrás de los dos discursos es el autor. Por tanto, para conocer su postura concreta frente a la tradición y la modernidad es necesario analizar ambos.

Pese a que hemos dicho que aparentemente en lo literario[12] Fernández de Lizardi se acerca a los modernos por seguir preceptos neoclásicos, en el contenido podríamos ubicarlo, en principio, como un tradicionalista, en la medida de que don Catrín es un personaje "moderno" y de que la enseñanza del libro es que no hay que ser como él.

El discurso "serio"

El discurso "serio" corresponde a los parlamentos u opiniones de personajes antagónicos a don Catrín -pero ecos de la ideología del autor-: el tío cura, Modesto, el coronel, el parroquiano del café, un concurrente de una fonda, Cándido, y en mucha menor medida otros personajes como sus compañeros de milicia, don Abundio, Simplicio, los contertulios de la casa del Conde de Tebas, etcétera. Su función consiste en darle equilibrio a la obra mostrando la contraparte de la cosmovisión del protagonista. En mayor o menor medida, todos ellos suspenden por un momento el discurso y la vida de don Catrín para cuestionar sus valores y creencias a la manera de llamadas de conciencia. En tales ocasiones, Fernández de Lizardi, a través de Don Catrín, le "cede la palabra" a estos personajes y permite que se explayen en sus opiniones.

En casi todos los casos -excepto en el del practicante de medicina- las opiniones de estos personajes son refutadas y ridiculizadas por el narrador o sus personajes antagónicos. En apariencia, todos defienden la tradición y sus virtudes, y cuando expresan sus opiniones recurren por lo general al apoyo de autoridades ya clásicas o religiosas. Casi todos tienen además nombres algóricos como Modesto, Justo, Moderato, Constante, Pudencio, Simplicio, Cándido, etcétera, lo que denota la imparcialidad del autor respecto a sus opiniones.

El tío cura aparece en tres ocasiones: en el capítulo II, en relación a la educación de don Catrín, y para equilibrar las figuras negativas de los padres del protagonista; y dos presencias fugaces, una en el capítulo III y otra en el VIII, esta última en forma onírica. Modesto equilibra el discurso de personajes como Tremendo, Taravilla y Precioso, y los demás aparecen brevemente para criticar la vida de los catrines: el coronel que lo expulsa del ejército en el capítulo V, el viejo parroquiano del café que define en sus aspectos negativos la vida del catrín en el VIII, los contertulios de la casa del Conde de Tebas que defienden la religión en el IX, un comensal anónimo de una fonda que habla sobre la moderación en el comer y el beber en el XIII y Cándido en la Conclusión.

En esencia, podríamos sintetizar la postura de estos personajes en dos rubros: lo que critican y lo que defienden. A simple vista pareciera como si el discurso "serio" se dividiera en dos líneas argumentales: la crítica de "lo moderno" y la defensa de "la tradición", lo que evidenciaría una postura "misoneísta" del autor. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que esto no es tan claro como pareciera dando lugar a una gama de posibilidades:

Efectivamente el discurso "serio" centra su atención en la crítica de algunos elementos de la cosmovisión moderna: el apego a la vida, la búsqueda de la felicidad terrenal, la inmoralidad y el relajamiento de las costumbres, el ocio, el vivir de las apariencias, la mala educación familiar, el valor del dinero, el olvido de la religión y del más allá, la ignorancia, la falsa sabiduría, el egoísmo, la vanidad, la soberbia, la obstinación, etcétera; pero defiende otros como la utilidad de las ciencias, la fe en la educación, la utilidad de instituciones como el ejército y los beneficios médicos de la higiene.

Sin embargo, si habíamos caido en la tentación de suponer que el discurso era preponderantemente "misoneísta", resulta que la defensa de la tradición se circunscribe a un sólo punto: la religión, y en cambio, se critican algunos otros aspectos como el concepto tradicional del honor y la nobleza y el ocio vinculado a ellas.

Si bien esta circunstancia hace que el discurso sea ya de por sí ecléctico, hay que agregar que aparecen en él otros elementos que, aunque en apariencia pertenecerían al discurso de la tradición o al de la modernidad, han sido reelaborados por el autor en un hibridismo interesante: Por ejemplo, el sabio no es para Fernández de Lizardi ni el eclesiástico virtuoso que cree sólo en las verdades de la revelación (tradición), ni el científico que se deja guiar sólo por la razón (modernidad), sino aquél que combina lo mejor de ambos mundos: el conocimiento y la virtud.

Aunque coincide con el pensamiento moderno en que el honor es una cuestión que compete a la conducta individual respecto a la virtud y al acatamiento de la ley, no restringe ésta sólo al terreno humano (idea moderna) o al divino (tradición) sino que las ubica juntas y en el mismo nivel. Del mismo modo, si bien es cierto que defiende la nueva idea del trabajo, también lo es que para hacerlo no recurre al argumento de la dignidad del hombre (modernidad), sino al castigo por el pecado original (tradición). Lo mismo sucede con la defensa de la moderación en el comer y el beber que no basa en el concepto laico de la salud para alargar la vida (idea moderna), sino en la tradición religiosa que vincula los excesos con el pecado.

Por otra parte, aunque no niega que se debe pensar en la felicidad terrenal (idea moderna), insiste en que tampoco hay que olvidar la eterna (tradición). Por último, aunque reconoce con la moral laica moderna que el mal se paga en esta vida, no deja de insistir en que también se pagará en la otra (tradición).

El discurso "irónico".

El discurso "serio" se enfrenta en la obra con otro que le es antagónico, puesto en boca de un grupo de personajes que comparten las ideas de Don Catrín. Ellos se encargan de sostenerlo moralmente en sus momentos de duda o debilidad, y de convencerlo a través de argumentos "contundentes" para que se mantenga como un "espíritu fuerte". A las opiniones y comentarios de estos personajes y, en general, al relato de Don Catrín, corresponde el discurso esencialmente "irónico" mediante el cual el autor expresa lo contrario a lo que en realidad quiere decir.

Al igual que en el caso anterior, este discurso se divide en principio en dos líneas argumentales más o menos claras: la "defensa" -irónica- de lo moderno y la "crítica" -irónica- de lo tradicional. Como hemos señalado, para lograr este efecto se hace uso de la inversión de valores y la exageración. Dado que este discurso abarca la mayor parte de la obra, lo analizaremos a partir de las líneas argumentales descritas y otra de la que hablaremos más tarde:

1. La falsa defensa de lo moderno.

Mediante la inversión de valores y la ironía, todo en la obra se da al revés, por lo que cada elogio es de hecho una crítica: Don Catrín tiene un origen ilustre, pues sus padres eran pobres, ignorantes y licenciosos; su educación familiar fue de primera, pues lo instruyeron en la complacencia, el capricho, y el egoísmo; con su talento opacó a condiscípulos y maestros, pues su ineptitud fue tal que no hubo peor estudiante; su sabiduría superó toda prueba, pues podía hablar de cualquier materia aunque no entendiera ninguna; su nobleza y riqueza le abrieron las puertas de la sociedad y le impidieron trabajar, pues lo sacaron a patadas de las mejores casas y cafés, y como el trabajo no era compatible con su linaje se dedicó al robo, la estafa y la mendicidad; en el ejército alcanzó los mejores honores, pues fue expulsado con ignominia porque pensó que el uniforme era un salvoconducto para el libertinaje; tuvo las amistades más selectas, pues todas ellas resultaron falsas, hipócritas e interesables; recibió los mejores consejos, pues lo condujeron a una mala vida y casi con seguridad al infierno; y tuvo la mejor de las compañeras, pues Marcela resultó indigna, licenciosa, ingrata e insensible.

De sus amigos aprendió las mejores máximas, que lo instruyeron en el honor, la decencia, la caballerosidad y la atención de la ley y las buenas costumbres, es decir, en el relajamiento y el libertinaje, por lo que ejerció puntualmente la maledicencia y la blasfemia, el engaño, la adulación y la hipocresía, el respeto por sí mismo y nunca por el prójimo, el atropello de la ley y del prójimo (en su persona, sus bienes o su honra); se olvidó de la religión y de las verdades eternas, puso por encima de ella al dinero y la satisfacción personal, y aprendió que la decencia radicaba en la apariencia, que la ley era la de la fuerza y el dinero, que la vida no es más que un juego y después de ella no hay nada, por lo que era importante ser feliz aquí y ahora; que la felicidad consiste en las diversiones, el juego, el provecho personal, el dinero fácil y el ocio; que no se debía creer en cosas que no eran evidentes o probadas como el más allá, y que a las palabras se les daba el significado que a cada cual le acomoda.

> *Muerte*: dicen; pero)quién temaerá a la muerte, cuando el morir es un tributo a la naturaleza? [...] *Eternidad:*)quién la ha visto, quién ha hablado con un santo ni con un condenado? Esto es quimera. *Honor:* ésta es una palabra muy elástica que cada uno le da la extensión que quiere. (p. 23)

En consecuencia, podemos decir que Lizardi retoma aquí los mismos puntos de la crítica contra algunos elementos de lo moderno expuestos en el discurso "serio", y que éstos reflejan la puntual aplicación de las máximas de Maquiavelo, propuestas en la obra como las tablas de la ley de los catrines, en las que se da carta abierta a la hipocresía, la adulación, el servilismo, el engaño, la mentira, la ingratitud, la venganza, la fanfarronería y el egoísmo, como se evidencia en este decálogo:

1. En lo exterior trata a todos con agrado, aunque no ames a ninguno.
2. Sé muy liberal en dar honores y títlos a todos, y alaba a cualquiera.
3. Si lograres un buen empleo, sirve en él sólo a los poderosos.
4. Aúlla con los lobos. (Esto es, acomódate a seguir el carácter del que te convenga, aunque sea en lo más criminal).
5. Si oyeres que alguno miente en favor tuyo, confirma su mentira con la cabeza.
6. Si has hecho algo que no te importe decir, niégalo.
7. Escribe las injurias que te hagan en pedernal y los beneficios en polvo.
8. A quien trates de engañar, engáñale hasta el fin, pues para nada necesitas su amistasd.
9. Promete mucho y cumple poco.
10. Sé siempre tu prójimo tú mismo y no tengas cuidado de los demás. (p. 71)

2. La ridiculización de las propias ideas.

Para conseguir que la cosmovisión de don Catrín quede ridiculizada, Fernández de Lizardi recurre a la desvalorización de las cosas en las que cree, al describirlas desde la miope visión de su personaje, que sólo es capaz de enfocarlas en sus aspectos más negativos. De este modo se produce también, indirecta e involuntariamente, pero de manera contundente y definitiva, la ridiculización de las mismas, de tal modo que, parafraseando lo que dice Pablo González Casanova refiriéndose a *El siglo ilustrado*, "la santidad queda convertida en hipocresía y fanatismo, la filosofía escolástica en sandez, y la moral y la educación tradicionales en detestables antiguallas".[13]

De este modo, a través del discurso de don Catrín la educación escolástica es ridiculizada al ser descrita como la enseñanza de cosas inútiles:

En esta facultad [filosofía] salí tan aprovechado como en gramática. A los dos meses ya argüia yo en *barbara* que era un pasmo, y tenía un *ergo* tan retumbanteque hacía estremecer las robustas columnas del colegio [...] (p. 8)

Por su parte, los curas, resumidos en la figura del tío del protagonista, son pintados como personajes ridículos por aprensivos, ignorantes, metiches y regañones, y a los cuales nadie -salvo los crédulos y los timoratos- les hace caso. Así mismo, los que defienden la religión, como Modesto, Moderato, Justo, Pudencio, etcétera, son vistos como hipócritas, fanáticos, alucinados y cobardes, y la religión misma es presentada como cuentos de viejas y frailes para asustar a los tontos. En fin, las virtudes como la ingenuidad y la simpleza representadas en el personaje de Simplicio, son vistas como una tontera de la que sería afrentoso no aprovecharse.

Son interesantes a este respecto los comentarios expresados por González Casanova en torno a una obra muy semejante a la que analizamos -*El siglo ilustrado*, obra española del bando "misoneísta"- pues el autor de ésta hace uso casi a los mismos recursos que aparecen en *Don Catrín*, incluidos el elogio

desproporcionado de las ideas que se quiere erradicar y la desvalorización de las propias ideas.[14] En la opinión de González Casanova, este recursos resultaron a la larga contraproducentes para los misoneístas, pues el juego satírico los obligó a discutir las cosas serias en términos de broma, y a relativizar los valores absolutos a tal grado que las ideas defendidas quedaron ridiculizadas.

He aquí un comentario sobre *El siglo ilustrado* que bien podría aplicarse a *Don Catrín*:

> [...] hace tan irónicas sus ironías contra la antigüedad y la tradición, que resultan ellos burlados, y cuando ponen en su boca palabras serias, las vuelve tan serias y tan sandias, que otra vez las arruina.[15]

Sin embargo, pese a esta ridiculización de sus propios valores, que se reduce prácticamente a la enseñanza escolástica y a la religión y sus representantes, Fernández de Lizardi no se atreve a llevar este recurso hasta sus últimas consecuencias, por lo que de vez en vez equilibra las cosas pasando del escarnio a la admiración contenida o el elogio velado, como en este ejemplo:

> [Taravilla a Don Catrín] Ríete, ríete una y mil vecesde las necedades de algunos oficiales compañeros míos, que procuran con sus boberías hacerte monje capuchino con cordones en el hombro. Es verdad que en el regimiento todos los quieren, que sus jefes los aprecian, que los paisanos tontos los admiten en sus casas, y que ellos están envanecidos con estos obsequios aparentes; pero en realidad)qué son sino unos serviles complacedores del gusto de los santuchos y moralistas rígidos? (p. 39)

En otras ocasiones remedia el daño haciendo comentarios en notas al pie del estilo siguiente: "Así piensan los que no saben en qué consiste el verdadero honor" (p. 106).

3. El discurso ambiguo del Catrín moralista.

Por último, además del discurso irónico que hemos analizado, hay algunos pasajes de la obra en donde el propio Catrín adopta un discurso serio y se convierte en su propio moralista, ya sea por los escrúpulos de conciencia que de vez en cuando lo atormentan, ya porque en la medida de que se va volviendo viejo va ganando experiencia y verdadera sabiduría.

En estas ocasiones debemos entender que el autor abandona el discurso irónico y pone en boca de don Catrín algunas críticas serias de diversa índole que al parecer comparte, y que no necesariamente corresponden a la tradición o a la modernidad, sino a la sociedad novohispana de finales del siglo XVIII: la crítica a la compara de títulos, a la burocracia y al tráfico de influencias en la obtención de puestos, a la usura de los comerciantes, a la indiferencia de la gente ante la desgracia ajena, al servicio hospitalario, al juego, a los malos médicos y boticarios, a las mujeres, y al ocio y los excesos en las comidas y las bebidas embriagantes.

En estos casos don Catrín reflexiona sobre la inconstancia de la fortuna:

Ya sabéis, queridos compañeros, que en esta triste vida se encadenan los bienes y los males de modo que los unos relevan a los otros, y no hay quien sea constantemente feliz ni constantemente desgraciado. (p. 57)

Y advierte que de haber aprendido a tiempo algunas verdades no hubiera padecido tantos pesares. Así, insiste en repetir frases como "No sabía yo la máxima tal...", "Ignoraba yo esto...", "Estas y otras cosas ignoraba yo...", etcétera, recurriendo incluso a los comentarios de autores como Blanchard, Rousseau, San Carlos Borromeo, y a pasajes de la Biblia. Durante estos momentos de cordura, don Catrín llega incluso al extremo de recordar a su detestable tío como al "venerable cura de Jalatlaco" y a arrepentirse fugazmente de su conducta:

[...] con semejante conducta me granjeé muchos amigos, a cuya costa pasé muy buenos ratos, como también unas pesadumbres endiabladas: porque así como bebía y comía, y paseaba de balde algunas veces; otras me veía aporreado, encarcelado y fugitivo [...] (p. 73)

Conclusiones

Después de este recorrido, salta a la vista que aunque en apariencia contrario, el discurso "irónico" refrenda lo expresado en el discurso "serio". A final de cuentas Don Catrín es un personaje ambivalente, como su propia época, pues si bien es cierto que por un lado refleja la asimilación "errada" de las ideas ilustradas, también es verdad que por otro representa el remanente obsoleto de la tradición. En él se conjugan por tanto las actitudes que el autor considera negativas de ambas propuestas.

En conclusión, podríamos decir que -al menos en la obra que analizamos-, Fernández de Lizardi construyó su propia postura frente a la modernidad y la tradición, a través de tres procesos: En primer lugar, tomó de cada paradigma aquello que a su juicio le pareció mejor y más útil para la sociedad novohispana de su época: De la modernidad aceptó esencialmente cuatro cosas: la idea de la utilidad de la ciencias para lograr el progreso material de la sociedad, la educación concebida como el medio para sacar al pueblo de la ignorancia y encaminarlo hacia una vida mejor, la igualdad de todos los seres humanos frente a la ley, y los preceptos literarios neoclásicos que proponían que una obra debía ser útil al "bien común" mediante la enseñanza de conocimientos provechosos a la moral. Por su parte, de la tradición conservó principalmente el respeto y la fe en la religión, en sus valores, creencias, rituales y representantes.

En segundo lugar, rechazó de ambos paradigmas lo que le pareció obsoleto o perjudicial: De la tradición, los privilegios sociales y el ocio. De la modernidad, la soberbia, el egoísmo, el apego excesivo a lo terreno, el materialismo, el ocio, la ignorancia, la impiedad y la falta de respeto por la ley y el prójimo. Por último, y esto es lo más original, reelaboró ideas tomadas de uno u otro paradigma ubicando en el mismo nivel de importancia los asuntos humanos y los divinos. Tal es el caso de ideas como las del honor, el trabajo, la sabiduría, el bienestar, la moderación, el futuro, y el premio o castigo por

las malas acciones. De este modo Fernández de Lizardi no es en sentido estricto un "mísoneísta", pese a seguir anclado fuertemente en la tradición, pero tampoco es totlamente un "moderno" como han considerado algunos, situándose, más bien, en la cuerda floja entre los dos paradigmas.

Zacatecas, Zacatecas, noviembre de 1998

Notas:

1. Este trabajo forma parte de otro mayor titulado tentativamente: "¿Dos obras paralelas? *El siglo Ilustrado. Vida de don Guindo Cerezo y Don Catrín de la Fachenda*". El trabajo pretende probar mediante un análisis comparativo exhausivo, que la segunda obra es una "imitación" de la primera, aunque adecuada a la realidad y particularidades novohispanas.

2. Monelisa Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945; y Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristianas en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948. Otro autor que sigue esta línea de pensamiento es José Miranda.

3. Abordo este asunto con más detalle en mi tesis doctoral: Ma. Isabel Terán E., "La sátira en el siglo XVIII novohispano: modernistas vs. misoneístas en torno a los conceptos de literatura y crítica literaria. Una polémica", UNAM, Fac. de Filosofía y Letras, 1998 (inédita).

4. Para el caso de la Nueva España, cfr. Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, FCE, México, 1987, capítulo sobre el teatro.

5. Versos pintados en 1765 en el telón del Coliseo de la ciudad de México, por mandato del Virrey Conde de Gálvez. Juan Pedro Viqueira, *idem.*

6. "Todas las artes, como es razón, -escribía en 1735 Luzán- están subordinadas a la política, cuyo objeto es el bien público, y la que más coopera a la política es la moral, cuyos preceptos ordenan las costumbres y dirigen los ánimos a la bienaventuranza eterna y temporal". Ignacio de Luzán, *La poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies (ediciones de 1737 y 1789)*, Introducción y notas por Isabel M. Cid de Sirgado, Madrid, Cátedra, 1974, p. 106.

7. Este concepto de literatura está planteado de esta misma manera en *La poética* de Luzán.

8. Este problema se agudizaba debido a que muchas obras resultaban para el lector común confusas en cuanto a sus objetivos ¿qué era en realidad lo que lo que defendían y qué lo que querían erradicar? La necesidad de captar y retener la atención para refrendar ciertas ideas y erradicar otras, los llevaba a utilizar diversos recursos que oscurecían la verdadera intención del autor. De ahí la prohibición inquisitorial. Cfr. Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986, (Cien de México), capítulo "La sátira popular".

9. Sospechamos que Fernández de Lizardi no dio esta obra a las

prensas por temor a que fuera prohibida como *El siglo ilustrado*, obra española con la que comparte muchos elementos, prohibida y perseguida por la Inquisición tanto en España como en América, aunque hay noticias de que circuló por la Nueva España de manera clandestina. (Hay dos ejemplares manuscritos de esta obra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Fué prohibida en México en 1787 y quemada en 1788 por la Inquisición de Toluca).

10. Para no distraer la atención con constantes citas a pie de página, en adelante, cada vez que hagamos referencia al texto de *Don Catrín...*, anotaremos entre paréntesis la página respectiva, en el entendido de que todas las referencias se toman de la siguiente edición: José Joaquín Fernández de Lizardi, *Don Catrín de la Fachenda* y *Noches tristes y día alegre*, edición y prólogo de Jeferson Rea Spell, México, Porrúa, 1991, (Colección de Escritores Mexicanos, 81), 220p.

11. Un caso muy similar es, por ejemplo, el de varias poesías prohibidas por el Santo Oficio en las que se trató de erradicar las nuevas costumbres amorosas mediante el uso de la inversión de valores y la ironía, y donde la sátira del cortejo y la marcialidad estaba tan bien lograda, que sólo un verso inicial o final daban la pista para entender el verdadero sentido moralista del poema. De este modo un lector despistado podía caer en el error de creer que el texto lo incitaba a hacer aquello que irónicamente se le conminaba a no hacer. Si no se comprendían estos pasajes o por descuido o malicia se omitían, la obra podía pasar como una defensa de lo que en realidad se quería erradicar. Las poesías están antologadas en: José Miranda y Pablo González Casanova, *Sátira anónima del siglo XVIII*, presentación y selección de José Miranda y Pablo González Casanova, México, FCE, 1953, (Letras mexicanas #9). Cfr. Pablo González Casanova, *La literatura perseguida...*, capítulo "La sátira popular".

12. Decimos "aparentemente" porque estamos en el proceso de analizar si Fernández de Lizardi es efectivamente un "neoclásico" (en el sentido de "moderno") o tiene también elementos "barrocos" (en el sentido de "misoneísta").

13. Pablo González Casanova, *La literatura...*, p. 83.

14. El elogio desproporcionado de las nuevas costumbres e ideas para que sus fracasos resulten más ridículos, la descripción de las ideas ilustradas a partir de sus aspectos negativos, la reducción de las propias ideas, y la ironía. Pablo González Casanova, *La literatura perseguida...*, p. 83.

15. *Ibidem.*

LA FUNCION DEL LITERATO Y LA LITERATURA EN *AÑO DOS MIL CUATROCIENTOS CUARENTA*

I.- La obra titulada *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* se publicó en Inglaterra, en francés, en 1773, por un autor desconocido. La doctora Edelmira Rodríguez obtuvo un microfilm de la única edición que existe y que localizó en la Biblioteca Nacional de París, de la cual Joaquina Rodríguez Plaza realizó la única traducción al español que se conoce.

Año dos mil cuatrocientos cuarenta fue un libro prohibido en 1778 según la Cédula Real emitida por el rey Carlos III de España, y sólo por los edictos encontrados aquí es que se supone que circuló en la Nueva España. Estos datos fueron los que motivaron su búsqueda hasta encontrarlo en la Biblioteca Nacional de París. A grandes rasgos la obra es una propuesta utópica de una sociedad proyectada hacia el futuro, concretamente, como dice su título: en el año 2440.

Año dos mil cuatrocientos cuarenta no es lo que hoy en día se conoce como novela, en sentido estricto, ya que no tiene una acción por desentrañar que vaya guiando la historia, personajes que desenreden los acontecimientos o vaivenes temporales-espaciales.

Esta obra, se puede decir, es un texto híbrido que al mismo tiempo que es literario, es también un ensayo crítico que plantea cuestiones novedosas en su época, que atentan contra los preceptos religiosos, políticos y sociales del siglo XVIII, motivo por el que fue prohibida en territorio español. Está estructurado en 44 capítulos, a manera de breves ensayos, que van dando cuenta de los ideales y estructura de la sociedad del año 2440, reflejo de la aplicación del pensamiento y propuestas de la Ilustración. La edición consultada contiene además la Cédula Real

de prohibición y los edictos que prohibían la circulación y lectura de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta.*

La obra está escrita en primera persona por un narrador de origen francés que lleva el hilo conductor de la historia. La obra cuenta cómo este narrador se queda dormido después de una conversación con un inglés en donde disertan acerca de las deficiencias de la sociedad de su época. El narrador sueña que lleva siglos dormido y cuando se levanta se da cuenta que el tiempo dejó huella en su aspecto físico, y que la ciudad y la sociedad han sufrido cambios. Al despertar se da cuenta que está en el año 2440. Cito:

> Me levanté. Sentía una pesadez no habitual. Mis manos estaban temblorosas; mis pies, vacilantes. Al mirarme en el espejo, tuve dificultad en reconocer mi rostro. Me había acostado con el cabello rubio, la tez blanca y las mejillas encendidas. Cuando me levanté, mi frente estaba surcada de arrugas, mis cabellos eran blancos...[1]

La obra se va desarrollando conforme el personaje se va situando en su nuevo tiempo y espacio, y comienza a comparar la sociedad de 1768, de la que proviene y la del año 2440, sacando clara ventaja la última pues esta sociedad esta ideada y estructurada conforme a las ideas y propuestas de la Ilustración. En *Año dos mil cuatrocientos...* si bien la sociedad sigue regida por un rey, éste toma en cuenta la opinión de su pueblo; la estructura de la ciudad es diferente a la de 700 años atrás, pues existe un "orden" en las calles, guardias que vigilan la tranquilidad pública, sencillez en los carruajes, etcétera.

---

[1] Año dos mil cuatrocientos cuarenta (traducción al español de Joaquina Rodríguez Plaza) p. 35

La indumentaria de las personas pasa de la ostentosidad a la sencillez y a lo práctico, se opta por un tipo de gobierno que imparte justicia, y que recoge las quejas del pueblo para luego comunicarlas a los primeros magistrados. En cuanto a lo religioso, en el año 2440 se adora al "Ser Supremo" pero no se disputa acerca de sus atributos divinos. "Nosotros -dice literalmente el texto- adoramos al Ser Supremo, pero el culto que le ofrecemos no causa ningún disturbio ni debate. Tenemos pocos ministros y éstos son sabios, lúcidos y tolerantes".[2] Por su parte, a los libros de teología se les considera peligrosos y capaces de despertar disputas entre los hombres. Cito:

> Todos los libros de teología, así como los de jurisprudencia, están encerrados bajo gruesos barrotes de hierro en los sótanos de la biblioteca. Si algún día entramos en guerra con alguna nación vecina, en lugar de apuntar con nuestros cañones les enviaremos esos peligrosos libros.[3]

En el texto se expone una ruptura con las órdenes religiosas, ya que se les disuelve para incorporarlas a las actividades mundanas del común de la gente, y al mismo tiempo se exponen Reformas que modifican términos y actitudes para con los representantes de la Iglesia. Se manifiesta que existe la unidad de un sólo Dios sin otras figuras alegóricas a quien adorar, a su vez existen los templos, los cuales cuentan con un prelado (quien da auxilio espiritual a la sociedad) que eligen a los 40 años porque a esta edad, consideran, se levanta la plenitud de la razón sobre las pasiones.

---

[2] *ibid., p. 85*

[3] *ibid., p. 70*

La sociedad de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* está gobernada por un rey, el cual se apoya en las demandas de su pueblo. Cito "La administración de los asuntos, tanto políticos como civiles, está confiada al senado. El monarca, armado de justicia, vigila la ejecución de las leyes. Él propone las instituciones que sean útiles. El senado es responsable ante el rey, y ambos son responsables ante los estados..."[4]

La utopía futurista esta cimentada en que, Cito:

> ... las riendas del gobierno se confían a manos seguras y prudentes que siguen un proyecto. Las leyes imperan y ningún hombre esta por encima de ellas_(...) El bienestar general de la patria está basado en la seguridad de cada individuo en particular, y éste ya no teme a los hombres sino a las leyes; el mismo soberano las observa por encima de su propia cabeza. [5]

II.-Como se puede ver, *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* es un libro que propone cambios importantes en el orden social, político y religioso, cuestionando, por ende, el que estaba vigente en Francia en 1768. De todos los temas que aborda esta obra nos interesa para esta breve reflexión, descubrir el papel que los ilustrados del siglo XVIII le otorgaban a la literatura y al literato en su sociedad ideal futura.

Año dos mil cuatrocientos cuarenta dedica varios capítulos a definir el papel del nuevo hombre de letras en la sociedad. Según esta sociedad futurista cada ciudadano es un escritor en la medida en que al escribir un libro con las mejores reflexiones de toda su vida, encierra en él su pensamiento y alma. Este libro se leerá en sus funerales para luego quedar como objeto de estudio y meditación a las futuras generaciones. A su vez, para esta sociedad utópica, escribir un mal libro no se

---

[4] *ibid., p. 186*
[5] *ibid., p. 187*

refiere a defectos de estilo o raciocinio, sino a plantear principios que atenten contra la moral universal o contra lo establecido. Un libro por tanto vale por su contenido, y no por sus valores intrínsecamente literarios.

La rehabilitación que recibe el autor de un libro que contravenga el orden, consiste en que cada día dos ciudadanos lo frecuentan para debatir sus ideas erróneas. Desde el punto de vista de este tipo de sociedad, había que convencer al errado valiéndose de la elocuencia y suavidad para que se retractara de lo escrito. Cito: "Entonces será rehabilitado. Y obtendrá de la misma confesión de su falta una mayor gloria, pues ¿qué puede ser más bello que abjurar de sus errores y abrazar una luz nueva con noble sinceridad?"[6]

En *Año dos mil cuatrocientos...* se hace notar que el literato tiene la libertad de escribir sobre cualquier tema sin temor a ser reprimido por el gobierno, ya que, cito: "el gobierno está muy por encima de todo lo que se pueda decir y nada teme de las plumas lúcidas: al temerlas se acusaría a sí mismo." [7]

En la sociedad del año 2440 el cultivo de las letras es cosa primordial, pero como en todo lugar, los escritores talentosos sobresalían entre muchos y merecían atención especial por parte de la ciudadanía, cito: " ... los escritores sobresalientes, los genios del siglo, siempre son los soles que arrastran y hacen circular la masa de las ideas." [8]

Dado que esta sociedad futurista se interesa por el estudio de la literatura, y, por consiguiente, la escritura de textos, se considera importante destinar un sitio para el estudio de las lenguas consideradas principales, las romances: inglés, italiano, francés y español; dejando de lado el griego y el latín que ya no se enseñaban, pues los autores griegos estaban traducidos y hasta "superadas" sus obras.

Se ha dejado atrás el estudio y práctica del latín para dar prioridad al francés, principalmente. Cito:

---

[6] *ibid., p. 56*
[7] *ibid., p. 58*
[8] *ibid., p. 59*

- Pero ¿ qué hace la universidad? esa hija mayor de los reyes.

-Es una princesa desvalida. Esa moza vieja, después de haber recibido los últimos suspiros de un idioma fastidioso y desnaturalizado, quería, además, hacerlo pasar por nuevo, fresco y arrebatador. Quería periodos y estropeaba hemistiquios; además, pretendía resucitar la lengua del siglo de Augusto con una jerga barbara y sosa (...) Por decreto de la Academia Francesa le fue ordenado comparecer ante su tribunal, para que rindiese cuentas acerca de los beneficios que había hecho desde hacía cuatro siglos (...) Quiso litigar su causa en un idioma risible que seguramente los latinos no habrían podido comprender jamás. Y como de francés no sabía una palabra, no se atrevió a arriesgarse ante sus jueces.

La Academia tuvo piedad de su confusión y caritativamente le ordeno callarse [9]

Es interesante como en la comunidad de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta*, son relegadas disciplinas como la historia, por representar "la vergüenza de la humanidad" y por mostrar ejemplos perniciosos a las generaciones venideras. En cambio la lectura de la poesía le es permitida a los jóvenes, ya que aborda, cito: "...las grandes acciones que ilustran a la humanidad (...) la poesía no ha conservado más que la trompeta veraz que debe resonar durante siglos, porque anuncia, por así decir, la voz de la posteridad." [10]

Por su parte, el teatro es también importante en la sociedad futurista del año 2440 ya que es un medio para representar la moral y el buen gusto que se pregonaba. El

---

[9] ibid., p. 62

[10] ibid., p. 65

gobierno se encargará de financiarlo, y los poetas son los encargados de producir las obras. Cito: "Los buenos ciudadanos son constantes asiduos de esas obras maestras, que remueven, interesan y mantienen en los corazones la saludable emoción que dispone a la piedad: carácter distintivo de la verdadera grandeza." [11]

Por otro lado, la sociedad de *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* si cree que un libro es pernicioso e innecesario se deshace de él quemándolo para que no entorpezca el entendimiento. En esta comunidad se conservan solamente aquellos libros considerados útiles a la moral, y que no están escritos con palabras vanas y confusas; las obras se seleccionan, corrigen y reimprimen si reúnen los requerimientos para ser considerados útiles a la sociedad y a la moral de la época; conservándose sólo algunas obras de autores griegos, latinos, ingleses, italianos y franceses (Homero, Sófocles, Virgilio, Plivio, Tito Livio, Miltón, Shakespeare, Torcuato Tasso, Descartes, Montaigne, etc.)

En esta obra tienen un papel importante los hombres que se dedican al cultivo de las letras. Cito: "Los hombres de letras se convirtieron en los ciudadanos más respetados (...) El estado confió a sus escritores la tarea de desarrollar el principio de las virtudes" [12]

Los letrados o literatos son los que describen los errores de la sociedad y realzan las virtudes de la humanidad. En esta sociedad ideal los literatos son parte esencial de ella y se les da un lugar preponderante al tomárseles en cuenta para que señalen los errores de los reyes y de la sociedad en general. Cito: "Debemos hacer justicia a esos nobles escritores, pues ningún oficio humano ha cumplido mejor su destino. Unos fulminaron la superstición, otros sostuvieron los derechos de los pueblos, éstos penetraron en la profunda mina de la moral, aquellos mostraron la verdad con trazos de indulgente sensibilidad."[13]

---

[11] ibid., p. 118

[12] *ibid., p. 146*

[13] ibid., p. 147

Pero dado que en esta sociedad la gente de letras tiene privilegios que el común no posee, no es extraño que dispongan de un lugar aparte en el que puedan desarrollar sus aptitudes literarias e intelectuales. El lugar destinado por el gobierno para que los literatos cultiven sus capacidades es la Academia Francesa, en este sitio se congregan para escribir y disertar acerca de temas relevantes para ellos y el pueblo en general; aquí el literato se recluye en la soledad del lugar para dedicarse a la vida contemplativa. Cito:

> Ese magnífico lugar, sombreado por bosques venerables, estaba dedicado a la soledad. Una ley expresa prohibía que se perturbara el aire de los alrededores con ruidos discordantes (...) Esta bella montaña, favorecida por los más dulces rayos del sol, alimentaba altos árboles cuyas copas se cruzaban en los aires y dejaban de tanto en tanto aberturas por donde los ojos ávidos escapaban hacia los cielos.[14]

A la Academia Francesa se le ubicó en un espacio aparte para que los literatos trabajaran con tranquilidad y en silencio, en la escritura de textos y discursos que beneficiarían a la sociedad en general, ya que forman parte de los principios morales y filosóficos de la época.

III.- En síntesis, se puede concluir que en la sociedad del año 2440, todos los ciudadanos son, de alguna manera, literatos, pero cabe aclarar que sólo las ideas de los escritores sobresalientes son tomadas como guías por el resto de la sociedad.

En el año 2440 escribir un mal libro se refiere a plantear nociones que contradigan el orden y la moral establecidos universalmente, porque si bien se dice que en esta sociedad futurista existe libertad para escribir acerca de cualquier tema y hay

[14] ibid., p. 149

tolerancia por parte del gobierno hacia la crítica que pueda efectuar algún escritor, éste no puede ir contra las ideas establecidas y que reafirmará en sus obras; por lo que se puede decir que en esta sociedad no es tanta la libertad para escribir ya que al literato se lo condiciona para que maneje las ideas que son bien vistas en el año 2440.

A su vez, en *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* la función de la poesía es ser útil a la sociedad, ya que incita a la virtud y reafirma los valores vigentes en la comunidad. La literatura en el año 2440 tiene un fin didáctico y moralizante, correspondiendo esta visión futurista de la literatura con la propuesta por el movimiento neoclásico del siglo XVIII, el cual proponía que la literatura fuese un medio para enseñar las ideas y la moral que estaban bien vistas en la sociedad. La literatura, en el año 2440, es vista desde un punto de vista práctico y utilitario porque se recurre a ella para guardar la memoria, a través de la escritura, individual y colectiva de la sociedad.

El literato, por su parte, es el hombre juicioso y racional que se dedica a reflexionar y a escribir sobre los principios morales y racionales de la sociedad. El gobierno aporta recursos para que la gente de letras tenga un lugar aparte, como en el caso de la Academia Francesa, donde pueda concentrarse en la elaboración de obras que sirvan de base al pensamiento de la época.

El literato posee la libertad de escribir sobre cualquier tema y acerca de cualquier personaje aún cuando se trate del rey, sin embargo tendrá que hacerlo sin atentar contra los buenos principios y la moral universal que se maneja en este tipo de sociedad, porque entonces sí se aplica la reprobación y censura.

En esta comunidad proyectada hacia el futuro, la gente de letras recibe trato especial por parte del gobierno porque representa el cerebro que aporta y sustenta las ideas sobre las que van a girar las acciones de los demás integrantes de la sociedad.

En conclusión *Año dos mil cuatrocientos cuarenta* es otra de las diversas fuentes del periodo novohispano que están esperando ser estudiadas desde el punto que sea más atrayente para el lector. En éste periodo hay camino por recorrer, ya que mientras

algunos investigadores aportan fuentes, las rescatan del anonimato, las traducen; otros hurgamos en estas fuentes para trabajar temas que nos interesan de manera personal.

Este ensayo, representa, por un lado, un paso pequeño en el terreno novohispano pero también es un acercamiento seguro que me ayudará a comprender el aspecto literario del presente, un presente que no se logra entender si no se conoce el pasado y que es necesario reconstruir e ir armando pieza a pieza, hasta reconstruir completamente el rompecabezas.

Por mi parte, puedo decir que la primera pieza ya la coloqué, y eso ya es ventaja, sé que me restan muchas piezas más que darán la luz que me guiará en la investigación que ya comencé.

Bibliografía:

1.-Año dos mil cuatrocientos cuarenta, Trad. de Joaquina Rodríguez Plaza, México, 1987, primera ed., Instituto Nacional de Bellas Artes.

Lourdes Ortiz Sánchez

Maestría en Estudios Novohispanos

Universidad Autónoma de Zacatecas

UN RECORRIDO POR TIERRAS GUANAJUATENSES
La visita de fray Juan Agustín Morfi (1777 y 1781)

Por

Guadalupe Curiel Defossé
y
Lorena Gutiérrez Schott

Instituto de Investigaciones Bibliográficas

Noviembre de 1998

UN RECORRIDO POR TIERRAS GUANAJUATENSES
La visita de fray Juan Agustín Morfi (1777 y 1781)

Guadalupe Curiel
Lorena Gutiérrez
UNAM. Instituto de Investigaciones Bibliográficas

En el transcurso de los siglos coloniales, la Nueva España fue recorrida por diversos viajeros, cuya misión principal era obtener información, "a vista de ojos", del territorio, de sus habitantes y de las circunstancias propias de cada uno de los lugares visitados. Muchos de ellos tenían el encargo expreso de plasmar en papel sus impresiones de viaje y de elaborar informes de sus observaciones y derroteros de su jornadas, de tal manera que, a veces sin proponérselo, se habilitaban como cronistas. Estos testimonios constituyen en conjunto una fuente valiosa para el conocimiento de la dinámica y de la estructura colonial americana.

En su libro *Testimonios sobre Guanajuato*,[1] el historiador Isauro Rionda Arreguín señala que en la segunda mitad del siglo XVIII este territorio fue escenario de la visita de cuatro viajeros españoles, se trata de los científicos Nicolás de Lafora (1766) y Antonio de Ulloa (1777) y de los religiosos fray Francisco de Ajofrín (1764) y fray Juan Agustín Morfi (1777 y 1781), franciscano este último al que habremos de referirnos en esta exposición.

De Oviedo a la Nueva España

Hijo del irlandés Juan Morfi y de la asturiana María Antonia Cortina, nació Juan Agustín alrededor de 1735, en Oviedo, principado de Asturias, donde probablemente pasó su niñez y adolescencia. Como muchos otros jóvenes coterráneos, Juan Agustín se sintió quizás atraído por las promesas de riqueza y aventura que ofrecían las tierras americanas, pues en 1755 llegó a la capital de la Nueva España. Sin embargo, su verdadera vocación lo llevó a tomar el hábito en el convento Grande de San Francisco de México de la provincia del Santo Evangelio, en marzo de 1760, y a profesar como fraile menor al año siguiente.

[1] Selec., textos introductorios y notas de Isauro Rionda Arreguín. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1989. 393 p., il.

A pocos años de su ingreso, el fraile fue llamado a desempeñar diversas e importantes tareas en su instituto religioso: "lector de artes"[2] en 1767, "lector de filosofía" y "predicador conventual" en 1769 y "lector de sagrada teología" en 1770. A partir de este último año impartió algunos cursos en el colegio de San Buenaventura y San Juan Capistrano (antiguamente de la Santa Cruz de Tlatelolco) y hasta 1777 fungió como miembro del discretorio y como comisario encargado de investigar la vida y costumbres de los aspirantes al hábito franciscano.[3] Finalmente, en 1775 fue designado Calificador del Santo Oficio.

Producto de su labor como maestro son algunos textos de índole religiosa: una argumentación teológica en latín sobre la concepción inmaculada de la Virgen María,[4] un tratado teológico sobre el libre albedrío,[5] y uno más titulado *Tractatus de fide, spe et charitate*.[6] Fray Juan fue también orador y predicador excepcional, razón por la cual dos de sus sermones fueron impresos: uno pronunciado en honor de la Virgen de Guadalupe en la Basílica, en mayo de 1772,[7] y el otro en honor del Cristo de Burgos, en el convento de San Francisco, en mayo de 1775.[8]

---

[2] Llámase "lector" a quien se dedica en las comunidades religiosas a la enseñanza de la filosofía, la teología o la moral, y "lector de artes", a quien enseña retórica y gramática.

[3] Ricardo Sánchez Flores. *Fray Juan Agustín Morfi: historiador franciscano del siglo XVIII. Apuntamientos a su obra historiográfica*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1981. 225 p., apéndices. (Tesis de Licenciatura en Historia). p. 17.

[4] Juan Agustín Morfi. *Disertaciones sobre el Dogma de la Inmaculada.* Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México (en adelante AFBNM), 83/1326, cuaderno no. 13, fs. 213-232.

[5] *Disputationes Theologica. Dogmatico de* ***Legibus****, incepte in hoc magno S.P.N.Sti. Francisco mexicano conventu die february anni Domini* ***1775*** *a P. Fr. Joanne* ***Augustine Morfi inibi Sacrae Theologica Professore.*** AFBNM, 83/1326, cuaderno no. 15, fs. 251-255.

[6] José Mariano Beristáin de Souza. *Bibliotheca septentrional o catálogo de los literatos. Que nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional Española han dado a luz algún escrito o lo han dejado para la prensa*. Publicado por Fortino Hipólito Vera. Amecameca: Tipografía del Colegio Católico, 1883. 3 v., v. 2, p. 304-305.

[7] *La seguridad del patrocinio de María Santísima de Guadalupe. Sermón Panegírico, que en la fiesta, que anualmente hacen los señores labradores, implorando su protección dixo el día 17 de mayo de este presente año en la iglesia de su santuario el R. P. fray Juan Agustín Morfi, lector de Sagrada Theología en el Convento principal de N. S. P. S. Francisco de esta Corte. Dedicado a la misma Soberana Señora por los Caballeros de la Congregación*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1772. 12 p. (Sermones varios, v. 28, n.3).

[8] *La nobleza y piedad de los Montañeses. Demostrada por el Santísimo Cristo de Burgos. Sermón que, en su primera fiesta , celebrada en el Convento Grande de N.P.S. Francisco de México el día 3 de mayo de 1775 años. Predicó el P. Fr. Juan Agustín Morfi. Dedicado por los caballeros que componen la muy Ilustre Mesa a todos los Nobles naturales, y originarios de la Montaña*. México: Imprenta del Lic. D. Joseph de Jáuregui, 1775. [37] p., ils.; reimpreso en 1776.

Religioso comprometido con las actividades propias de su condición sacerdotal, Morfi llegó a ser de tal manera reconocido por los miembros de su orden, que poco antes de morir fue designado guardián del convento Grande de San Francisco de México, uno de los cargos más importantes a que podía aspirar. Por todo esto, José Mariano Beristáin de Souza, uno de sus primeros biógrafos, lo llamó *no sólo Orador insigne, sino insigne Maestro de Oratoria varonil y cristiana, y religioso amante de la Patria y la Humanidad*.

Sin embargo, lo que para nosotros resulta de enorme importancia es que además de la notoria dedicación que manifestó como lector, maestro, predicador, orador, autor de sermones y disertaciones teológicas y calificador del Santo Oficio, Morfi se mostró muy pronto como un atento estudioso de la historia y de la geografía, ya que pasaba largas horas en el archivo del convento, ocupado en la lectura y copiado de innumerables expedientes que referían, sobre todo, las acciones y vicisitudes de los hermanos menores en la zona septentrional del virreinato.

Morfi y la Comandancia General de las Provincias Internas.

Como se sabe, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, época del gobierno de Carlos III, se inició en España una serie de cambios y reformas administrativas e institucionales que permearon tanto el ámbito económico, político y cultural de la sociedad española, como la estructura colonial americana. Carlos III y sus ministros concibieron pronto que la solución para frenar el debilitamiento del imperio español consistía en retomar el control de sus posesiones ultramarinas, para lo cual *solamente hacía falta lograr la productividad de los inmensos territorios americanos,*[9] atendiendo sobre todo aquellos que se encontraban en tan grave situación de atraso y precariedad, que sólo enormes erogaciones causaban al real erario.

Para resolver la difícil problemática que representaba el gobierno y administración del septentrión novohispano, José de Gálvez, visitador general, propuso en 1768 la creación de

[9] Roberto Moreno de los Arcos. *Teodoro de Croix. Su actuación en América.* México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1967. 183 p. (Tesis de Licenciatura en Historia). p. 10.

la Comandancia General de las Provincias Internas, que integraría la región norte del virreinato, esto es, Nueva Vizcaya, Coahuila, Nuevo Reino de León, Texas, Nuevo México, Sonora, Sinaloa y las Californias. Sin embargo, este proyecto se llevó a cabo hasta agosto de 1776, fecha en que Gálvez, ahora ministro de Indias, expidió un decreto que dividía a la Nueva España en intendencias e instauraba la Comandancia General.

Teodoro de Croix, sobrino del virrey José Francisco, marqués de Croix, fue designado para estar al frente de la nueva institución. Nombrado comandante general y gobernador de las Provincias Internas, el caballero De Croix recibió las *Instrucciones*[10] que definían las funciones que debía desempeñar, así como las normas que habrían de regir la nueva demarcación. Dichas instrucciones señalaban que la capital de la comandancia se ubicaría en el pueblo de Arizpe en Sonora, donde además debía establecerse una casa de moneda, y que el comandante dependería directa y exclusivamente del rey de España, y tendría las atribuciones adicionales de superintendente de Real Hacienda y de representante del Patronato Real.

La designación de Teodoro de Croix habría de llevar a fray Juan Agustín a enfrentar nuevos retos y a adquirir nuevos compromisos. Procedente de España, llegó De Croix a la capital del virreinato el 22 de diciembre de 1776, y, siguiendo las *Instrucciones*, solicitó de inmediato al provincial de los franciscanos le asignase un fraile que fungiera como capellán de la expedición y le asistiese en la redacción de un informe sobre el estado de las misiones establecidas en los territorios fronterizos. Tal designación, que en concordancia con los nuevos tiempos “ilustrados” requería de un clérigo dotado de virtudes religiosas y de una sobresaliente capacidad intelectual, recayó en el padre Morfi, quien para entonces se había ganado ya un reconocimiento que trascendía su vocación eclesiástica.

Viaje al septentrión de la Nueva España

El caballero de Croix partió rumbo al norte en los primeros días de agosto de 1777, junto con su grupo expedicionario integrado por Juan Agustín Morfi, capellán; el capitán

Antonio Bonilla,[11] secretario; el médico Santiago de Augier y el consejero Juan Gassiot, así como por una escolta, dos compañías de dragones y tres de tiradores.

Apenas iniciado el viaje pareció avivarse en el fraile la vocación de cronista que había comenzado a perfilarse tiempo atrás, pues sin pérdida de tiempo tomó papel y pluma para redactar dos textos: un *Diario* y *derrotero* del viaje y un informe erróneamente titulado *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México*.[12] Estos testimonios nos aproximan a las vivencias del franciscano durante la expedición iniciada el 4 de agosto de 1777 y concluida el primero de junio de 1781, fecha de su regreso al convento de San Francisco, en la ciudad de México.

Con el fin de establecer en Sonora la capital de la comandancia,[13] los expedicionarios recorrieron los más de cuatro mil kilómetros que separaban a la capital del virreinato del septentrión novohispano. Atravesando cientos de pueblos, villas, haciendas, minerales, rancherías, presidios y misiones, la expedición tocó de manera específica las provincias norteñas de Zacatecas, Durango, Coahuila, Nuevo León, Texas, Nueva Vizcaya, Chihuahua y Sonora, pero antes cruzó porciones de los actuales estados de México, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí. La ruta seguida por el franciscano a su regreso

---

[10] "Real instrucción en que se prescriben las reglas que debe observar el gobernador y comandante general Teodoro de Croix en las Provincias Internas". San Ildefonso [España], 22 de agosto de 1776. AFBNM, 2/15.1, f. 1-8 v. Ms. copia.

[11] Antonio Bonilla llegó de Cádiz en 1739. Realizó una ascendente carrera militar en América; fue capitán, ayudante de inspector de los presidios internos de la Nueva españa, teniente coronel y finalmente coronel graduado. Formó parte del regimiento de infantería de la corona española. En 1772 colaboró en la organización del archivo de la Secretaría de Cámara, y fue comisionado por el virrey Bucareli para redactar un sumario de los principales sucesos ocurridos en Texas, que tituló *Breve compendio de los sucesos ocurridos en la provincia de Texas desde su conquista o reducción hasta la fecha* (1772). Como secretario de Teodoro de Croix, hizo el largo viaje a la región septentrional de la Nueva España para instaurar la primera Comandancia de las Provincias Internas. Murió en la ciudad de México en 1807.

[12] Al no contar con los manuscritos originales de estos textos nos hemos apoyado en las cuidadosas ediciones de Vito Alessio Robles para el *Viaje Indios y Diario del Nuevo México.* 2a. ed. con adiciones de la impresa por la Sociedad de Bibliofilos Mexicanos. México: Porrúa, 1935. 305 p., il., y de Eugenio del Hoyo y Malcolm Mc Lean para el *Diario y Derrotero*. Monterrey, N.L.: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 1967. 472 p., maps. (Serie Historia, 5. Noticias geográficas e históricas del noreste de México, 2).

[13] La ruta seguida por Teodoro de Croix desde la ciudad de México hasta Arizpe, Sonora, ha sido puntualmente reconstruida por Eugenio del Hoyo y Malcolm D. McLean, en el *Diario y Derrotero*. p. 471-472.

del norte, en 1781, cubrió parte del territorio occidental de la Nueva España, esto es, Sinaloa, Jalisco y, nuevamente, Guanajuato.

La narración de este peregrinar quedó plasmada tanto en el *Viaje de Indios y diario del Nuevo México*, que cubre el recorrido del 4 de agosto de 1777 al 24 de enero de 1778, como en el *Diario y derrotero*, que fue redactado con fines puramente personales y es mucho más extenso, ya que inicia el 4 de agosto de 1777 y concluye el primero de junio de 1781. En estos relatos el franciscano describe las vivencias e impresiones de su paso por tierras guanajuatenses.

Guanajuato en el *Viaje de Indios*

Por el *Viaje de Indios y diario del Nuevo México* sabemos que en su trayecto al norte, en 1777, el padre Morfi visitó San Miguel el Grande, Atotonilco, Dolores, San Felipe y Romita, y por el *Diario y derrotero*, que en 1781, en su regreso a la capital del virreinato, visitó también León, Silao, Guanajuato, Irapuato, Salamanca, Celaya y Apaseo, lugares que tiempo después habrían de convertirse en escenarios de la lucha por la independencia.

De su recorrido por Guanajuato, el padre Morfi nos legó abundantes y curiosas noticias que se refieren al acontecer de cada uno de los lugares que visitó, así como una buena cantidad de datos acerca de aspectos tan diversos como la geografía y la historia, la producción minera, agrícola y ganadera, el clima, la propiedad de la tierra y la sociedad y sus contrastes. En su narración encontramos también un panorama lleno de juicios y valoraciones acerca del contexto cultural, la arquitectura, la construcción, el diseño urbano y los conocimientos de la época, todo lo cual recrea una imagen fresca y realista del entorno territorial y de las circunstancias políticas, económicas, sociales y culturales de la época.

Para lograr este cuadro descriptivo, el autor de los diarios recurre como buen ilustrado a las fuentes que le son indispensables para construir su relato: en primer lugar se encuentran los testimonios documentales localizados en los archivos; en segundo, las narraciones de la

gente del lugar, principalmente las de sus hermanos de orden, y en tercero, los datos que derivan de sus propias observaciones.

San Miguel el Grande

San Miguel el Grande es la puerta de entrada del franciscano a tierras guanajuatenses. Esta población, erigida en 1542 con indios guamares, otomís y tarascos, llevó el nombre de San Miguel el Viejo que le dio su fundador fray Juan de San Miguel, guardián del convento de Acámbaro. Tras una época de auge en la que abundaron las donaciones de tierras para el establecimiento de ventas, la población sufrió un severo ataque indígena que provocó su abandono. No obstante, en 1555, por orden del virrey Luis de Velasco, se restableció como villa de San Miguel el Grande, con el fin de resguardar la línea de frontera de los indios bárbaros.

A poco de fundada, la villa vivió nuevas etapas de prosperidad y apogeo económico y cultural, como lo denota la construcción de una suntuosa parroquia y la creación del Colegio de San Francisco de Sales, dirigido por religiosos felipenses, en el que Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, su rector, introdujo los primeros cursos de filosofía moderna en México. Cuando fray Agustín llegó a San Miguel, en 1777, la apariencia urbana reflejaba aún ese esplendor, pero, como veremos más adelante, no escapó a su acuciosa mirada que tras esa imagen externa se ocultaba una realidad llena de contradicciones.

Mientras en el *Diario y derrotero* Morfi refiere la reacción que provocó en los habitantes de la villa el arribo de Teodoro de Croix:

> Salimos Río y yo con Unzaga y lo principal del vecindario, a recibir al Jefe, las gentes salían a las calles y ventanas admiradas, algunos salieron como una legua por verle...

así como algunas actividades realizadas entre el primero y el 2 de septiembre de 1777:

> Fuimos con el Jefe a ver la Parroquia, y Duparquet admiró la bóveda; fuimos de allí a un obraje y volvimos a casa. A la tarde dimos una vuelta y entramos en casa de Allende,[14] Secretario, Panes y yo. A la noche fandango...

[14] Domingo Narciso Allende, padre de Ignacio Allende, vecino español de San Miguel el Grande.

en el *Viaje de Indios y diario del Nuevo México* describe con toda precisión el paisaje urbano, la distribución del terreno y la arquitectura del lugar, y habla de la educación, la cultura, el comercio y la industria de los pobladores.

Pero más allá de los datos, en el *Viaje de Indios* encontramos la composición de una bella pintura en la que el autor dibuja los atractivos físicos del lugar.

> En esta villa --dice nuestro franciscano-- hace el terreno una barranca muy profunda, que se bajaría con mucha pena si los vecinos no la hubiesen facilitado ensanchando un poco el camino y haciendo en partes un mal empedrado. Apenas terminamos el camino de la loma y nos asomamos a la orilla de la barranca, se nos presentó a la vista un hermoso objeto: nos hallamos de repente a vuelo de pájaro en la villa que teníamos a nuestros pies, descubriendo hasta lo más interior de sus casas; creo no haya otro lugar en el mundo que ofrezca una situación más oportuna para levantar su plan y el de sus inmediaciones [...] La villa de San Miguel el Grande está formada en anfiteatro a la falda de la gran barranca y hace bello efecto cuando al entrar en ella se descubre de un golpe todo su recinto, es mucho y muy lucido su vecindario y de mejor sociedad que el de Querétaro.[15]

Descritos la fisonomía general y el terreno en que se asienta la población, Morfi se ocupa enseguida de la arquitectura religiosa de la villa; resalta en primer término la hermosura y riqueza de la iglesia parroquial, que contrasta con el convento de las Clarisas cuya iglesia y presbiterio, aún sin concluir, no ofrecen objeto alguno a su curiosidad.

La villa de San Miguel, comenta Morfi,

> Tiene una muy buena parroquia y en ella sobresale el camarín, que es hermosísimo, cuyo coro está en una balaustrada que adorna el anillo de su media naranja. Debajo del camarín hay una bóveda destinada para sepulcro de los párrocos y sacerdotes: su construcción, firmeza y luces admiran aún a los inteligentes. El curato, según dijeron, puede valer desde diez hasta doce mil pesos, y es uno de los mejores de todo el obispado de Michoacán.

Otro edificio que llama su atención es la iglesia del convento de los padres oratorianos, *mayor y con más adorno* que la de su Colegio, pues además de la bella y, según el padre Ajofrín, suntuosísima capilla de la Tercera Orden, destaca sobre todo la de Nuestra Señora de Loreto *y su camarín, que están al lado del Evangelio, y cuya estructura y adorno acreditan el celo de los padres, la piedad de los vecinos e inspiran la devoción y ternura*.

Pero si la iglesia y la capilla de los felipenses son dignas del mayor encomio, Morfi concede poco mérito a la traza de la villa y a la construcción residencial, que más que por

un religioso son observadas por un urbanista que opina de acuerdo con su sentido de la estética y la comodidad.

> Sus calles, aunque bien tiradas, son incómodas por la desigualdad del terreno y no se pueden andar en coche sin riesgo de volcarse: la plaza mayor es de mal piso; una de sus frentes las ocupan las dos parroquias, vieja y nueva; las otras tres son casas de particulares de ninguna arquitectura y menos magnificencia. Estaba muy bien provista de uvas, higos y otras mil buenas frutas. El resto de los edificios, aunque algunos son de piedra y con altos, la mayor parte son bajos y fabricados con adobe, que hacen una perspectiva mezquina.

Y como si no fueran suficientes las inconveniencias del terreno y la construcción, el fraile también advierte, con visión práctica, el poco provecho que los vecinos hacen del agua, sobre todo de aquella que brota del barrio de la Guadiana y se difunde por cinco derramaderos *desde las peñas a todo el barrio para regar sus huertas, que no son pocas y pudieran ser muchas más, que bien cultivadas ofrecieran con sus producciones regalo y comodidad a los vecinos y propietarios*. Asimismo, llama la atención de los pobladores hacia la explotación de algunos minerales que, según sus pesquisas, posee el terreno.

Para el ilustrado fraile no pasan inadvertidos los avances educativos que ofrecen los padres del Oratorio, quienes además de los ejercicios propios de su instituto, se encargan de un colegio para jóvenes seculares, donde se imparten cursos de latinidad, filosofía y teología, y existe una importante biblioteca.

> La iglesia de este colegio, que hace frente a una plazuela, es muy buena, en ella está la cátedra donde se celebran las funciones literarias, a la que se sube por dos escaleras laterales, que le dan un aire de seriedad, poco común [...] La librería de esta casa es corta, pero escogida y provista de algunas obras excelentes de que la enriqueció el padre Don Juan Benito Díaz de Gamarra de vuelta de su viaje a Europa.

Sin embargo, el franciscano llama la atención hacia el contraste que encuentra entre un selecto grupo de jóvenes con acceso a la educación y al progreso y un amplio sector de la población sumido en la miseria y la vagancia. Esto puede verse en las últimas imágenes que recrea para mostrar la situación en que se debate la mayor parte de los pobladores sanmiguelenses, quienes sufren la decadencia de las principales actividades productivas, que por muchos años habían generado riqueza y bienestar.

---

[15] Morfi, *Viaje de Indios*, p. 42.

Desde la fundación de la villa, las haciendas constituyeron una de las principales fuentes de riqueza, sobre todo las que se dedicaban a la cría de ganado y en menor medida las que se aplicaban a las labores del campo, como fue descrito por José Antonio de Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano* en 1748. En las últimas décadas del siglo XVIII, el producto de estas haciendas promovía aún un cuantioso comercio con algunas provincias del norte, especialmente con el Nuevo Reino de León y la provincia de Coahuila, en donde, como observa Morfi, los comerciantes *conservan comisionados que, a cambio de géneros, compran cuanto ganado se les proporciona: en este giro hallan muchas ventajas y con ellas se han hecho grandes caudales. La generosidad de los vecinos* –continúa el fraile- *aún se resiente de las utilidades que han logrado*. Sin embargo, este trato había decaído mucho por las hostilidades de los indios de aquellas provincias, y, por consiguiente, habían decaído igualmente los obrajes por la escasez de lanas.

> Contribuye igualmente a este atraso –advierte Morfi- la inobediencia y libertinaje del pueblo, que es crecido y de singular habilidad para el tejido, peletería y herrería; pero abandonado al vicio: es muy raro el oficial que se sujeta con honor a una constante tarea. Apenas se labran hoy algunas colchas y obras de otros géneros.

Así, con el dolor que le causa *ver los obrajes sin gente y los telares sin artificio, al mismo tiempo que las calles* [...] *inundadas de vagabundos*, con las lluvias de septiembre, Morfi y el grupo expedicionario dejan atrás las intrincadas calles sanmiguelenses para continuar su camino rumbo a Atotonilco.

Atotonilco

El arribo al santuario de Atotonilco provoca en el religioso los más encontrados sentimientos, pues si bien reconoce que la construcción del templo se debió a la generosidad y fervor de su fundador, el padre Alfaro,[16] también señala que el dinero invertido en su erección pudo haberse empleado en promover la ocupación y uso de las ricas tierras y abundantes aguas, sólo aprovechadas por los españoles que mantenían a los pobladores sujetos a sus haciendas.

[16] El presbítero Felipe Neri de Alfaro levantó desde sus cimientos el santuario que se estrenó el 20 de julio de 1748 y donde vivió hasta su muerte en 1776.

El santuario de Atotonilco,

> donde nos detuvimos a oír misa y a ver sus curiosidades, dice Morfi, es un compuesto de muchas capillas con casi otros tantos camarines sin arquitectura ni magnificencia, consagrado a una devota imagen de Jesús Nazareno y construido con varias cuantiosas limosnas [...] La iglesia no es grande ni las muchas capillas que la cercan, pero el todo está adornado de tanta curiosidad y tan menudamente, aunque sin gusto, que no se pudo hacer sin haber gastado muchos millares de pesos. Es difícil emprender una descripción puntual de las curiosidades y menudencias que encierran las capillas y camarines de Jesús, Loreto, Dolores, Calvario, Nacimiento y Rosario; se puede decir con propiedad que hay allí una Roma y una Jerusalén de miniatura [...]

No obstante, el fraile asegura que todo el adorno y curiosidad terminarán por arruinarse,

> porque pende de tantas menudencias que no es fácil encontrar quien sepa conservarlo.

Pero si Morfi se muestra como un crítico severo del santuario, al que califica falto de arquitectura, magnificencia y buen gusto, no es menos inflexible con el padre Alfaro, de quien dice que hubiera logrado más *si las gruesas cantidades que gastó en esta fábrica las hubiese invertido en promover la industria de muchos pobres o si en el terreno que ocupa el santuario hubiese hecho una poblazón, pues hay muy buenas tierras y sobradas aguas para ello, bien es que las haciendas inmediatas tienen tiranizado todo aquel territorio.*

Al concluir su visita a Atotonilco, fray Juan sigue descubriendo a su paso por tierras guanajuatenses la dura vida de los pobladores del campo y el poco provecho que los dueños de la tierra hacen de los recursos que ésta les proporciona, manteniéndola "inculta", sin desmontar y cubierta de huizache, mezquite y nopaleras. Esta es la situación predominante en varias propiedades localizadas entre Atotonilco y Romita, como las haciendas la "R",[17] la Quemada,[18] la Huerta[19] y Santa Bárbara,[20] que dedicadas a la cría de ganado, podrían ser fuente de riqueza para los propietarios y de beneficio para los pobladores, si se destinaran además al cultivo de la tierra.

---

[17] Hacienda de la municipalidad de Dolores Hidalgo, perteneciente a José Antonio Luna Gorráez Beaumont y Navarra, décimo segundo mariscal de Castilla, alguacil mayor del tribunal y real audiencia de cuentas de la ciudad de México.
[18] Hacienda del municipio de San Felipe, Guanajuato, perteneciente a la viuda de Lanzagorta, vecino de San Miguel el Grande.
[19] Propiedad de Francisco Velarde, vecino de San Felipe.
[20] Formaba parte de los bienes de la viuda de Lanzagorta.

En las palabras del fraile se percibe el disgusto que le provoca constatar lo que sucede por ejemplo, en la hacienda la “R”, que posee casa, capilla y oficinas cómodas y espaciosas que acreditan la opulencia de sus propietarios, así como un huerto para hortalizas, una noria que derrama sus aguas en la viña y un emparrado lleno de exquisitas uvas, pero todo

> tan desatendido y abandonado que inspira furor contra su dueño, viendo un terreno, que demuestra de mil modos su feracidad, despreciado de quien más se interesa en su cultivo. Seguramente –añade Morfi- que bien cultivado aquel solo pedazo de terreno que circula el casco de la hacienda pudiera hacer un opulento mayorazgo, pues no hay fruta o semilla que no produzca en aquella fertilísima tierra [...] pero todo se sacrifica a la desidia y al embarazo que causan a los propietarios estas dilatadas posesiones, cuyo desorden es la principal causa de la despoblación de América.

O en la de Santa Bárbara, donde la casa es tan miserable *que su arquitecto acreditó el talento que tenía de formar tinieblas en medio de la luz. Todo*, afirma Morfi, *manifiesta que merece poco en la estimación de sus dueños*.

Igual consternación le provoca ver el método que se utiliza en la trasquila de las ovejas, pues nada –dice- *se hace en el mundo con más grosería que esta operación, que debiera ser de las más curiosas: apenas quitan medio vellón a la pobre oveja, a costa de mil heridas, e inmediatamente la echan al campo*. Con estas imágenes, y gozando siempre del buen camino, salió el padre Morfi del pueblo de Romita para seguir su trayectoria a las inhóspitas tierras norteñas.

Guanajuato en el Diario y Derrotero

Cuatro años habrían de transcurrir, entre septiembre de 1777 y abril de 1781, para que nuestro franciscano volviera a pisar territorio guanajuatense, en su viaje de regreso a la capital del virreinato. Y es ahora en el *Diario y Derrotero* donde encontramos las noticias que se refieren a su estancia en la villa de León, en la congregación de Silao, en la ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato, en los poblados de Irapuato y Salamanca, en la ciudad de Celaya y finalmente en el pueblo de Apaseo.

La villa de León y la congregación de Silao

Pasando por la villa de León,[21] fundada en 1756 con el fin de contrarrestar el ataque de los indios y erigida en alcaldía mayor en 1580, y que, al decir de Morfi, *por su población y circunstancias, merecería el nombre de una pequeña y fertilísima ciudad, si estuviese construida con un poco más de regularidad*, y rodeando las tierras de Silao,[22] donde se localiza la hacienda de Aguas Buenas, *cuyo nombre toma de unas termales, muy saludables*, Morfi hace su arribo a la ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato el 30 de abril de 1781.

La ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato

A partir del siglo XVI, el descubrimiento de minas de plata en tierras de Guanajuato dio lugar al crecimiento y prosperidad de una villa, cuya importancia creciente ameritó que en 1741 recibiera de Felipe V el título de ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato, convirtiéndose desde entonces en uno de los centros mineros de mayor renombre.

Este auge provocó el establecimiento de varias haciendas de beneficio, una imponente parroquia, varias iglesias y tres conventos de religiosos: el de San Pedro de Alcántara, el de franciscos descalzos o de San Diego y el de la Compañía de Jesús, que tuvo a su cargo uno de los colegios más importantes de la época. Asimismo, fue erigido un hospital de Betlemitas para atender a quienes enfermaban por el recio trabajo de la minería.

No obstante que *lo estrecho y escabroso del paraje no da lugar a que la población pueda extenderse, ni a que se establezcan en ella edificios correspondientes a la gran riqueza que emana de sus cerros*, muy pronto en el Real de Minas se construyeron buenos edificios y llamativas casas con *altos y balconería*. Además, la actividad minera generó un floreciente comercio, en el que no faltaron innumerables tiendas que ofrecían todo tipo de géneros y mercancías como ropa, sedas, mercerías de Castilla e implementos para la tierra y la minería.

[21] Nicolás de Lafora, en su visita de 1766, mencionaba que la población de León, en cuyo contorno había mucha tierra de labor y muchos pastos, ascendía a tres mil casas y diez iglesias, incluidas las de los jesuitas y franciscanos que poseían este curato.

Fue tal la importancia que la ciudad llegó a adquirir, que en el siglo XVIII contaba con un gobierno compuesto por un alcalde mayor con grado de capitán, dos alcaldes ordinarios, regidores, contador y procurador, así como con Real Caja, asiento de alcabalas, diputación de comercio y regimiento de caballería. Guanajuato se había convertido así en visita obligada para aquellos interesados en conocer los lugares de mayor fama del territorio novohispano.

Entre 1763 y 1777, el centro minero recibió la visita de tres destacados viajeros, fray Francisco de Ajofrín, Nicolás de Lafora y Antonio de Ulloa, que quedaron gratamente impresionados por el florecimiento económico, social y cultural de la villa. En 1781, el padre Morfi se sumaba al grupo de viajeros y expedicionarios que con enorme curiosidad recorrían aquella ciudad que, edificada *hurtándole a los cerros parte de sus faldas*, fue llamada por Antonio de Ulloa, "Arroyo de Plata".[23]

No obstante que el padre Morfi constata el notable ambiente cultural y la prosperidad material del lugar, en el *Diario y derrotero* --donde consigna su visita-- se ocupa más de relatar sus vivencias personales y cotidianas, que de describir sus impresiones acerca del entorno físico o de los aspectos sociales, políticos y económicos prevalecientes.

La desafortunada circunstancia de que al poco tiempo de su llegada se viera postrado por una calentura que le aquejó durante catorce de los veinticinco días que permaneció en el Real de Minas, le impidió realizar su visita con la meticulosidad acostumbrada. Por ello, de su recorrido sólo nos quedaron algunas breves imágenes que revelan su opinión sobre algunos sitios de su interés: el convento de San Diego, *grande y cómodo; la iglesia* donde ofició misa, que posee *un crucero capaz, de buenas luces y bien adornado. La Tercera Orden un cañón de bóveda decente*; la iglesia de la Compañía, *que es un grande edificio de tres naves con mala arquitectura y de una fábrica costosísima por el desmonte y superfluas*

---

[22] Acerca de la congregación de Silao, el mismo Lafora señalaba que su bien cultivada campaña producía en abundancia maíz, frijol, chile y algún trigo, *no faltando los pastos para alimentar varias caballadas y toradas*, y que su población ascendía a ocho mil almas de comunión entre indios y gente de razón.

[23] *Noticia y descripción de los países que median entre la ciudad y puerto de Veracruz, en el reino de la Nueva España, hasta los asientos de minas de Guanajuato, Pachuca y Real del Monte, de sus territorios, climas y producciones*. En Isauro Rionda, *op.cit.*; p. 69-70.

esculturas sobre el modelo de la Profesa de México; la presa, *de quince varas de fondo en su mayor profundidad, de donde cada día se sacan mil quinientas cargas de a cuatro arrobas cada una*; la hacienda de Pando y presa de Santa Ana, *mal situada y de construcción costosa*; el templo de Belén, *buen crucero con bellas luces*, donde *los padres viven con incomodidad* y *están levantando las arcas del claustro en cuyas galerías se hizo hospital para los virolentos*; la parroquia, en la que vio la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guanajuato, y la mina de Cata, *por cuyo tiro salen cada hora doscientas arrobas de agua*, y la del marqués de Rayas, en cuyo oratorio se venera la imagen de la Purísima, que *costó dos mil pesos*.

Aunque las dolencias limitaron su recorrido por la población, no le impidieron entrar en contacto con algunos religiosos pertenecientes a las distintas órdenes y con importantes personajes de la localidad, entre quienes se distinguen el padre de Lucas Alamán y el hijo del marqués de Rayas.

Irapuato y Temascatío

Repuesto al fin de sus males, reinicia el franciscano la jornada acompañado de algunas personalidades que lo despiden en el pueblo de Marfil, *desde donde empieza a percibirse la abundancia de plata que dan aquellos cerros desentrañándola la industria de sus senos profundos*. Continuando por terreno poblado y cultivado, este mismo día se detiene en la hacienda de Burras, y el día 25, por *buen camino poblado de ranchos y haciendas*, deja a un lado el pueblo de Irapuato, remuda en la venta de Temascatío y entra en Salamanca.

Salamanca

No obstante la brevedad de su estancia en la población, en el *Diario y derrotero* encontramos la huella de su visita a la iglesia de San Agustín, edificación que a finales del siglo XVIII era el testimonio más fehaciente de la prosperidad que había alcanzado la región del Bajío. Sin embargo, para Morfi, franciscano al fin, no deja de ser objeto de crítica el hecho de que se haya gastado *mucho dinero* en la construcción de la iglesia y los altares, cuando al alrededor existe tanta pobreza.

Celaya y Apaseo

De Salamanca Morfi se encamina a la ciudad de Celaya, donde recorre el ilustre y *hermoso colegio de la orden*, que, fundado en 1624 anexo al convento, en 1729, por gestiones del comisario general de Indias, fray Fernando Alonso González, obtiene del virrey marqués de Casafuerte el privilegio de que sus alumnos se gradúen en la Real y Pontificia Universidad de México. Finalmente, el día 26 de mayo el padre Morfi cruza, sin detenerse, el pueblo de Apaseo, llega al convento de la Santa Cruz de Querétaro y desde ahí prosigue su camino a la capital del virreinato.

Arribo a la ciudad de México

Seguramente, las lluvias del verano de 1781 recibieron al "lector jubilado", fray Juan Agustín Morfi, a las puertas de la ciudad de México, a la que llegó el día primero de junio, luego de dar fin a su *Diario y Derrotero* en el que asienta, hasta el último momento del viaje, los detalles de su arribo.

> Salí a las cuatro y media sin novedad, llegué a Cuautitlán de donde escribí a Corres y despaché los mozos de Silao. Continué sin detenerme a Tlalnepantla y llegué a las doce y media. Hoy catorce leguas.

Nombrado guardián del convento de San Francisco de México,[24] *el más alto honor que podía haber recibido de su orden, puesto que el convento Grande era el lugar materno del franciscano,* y *por lo tanto,* significaba también, *un gran tributo al aprendizaje de Morfi, a sus altos méritos y a sus virtudes ejemplares*,[25] Juan Agustín pasó los últimos años de su vida distribuyendo el tiempo entre sus quehaceres religiosos como autoridad superior del convento, como orador en algunos sermones de estimable relevancia y como calificador del Santo Oficio, y entre aquellos otros que se derivaban de su vocación histórica y literaria. Sin embargo, el tiempo para Morfi se había terminado.

> Quizás –comenta Ricardo Sánchez- fueron las preocupaciones de su ministerio, no tanto las de sus estudios que hacía con verdadero entusiasmo, pero sobre todo fue una salud muy

[24] Fray Juan Agustín Morfi fue nombrado guardián del convento por el capítulo provincial del Santo Evangelio el 27 de enero de 1781, cuando se encontraba aún en Arizpe, Sonora.

[25] Carlos E. Castañeda. "Biographical introduction". En *History of Texas: 1673-1779 by Juan Agustín Morfi, missionary, teacher, historian*. Translated with biographical introduction by... Albuquerque, New Mexico: The Quivira Society, 1935. 2 v., maps., il. (The Quivira Society Publications, 6). v. 1, p. 22-23.

> deteriorada en un cuerpo aún joven, envejecido por los achaques y las dolencias, las causas de la muerte del padre fray Juan Agustín Morfi.[26]

Aunque a ciencia cierta no pueda determinarse la causa de su muerte, es un hecho que José Gómez registró en su *Diario curioso de México* la siguiente noticia:

> El día 20 de octubre de 1783 a las nueve y media de la mañana, murió el Padre Guardián de San Francisco fr. Juan Margil, [sic] el hombre más grande que tenía la Provincia, y el orador mejor que tenía el reino, y fue lunes.[27]

---

[26] Sánchez Flores, *op. cit*., p. 50.

[27] José Gómez. *Diario curioso de México*. En *Documentos para la historia de México*. Primera serie. México: Antigua Imprenta de la Voz de la Religión, de T.S.G., 1854. 468 p., p. 169. Al parecer, José Gómez confunde el apellido Morfi con el del padre fray Antonio Margil de Jesús (1657-1726) en las distintas ocasiones en que se refiere al franciscano.

BIBLIOGRAFÍA

Beristáin de Souza, José Mariano. *Bibliotheca septentrional o catálogo de los literatos. Que nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional Española han dado a luz algún escrito o lo han dejado para la prensa*. Publicado por Fortino Hipólito Vera. Amecameca: Tipografía del Colegio Católico, 1883. 3 v.

Chavero, Alfredo. "Morfi". En *Anales del Museo Nacional de México*. México: Imprenta del Museo Nacional, 2a. época, t. 1, n. 4, enero de 1904.

Gómez, José. *Diario curioso de México*. En *Documentos para la historia de México*. Primera serie. México: Antigua Imprenta de la Voz de la Religión, de T.S.G., 1854. 468 p., p. 169.

Moreno de los Arcos, Roberto. *Teodoro de Croix. Su actuación en América.* México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1967. 183 p. (Tesis de Licenciatura).

Morfi, Juan Agustín. *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México*. Noticia biográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles. México: Bibliófilos Mexicanos, 1935. 446 p., mapas.

----- *Diario y derrotero: 1777 - 1781*. Ed. de Eugenio del Hoyo y Malcolm D. McLean. Monterrey, [Nuevo León]: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 1967. xx, 72 p., maps. (Noticias geográficas e históricas del noreste de México, n. II. Publs. del ITESM. Serie Historia, 5)

Sanchéz Flores, Ricardo. *Fray Juan Agustín Morfi: historiador franciscano del siglo XVIII. Apuntamientos a su obra historiográfica*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1981. 225 p., apéndices. (Facultad de Filosofía y Letras. Tesis de Licenciatura en Historia).

Testimonios sobre Guanajuato. Selec., textos introductorios y notas de Isauro Rionda Arreguín. Guanajuato, Gto.: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1989. 393 p., il.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio de. *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones. (Ciudades y villas de Guanajuato).* Ed. Conmemorativa con motivo de la inauguración del edificio del Archivo General del Gobierno del Estado. Introd. de Isauro Rionda Arreguín. Guanajuato, Gto.: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1989. 47 p.

UN JESUITA ILUSTRADO GUANAJUATENSE: ANDRES DE GUEVARA Y BASOAZABAL.

AURORA JAUREGUI DE CERVANTES[X]

Andrés de Guevara y Basoazábal, originario de la ciudad de Guanajuato, nació el 30 de noviembre de 1748. A pesar de haber vivido sólo 12 años en esa capital de Intendencia, le cobró gran cariño, cosa que demostró al dedicarle un libro que escribió en el extranjero con el deseo de que se publicara en su ciudad natal. Inició sus estudios en Guanajuato, pero el prestigio del Colegio de San Ildefonso en México hizo que se trasladara a la capital, aunque existía también Colegio de la Compañía de Jesús en Guanajuato. Tras cuatro años de estudio, pasó a Tepotzotlán y en 1784 se ordenó sacerdote jesuita en Italia.

No fue en vano el cambio a la ciudad de México, pues allí recibió enseñanza de los más renombrados humanistas de la época, tales como Diego José Abad, Agustín Castro, Francisco Javier Alegre y otros, y hasta tal vez Francisco Javier Clavijero. Ellos le transmitieron su cultura, su eclecticismo filosófico y sus ideas nacionalistas. Tuvo el mérito de ser uno de los pocos mexicanos que han escrito obras de Filosofía que fueran conocidas no sólo en México, sino en el extranjero. Así, su obra ***Institutiones Philosophicae*** fue aceptada como texto en varios seminarios de España y en Colegios de enseñanza media, y durante la primera mitad del siglo XIX, la cual ***apareció con el sello de la Inspección General de la Instrucción Pública y el escudo real de España en la portada***.[1]

El texto mencionado comprende unas nociones introductorias de la historia de la Filosofía, Elementos de Matemáticas y una Física General y particular,

[X] - Q.F., Mtra. en Historia y Lic. En Filosofía, U.G.

según se acostumbraba en las obras de Filosofía escolástica. En 1767 fueron expulsados los jesuitas de los dominios españoles, incluyendo la Nueva España. Basoazábal, que entonces tenía 19 años, corrió la misma suerte. A pesar de esa violenta situación, su afición por el estudio continuó, aprovechando todas las oportunidades que se le presentaban. Ya en el mismo barco que los trasladó de México a Italia se organizaron cursos sobre diversas disciplinas que impartían sus maestros. La travesía duró dos años, y en Italia se establecieron ***en Castel San Pietro, cerca de Bolonia, y en el Palacio de Herculano, a una milla extramuros de la misma ciudad***.[2]

Así fue como Basoazábal recibió las ideas científicas y filosóficas de sus maestros, que transmitiría después en sus obras dedicadas a la juventud estudiosa de la Nueva España.

En el destierro continuó estudiando en Italia durante 6 años, hasta que la Compañía fue disuelta, lo que da idea de su gran preparación humanista,

---

[1] José Ignacio Palencia — Tesis: *La filosofía de D. Andrés de Guevara y Basoazábal y el sistema escolar de Nva. España en el siglo XIII.* (México, UNAM. 1972) p. 24.

[2] J.I. Palencia — *Ibid.* p. 50

acrecentada por los nuevos conocimientos adquiridos de los pensadores que en ese tiempo brillaban en Europa. En sus escritos, él mismo expresa su postura en relación con la filosofía moderna, y también la preocupación de que los jóvenes la estudien. ***No puedo pasar en silencio*** -dice- ***lo que algunos falsamente creyeron: que la moderna filosofía es poco adecuada a la capacidad intelectual de los adolescentes, y estar ya comprobado por la experiencia que los jóvenes obtienen mayor fruto de la antigua que de la nueva filosofía...*** Según Basoazábal, lo que sucedía era que los estudiantes no tenían la debida preparación para captar las enseñanzas de los maestros, y así continúa: ***...mas no sé por qué errado consejo suele suceder que, en los países donde los maestros enseñan en latín, llegan los jóvenes al estudio de la Filosofía sin haber antes adquirido la necesaria perfección en la Gramática y en la Humanidades. De donde nace un gravísimo mal: pues no pocos ascienden a los estudios de Filosofía que si no se les traduce a la patria lengua los escritos latinos del maestro, son para ellos tan ininteligibles como las obras en griego de Aristóteles***.[3]

Otra preocupación de Basoazábal la constituyeron los jóvenes de su patria mexicana, y a ellos se dirigió especialmente exhortándolos a estudiar la Filosofía, pues él afirmaba que allí estaba la clave para adquirir su libertad y vivir mejor. Así les habló: ***Réstame sólo, ¡oh jóvenes mexicanos! dirigiros nuevamente la palabra, para rogaros con la mayor insistencia que améis el estudio con especial predilección y os entreguéis con toda el alma al cultivo de la Filosofía. Ya sea que os sonría la fortuna o que os agobien las adversidades, ora prosigáis los estudios teológicos o bien los de la Jurisprudencia, sea que vistáis la toga o que os arrebate la gloria de las armas, o que militéis entre los ministros de Dios; ricos o pobres, en el retiro de vuestra casa o en las públicas asambleas, en la ciudad o en el campo, ya sea que converséis con un ciudadano o con un extranjero, con un sabio o con un ignorante, o que alguna vez, -lejos de vuestra patria- recorráis las más remotas regiones del mundo: siempre y en todas partes la Filosofía será para vosotros noble y erudito reposo, consuelo en las tribulaciones, útil y suavísimo solaz en todas las circunstancias y vicisitudes de la vida***.[4]

Otro Punto interesante consiste en hacer notar que a Basoazábal se deben reformas en la Filosofía escolástica con la introducción del método experimental e inductivo, pues admiraba a los filósofos modernos. En sus escritos se refiere sobre todo a Descartes, y así comenta: ***...En aquel siglo tan lleno de luz no hubo quien fuera capaz de sacudir el yugo de la esclavitud. Estaba reservado este triunfo a Renato Descartes, filósofo francés. Puso el pie en el siglo XVII cuando éste apenas contaba cuatro años de edad, ilustre por su prosapia pero muy más ilustre por su noble libertad de opinar, en asuntos científicos y por las fértiles fatigas con que casi diríamos que creó la Filosofía o al menos enriquecióla magníficamente de dignidad y esplendor... Pero fue ciertamente Descartes el primero que cambió la faz de la Filosofía; quien con generoso impulso, quebrantó las antiquísimas cadenas de la***

---

[3] Andrés de Guevara y Basoazábal — Cit. por Gabriel Méndez Plancarte. *Humanistas del siglo XIII.* (México, UNAM. 1962) p. 122 y 123

[4] *Ibid.* p. 127

servidumbre, y con su libre ingenio sacudió los viejos prejuicios; quien se atrevió a luchar él solo contra el formidable ímpetu de todas las escuelas, puso en tela de juicio todas las opiniones filosóficas hasta someterlas a la prueba de un severo examen y altamente proclamó que la razón debía anteponerse a la autoridad humana y la verdad reciente al encanecido prejuicio... mas la grandeza de su obra está sobre todo, en haber destronado al gigantesco coloso de la entonces reinante filosofía.[5] No obstante lo anterior, Descartes no escapa a la crítica de Basoazábal. ***Claro es*** -dice- ***que este filósofo, llevado por su férvido ingenio, no siempre alcanzó las verdaderas causas con las que intenta explicar los fenómenos de la naturaleza; sino que a veces gratuitamente afirmó haberlas encontrado"***.

La postura optimista de Basoazábal pertenece al siglo de la razón. Cree firmemente que por el uso adecuado de la inteligencia, don divino, se puede lograr hacer desaparecer la injusticia y alcanzar la libertad. Por otra parte, sólo Basoazábal no puso en duda la autoridad de Dios, sólo la humana, y así desde el extranjero, tanto él como los otros jesuitas estudiaron la idiosincrasia mexicana con sus valores y defectos.

Dice el maestro Palencia: ***La modernidad para México significó la idea de independencia. Guevara se encuentra de este modo vinculado, como filósofo, a la filosofía de la modernidad y al momento de la independencia; pero está a la vez, en su filosofar, en el lugar que apunta ya a la crisis de la modernidad y hacia una crítica que, en lo político, constituiría al liberalismo en su primer momento***.[6] Habrían de pasar más de cuarenta años para que el liberalismo bien conformado influyera en la última fase de la independencia.

Basoazábal mismo dio su opinión acerca de la filosofía moderna, en la cual no encontró incompatibilidad con la religión católica y por eso se convirtió en uno de sus defensores y expositores. Así se expresó: ***Esta moderna filosofía públicamente se cultiva y se enseña en todas las escuelas; y como estas Instituciones Filosóficas se imprimen en esa misma Roma, sede magnífica de la catolicidad. Es verdad que muchos de los modernos filósofos han caído en graves errores; mas igualmente erraron muchos otros antes de esta restauración de la filosofía y no hay por qué atribuir a doctrinas que versan sobre asuntos de Física los errores o crímenes que nacen de un corrompido corazón***[7]. En esta actitud se nota la amplitud de criterio de Basoazábal y desde luego se apoya en el argumento de la autoridad, así como la invitación a alejarse de los prejuicios.

Se dirigió también a los jóvenes mexicanos a quienes dedicó sus textos, especialmente a los de San Ildefonso, su antiguo colegio, con estas palabras: ***Ojalá resulte ser útil para la juventud mexicana estudiosa***.[8]

---

[5] *Ibid*. p. 124, 125-126.

[6] J.I. Palencia — *Op. Cit.* p. 14

[7] Andrés de Guevara y Porrúa, Basoazábal — Cit. por A. Ibarguengoitia en *Filosofía Mexicana.* (México, Sepan cuántos núm. 72, 1976), p. 97.

[8] Andrés de Guevara y Basoazábal — *Pasatiempos de Cosmología* (Guanajuato, Gobierno del Estado de Gto. y U.G. 1982) p. 26

Se ha afirmado que Basoazábal era un ecléctico, aunque como dice Palencia ***el eclecticismo de Guevara es muy especial, pues hay en él una actitud crítica y criterios metódicos con los que está más allá de esas filosofías que se consideran como sabiduría y como disciplina rigurosa cuyo punto de partida es la experiencia y el reconocimiento del sujeto; es un saber acerca del saber. La experiencia para él es la máxima evidencia y criterio de verdad. Pero siguiendo en la experiencia a la naturaleza como guía***.[9]

Para Basoazábal, el eclecticismo es una actitud y una apertura a las nuevas ideas, así como la constante posibilidad de aceptar los cambios ocurridos en lo futuro, sin perder de vista que el estudio de la filosofía puede ser considerado como guía vital, materia de estudio y enseñanza, ya que la filosofía es para él, inspirándose en Cicerón, lo siguiente: ***Dirigente de vida, investigadora de verdad y enemiga de los vicios, engendradora de ciudades... estaría constituida por las respuestas a las preguntas por el Ser Supremo, el origen del hombre, la estructura del mundo y cosas semejantes que atañen al orden físico, al uso de la razón y a su perfeccionamiento y al ejercicio de las artes***. De lo que se infiere que los tres primeros problemas corresponden a la filosofía escolástica matizada con preocupaciones históricas como lo denota la pregunta sobre el origen del hombre. El resto de las preguntas es moderno: el orden de la naturaleza, la razón y sus perfeccionamientos y el ejercicio de las artes (entendidas como la actividad de producir cosas útiles).[10]

Estoy de acuerdo con las siguientes expresiones de Palencia: ***...Esto que Guevara afirma y reconoce acerca de la Filosofía como ejercicio y actividad de una razón limitada por humana, pero humanizadora por ser libre, llevará a los universitarios de hoy y de mañana, como llevó a la clase criolla en su momento histórico y por encima de las circunstanciales supresiones represivas a la acción consciente y consistente, única que puede ser en verdad fuente de libertad y de progreso para la nación***.[11]

No obstante que Palencia niega que los jesuitas hayan sido los teóricos directos de la independencia, en lo cual coincido con él, sí está de acuerdo con las condiciones de esta posibilidad; nos dice: ***Al afirmarse mexicanos frente a Europa, el oponerse a la autoridad como argumento, al reclamar para la ciencia y la razón sus cauces propios, y en particular Guevara, al asumir la historicidad de los sistemas filosóficos y el desarrollo de la Filosofía como un proceso que se cumple son acaso, sin alcanzar a ver las consecuencias, quienes están poniendo las condiciones de posibilidad de esa revolución de independencia***.[12]

Debido a que Basoazábal fue uno de los jesuitas expatriados más jóvenes, su contexto cultural fue más avanzado que el de los demás y se asegura que no

---

[9] J.I. Palencia *Ibid.* p. 310

[10] J.I. Palencia *Ibid.* p. 80 a 82

[11] J.I. Palencia *Ibid.* p. 31

[12] J.I. Palencia *Ibid.* p. 54

sólo leyó a Descartes y a Wolff, sino que también se enteró del pensamiento de Spinoza, Leibniz, Malebranche, Hume, D'Alembert y Rousseau, etc.

Se propuso además volver accesibles las ciencias a sus alumnos y motivarles el interés por la investigación. Entre las ciencias de la época que más le interesaron se encuentra la Astronomía y hasta quiso introducir a sus alumnos en la teoría copernicana. Escribió especialmente para los jóvenes de su patria chica, un libro llamado ***Pasatiempos de Cosmología o Entretenimientos familiares acerca de la disposición del Universo***. En tal obra explica que su tarea consiste en hacer llegar esas páginas a personas que no sean doctos en el tema, con el propósito de... ***divertir útilmente a los que se dignaron pasar un rato por este escritorio***.[13]

También es patente darse cuenta que aunque Basoazábal salió de Guanajuato a los doce años, estaban vivos en su memoria los nombres de las familias más destacadas de la ciudad, y así, los incluye en la dedicatoria de la obra citada: Bustos, Sardaneta, Obregón, Llorente, Azpilcueta, Quesada, Riaño, Irízar, Otero, etc. La dedicatoria a la ciudad de Guanajuato la firma así: ***Vuestro más amartelado, obsequioso y adicto hijo***.

En la introducción de la obra mencionada explica y se disculpa de no haber tratado un tema novedoso y entre las razones que da, expresa lo siguiente: ***Si yo hubiera de publicar este escrito en Europa, no necesitaría de ocurrir a un repaso que naturalmente se hará***, lo que nos indica el atraso científico en que se encontraba la Nueva España. Continúa de esta manera: ***...que es muy difícil, por no decir imposible, encontrar un asunto del todo nuevo. Se ha escrito y se escribe diariamente tanto que ya las vetas de las minas literarias están exhaustas de metales exquisitos y no se encuentran en ellas sino (como se explica por allá en términos de minería) los azogues o metales ordinarios. Aunque fuera tan afortunado, que descubriera alguna veta virgen, el estado de salud en que me hallo, no permitiría emprender semejante trabajo. Una obra original requiere una aplicación extraordinaria, un conato poderoso, una especie de fuerza creativa, como que el autor ha de ser quien le da el primer ser, o humanamente hablando, ha de ser el espíritu creador***.[14] Basoazábal establecía diferencia entre la Filosofía y la Teología: ***la primera tiene por blanco al hombre, la segunda al Autor mismo de la Naturaleza que es Dios***.[15]

Continúa Basoazábal alabando el estudio de la Astronomía a un grado tal que incluye la siguiente frase: ***Si no pudiera internarme a considerar estas cosas, en poco estimaría el haber nacido***.[16]

Basoazábal aceptó el sistema copernicano al igual que los filósofos modernos europeos, como él mismo lo expresa... Confieso ingenuamente que

---

[13] Andrés de Guevara y Basoazábal — *Pasatiempos de cosmología* (Guanajuato, U.G. y Gobierno del Estado, 1982) Introducción. .

[14] A. de G. y Basoazábal — *Ibid.* p. 13

[15] Cit. por Basoazábal — *Ibid.* p. 15

[16] A. de G. y Basoazábal — *Ibid.* p. 16

ningún otro modo de pensar cuadra tanto a mi ***entendimiento como este del sistema copernicano que expongo, sigo o supongo en todo el escrito. No lo doy como una cosa ya demostrada, como hacen muchos modernos católicos, aun en la parte que toca a nuestro sistema solar, mas debiendo adoptar una hipótesis, ¿Cuál debía seguir sino aquella que me parece se acerca a la verdad? Tal juzgo entre los sistemas astronómicos al copernicano***.[17] Como puede observarse Basoazábal fue un apasionado de la Astronomía y tiene frases poéticas que se parecen a las de Teilhard de Chardin... ***Yo me pierdo, me abismo, me aniquilo; pero al mismo tiempo me dilato, salgo fuera de mí y me parece que estoy en otra esfera. Si vuelvo los ojos a mí mismo me pierdo, no hallo más que un átomo nadando en un abismo profundo, una partícula que pierde el ser confrontada con la grandeza de tantos otros***.[18] En marzo de 1789 remitió Basoazábal desde Roma su obra manuscrita con el deseo de que viese la luz pública en su patria, la Muy Ilustre y Muy Noble Ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato. Los anhelos de Basoazábal se cumplieron a casi dos siglos de distancia. Entonces, su objetivo consistía en informar sobre temas de la nueva astronomía a los guanajuatenses, de manera amena, pero encontramos también en la lectura de su obra, cómo en ella va descubriendo el orden, la armonía en todo lo creado por Dios y lo infinitamente pequeño que es el hombre ante la inmensidad del Cosmos, es decir, en este sentido, su libro es intemporal por cuanto que será clásico. Es de notarse el empleo de cierta terminología minera, como si quisiera con ella ser mejor comprendido por sus coterráneos. De paso, se refiere a la riqueza minera de su patria chica cuando dice: ***...Aun menos puedo extenderme en celebrar la opulencia de vuestras minas, que con el manantial perenne de sus ricos metales ocupan los cuños, proveen las vajillas y enriquecen las provincias de la monarquía y demás reinos de la Europa***.[19]

En resumen, podría decirse que la obra de Basoazábal es el fruto de la mentalidad jesuita. En tal obra se armoniza la preocupación educativa con la afirmación de la razón en pos de la liberación y la humanización del hombre, en general y del mexicano en especial.

El legado que recibió Basoazábal de sus maestros y que él difundió a través de su enseñanza y de sus obras fue la conciencia de la nacionalidad, la restauración de la filosofía y la importancia que le concedió a la investigación.

Desgraciadamente, su intento pedagógico fue más aprovechado en Europa que en México, en donde sus obras fueron conocidas con bastante retraso.

Basoazábal murió en Plascencia, Italia, en 1801.

---

[17] A. de G. y Basoazábal *Ibid.* p. 25

[18] A. de G. y Basoazábal *Ibid.* p. 22

[19] A. de G. y Basoazábal *Ibid.* Dedicatoria.

LINEAMIENTOS METAFÍSICOS EN LAS INSTITUCIONES FILOSÓFICAS DE GUEVARA Y BASOAZÁBAL

Benjamín Valdivia
Universidad de Guanajuato

El estudio más completo que se ha hecho de la circunstancia en que se desarrolla la filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal es la tesis de José Ignacio Palencia.[1] Sin duda, el orden seguido en su exposición es exhaustivo al incluir, junto a una conciencia de su propia labor, los trazos sobre el momento, el filósofo y el filosofar. Siguiendo una precisión de Gaos, a Guevara lo caracteriza, más que como filósofo, como profesor de filosofía. Y es que a los jesuitas de la generación anterior a Guevara les inquietaba principalmente la forma en que el nuevo saber habría de presentarse a la comunidad académica en formación, tal como lo muestran los diversos cursos filosóficos redactados en ese tiempo. Así que es en el ámbito de las escuelas en el cual se encontrará el mayor impacto de las intenciones renovadoras de dichas escuelas. Palencia se dirige en su texto a encontrar "lo que puede significar para nosotros" la enseñanza de Guevara, y desde la situación de su momento observar qué "significa para el nuestro".[2] Y, al fin, nos lo presenta como un pensador "vinculado a la filosofía de la Modernidad y al momento de la Independencia" y como "producto y proyecto del sistema de colegios de jesuitas en la Nueva España".[3] En todo ello tiene razón. Y a partir de ello es que me pregunto ¿qué significa Guevara para su momento y qué sentido tiene estar vinculado a la modernidad y a la Independencia?

Guevara, nacido en 1748 no contaba con veinte años cuando sucede la expulsión de la Compañía. Se sabe que se encontraba en las instalaciones de su orden en Tepozotlán y que pertenecía a la Compañía desde 1764, así como que escribió, en español, un libro de cosmología y, en latín, un curso de filosofía.[4] Del primero, he presentado una ponencia en uno de nuestros encuentros, hace unos años en Zacatecas, y también he publicado un ensayo.[5] Por lo mismo, ahora quiero referirme al segundo de estos libros, que lo he tratado como tema para mi tesis doctoral, y en especial a la parte titulada *Institutionum Metaphisicarum*.

---

[1] *La filosofía de D. Andrés de Guevara y Bazoazábal y el sistema escolar de Nueva España en el s. XVIII*, tesis para optar al grado de Maestro en Filosofía; UNAM, 1972.
[2] *Idem*, p. 12
[3] *Idem*, p. 14 y luego p. 73
[4] *Pasatiempos de cosmología*, Universidad de Guanajuato, 1982, el primero; y el segundo *Intitutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis ab Andreae de Guevara et Basoazabal, Guanaxuatensi Presbytero*, del que utilizo la edición de Madrid de 1833.
[5] "Acerca de los *Pasatiempos de Cosmología* de Guevara y Basoazábal", *Colmena Universitaria* # 71, Guanajuato, 1991

Los cursos de filosofía moderna modifican el orden y la proporción que guardan la lógica y la metafísica. Se le da prioridad a la lógica, sobre todo en lo relativo al método, cosa que proviene de preocupaciones como las de Descartes o Bacon, o, antes que él, Jean Bodin, quien escribió un *Methodus* para el estudio de la historia.[6] Esta innovación en el sentido de las proporciones e importancias de las disciplinas filosóficas que se enseñaban conduce a mirar a Guevara como un pensador moderno. Y esta apreciación, creo, debe matizarse sustancialmente, pues, en efecto, incluye las formalidades y referencias propias del pensamiento moderno, pero con una enorme carga escolástica que tampoco se debe soslayar. Bernabé Navarro estableció, en su investigación elogiada por Gaos, cómo se introduce la modernidad a las escuelas novohispanas.[7] Y, dentro del mismo grupo orientado por Gaos, se ha precisado la influencia del eclecticismo portugués en el siglo XVIII mexicano.[8] Tenemos, por tanto, un maestro que se formó, en su juventud, dentro de una atmósfera modernizante y de tintes eclécticos.

Contemplamos, entonces, a un autor que incluye tópicos de tradición y de novedad. Pero, cuando sale expulsado con la Compañía, es un autor en proceso. Por ello, sus textos oscilarán entre su formación real en Europa y sus fundamentos mexicanos. Dos tendencias, a la vez que dos continentes, se fusionan en él. Sin embargo, quiero destacar algo que me parece central en este punto: Guevara es un mexicano trasplantado a Europa; y su mestizaje se revierte hacia allá: en lugar de tener elementos europeos en Nueva España, tiene elementos novohispanos en Europa.

Se acepta que la influencia de su curso se expandió por ambos continentes, y en diversas bibliotecas de México y España se pueden localizar ejemplares de las sucesivas ediciones que se tienen registradas hasta lindar la docena. No obstante, el curso de Guevara no aparece ni en el catálogo de la biblioteca del Vaticano ni en el del Congreso de Estados Unidos. Se sabe que el curso de Balmes tomó cosas del de Guevara, e incluso, según me comenta Roberto Heredia, se ha localizado un ejemplar autografiado en el acervo del propio Balmes, lo cual garantiza la influencia del curso de Guevara hasta bien entrada la primera mitad del siglo XIX, cosa que deducimos tanto por la fecha de muerte de Balmes como por las fechas de las ediciones más recientes que se cuentan hasta la de Pifener, en 1845, en Barcelona.

Es muy emocionante para el chauvinismo nacional la visión de un mexicano que influye en Europa. Pienso en ese orgullo ambiguo que se tiene al ver el impacto de la obra de Octavio Paz en Europa y Estados Unidos, aunque en México sea más comentado que leído. Igualmente,

---

[6] Véase YATES, Francis. *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del renacimiento en el norte de Europa*. FCE. México, 1993

[7] NAVARRO, Bernabé Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII UNAM, México, 1964

[8] JUNCO de Meyer, Victoria. *Gamarra o el eclecticismo en México*. FCE, México, 1973

Guevara nos impregna de ese orgullo de nación, aunque era un muchacho que de golpe se ve expatriado de la tradición escolástica y de las experiencias nativas. Sus nuevas patrias son Europa y la modernidad. Mas la modernidad, entendida como el paso histórico de Bacon a Descartes y a Leibniz o Newton, es algo ya pasado en Europa. Recordemos que los últimos años de Guevara y de Kant son contemporáneos; y que el romanticismo ya comienza a despuntar con firmeza que presagia, entre sus relámpagos y tormentas germánicas, las primeras obras hegelianas. Si a ese panorama de excesivo tráfico conceptual le añadimos el enciclopedismo y la revolución francesa, la mezcla es abrumadora. Las ediciones más recientes del curso de Guevara se orientan casi a ser vecinas del *Manifiesto del Partido Comunista*. Y llevados hasta esos extremos, ¿qué puede significar la obra de Guevara, que por cerca de medio siglo se había seguido imprimiendo?

El panorama que yo aprecio en esta situación difiere del usual: considero que Guevara, Maestro de Filosofía con ribetes modernos y eclécticos, representa una doble figura: por un lado, es el heredero y discípulo de una brillante generación de eruditos visionarios que se esforzaron por conducir la noción de lo nuestro a la altura de lo europeo; por otro lado, es el expositor de una idea de la filosofía que, en el contexto europeo en el que se da, mira hacia atrás. Si bien en México representa el acceso a la modernidad, aquí tan necesaria, en Europa representa la vuelta a una posición tradicional. Si bien no retorna a la escolástica, si se detiene en la modernidad, a la cual se enfrentaban ahora el sólido pensamiento ilustrado y el emergente romanticismo. Mi planteamiento sería que el curso de Guevara fue utilizado para sustentar una enseñanza de la tradición modernizada, que para América parece representar un avance y para Europa una detención.

Quiero concluir haciendo ver que las formas y las referencias del curso de Guevara no son decididamente modernas, por lo que se encuentra en una situación similar a la generación anterior de jesuitas. Se muestra como escolástico al iniciar su disquisición estableciendo los primeros principios; mas dichos principios tienen un carácter lógico-racional muy cercano a Descartes. Lo encomiable es la forma en que logra fundamentar esos principios con argumentaciones a la vez lógicas y metafísicas. Así, el principio lógico de no-contradicción (*idem non potest simul esse, et non esse*) nos conduce, sin mencionarlo, a un principio de identidad ontológica (*quodlibet vel est, vel non est*); esa aceptación lógica tiene fundamento ontológico, por lo que, al expresarse, lo hace con verdad (*quidquid in idea rei clare relucet, de ea potest affirmari*) ya que se presenta "in idea clara, et distincta" según el entimema cartesiano, como dice el propio Guevara.[9] Con

[9] Para todo este pasaje, cfr. "Disquisitio Praeliminaris" de las mismas *Intitutionum Elementarium Philosophiae,* pp. 176-184 de la edición de Madrid de 1833.

todo ese arreglo moderno, Guevara está diciendo que la afirmación tiene un fundamento lógico a la vez que ontológico, lo cual no me parece demasiado lejano de Tomás de Aquino o de Aristóteles mismo.

Algo similar sucede con el segundo principio, a saber el de razón suficiente, pues, tras citar a Leibniz sobre este asunto, confirma con una cita del paciente Job. Además, distingue entre razón suficiente externa e interna, que parecen mucho las razones de ser por sí y por otro aceptadas por la escolástica.

Si bien un escolar mexicano avanzaba un trecho histórico importante al estudiar el texto de Guevara a principios del siglo XIX, el escolar europeo era retenido por una etapa anterior del debate de las ideas en el revolucionado mundo de entonces. La metafísica de Guevara parece contribuir a un afán contradictorio, según el continente que lo recibe. Sin duda es un mestizo en el sentido más abarcador de lo que eso pueda significar.

ÍNDICE

Nota del editor 5

La crítica de los lógicos novohispanos del siglo XVI hacia sus contemporáneos
Juan Manuel Campos Benítez 7

Intercambio episcopal entre México y Venezuela en la época colonial
Ángel Muñoz García 21

La presencia de Descartes en la Nueva España
Mauricio Beuchot 41

La defensa de los derechos de los indios por Alonso de la Veracruz, durante su estancia en España
Jesús Antonio de la Torre Rangel 50

Fray Alonso de la Veracruz, fray Juan Zapata y Sandoval y Antonio J. Ribadeneyra Barrientos. Tres momentos de la doctrina agustiniana sobre el regio patronato indiano
Arturo E. Ramírez Trejo 60

La parte tercera del Curso de Filosofía *de Francisco Javier Clavigero*
Conrado Ulloa Cárdenas 76

El padre Rivera y la filosofía novohispana
Sergio López Mena 83

¿Cosmología sin teología? El dilema de la filosofía colonial venezolana
Sabine Knabenschuh de Porta 93

El Curso Filosófico *de Francisco Xavier Clavigero. Presencia de las doctrinas científicas modernas*
Roberto Heredia Correa 112

Defensa de los mexicanos en las "Disertaciones" de Clavijero en su obra Historia Antigua de México
Noé Héctor Esquivel Estrada 121

La condición jurídica de la mujer, siglo XVI
Ana Hilda Reyes Veyna 134

Algunos supuestos de la evangelización. Los confesores del siglo XVI.
Verónica Murillo Gallegos 145

Con sincero amor por la verdad: Francisco Javier Clavigero
Eduardo Quintana Salazar 152

Medidas preventivas contra las epidemias en la Ciudad de Mexico en el siglo XVIII
Martha Eugenia Rodríguez 157

La universidad novohispana entre prerrogativas eclesiásticas y seculares
Leticia Pérez Puente 168

Exaltación gloriosa de la bethlemitica rosa de la mayor América Jerichó
José Antonio Gutiérrez G. 185

¿Nuevas instituciones, nuevos saberes? El caso del Colegio de San Ildefonso de México, 1768-1816
Mónica Hidalgo Pego 199

El pensamiento de Andrés de Arze a través de su biblioteca
Columba Salazar Ibargüen 217

El contexto histórico en la época de publicación de la "Biblioteca Mexicana" de Eguiara y Eguren
Fernando-Carlos Vevia Romero 240

Signos, jeroglíficos y enigmas. Distintas formas de cifrar en la poesía de Sor Juana
Rocío Olivares 248

Aspectos sobre el Triunfo Parténico: arte y confección
José Quiñones Melgoza 262

Un relato del siglo XVIII o el dilema de clasificación
Carmen Fernández Galán 272

Entre dos paradigmas: tradición y la modernidad en Don Catrín de la Fachenda
Ma. Isabel Terán Elizondo 279

La función del literato y la literatura en Año dos mil cuatrocientos cuarenta
Ma. de Lourdes Ortiz 297

Un recorrido por tierras guanajuatenses. La visita de fray Juan Agustín Morfi (1777 y 1781)
Guadalupe Curiel Defossé / Lorena Gutiérrez Schott 308

Un jesuita ilustrado guanajuatense: Andrés de Guevara y Basoazabal.
Aurora Jáuregui de Cervantes 332

Lineamientos metafísicos en las Instituciones Filosóficas *de Guevara Y Basoazábal*
Benjamín Valdivia 343