



AVISO LEGAL

Título: *Este nuevo orbe*

Autor: Frost, Elsa Cecilia

Colaborador: Xirau, Ramón (presentador)

ISBN: 968-36-4826-6

Forma sugerida de citar: Frost, E. C. (1996). *Este nuevo orbe*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspu/>

D.R. © 1996 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.



ASIA ex noie cuiusda mulieris est appellata. que apud antiquos imperium orientis tenuit. Hec in tercia orbis parte disposita. ab oriente ortu solis. a meridie. oceano. ab occiduo nostro mari finitur. a septentrione meotide lacu & tanai fluuio terminatur. Habet autem prouincias multas et re

giones. quarum breuiter nomina et situs expediam. sumpto initio a paradiso. Paradiso est locus in orientis partibus constitutus. cuius vocabulum ex grecis in latinum uertitur. ubi in hebraico et dicitur quod in nostris lingua dicitur in tercia. quod utrumque iunctum facit ortum deliciarum. est enim omni genere ligni & pomiferarum. et horum est uisus. habet lignum uite. Non ibi frigus. non estus. sed perpetua acris temperies. e cuius medio fons prorumpens. totum nemus irrigat. diuiditurque in quatuor nascentia flumina. Cuius loci post peccatum hominis aditus interclusus est. Septus est enim vndique rompha flammea. id est muro igneo accinctus. ita ut eius cum caelo pene iungatur incendium. Cherubin quoque id est angelorum presidium arcendis spiritibus malis super romphae flagrantiam ordinatum est. ut homines flamme. angelos vero malos angeli boni submoueant. ne cui carni vel spiritui transgressionis aditus paradisi pateat. India uocata ab indo flumine. quo ex parte occidentali clauditur. Haec a meridiano mari porrecta usque ad ortum solis. & a septentrione usque ad montem caucasum peruenit. habens gentes multas & oppida. insulam quoque taprobane gemmis & elephantibus refertam. Crisam & argiram auro argentoque. secundas. uilem quoque arboribus foliis nunquam carentibus. Habet & flumina gangen & nidan & idaspem illustrantes indos. Terra indie fauonio spiritu saluberrima. In anno bis

ESTE NUEVO ORBE

Serie NUESTRA AMÉRICA

52

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

Elsa Cecilia Frost

ESTE NUEVO ORBE



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1996

Portada: página de la obra *Etimologías*, de Isidoro Sevilla (560-636), en la que aparece uno de los primeros mapas [de T en O], característicos de la cartografía eclesiástica medieval, y el primero impreso en Europa, en el año 1472.

Primera edición 1996

**DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN: 968-36-4826-6

**A los miembros, pasados y presentes,
del Seminario de Historiografía
Mexicana, siglo XVI. Facultad de
Filosofía y Letras. UNAM.**

PRESENTACIÓN

Tiene razón Elsa Cecilia Frost cuando afirma en su libro —ya clásico— *Las categorías de la cultura mexicana* (1972), que "la filosofía de la cultura nació y ha seguido un curso paralelo al de la filosofía de la historia". De hecho, esta obra que hoy se publica remite también a la historia y a la filosofía de la cultura. Tiene asimismo razón la autora cuando, en el mismo libro, dice que en México el tema de la especificidad de lo mexicano y de la cultura mexicana tiene sus raíces modernas en *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, sin olvidar antecedentes como José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes.

En las *Categorías de la cultura mexicana* el aspecto teórico es importante, sin que ello implique, empero, que se desentienda del mundo de los hechos. Sería bueno tener en cuenta este libro para precisar el sentido de los ensayos que hoy constituyen una nueva aportación, clara y original. Aunque, desde luego, estos estudios pueden ser leídos independientemente de las *Categorías de la cultura mexicana*.

Entre las principales categorías, el primer libro distinguía las siguientes: el ser occidental cristiano, hispánico, criollo, mestizo, indio, nuevo en un mundo nuevo. Éste remite especialmente al cristianismo, el ser indígena y la novedad.

El descubrimiento del nuevo continente planteó desde los inicios problemas de orden no solamente religioso en general, sino muy precisamente de orden teológico. Tomemos como ejemplo a los franciscanos, que pueden ser vistos como "etnólogos" —Sahagún *primum inter pares*—, como historiadores o cronistas y también como teólogos.

Elsa Cecilia Frost recuerda que el judaísmo, siempre en espera del Mesías, quedaba abierto al futuro. Para los cristianos el tiempo se ha consumado, pero no ha terminado. Según San Agustín está cercana la edad final que habrá de acabarse con el segundo advenimiento, la *parousía*.

Pero, al descubrirse América sucede algo totalmente nuevo; la presencia de otro hombre, de una suerte de *otredad* radical. Novedad, por lo demás, nunca prevista. ¿Habrá que pensar que el hombre americano habría sido el objeto de otra revelación? Los primeros misioneros, especialmente Olmos, negaban el problema y pensaban que existía un parentesco entre los indígenas de América y el hombre occidental, al ser unos y otros hijos de Noé. La explicación era poco satisfactoria. De ahí que los franciscanos del siglo XVI pensaran que las religiones indígenas eran obra del Demonio, un Demonio que había que exorcizar mediante la conversión. Solemos ver, y en parte hacemos bien, que algunos misioneros, sobre todo Sahagún, fueron "etnólogos", aunque debemos reconocer que fueron principalmente teólogos ocupados en eliminar los mundos demoniacos. Escribe Elsa Cecilia Frost: "América entró así de la mano del Demonio a la historia universal". Por lo demás, Dios había creado a los gentiles para que se predicara y propagara el Evangelio, la buena nueva para los hombres del Nuevo Mundo. Hasta aquí podría creerse en la intervención de la Providencia en la historia. Pero, ya llegado el siglo XVII, se olvidó el providencialismo y, por decirlo con Elsa Cecilia Frost, se olvidó —la tesis es original— en América antes que en Europa, cuyo último providencialista habría sido Bossuet.

Existió, claro está, la utopía mexicana, pero ésta no llegó a través de los franciscanos, sino de Vasco de Quiroga, discípulo de Tomás Moro. Para Tomás Moro, a diferencia de Vasco de Quiroga, tendría que haber en Utopía una educación superior. No así para Quiroga. Por otra parte, el trabajo, en Utopía, era de los esclavos. En Vasco de Quiroga no existía la esclavitud.

Me he detenido en dos temas. No son los únicos en este libro hondo y ameno. Entre otros habría que recordar el ensayo que dedica a los "Libros de Tlatelolco" —capítulo que es una verdadera revelación—, el que remite a la lingüística franciscana en Michoacán, el que recuerda

la actitud de los teólogos del siglo XVI ante el sentido del alma de los nuevos hombres.

El libro de Elsa Cecilia Frost es original. Mediante él sabemos mucho que antes ignorábamos. Sabemos también que una de las principales virtudes de la autora es la claridad, una claridad que se muestra a lo largo de los textos que el lector tiene ahora ante sus ojos.

Ramón Xirau

AMÉRICA: RUPTURA DEL PROVIDENCIALISMO¹

Si bien vivió siempre bajo la amenaza de la peste, el hambre, la guerra y la muerte, la Europa medieval fue un mundo dotado de una gran coherencia interna. Coherencia que a su vez dio al hombre de esa época una seguridad interior tan grande como grande es el desamparo del hombre moderno. Tal seguridad brotaba —casi resulta superfluo decirlo— de la fe que daba respuesta, con la palabra misma de Dios, a través de la Escritura y la tradición, a todas las grandes interrogantes humanas: ¿qué es el hombre?, ¿qué debe hacer?, ¿por qué hay sufrimiento?, ¿por qué existe la injusticia?, ¿qué es la muerte?, ¿qué puede esperarse?, ¿tiene todo esto un sentido?

Para entender esta confianza, debe tenerse en cuenta que tanto el judaísmo como su secuela, el cristianismo, son religiones basadas en un libro en el que encuentran respuesta no sólo las grandes incógnitas metafísicas, sino aun los problemas más sencillos. Y lo que se sabe por la fe tiene un peso completamente distinto al que pueda dar cualquier otra instancia.

Como ejemplo de la respuesta que la gente encontraba en la Biblia puede darse esta muestra. Tanto el judío como el cristiano sabían por la Escritura Sagrada no sólo cómo está configurado este orbe, sino que conocían la existencia de un mundo espiritual e invisible; sabían asimismo porqué la raza humana muestra caracteres distintos y también porqué hay y debe haber una jerarquización de sus elementos. Una vez que tengamos en cuenta todo esto, no podrá sorprendernos que también la concepción de la historia se haya basado en el texto bíblico. De hecho, la idea de que la historia pueda tener un sentido es una idea judeo-cristiana, puesto que para la mente griega se trata de conceptos

1 Se publicó en Leopoldo Zea [comp.], *El descubrimiento de América y su sentido actual*, México, FCE-IPGH, 1989.

contradictorios. En cambio, según toda la tradición de los intérpretes bíblicos, ya las primeras palabras de la Biblia:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra...

enuncian —en la forma más escueta que pueda pensarse— no sólo el inicio del mundo sino también de la historia. Como si tal enunciado fuera poco, la frase implica a la vez que Dios es trascendente con respecto a su creación y que el tiempo —la historia— es finito, ya que tuvo un principio y por ello mismo debe tener también un final. La historia tiene, por lo tanto, un sentido, no únicamente como proceso que engloba a toda la humanidad, sino también como pequeña historia individual. Toda la creación brotó de las manos de Dios y a Él habrá de volver al consumarse los tiempos.

Si a esto añadimos la afirmación tajante sobre el pecado original, que se encuentra un poco más adelante, veremos que el paso que seguía era, lógicamente, el concebir la historia —colectiva o individual— como un duro peregrinaje expiatorio cuyo final era la salvación. En este sentido teológico, la historia es el movimiento que pasa del enfrentamiento de la criatura con su Creador a la reconciliación entre ambos; justifica el tiempo de la terrible experiencia histórica del pueblo judío que mal podía conjugarse con su conciencia de ser el pueblo elegido. En el pensamiento profético se destacó cada vez más que el sentido de esos sufrimientos estaba en un día de triunfo final que compensaría a Israel de sus terribles pruebas. Parte de esa compensación sería el castigo de sus enemigos. El "día del Señor", que pondría fin al tiempo, adquirió gradualmente las características de un "día de juicio" en el que cada uno recibiría lo que sus obras le hubieran hecho merecer. Sin embargo, la suerte de réprobos y justos no sería cualitativamente igual, ya que a los primeros les esperaba el total aniquilamiento y en cambio los segundos alcanzarían, después de una serie

de cataclismos, la perfecta felicidad en la tierra prometida. La literatura apocalíptica, aparecida entre los siglos segundo y primero antes de Cristo, convertiría este juicio final en un drama cósmico que pondría fin a la historia. Estos escritos (muy numerosos, si bien sólo el libro de Daniel entró a formar parte del Viejo Testamento) hablan del término de un eón y de una renovación total, de la creación de un cielo nuevo y una nueva tierra. Pero para llegar a esta culminación era necesario esperar a que Israel, o cuando menos el resto fiel de Israel, alcanzara un estado de perfecta obediencia a la voluntad divina. Sólo entonces podría aparecer, en medio de condiciones terribles (guerras y tumultos, disensiones públicas y querellas privadas, persecuciones y muerte) el ungido (en hebreo: "Mesías"; en griego: "Cristo"). Este ungido del Señor podría ser un profeta como Moisés, un sacerdote perfecto o un rey justo del linaje de David, pero sería quien transformaría toda la escena universal e introduciría el reino de Dios.²

Ahora bien, como todos sabemos, la diferencia radical entre judíos y cristianos es que para estos últimos Jesús de Nazaret es el Mesías esperado, en tanto que para los judíos su venida está aún en el futuro.

Es de advertir que esta identificación puso a los cristianos en una situación muy peculiar. Puesto que si el Mesías ya había aparecido, esto significaba, de acuerdo con el esquema aceptado, que el fin de los tiempos era inminente. Y tal fue en efecto la creencia de los primeros cristianos.

Todos los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo fueron interpretados por sus seguidores como otras tantas señales de que el fin del mundo estaba cerca. En los Evangelios mismos se

2 Para esta sinopsis he utilizado, básicamente, los ensayos de Rudolf Bultmann, "Das Verstandnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum" y de Hans Urs von Balthasar, "Vom Sinn der Geschichte in der Bibel", en *Der Sinn der Geschichte*, Munich, C.H. Beck, 1961.

afirmaba la inmediata consumación de los tiempos y quien se hacía cristiano y renegaba de los ídolos no tenía ya más que esperar el fin, pidiendo a Dios que la espera no se prolongara demasiado de modo que los elegidos no flaquearan bajo la terrible presión del mundo y apostataran en el último momento.

Pero, como es más que evidente, el fin no llegó y los cristianos tuvieron que buscar la explicación de esa paradoja extrema de que el tiempo siguiese adelante, de que hubiese un futuro, cuando de acuerdo con los postulados de su fe todo se había consumado con la muerte del Mesías. Para salvar este escollo, los exegetas hicieron una nueva lectura del Evangelio y encontraron la solución en el texto mismo que había planteado más agudamente el problema: el llamado "Discurso escatológico" de Jesús que aparece en los tres evangelios sinópticos.³ Hay en estos textos una serie de profecías —destrucción de Jerusalén, guerras, persecuciones y apostasías— que habían sido interpretadas hasta ese momento de acuerdo con las palabras: "yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que esto suceda", sin parar mientes en las palabras siguientes: "mas de aquél día y hora nadie sabe nada".⁴ Para salvar el escollo, se dislinó en consecuencia entre las que se consideraron profecías inmediatas —la caída de Jerusalén— y las que fueron vistas como mediatas —el día del juicio—, cuya fecha, siempre según esta interpretación, es imposible calcular. El único indicio es que el fin del mundo no vendrá antes de que se proclame "esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones".⁵ O sea que el mundo no terminará mientras haya un solo hombre que desconozca el mensaje de Cristo.

3 *Vid.* Mt xxiv-xxv, Mc xiii y Lc xxi.

4 Mt xxiv, 34 y 36.

5 Mt xxiv, 14.

En consecuencia, la historia —ese intervalo entre la consumación de los tiempos y la segunda venida del Mesías— se hizo necesaria a fin de dar a todos y a cada uno la oportunidad de salvarse. En esta concepción cristiana del tiempo —tan peculiar— hay una línea divisoria que no es como para los judíos un futuro, sino un *perfectum praesens*. El Mesías ya ha venido y a partir de este acontecimiento central se cuenta el tiempo tanto hacia atrás —a.C.— como hacia adelante —d.C.—. Así, toda la historia transcurrida antes del nacimiento de Cristo, sea la judía o la gentil, es vista como una *praeparatio evangelica*, en tanto que toda la historia posterior —lo ocurrido después de la muerte redentora de Cristo— es el intervalo decisivo, el tiempo de la prueba, el momento de la separación entre el trigo y la cizaña, el tiempo de lucha entre la inclinación al pecado y la misericordia divina que sólo terminará con el triunfo final de la fe. Los exegetas no negaron jamás que el tiempo no se hubiera consumado, hacerlo hubiera sido negar su fe, sino que reconocieron que no había terminado y que había razones para ello. Así, San Agustín afirmó que vivimos ya en la plenitud de los tiempos, en la última edad a la que pondrá fin la parusía del Señor. La historia tiene en consecuencia un sentido: es una historia de la salvación. Y a esta concepción de la historia que, como hemos visto, tiene más de teología que de filosofía de la historia, es a lo que se llama providencialismo.

Tal concepción fue la propia del hombre europeo. La he resumido lo más posible, pero desde luego, el paso de los años, fue ampliándola y aun desvirtuándola. En algunos casos las interpretaciones y explicaciones brotaron de una mente genial, como cuando San Agustín, innegablemente el mayor teólogo de la historia, aclara el sentido de ésta dividiéndola en seis edades que corresponden a las seis etapas de la vida humana: infancia, niñez, juventud, virilidad, madurez y ancianidad, pero que corresponden también a los días de la creación. Por ello, dice, como ya mencioné, que vivimos en la sexta edad. Tras ella se iniciará

la bienaventuranza, del mismo modo que tras los seis días de la creación vino el reposo.

En cambio, en otros casos se dio al texto bíblico un alcance mayor mediante una serie de detalles agregados que nadie sabe de dónde provinieron. Pongo un solo ejemplo que se enlaza directamente con el tema de este ensayo; en el Génesis se habla de que Noé tuvo tres hijos: Sem, Cam y Jafet, que poblaron "toda la tierra".⁶ A partir de estas palabras se dio a las tres partes conocidas del mundo: Asia, Africa y Europa (si no me equivoco, la Biblia sólo menciona por su nombre a Asia y eso en los libros de los Macabeos que son de los más recientes del Antiguo Testamento y en algunos textos del Nuevo) una población que descendía de alguno de ellos. Y puesto que había tres razas que componían la humanidad, Beda el Venerable hizo que los "magos venidos de Oriente" —que el Evangelio de Mateo menciona sin especificar ni número ni nombre— fueran también tres y ofrecieran oro, incienso y mirra —dones tomados de Isaías— convirtiéndolos así en representantes de todos los pueblos de la tierra.

Pues bien, esta interpretación pasó del dominio de los teólogos al de la gente sencilla y le proporcionó un elemento de confianza y estabilidad en un mundo que siempre parece ir a la deriva. Tal confianza se basaba en la afirmación de que, a pesar de todos los pesares, la historia se encamina hacia la salvación de la humanidad. Fue esta interpretación la que, a principios del siglo XVI, se enfrentó con un nuevo escollo: la existencia de pueblos hasta entonces insospechados.

En un principio —es decir, en los años inmediatos a los viajes de Colón— no parece que los habitantes de las islas —esos hombres a los que el almirante describe con términos tan contradictorios— plantearan problema alguno. Ciertamente; no habían recibido la luz del Evangelio, eran

6 Gen ix, 19.

idólatras, pero tan mansos y de tan buen ingenio que "creo que ligeramente se harían cristianos",⁷ como se afirma en el *Diario* y, por lo demás, nada de ello contradecía la concepción providencialista. Todo europeo medianamente culto sabía de la existencia de grandes grupos humanos en Asia y Africa que a pesar de todos los intentos misionales seguían siendo paganos. Además, debemos recordar que en esos primeros años se pensó en haber llegado a tierras asiáticas, de modo que el esquema medieval seguía en pie.

El problema surgió después cuando las nuevas exploraciones hicieron ver que ni la tierra ni sus habitantes podían corresponder a lo que se sabía de Asia. Tras todas las vicisitudes a las que se refiere el doctor O'Gorman en su espléndido libro, *La invención de América*,⁸ se aceptó que se trataba de "otro mundo", a pesar de ser ésta una noción muy peligrosa teológicamente, ya que podría llevar a pensar en la existencia de otro Dios y otra revelación. Por ello, fue necesario intentar identificar este "mundo" con algo ya conocido, fuera por la Biblia o por los autores de la Antigüedad clásica.

Así, Gonzalo Fernández de Oviedo que escribe cuando ya había quedado resuelto el problema geográfico, es decir, cuando ya se sabía que no eran tierras asiáticas, intenta, sin embargo, identificar este "mundo nuevo" con las Hespérides de la tradición griega. Intento que de haberse logrado habría equivalido a matar dos pájaros de un tiro, pues si por una parte se inscribía a esta tierra dentro del esquema conocido, por la otra se daba legitimidad al dominio español. Véamos cómo. Afirma Oviedo: "yo tengo a estas Indias por aquellas famosas islas Hespérides", es decir, islas conocidas de antiguo aunque tal

7 Cristóbal Colón, Primera carta, compendiada por fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vols., México, FCE, 2ª ed., 1965, lib. 1, cap. XL, p. 204.

8 1ª ed. México, FCE, 1958; 2ª ed., corregida, aumentada y traducida al inglés por el autor, *The Invention of America*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

conocimiento se hubiera perdido después. Esto es, no implican otredad ni novedad alguna y, lo que es más, fueron "así llamadas del duodécimo rey de España, dicho Hespero", afirmación que Oviedo pasa a fundamentar valiéndose de una cronología atribuida a Beroso. Si, como sostiene el cronista, las tierras llevan por lo común un nombre derivado del de sus héroes, todo indica que si las islas llevaban el nombre de este viejo rey de España, debe seguirse de allí que España señoreaba las Indias "hacía ya 3193 años".⁹ O lo que es lo mismo, no conquistaba, sino recuperaba lo suyo.

A pesar de ésta y de otras hipótesis semejantes, la realidad se mostró irreductible y los españoles se vieron ante la necesidad de explicar la existencia de unas tierras y de unos seres que no eran mencionados por ninguno de los libros sagrados o profanos y que, por lo tanto, de acuerdo con el esquema tripartita, no podían existir. A ello debe añadirse que todos estos miles de seres —a los que lo mismo que a su tierra se buscó antecedentes conocidos— no habían recibido el mensaje de Cristo.

Nada tiene de extraño que, ante este problema, los cronistas —en especial los religiosos— hayan tratado de encontrar la explicación del portento recurriendo a hipótesis y teorías que —por antiguas y sabidas— habían sido dejadas de lado por la escolástica. Me refiero al papel del Demonio en el drama de la humanidad, al elemento de compensación de la historia, a la elección providencial de un pueblo, un grupo o un hombre para un fin determinado y a la elucubración escatológica.

Con todo, si bien el problema de la identificación de las nuevas tierras con alguna de las islas a las que hacen referencia tanto los textos clásicos como la Biblia podía pasar a segundo plano, en cambio era imprescindible que sus habitantes tuviesen algún lazo con el Viejo

9 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, ed. facsimilar de la de 1547, México, Condumex, 1979, lib. II, cap. III.

Mundo, de tal modo que no cupiese duda sobre su linaje adámico. Porque, de no poderse probar éste, se plantearía una posibilidad inadmisibles para un cristiano no sólo sobre la naturaleza del hombre americano, sino aun sobre la exactitud del relato bíblico. Por ello, en los años inmediatamente posteriores a la conquista de México, proliferaron los intentos por proporcionar a los indígenas americanos antepasados no sólo aceptables para la mentalidad europea, sino irremisiblemente necesarios.

Desde luego, la manera más sencilla de resolver un problema es negar su existencia. Así, los primeros cronistas intentaron establecer sin más el linaje adámico de los habitantes de las nuevas tierras y creyeron encontrar en detalles nimios la prueba del parentesco entre los indios y otros pueblos conocidos de antiguo. Por ejemplo, fray Andrés de Olmos afirma "que no hay quien dude venir [los indios] de los hijos de Noé".¹⁰

En otras ocasiones torturan el lenguaje para mostrarnos, a través de extrañas etimologías, parentescos aún más extraños, como lo hace el padre Las Casas cuando dice que los caribes

llaman la canoa de *canon*, en hebreo, que quiere decir *statio in aqua*, estancia en el agua, porque los sustenta en el agua. La pimienta de las Indias llaman ají, de *axa* hebreo, que quiere decir furor o cosa furiosa, por el gran calor y furia que tiene que quema la boca...¹¹

10 El texto de fray Andrés de Olmos está tomado de la *Relación* de Alonso de Zorita. Debo a la generosidad del doctor Edmundo O'Gorman el haber podido consultar una copia del manuscrito. *Relación*, 1, 2.

11 Citado por fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. 1, cap. IX. (Hay varias ediciones accesibles.)

Con ello, el buen fraile creía dejar probada la ascendencia judía de los indios.

Sin embargo, aun cuando estos endeble argumentos —Olmos sólo afirma, Las Casas nada prueba— pudiesen establecer el linaje adámico de los indios, existe otro problema que un jesuita, José de Acosta, plantea en forma muy clara al asentar:

...es bien probable de pensar que los primeros [hombres] aportaron a Indias por naufragio y tempestad del mar; mas ofrécese aquí una dificultad, que me da mucho en qué entender, y es que ya demos que hayan venido hombres por mar a tierras tan remotas, y que de ellos se han multiplicado las naciones que vemos; pero de bestias y alimañas que cría en Nuevo Orbe, muchas y grandes, no sé cómo nos demos maña a embarcarlas y llevarlas por mar a las Indias. La razón porque nos hallamos forzados a decir que los hombres de Indias fueron de Europa o de Asia es por no contradecir a la Sagrada Escritura, que claramente enseña que todos los hombres descienden de Adán, y así no podemos dar otro origen a los hombres de Indias, pues una misma Divina Escritura también nos dice que todas las bestias y animales de la tierra perecieron, si no las que se reservaron para propagación de su género en el arca de Noé. Así también es fuerza reducir la propagación de todos los animales dichos a los que salieron del arca en los montes del Ararat, donde ella hizo pie; de manera que, como para los hombres, así también para las bestias, nos es necesidad buscar camino por donde hayan pasado del Viejo Mundo al Nuevo.¹²

12 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 2ª ed., 1962, cap. 20, p. 54.

Ahora bien, como la Biblia nada dice de un paso que comunicara ambos mundos, los cronistas se vieron obligados a echar mano de otra tradición que, si bien de mucho menor peso que la bíblica, corría parejas con ella: el legado clásico. Y así, resucitaron el mito platónico de la Atlántida. "No faltan algunos —dice Acosta— que siguiendo el parecer de Platón... dicen que fueron esas gentes de Europa o de África a aquella famosa isla y tan cantada Atlántida y de ella pasaron a otras y otras islas hasta llegar a la tierra firme de Indias", hipótesis que el jesuita pasa a destruir al considerar el texto del *Timeo* simplemente como "cuentos o fábulas... [más] que historia o filosofía digna de cuento".¹³ El siempre cauto Acosta resolvió la cuestión considerando que los indios pasaron poco a poco de su tierra de origen a América, "ayudando a esto la continuidad o vecindad de las tierras" (sin que nos diga cuáles). El tema era tan espinoso que buena parte de las crónicas se destinó a dilucidarlo, proponiéndose, como ya señalé, los más extravagantes antepasados para dar cuenta del origen de los aborígenes americanos.

El caso más extremo es quizá el de otro dominico, fray Gregorio García, que ofrece veintitrés hipótesis distintas sobre dicho origen y hace desfilar por las páginas de su libro —como posibles antepasados de los pueblos americanos— no sólo a cartagineses y fenicios, sino aun a ingleses y franceses.¹⁴

Pocos cronistas, en verdad, mostraron la sensatez de Motolinía quien se limitó a escribir que "estos naturales son puros gentiles, y ésta es la más común opinión y parece ser más verdadera".¹⁵ Con ello aceptaba el misterio de su origen y también el misterio de que Dios se hubiese

13 *Ibid.*, cap. 22, p. 59.

14 Fray Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, ed. facsimilar de la segunda de 1729, México, FCE, 1981.

15 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971, p. 9.

olvidado de ellos durante dieciséis siglos, pero a la vez —con el simple uso del término "gentiles"— los equiparó a los pueblos de la Antigüedad clásica.

Ante la tremenda novedad de América y de sus habitantes, los cronistas religiosos buscaron en la memoria colectiva de la Iglesia y encontraron por fin un paralelo, el de los pueblos gentiles, cuya historia, como ya dije, había llegado a ser vista como una mera *praeparatio evangelica*. Lo mismo, se dijeron, sucedió aquí y el tiempo transcurrido entre el nacimiento de Cristo y la conquista espiritual dejó de tener peso, pues ¿qué son para Dios mil años o un día?

Curiosamente, el paralelo entre los gentiles antiguos y los americanos no se estableció a partir de las virtudes comunes a ambos (aunque a veces sí se las mencione), sino a partir de los vicios y aberraciones que es posible encontrar no sólo entre estos pueblos, sino en todos. Al estudiar la religión indígena, los cronistas vieron en ella la obra del Demonio. Opinión que si actualmente no puede menos que provocar —en el mejor de los casos— cierta actitud condescendiente ante la ingenuidad de los frailes, era para ellos la conclusión lógica de textos que nadie osaba poner en duda. ¿Acaso no afirma el salmo 95, 5, que "todos los dioses de los pueblos son demonios"?¹⁶

Afirmación que reaparece en el Levítico, de donde se desprende que el origen de la idolatría, es decir, la adoración a los dioses paganos, es obra de los demonios.¹⁷ El tema es reelaborado en el Nuevo Testamento, donde el Demonio se manifiesta como un formidable enemigo del reino de Dios. Así, San Pablo concibe su misión como una lucha a fin de que los gentiles abran los ojos y "se conviertan de las

16 Debe recurrirse al texto latino de la Biblia (Vulgata), puesto que las traducciones católicas modernas sustituyen "demonios" por "ídolos" o "fantasmas".

17 Lev xvii, 7.

tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios",¹⁸ es decir, abandonen el paganismo y acepten el cristianismo. Para San Pablo es indudable que "lo que sacrifican los gentiles, a los demonios, y no a Dios, lo sacrifican".¹⁹ En los siglos siguientes, los Padres de la Iglesia jamás pusieron en tela de juicio esta identidad entre los demonios y los dioses paganos y todo obstáculo al cristianismo, toda recaída en el paganismo, todo brote de herejía fueron vistos, en consecuencia, como obra del Demonio.

Así pues, cuando los frailes describen los cultos prehispánicos como cultos demoniacos, lo hacen apoyándose en una tradición más antigua que el propio cristianismo, tradición que, por lo demás, nadie había contradicho jamás. Sin embargo, y en forma notable, al hacer este juicio negativo sobre el mundo indígena, los misioneros lograron poner de manifiesto que los indios pertenecían plenamente a la humanidad, dado que la característica más acusada del Demonio es ser enemigo del género humano. En consecuencia, si los indios no fueran hombres o no lo fueran de modo pleno, el Demonio ningún interés tendría en ellos. Por el contrario, si los ha dominado con "yugo tan pesado y de tantas ceremonias", yugo que según Sahagún no tuvo igual en el mundo,²⁰ es porque sus almas son tan valiosas como las de los europeos. Si Satanás llevó a los pueblos prehispánicos a la idolatría, como antes llevó al mundo grecolatino a este mismo y aborrecible pecado, es porque tan hombre es un inca como un griego, un azteca como un romano.

América entró así de la mano del Demonio a la historia universal. Ahora bien, esta acción de Satanás en el Nuevo Mundo se enlaza, de modo muy natural, con el segundo de los temas enunciados, el que he llamado teoría de la compensación. Debemos recordar que, de

18 Hechos xxvi, 18.

19 1 Cor x, 20.

20 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3ª ed., 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1977, t. I, p. 30.

acuerdo con la tradición judeo-cristiana, sobre todo de la que se apoya en los apócrifos veterotestamentarios,²¹ los hombres fueron creados a fin de ocupar el lugar que la rebelión de los ángeles había dejado vacío. De ahí, el odio del Demonio hacia el hombre al que hizo caer; de tal modo que esta caída es parte de una lucha cósmica que se inició con la rebelión y expulsión de Luzbel y sus seguidores. A pesar de ese primer pecado, Dios tuvo misericordia de los hombres y eligió al pueblo judío para una misión salvadora con respecto a toda la humanidad. El Mesías había de nacer en el seno de Israel y éste debía apoyar su obra. Pero la larga preparación que Dios había dado a los hebreos resultó inútil cuando éstos rechazaron al Mesías y pusieron en peligro su misión. De nuevo —y también como una compensación— Dios eligió a los gentiles para que el Evangelio se propagase.

Demos ahora un salto de siglos y recordemos que América surgió para Europa casi en el mismo momento en que la vieja cristiandad quedaba rota por la herejía luterana. Nada más natural, por tanto, que ver en ello una acción providencial que llevaba a compensar "a la Iglesia católica con la conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar a la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad".²² Es de notar que esta compensación obra en dos direcciones, pues si para el autor de la frase citada, fray Jerónimo de Mendieta, la Iglesia compensa sus pérdidas europeas con sus ganancias americanas, para el dominico fray Francisco de Burgoa —que resucita con ello otro aspecto de la tradición patristica— los indios cayeron y estuvieron tanto tiempo bajo el dominio brutal del Demonio preci-

21 La demonología tiene un peso enorme en todos los apócrifos. Véanse los dos libros de *Enoc*, el *Libro de los jubileos*, el *Testamento de los doce patriarcas* o el *Libro de Adán y Eva*.

22 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 1. (Hay varias ediciones accesibles.)

samente por el incontenible avance que el cristianismo tuvo en el Viejo Mundo desde sus primeros tiempos.

De nuevo, este tema se desliza hacia el siguiente: la predestinación o elección que la Providencia hace de un hombre, un grupo o un pueblo determinado para alcanzar sus fines.

Todos sabemos que para Mendieta —y de hecho para toda la tradición franciscana— Cortés fue "no sin misterio elegido... para el descubrimiento y conquista de esta tierra",²³ como lo demuestra el hecho de que haya nacido el mismo año que Lutero. Este "para turbar al mundo y meter debajo de la bandera del Demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos", y Cortés

para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás [...] Y es también en un mismo tiempo que fue [...] el año de 19, comenzó Lutero a corromper el Evangelio entre los que lo conocían y tenían de atrás recibido, y Cortés a publicarlo fiel y sinceramente a las gentes que nunca de él habían tenido noticia, ni aun oído predicar a Cristo.²⁴

Pero si Cortés fue un elegido, también lo fue fray Martín de Valencia como lo indica ya su nombre mismo para que, en palabras de Torquemada, "la capa de Cristo que un Martín, hereje, rompía, otro Martín, católico y santo [cosiera]". Casi por demás está decir que para los franciscanos no sólo su primer provincial, sino la orden entera formaba parte del plan providencial, ya que "ahora... nuestro Dios descubrió

23 *Ibid.*, Prólogo al lib. III.

24 *Ibid.*, lib. III, cap. 1.

aqueste otro mundo, a nosotros nuevo, porque *ab aeterno* tenía en su mente electo al apostólico Francisco por alférez y capitán de esta conquista espiritual".²⁵ Pero si la conquista espiritual estaba ya dispuesta por la Providencia, justo será afirmar que también lo estaba la militar, puesto que fue el hecho que abrió "la puerta de esta gran tierra de Anáhuac e [hizo] camino a los predicadores de su evangelio".²⁶ Como es por demás evidente, pues como se pregunta fray Juan de Torquemada en el penúltimo capítulo del libro IV, el más providencialista de su obra,

¿qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces se vieron desbaratados y puesto en huída por ellos, por manera que fue obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio, que había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió.²⁷

Pero estas señales de predestinación de las que he mencionado sólo una mínima parte, no únicamente se enlazan unas con otras, sino que complementándose dieron nuevo aliento a la esperanza escatológica que si bien no desapareció nunca de la Iglesia estaba ya casi reducida a la simple recitación de la fórmula final del Credo niceno.

Volvamos al principio. El descubrimiento de América fue la instancia que hizo posible la extensión del concepto de historia universal a toda la humanidad,²⁸ pero fue también la instancia que permitió que la

25 Motolinía, *op. cit.*, p. 20.

26 Torquemada, *op. cit.*, Prólogo al lib. IV.

27 *Ibid.*

28 O'Gorman, *op. cit.*, *passim*.

pretensión de universalidad del cristianismo se realizara. Hasta ese momento y a pesar de llamarse "católica", esto es "universal", la Iglesia sólo abarcaba una porción pequeña del mundo conocido y su labor misionera había quedado prácticamente paralizada desde hacía siglos. Pero el descubrimiento de este nuevo mundo y de los hombres que lo poblaban dio nueva vida al mandato de Cristo de proclamar el Evangelio en toda la tierra. Los misioneros, como ya se señaló, tuvieron un sentimiento fortísimo de vivir una nueva edad apostólica. Y no sólo por lo que se refiere a lo externo —las multitudes que acudían al bautismo, por ejemplo—, sino sobre todo por una cierta disposición anterior. Para decirlo brevemente, lo que ocurrió fue que todos los hechos históricos de fines del siglo XV (fin de la reconquista en España, expulsión de los judíos y descubrimiento de América) y de principios del XVI (conquista de México y del Perú y evangelización consiguiente, pero también ruptura de la Iglesia por los protestantes) fueron interpretados de acuerdo con la visión providencialista y ello hizo renacer con una fuerza sorprendente la esperanza escatológica y apocalíptica. Los evangelizadores volvieron a vivir el clima de urgencia que caracterizó a las primeras comunidades cristianas, puesto que, a pesar de la prohibición de la Iglesia, creían ver en los sucesos que les tocó presenciar otras tantas señales de que quizá la espera estaba por terminar. Pues si la segunda venida de Cristo se había retardado a fin de dar oportunidad a todos los hombres de conocer el mensaje de Jesús ¿no serían estos indios los llamados en la "hora postrera" de los que habla el Evangelio? o, segunda posibilidad, ¿no sería el descubrimiento de esta tierra el medio elegido por Dios para hacer llegar su palabra a los confines del mundo? Al descubrirse la redondez de la tierra, se cerró un círculo. El cristianismo, surgido en Oriente, podía volver a él después de ser anunciado a todos los hombres. Como dice Phelan: "para los de temperamento místico, esta posibilidad les pareció una visión

tan cegadora y radiante, que su cumplimiento anunciaba el fin del mundo".²⁹

En cierto modo, no es necesario que ninguno de los cronistas religiosos afirme expresamente que espera el cumplimiento de las promesas de Cristo, todos sus escritos dejan trasparantar esta esperanza y una vez encontrada la clave de ella, todos los acontecimientos se hacen encajar en el esquema.

Pero como bien sabemos, ni se logró la conversión de los pueblos asiáticos, ni el mundo llegó a su fin. La parusía se alejó en consecuencia una vez más y el espíritu humano, cansado por la tensión escatológica en que había vivido, se refugió de nuevo en los problemas cotidianos. Para mediados del siglo XVII, la mayoría de las crónicas religiosas cambiaron de signo. Desapareció en ellas el esfuerzo por interpretar los sucesos históricos como otras tantas señales de que el cumplimiento de las profecías estaba cercano y sus autores se preocuparon más bien de defender a sus respectivas órdenes frente a la amenaza siempre creciente de la secularización.

La visión providencialista quedó de nuevo relegada al trasfondo, convirtiéndose en expresión de una fe sencilla que ve milagros por todas partes.

La historia de la filosofía ha sostenido siempre que el providencialismo, como explicación aceptada del curso histórico, termina con Bossuet, pero se me ocurre preguntar si de hecho su eclipse no se inició con la última gran expresión de la historiografía medieval que representan nuestras crónicas religiosas del siglo XVI.

29 John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 32.

CARACTERÍSTICAS ESPIRITUALES DE LOS FUNDADORES DE LA PROVINCIA DEL SANTO EVANGELIO¹

Hacer una semblanza —sea quien fuere el personaje— es siempre difícil, no sólo porque exige una gran cantidad de datos y sensibilidad e inteligencia para interpretarlos, sino también porque a pesar de que se puede llegar a creer que ya se sabe "todo" acerca de un personaje, parece cierto que los seres humanos tenemos un núcleo irreductible que defendemos denodadamente frente a cualquier invasión. Somos por ello *hortus conclusus*, huertos cerrados que retienen su último secreto y por lo mismo todo conocimiento sobre los otros es siempre fragmentario y superficial. Pero si tales son las dificultades que asechan a cualquier intento de semblanza o biografía, cuando de santos se trata —y para mí, aunque ninguno de los fundadores de esta provincia haya sido canonizado, cabe considerarlos dentro de esta categoría, puesto que su intento fue serlo—, cuando de santos se trata, repito, las dificultades se acrecientan. Hay para ello dos motivos. El primero, la incomprendibilidad que implica la íntima unión con Dios para cualquiera que no la haya experimentado por sí mismo. En este caso, el huerto está aún más cerrado y aunque algo podamos vislumbrar, será siempre desde fuera. El santo rara vez escribe sobre sí, aunque algunos lo hayan hecho (San Agustín o Santa Teresa, por ejemplo), legándonos no sólo el único atisbo verdadero sobre la santidad, sino también en los dos casos citados grandes obras literarias. Pero además aquí se trata de franciscanos, es decir, de frailes que por voluntad de su fundador debían ser siempre los últimos y, por ello, la humildad que se les exige impide que hablen de sí mismos y aun que den mucha importancia a sus hechos particulares. Así, ninguno de los Doce escribió sobre su propia vida y quienes los sucedieron y —fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada— presentan sólo vidas muy esquemáticas que, lejos de saciar

1 Conferencia Ciclo: "450 años de presencia franciscana", Fundación Cultural Domecq, México, D.F., 5 de noviembre de 1985.

nuestra curiosidad, nos plantean nuevas incógnitas. De hecho, si comparamos las vidas que forman los dos menologios, veremos que todas parecen responder a un patrón y en realidad debe haber sido así, porque lo mismo sucede casi con cualquier otra vida de santo. En su afán por destacar los que pueden llamarse los rasgos sobrenaturales, los hagiógrafos borran todas las características naturales, hacen *tabula rasa* de todo individualismo. Borran todo aquello que distinguió en vida a un hombre o una mujer y que los hizo ser los seres únicos que fueron y nos entregan una "sopa boba" que no es carne ni pescado. Con razón se dice que el Demonio toma venganza de los santos a través de sus biógrafos. Este afán igualador ha sido llevado tan lejos que no sólo ha afectado los escritos sobre los santos, sino aun las imágenes. Salvo algunas grandes figuras —pienso en San Ignacio de Loyola o en el propio San Francisco— se diría que los santos no tuvieron cara propia y lo mismo que sus vidas sus rostros responden a un patrón. Así, a no ser por los atributos que acompañan sus representaciones, es difícilísimo distinguir entre un apóstol y otro, o un dominico, franciscano o jesuita particular del resto de sus hermanos.

De todo ello se deduce que no podemos esperar grandes novedades ni descubrimientos sensacionales en torno a los Doce. Los documentos personales son escasos y poco reveladores y en tanto no aparezca algún ignorado o perdido escrito biográfico, poco o nada se puede añadir a lo ya conocido.

No queda pues más camino que volver a la obra de fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía, y buscar en ella no sólo los datos de lo que hicieron, sino también y muy especialmente de aquello que deseaban hacer, porque será este propósito el que nos revele la clase de hombres que fueron esos doce fundadores cuyos nombres no está nunca de más recordar:

fray Martín de Valencia, primer prelado,
fray Francisco de Soto,
fray Martín de la Coruña,
fray Juan Juárez,

fray Antonio de Ciudad Rodrigo,
fray Toribio de Benavente —predicadores y confesores;
fray García de Cisneros,
fray Luis de Fuensalida —predicadores;
fray Juan de Ribas,
fray Francisco Jiménez —sacerdotes;
fray Andrés de Córdoba y
fray Juan de Palos —lego

No soy, desde luego, ni la primera ni la única que haya intentado descubrir la personalidad de estos hombres a través del único testimonio que han dejado. Pero, al tomar como punto de partida la obra de quienes me han precedido, me encuentro con un grave problema que pasaré a plantear.

Siempre he considerado inadmisibile que la filosofía —por no hablar de la teología— pueda o siquiera deba reducirse a un análisis del lenguaje y, por ello, me encuentro ahora en una situación paradójica. Ya que si, como ya indiqué, me propongo hacer un examen no tanto de la obra de los franciscanos, sino de las ideas que los llevaron a actuar en determinada forma y a dar cierta orientación a su política, tanto frente a las autoridades civiles y religiosas como frente a los encomenderos y, lo que es más importante aún, frente a los neófitos indígenas, lo primero que me sale al paso es un problema de definición de términos. Pues sucede que hasta ahora para hablar de la peculiar visión del mundo que los misioneros franciscanos del siglo XVI expresaron en sus escritos y en sus acciones, han venido empleándose, casi como sinónimos, dos términos que apenas si tienen alguna nota en común. Por ejemplo, Maravall intituló su ensayo: "La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España";² en tanto que el libro de Phelan lleva el

2 Vid. *Estudios Americanos*, núm. 2, Sevilla, 1949, p.199-227.

título de *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*.³ Esto plantea un problema serio pues mientras para el primero los evangelizadores estaban dentro de la corriente utopista propia del Renacimiento, para el segundo seguían sustentando ideas plenamente medievales. Pero más grave aún resulta el que no se mantenga una terminología uniforme —yo misma soy culpable de este delito—⁴ y milenarismo y utopismo acaben por parecer conceptos intercambiables. Así sucede en el libro de Baudot —que si bien se llama *Utopía e historia en México*—⁵ produce al final la impresión de que los "milenaristas" eran una especie de grupo selecto —casi me siento tentada a decir: una sociedad secreta— dentro de la orden seráfica y que todos los franciscanos que pasaron a Indias pertenecían a este grupo. Sea de esta última hipótesis lo que fuere, lo cierto es que el uso indistinto de ambos términos es tanto más notable cuanto que si bien "utopismo" evoca de inmediato un ideal irrealizable, el término "milenarismo" provoca la visión de un fanatismo que pudo llegar a las crueldades extremas, a la amoralidad y a la demencia colectiva de que son testimonio los tafures, los hermanos del libre espíritu, los amalricianos, los anabaptistas y tantos otros. ¿Cómo y por qué ha sido posible aplicar tales términos al ideal franciscano del siglo XVI? Para averiguarlo no encuentro más camino que definir de manera clara y distinta ambos conceptos, destacar sus notas comunes, en caso de que las haya, y por último ver si son efectivamente aplicables a los franciscanos y en qué medida.

3 *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, University of California Press, 1970 (hay trad. esp., *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972).

4 "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1, México, 1976, p. 3-28.

5 *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977 (no hay aún traducción al español).

"Utopía" —"el no lugar"— es, como todos sabemos, el título que Tomás Moro dio a su relato acerca de la vida en una isla así llamada y de ubicación desconocida —aunque cercana al Nuevo Mundo— en la que se había alcanzado una sociedad perfecta. Más adelante se aplicó por analogía y de modo muy general a todo ideal político, económico, social o religioso de difícil o imposible realización. Retengamos, por el momento, como notas características del concepto: su imposibilidad de realización, su connotación de sociedad perfecta y su carencia de cualquier referencia trascendente, ya que se trata siempre de un ideal por realizar en este mundo.

El milenarismo, a su vez, tuvo originalmente un sentido estricto y preciso. Toma su nombre de la profecía que se encuentra en el capítulo XX del Apocalipsis (1-6):⁶

Luego vi a un ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del abismo y una serpiente antigua —que es el diablo y Satanás— y la encadenó por mil años. La arrojó al abismo, la encerró y puso encima los sellos, para que no sedujera más a las naciones hasta que se cumplirán los mil años. Después tiene que ser soltada por poco tiempo. Luego vi unos tronos, y se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años. Es la primera resurrección. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años. Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección...

6 Todas las citas bíblicas están tomadas de la llamada *Biblia de Jerusalén*.

Forma parte, por lo tanto, de la primitiva escatología cristiana que, basada en las palabras de Jesucristo,⁷ esperaba "los últimos tiempos" en que estas profecías encontrarían su cumplimiento. Sin embargo, muy pronto empezaron a interpretarse estos versículos en una forma muy literal y, uniéndolos a otros textos apocalípticos del Antiguo Testamento, se esperó que después de una primera resurrección real, la de los mártires, Cristo vendría a la tierra para establecer un reino que debía durar mil años. Sobre lo que no se llegó a un acuerdo fue sobre si esto sucedería antes o después del Juicio final —a pesar de que el versículo 5 dice claramente que "los demás... no revivieron" hasta el final de los mil años, por lo que los milenaristas, desaprobados muy tempranamente por la Iglesia, se dividieron en premilenaristas y posmilenaristas. Otro motivo de elucubraciones era, desde luego, la fecha en que debía producirse la parusía y las prohibiciones de los Santos Padres no pudieron acabar nunca del todo con ellas. De modo muy natural, durante la Edad Media, el movimiento milenarista crecía de acuerdo con la interpretación que se diera a los acontecimientos históricos, hasta llegar a provocar en ocasiones una demencia colectiva. Pero las supuestas fechas fatídicas pasaban y la efervescencia se calmaba por algunos años. Así en el siglo XII se dice que resurgió en los escritos de Joaquín de Fiori, quien predijo que hacia mediados del siglo siguiente se iniciaría la tercera y última edad del mundo: la era del Espíritu Santo, sociedad de monjes regida por la contemplación, en la que llegaría a su realización plena la doctrina cristiana y la paz y la concordia reinarían en el mundo.

El hecho de que la vida de San Francisco y la fundación de su orden hayan coincidido poco más o menos con los años de la profecía joaquinita, llevó a muchos a ver en el Pobrecillo al heraldo de la nueva

7 Mc xxiv-xxv, Mc xiii y Lc xxi.

era. A ello ayudó, sin duda, la unicidad del santo, su perfecta imitación de Cristo, casi tan difícil de comprender como de seguir. Esta interpretación fue causa de una escisión dentro de la orden seráfica. Y quienes aseguraron que la última edad había ya dado comienzo, los llamados "espirituales" o *fraticelli*, y su milenarismo acabaron por ser excomulgados por el papa Juan XXII en 1317 y 1323.

De este rápido examen de las vicisitudes sufridas por el término "milenarismo", tan claro y preciso en un principio, se desprende que su significado actual tiene una evidente connotación herética y aun cismática, adjetivos que mal podemos aplicar a los evangelizadores franciscanos de la Nueva España.

Comparemos ahora los dos conceptos y veremos que la única nota en común es la referencia a un estado perfecto, si bien el utópico pertenece por completo a este mundo, en tanto que el milenarismo es sólo una preparación, una antesala del otro. Nos encontramos, en consecuencia, con que si llamamos "utópica" a la visión de los franciscanos nos quedamos cortos, puesto que para nada mencionamos, ni aun implícitamente, los fines espirituales ulteriores que son una de las características de su obra. En tanto que si hablamos de un "reino milenarismo" provocamos de inmediato una duda acerca de su ortodoxia.

¿Cómo explicar entonces que ambos se hayan aplicado a la visión y a la labor franciscana del siglo XVI? La respuesta se encuentra quizá en el propósito mismo. Lo que los franciscanos intentaron hacer en estas nuevas tierras fue, ni más ni menos, que erigir una Iglesia purgada de todos los errores y defectos que quince siglos habían acumulado sobre ella.

Pongámonos por un momento en el lugar de estos misioneros. Los Doce, lo mismo que sus tres antecesores flamencos, nacieron a fines del siglo XV y vivieron en consecuencia tres hechos cargados de significado: la toma de Granada, la expulsión de los judíos y el surgimiento —verdaderamente portentoso— de tierras cuya existencia no sólo era desconocida, sino hasta imposible dentro del esquema

medieval del mundo. Se trataba, además, de hombres cuya fe los había llevado a profesar en una de las órdenes religiosas más estrictas, que pertenecían a un convento reformado y que se esforzaban por observar a la letra la pobreza tan amada por su fundador.

Estos franciscanos, en mi opinión, son muy sencillamente hombres de su siglo que interpretaron los acontecimientos que les tocó vivir a la luz de su fe y de sus conocimientos bíblicos. Parafraseando a don Quijote, no me parece aventurado que hayan podido preguntarse: "Todas estas cosas que nos suceden, ¿no serán señales de que pronto llegará el fin?" Así podrían interpretarse las palabras que Motolinía⁸ atribuye el santo fray Martín de Valencia al meditar sobre el salmo LVIII: "¡Oh! ¿Y cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?". Exclamaciones en las que no encuentro, a diferencia de Baudot,⁹ ninguna influencia joaquinita, sino la expresión de un deseo enteramente acorde con la doctrina escatológica de la Iglesia, para la cual la muerte de Cristo inicia la sexta edad de la humanidad que es también la última.

De acuerdo con todo esto, la hipótesis que propongo es la de una renovación de la esperanza escatológica en estos hombres, causada sobre todo por el descubrimiento de América que venía a cambiar, pero también a completar, la imagen de este mundo terreno. ¿Será pues demasiado arriesgado pensar que en algún momento se hayan preguntado si no serían éstos "los cielos nuevos y la tierra nueva" profetizados

8 Las citas de Motolinía están tomadas de la edición de los *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* hecha por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971. Cuando el texto corresponda a una inserción tomada de la *Historia de los indios de la Nueva España*, se hará notar así. *Memoriales*, p. 178.

9 Cfr. Baudot, *op. cit.*, p. 84.

de antiguo y si esta posibilidad de predicar el evangelio, ahora sí por todo el mundo, no sería el anuncio de que el Reino de Dios estaba ya cerca?

Con todo, los primeros tiempos en la Nueva España deben haber sido mucho más difíciles de lo que nos inclinamos a creer y poco propicios a especulaciones teológicas. Del "Coloquio de los Doce", publicado por el doctor León-Portilla, se desprende la actitud hostil —aunque velada por una exquisita cortesía— con que los sacerdotes y principales recibieron a los misioneros. A su vez, los escritos de Motolinía expresan sin paliativo alguno el horror que los ritos indígenas le produjeron. Frailes e indios quedaron pues frente a frente como dos mundos extraños entre los cuales no parecía posible llegar a tender puente alguno. Eran la total alteridad.

"Cinco años —afirma Motolinía— anduvieron los mexicanos muy fríos, o por el embarazo de los españoles y obras de México, o porque los viejos de los mexicanos tenían poco calor."¹⁰

Los frailes sintieron el rechazo, la resistencia pasiva de esta gente que tan inexplicable les resultaba: hubiera sido tan fácil para ellos, que eran tantos, acabar con los españoles, que eran tan pocos, que atribuyeron a la sola bondad de Dios el que no hubiera alzamientos. Sentían también el fastidio que les daba oír la palabra de Dios y, ante todo, la indiferencia que los llevaba a estarse en un rincón "como enclavados", y sólo los veían revivir para entregarse a pecados y vicios. El español, tan vivo de genio por naturaleza y que además acababa de reconquistar su propia tierra tras siglos de lucha, no lograba entender la actitud derrotista del indio.

Pero si seguimos leyendo a Motolinía veremos que de un modo u otro —y significativamente él lo atribuye a la erección de grandes cruces

10 *Memoriales*, p. 116. (Texto de la *Historia*.)

que hicieron huir al Demonio— frailes e indios fueron hallando el modo de entenderse. Los indígenas empezaron a acudir por miles al bautismo —quizá por convencimiento, quizá por ganarse la buena voluntad de los misioneros a quienes veían enfrentarse, en su defensa, a los otros españoles— y la pasividad y mansedumbre de los naturales que al principio eran casi exasperantes fueron convirtiéndose en los rasgos que Dios pide a sus elegidos. A ello va a agregarse otro elemento importantísimo, ya que los franciscanos —los seguidores de la Dama Pobreza— se encontraron aquí a un pueblo que vivía usualmente de manera mucho más pobre aun de lo que a ellos les pedía su regla. Y sin parar mientes en las diferencias culturales, esto les hizo dar un giro total y ver en esta gente —cuyas sangrientas costumbres tanto los repelían— a un pueblo de elección, pues "a la letra [parecen] ser éstos los pobres y débiles, los cuales quiere Dios que hinchen su casa".¹¹

Los franciscanos —a quienes la fe prestaba una visión distinta a la del mundo— estaban ahora capacitados para hacer ver el verdadero rostro del indio. Pues este pueblo cuyas abominaciones y crueldades excedieron a las de todo el mundo estaba formado por seres desdichados a los que no se sabe por qué Dios permitió que el Demonio engañara. Pero una vez que la predicación evangélica hizo huir a las huestes infernales que se ocultaban bajo las máscaras de los dioses indígenas (recuérdese aquí que el famoso capítulo XX del Apocalipsis predice que Satanás será derrotado y arrojado al abismo), el indio pudo mostrar su verdadero ser y había en éste tales gracias naturales que los misioneros empezaron a vislumbrar la posibilidad de levantar con ellos una Iglesia nueva, fundada en la pobreza de quienes vivían sin codicia y cuyo único cuidado era ahora aprender lo que toca a la fe y vivir de acuerdo con ella.

11 *Ibid.*, p. 158.

Estos indios —reafirma Motolinía— que en sí no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse. Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo de haberlos visto guardar injuria, humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar [...] Es mucha la paciencia y sufrimientos que en las enfermedades tienen [...] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más...¹²

Tan cristiana resultaba ahora la vida de los indios que lograron convertir aun a los pecadores más empedernidos y quienes antes los tenían en menos en sus caballos, ahora los amaban y defendían, llegando a preferir el vivir pobres en esta tierra, "que con minas y sudor de indios tener mucho oro". De hecho estas comunidades de indios cristianos sólo pueden compararse a las de los primeros cristianos y los frailes veían motivos de comparación entre unas y otras aun en hechos tan nimios como la costumbre de los naturales de andar descalzos y llevar el cabello largo y suelto, "como los apóstoles".

Así, la esperanza escatológica reavivada por los grandes acontecimientos de fines del siglo XV, debilitada quizá durante los primeros

12 *Ibid.*, p. 97. (Texto tomado de la *Historia*.)

años, va a cobrar nuevos bríos. Desde luego, ninguno de los cronistas franciscanos da una fecha precisa para la consumación de los siglos ni dice nunca expresamente que el reino de los cielos esté cerca. Su actitud es la recomendada por Cristo: "Estad alerta y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento".¹³

Pero si no hay declaraciones escatológicas expresas, implícitas sí es posible hallarlas en todos ellos. Desgraciadamente un análisis detallado es cuestión de mucho tiempo, pero sí cabe mencionar su prolijidad para demostrar que aquí habían encontrado cumplimiento las antiguas profecías.¹⁴ Debe destacarse también su uso de imágenes tomadas de los textos escatológicos, aunque —subrayémoslo de nuevo— sin entrar en especulaciones peligrosas. De hecho, todas estas crónicas son notables por el cuidado con el que huyen de "las nuevas invenciones y opiniones que son en contra de la común y que todos tienen, y mayormente esto es más verdad, y así está mandado por nuestra Iglesia católica con penas de censura de excomuniación", por lo que, añade en este caso fray Toribio de Benavente, "no me quiero entremeter ni disputar cuántos años ha que comenzó el mundo, ni si es a los hombres inciertos su principio o incógnito como el día del juicio".¹⁵ Su esperanza en la parusía no pasa pues, en sus escritos, de ser una insinuación.

Y ¿qué decir de su insistencia en que estamos en la sexta edad, "que es después del advenimiento de Cristo hasta el fin del mundo"? Pues aunque agregue de inmediato que esto no hay quien lo sepa, ni aun la bendita Madre de Dios, esta insistencia no deja de sorprender, puesto

13 Mc xiii, 33.

14 Por ejemplo, la llamada "Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España" de Alonso Zorita, hasta ahora inédita, conserva capítulos desconocidos de Motolinía o da en otros casos una versión modificada; en todo este material llama la atención el empeño en demostrar que muchas profecías de la Biblia "a la letra parecen hablar de estos naturales". Cfr. *El libro perdido de Motolinía*, México, CONACULTA, 1989.

15 *Memoriales*, p. 387.

que se trata de algo que la Iglesia ha venido repitiendo por boca de los santos padres y doctores casi desde el principio de su historia y sólo ahora resurge.

Están además los frescos sobre el Juicio final que decoraron tantas de sus iglesias y que ahora vuelven a ver la luz después de siglos de estar cubiertos.¹⁶ Y quedan también por explicar hechos al parecer tan inconexos entre sí como el que la primera obra dramática en náhuatl, que Fernando Horcasitas fecha en 1531,¹⁷ tenga precisamente como tema "el Juicio final", o el que la primera ciudad española de la Nueva España lleve el nombre de Ciudad de Los Ángeles, si bien aquí también se añade que "Ciudad de Los Ángeles no hay quien crea haber otra sino la del cielo".¹⁸

¿Qué concluir de todo esto? Mi hipótesis, como apuntaba ya antes, es que estos primeros evangelizadores franciscanos —a los que no cabe llamar ni "utopistas" ni "milenarioistas" *stricto sensu*— fueron hombres a quienes tocó vivir una época portentosa y que, dueños de una gran fe, interpretaron las circunstancias en que vivieron como señales de la proximidad de ese día en que Jesús vendrá de nuevo "como un ladrón". Y a fin de que su llegada no les tomara de improviso y pudieran estar de pie delante del Hijo del Hombre, intentaron crear —usando para ello el material aparentemente dúctil y apropiadísimo del indio— la Iglesia indiana, una Iglesia plenamente católica, pero de pobreza y santidad no vistas desde los tiempos apostólicos. Y podemos pensar que quizá, mientras se afanaban en su tarea, se repetían mentalmente las palabras que cierran la Biblia y que son el mejor resumen de la esperanza escatológica: "¡Ven, Señor Jesús!".¹⁹

16 Por ejemplo, los del coro bajo de la iglesia de Tecamachalco, Puebla.

17 *Vid. El teatro náhuatl. Épocas novohispana y modernas*, México, UNAM, 1974, p. 562.

18 *Memoriales*, p. 262.

19 Ap xxii, 20.

CRONISTAS FRANCISCANOS DE LA NUEVA ESPAÑA. SIGLO XVI¹

Una y otra vez, al enfrentarme a la obra franciscana en el México del siglo XVI, me sobrecoge el asombro, y una y otra vez me digo que si los documentos no estuviesen allí para probar los empeños de quienes no pasaron de ser un puñado de hombres en la inmensidad de esta tierra, cabría pensar que se trata de una muy bien montada campaña publicitaria. Pero los documentos están allí. Y no sólo los escritos, sino también los monumentos que transformaron el paisaje mexicano, a tal grado que si los seres humanos al pensar en la "patria" la reconocemos en el entorno en que transcurrió la infancia, para quienes nacimos en el altiplano la "patria" tiene un marcado carácter franciscano: el pueblo construido en torno a la iglesia-convento, de enorme atrio, ahora semi-abandonado, pero que es testimonio de la gran empresa evangelizadora. Los nombres mismos de los poblados, de clara raigambre evangélica (San José, San Juan, Santiago, San Mateo, Santa Ana) o de evidente tradición franciscana (Santa María de los Angeles, San Gabriel —en recuerdo de la provincia madre de Extremadura—, San Francisco —convertido en algunos casos, muy mexicanamente, en San Francisco—, San Buenaventura, San Antonio, San Diego de Alcalá o los de las hermanas cofundadoras, Santa Clara y Santa Inés), nombres tan frecuentes que sólo permiten localizar el poblado por el toponímico indígena que los acompaña (San Francisco Tepitongo, Xalostoc, Te-coxpa, Culhuacán o Acatepec, por ejemplo), son también parte de esa herencia franciscana, asumida desde la niñez, que hemos llegado a encontrar tan natural que ya no reflexionamos sobre ella.

Y quien habla de nombres, recuerda inevitablemente las fiestas populares ligadas a ellos y que a veces llegan al exceso, como en San Francisco Acatepec, donde no sólo se celebra el día señalado por la

1 Texto originalmente publicado en: Francisco Morales [ed.], *Franciscan Presence in the Americas*, Maryland, Academy of Franciscan History, 1983.

Iglesia, sino también "el medio año de San Francisco" (4 de abril), con una misa a la que llaman en fraterno diálogo la campana y el teponaxtle.

Es evidente que una obra que logró transformar desde la geografía hasta la vida diaria resulta inabarcable, no ya en su totalidad, pero ni aun en un solo aspecto si se pretende que lo dicho sea definitivo. A ello debe agregarse otro elemento: las graves pérdidas sufridas por archivos y bibliotecas; pérdidas que resultan en una visión parcial y en ocasiones unilateral, ya que muchos de los documentos existentes necesitan de una contrapartida o un complemento (que en algunos casos se sabe que existió) que permitiría una imagen más ajustada a la realidad.

El tema que ahora me ocupa es ejemplo pertinente, pues quizá sea la historiografía franciscana uno de los campos en que más pérdidas ha habido. A tal grado que algún estudioso ha podido hablar de una conjura del Consejo de Indias en contra de los franciscanos que habían llegado a constituir un serio obstáculo para la política de la Corona, por su decidida defensa del indígena. Así, de acuerdo con esta hipótesis, el hecho de que haya desaparecido la obra de fray Andrés de Olmos o de que la de fray Toribio de Motolinía y fray Bernardino de Sahagún se conozcan sólo parcialmente, no se debió a negligencia de los funcionarios españoles, sino a "una voluntad deliberada de confiscar o de hacer desaparecer todo escrito relacionado con las culturas amerindias".² Sea de ello lo que fuere, y a pesar de las grandes lagunas, aún queda de la literatura histórica franciscana lo bastante para permitir un estudio formal.

Por lo pronto, me parece conveniente distinguir cuando menos tres grandes grupos de obras, cada uno de los cuales responde a un propósito claro y definido. Entrarían en el primero aquellos escritos que podríamos llamar "circunstanciales", puesto que responden a una

2 Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977, p. 488; *cfr.* todo el cap. IX. De hecho esta hipótesis es básica en el libro.

situación histórica precisa que puede ser tanto particular —"la narración de un viaje, de una visita o el informe de una inspección"³ y aun cartas sobre un problema determinado—, como general. En este segundo caso estarían las crónicas provinciales, escritas por lo común por el cronista oficial de la orden. Dichos trabajos responden a un interés muy definido: mostrar la obra realizada por los miembros de la orden, tanto para hacerla servir de ejemplo a las generaciones futuras, como para defender a la orden misma ante la política de la Corona. Así Torquemada, "forzado del mérito de la santa obediencia", desplegó las velas de su encogimiento y puso mano en esta historia, puesto que mucha de ella ha sido "trabajos muy sudados de la orden de mi seráfico padre San Francisco".⁴

El segundo grupo está formado, a mi parecer, por las investigaciones "etnográficas", es decir, por la obra de quienes dedicaron su vida a recoger todos los datos posibles sobre el mundo prehispánico. Pero aquí debe hacerse una salvedad, porque aunque se ha dicho de fray Bernardino de Sahagún en especial que es el "padre de la etnografía", su propósito, como el de todos sus compañeros, no fue realmente etnográfico, sino plenamente religioso. Así lo asienta en su conocido "Prólogo":

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento

- 3 Rosa Camelo en su ponencia, "La crónica provincial como fuente para la historia", xvii Mesa Redonda de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, 1981, establece una división cuádruple, de modo que no estamos enteramente de acuerdo. Sigo, sin embargo, algunas de sus caracterizaciones.
- 4 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*. Dado que existen varias ediciones accesibles, cito únicamente por libro y capítulo, en este caso, el "Prólogo general".

de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria, [y porque] los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales.⁵

Se trata, pues, de escudriñar el mundo indígena a fin de conocer todas las manifestaciones de su sociedad y de su maligna religión —la enfermedad que aqueja al indio y de la cual debe sanar— para poder aplicar así el remedio pertinente. Finalidad muy definida que nunca desaparece del horizonte del investigador franciscano, aunque es preciso reconocer que en ocasiones hay un interés tan grande por el tema que parece llegar a ser autónomo. Junto a la obra de Sahagún habría que incluir la de Olmos, la de fray Diego de Landa y la *Relación de Michoacán*, entre otras.

Por último, el tercer grupo de obras es aquel cuyo *Leit-motiv* es la especulación teológica, dado que al entrar en contacto con estos nuevos pueblos y aun antes de haber profundizado en su cultura, las divergencias resultaban tan evidentes que los cronistas tuvieron que plantearse el problema del origen de los indios y, con él, el de la unidad de la raza humana. Al responder a este interrogante, los frailes franciscanos escribieron obras que, en mi opinión, representan una respuesta coherente y original a este segundo gran escollo que se presentó a la visión providencialista de la historia (el primero fue, como se sabe, que la historia siguiera su curso tras la muerte del Redentor), la cual —a pesar de este esfuerzo— acabaría por secularizarse en una filosofía de la

5 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed., México, Ed. Porrúa, 1977, t. I, p. 27.

historia. Entre otras, la obra de Motolinía —a pesar de sus grandes lagunas— muestra claramente las huellas de este esfuerzo.

Cabe añadir que esta división padece —como todas— del grave defecto de ser artificial. Los temas se entrelazan y en ocasiones la colocación de las obras es más que dudosa. Así, por ejemplo, fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada escribieron crónicas generales sobre los trabajos de su orden en tierras novohispanas con un sesgo apologético muy marcado, pero en Mendieta se encuentra también, mucho más elaborada que en Motolinía, una teología de la historia y en Torquemada —que recoge por orden superior lo escrito por sus hermanos de hábito— no sólo se mantiene claramente la visión providencialista del acontecer humano, sino que se añaden datos sobre la historia y las costumbres indígenas. En Sahagún hay lo que Nicolau D'Olwer llama una "historia moral" y, desde luego, la misma concepción del mundo que en los otros franciscanos. Por otro lado, las noticias de Motolinía o de Mendieta sobre la cultura indígena son indispensables para el etnohistoriador. Los ejemplos podrían multiplicarse, pues no existe escrito alguno que pueda considerarse "puro" (para mayor confusión los autores se convierten en actores en algunas ocasiones), pero como es necesaria cierta división, usemos ésta y sigamos adelante.

Las obras circunstanciales

Del primer grupo y dada la gran cantidad de cartas y relaciones, parece prudente tomar sólo una obra, muy extensa y desde luego representativa, que es el *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* de fray Antonio de Ciudad Real, cuyo subtítulo hace ver con toda claridad la circunstancia histórica de la que surgió: *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las Provincias de la Nueva*

*España siendo comisario general de aquellas partes.*⁶ Dichas "cosas" no fueron otras que la abierta hostilidad con que fue recibida su visita en la provincia del Santo Evangelio; hostilidad que si empezó por rumores y calumnias, había de terminar con el visitador arrastrado por brazos y piernas escalera abajo del convento de Santa Bárbara donde se había refugiado.⁷ Tan escandaloso fue el suceso, tanta falta de caridad y de espíritu franciscano revela entre los miembros de dicha provincia, que los otros cronistas apenas si mencionan a visita y visitador y, cuando lo hacen, escriben en tal forma que no parece haber habido problema mayor alguno. Así, si quien fue secretario y compañero de fray Alonso Ponce no hubiera escrito este *Tratado*, poco sería lo que sabríamos de tales rencillas que, por deplorables que fuesen, formaban parte de la vida novohispana, como puede verse por ejemplos sin cuento. Pero si la visita —que nadie podía suponer tan agitada— fue el pretexto para escribir esta crónica que, por ello, sigue casi día a día las peripecias del viaje, desde la elección del padre Ponce como comisario general de la Nueva España hasta su regreso a la madre patria, por otra parte dio pie a fray Antonio para utilizar no sólo el material sobre la península yucateca que había recogido durante sus años de estancia en la provincia de San José de Yucatán, sino también sus grandes dotes de observador. Nos encontramos, pues, con una descripción geográfica muy detallada y con algo más, ya que a fray Antonio le interesan lo mismo las plantas que los animales, los vestidos que los recursos naturales, los volcanes que las lagunas, la visión maravillosa de algún fraile que los monstruos de la naturaleza (al grado de

6 Esta crónica, conocida también sencillamente como la "Relación de Ponce", ha sido ejemplarmente editada por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, UNAM, 1976. En gran parte mi breve análisis se basa en su espléndido "Estudio preliminar", t. I, p. VII-CC.

7 *Ibid.*, t. II, p. 257 s.

proporcionar su imagen) y desde luego todos los datos curiosos: lagunas en las que se hundan las barcas de madera, fuentes que brotan con la luna nueva y luego desaparecen, etc. Muy naturalmente, dado que Ciudad Real llegó a Yucatán en 1573 entre los religiosos llevados por fray Diego de Landa y que desde su llegada comenzó a estudiar la lengua maya, es esta cultura la que usa como medida de todas las otras. Como dicen los editores:

Así desde el principio de la relación, tratando de las peculiaridades de la provincia de México, el autor hace cotejos con las costumbres propias de la de Yucatán y otro tanto sucede al hablar de las regiones de Xocconuchco, del Golfo de Fonseca y aun del occidente de Jalisco. Respecto a las lenguas indígenas, encontramos frecuentes alusiones a su semejanza con la maya yucateca.⁸

Pero si la descripción de la provincia de San José es tan meticulosa que llega, en ocasiones, a "verdaderos levantamientos arquitectónicos", la que hace de las otras regiones de la Nueva España y de Guatemala permite armar fácilmente un catálogo de construcciones, en especial, desde luego, de las franciscanas, pero también de los vestigios arqueológicos y de acueductos, hospitales, plazas y haciendas.

No debe olvidarse, por lo demás, que los años de esta visita (1584-1589) coinciden con los años de actividad de muchos franciscanos ilustres, y así vemos aparecer en el relato a fray Bernardino de Sahagún, definidor por aquel tiempo y cuya conducta en el problema ha dado lugar a muchas especulaciones,⁹ a Fray Jerónimo de Mendieta

8 *Ibid.*, t. I, p. xxxviii.

9 *Ibid.*, t. I, p. 154-155. *Cfr.* Georges Baudot, "The Last Years of Fray Bernardino de

(que le sirvió de nahuatlato),¹⁰ a fray Francisco de Tembleque,¹¹ que fuera atacado por su enfermero y se salvó de milagro, y a fray Sebastián de Aparicio —ahora beato— a quien se llama "lego muy simple del convento de la Puebla" y cuya vida se cuenta con cierto pormenor.¹²

A partir de este texto puede hacerse también —y así lo han hecho los editores— una nómina de las lenguas y grupos indígenas de esa época o recoger "elementos suficientes para trazar un mapa casi perfecto de gran parte del territorio de la Nueva España y de lo que hoy es la América Central".¹³ La sencilla enumeración de todos estos datos podrían llevar a pensar que se trata de una obra tan prolija que resultaría confusa y de difícil lectura. Pero no es así, pues Ciudad Real sigue no uno sino dos hilos conductores. El primero es, como ya señalé, el itinerario y sucesos del viaje relatados casi día a día. El segundo es un esquema, a la manera de las relaciones geográficas,¹⁴ que aplica en cada uno de los lugares de la visita, aunque no siempre en la misma forma, proporcionando los datos pertinentes sobre el clima, la calidad de la tierra, los habitantes y la lengua que se habla, los animales domésticos, la flora y la fauna características, los recursos naturales y aun los rastros prehispánicos tanto en las costumbres como en los monumentos.

Pero, con ser tan rico, padece este *Tratado* de una curiosa carencia que quizá provenga de un espíritu cauteloso, pero quizá también de un mero desinterés. Me refiero al tema básico de la historiografía franciscana de este siglo que es la labor apostólica realizada por la orden. Fray

Sahagún (1585-90)", en Munro S. Edmonson [ed.], *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, p. 165-187.

10 Ciudad Real, *op. cit.*, t. I, p. 82.

11 *Ibid.*, t. II, p. 395-396.

12 *Ibid.*, t. I, p. 128-129.

13 *Ibid.*, t. I, p. XXII.

14 *Ibid.*, t. I, p. LIII-LV.

Antonio pasa de carrera por este asunto y nada dice de las dificultades encontradas ni de los métodos empleados. Se limita a decir que los indios "están muy bien doctrinados y enseñados en las cosas de la fe"¹⁵ o lo que es lo mismo, da la evangelización como un hecho, a pesar de que en otras ocasiones se ve obligado a reconocer que siguen existiendo indígenas idólatras o apóstatas y renegados. Al parecer lo satisface la evidente devoción de los indios, aunque no se le escape que hay cultos abiertamente sincréticos. Cita tres de ellos: el de Santa Ana en Chiautempan, el de San Juan Bautista en Tianquizmanalco y el de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, que son precisamente los mismos que mencionan Sahagún y Torquemada.¹⁶ Pero no busca una explicación del fenómeno como fray Juan, ni mucho menos da rienda suelta a su indignación como fray Bernardino, simplemente consigna. Como lo hace también cuando, sin más, nos participa que en Zayabecos hay "gente cristiana, pero indómita; comen carne humana..."¹⁷ sin que esto le parezca extraño. Considera a sus hermanos de orden como amparo y defensa de los indios frente a "los agravios y malos tratamientos que algunos malos cristianos hacen tan públicamente",¹⁸ pero su obra no tiene nunca el tono de denuncia tan común en los textos de esta época, sino que es un documento frío, totalmente diferente por ello a los apasionados escritos de un Motolinía o un Mendieta.

Como es bien sabido, el problema mismo —la idolatría— por el que Ciudad Real pasa tan a la ligera, fue el tema central de trabajos anteriores, en especial, los de fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún. Antes de entrar en materia, considero que debo aclarar

15 *Ibid.*, t. II, p. 43.

16 *Ibid.*, t. I, p. 84, 97 y 68. Sahagún, *Historia general...*, "Adición sobre supersticiones", t. III, p. 352-354 y Torquemada, *Monarquía...*, lib. 10, cap. 7.

17 Ciudad Real, *op. cit.*, t. II, p. 109-110.

18 *Ibid.*, t. I, p. 81-82.

que estoy en total desacuerdo con fray Jerónimo de Mendieta cuando, al hablar de la obra de fray Andrés de Olmos, la llama "fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado manan",¹⁹ puesto que veo en los fragmentos de Olmos un claro antecedente de la obra de Sahagún —sin la pasión de éste—, pero no del resto de la historiografía franciscana. La veo, en suma, como otro frío testimonio, semejante en eso a la de Ciudad Real, aunque el propósito sea muy distinto. Desde luego, no voy a intentar aquí la reconstrucción de un trabajo perdido desde el siglo XVI. Me limitaré, por tanto, a analizar los fragmentos conservados por los cronistas inmediatamente posteriores: los franciscanos Mendieta y Torquemada y el oidor Alonso de Zorita. Por el uso que estos autores hacen del escrito de Olmos —y es de señalar que no se trata del primero, al parecer muy voluminoso, sino de la *Suma* que fray Andrés compuso al perderse aquél— es evidente que su tema eran los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España, no porque considerara que tal estudio tuviera un valor en sí, sino a fin de refutar mejor "los errores y cegueras de su vana religión".

Por lo que se refiere al método de investigación, Olmos —lo mismo que su contemporáneo Motolinía— acudió a indios viejos y principales como informantes, utilizando también pinturas prehispánicas que "en su tiempo estaban vivas y enteras",²⁰ y confrontando la tradición oral con las figuras, cosa que hizo cada informante por sí, con el resultado de que todas las versiones concordaran entre ellas. Los datos sobre la vida prehispánica que pueden obtenerse a partir de estas citas se dividen claramente en tres géneros:

- 19 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 76.
- 20 Fragmento citado por Alonso de Zorita, *Relación de algunas cosas notables que hay en la Nueva España*, obra parcialmente inédita. Debo el acceso al manuscrito a la gentileza del Dr. Edmundo O'Gorman. Al citar el ms. señalo sólo la parte y el capítulo correspondiente, en este caso, 1, 3.

1) Datos sobre la historia antigua de los indios, basados o completados en ocasiones por explicaciones etimológicas;

2) Datos sobre la mitología y su origen, el culto, los sacerdotes, los sacrificios y la construcción de templos;

3) Datos sobre la vida cotidiana, entre los que incluyo los largos *huehuetlatolli* conservados por el dominico Las Casas, Torquemada y Zorita.

No es mucho, como puede verse, lo que nos aportan estos fragmentos que cobran realmente sentido al ser utilizados en obras posteriores. Más importante me parece el estilo de dichos fragmentos. Pues Olmos se preocupa por recoger datos que registra con una sorprendente objetividad, "sin añadir ni quitar cosa alguna",²¹ como él mismo dice. Rara vez intenta dar una explicación, ni encontrar la conexión entre los datos dispersos. Se trata, aparentemente, de lograr una información veraz y fidedigna que permita la extirpación de la idolatría y la completa cristianización de los indígenas, pero fuera de este propósito inmediato, fray Andrés no parece tener curiosidad por el sentido que pueda tener esta religión y, caso excepcional entre sus contemporáneos, no le preocupa el hecho de que la historia indígena haya transcurrido fuera del curso de la historia universal y sea una historia presidida no por Dios, sino por el Demonio. Porque quizá sea este punto el único en que Olmos (de nuevo igual que Ciudad Real) deja traslucir la mentalidad de su época, ya que de acuerdo con la tradición considera las religiones prehispánicas como invención del Demonio "que tenía ciegas a aquellas gentes, atónitas y engañadas"²² y "las hacía que sacrificasen a sus hijos".²³ Como se advierte, el tono es tan comedido que se sale del que podía esperarse en un fraile que se apresta a la lucha con el diablo,

21 *Ibid.*, II, 4.

22 *Ibid.*, I, 1.

23 *Ibid.*, I, 10.

recuerda más bien el de un científico que asienta el resultado de un análisis y, localizado el microbio, sabe qué medicina aplicar.

Caso muy distinto es el de Sahagún quien, si bien llevó a su culminación tanto el método como la investigación iniciados por Olmos, tiene una clara conciencia del momento que le ha tocado vivir y del reto que implica. Así, aunque la comparación entre la tarea del médico y del misionero se deba a él, poco hay de la objetividad que relacionamos con la ciencia en su obra, cuando menos en la parte más personal de ella. Recuérdese que la *Historia general* tiene dos componentes: por un lado, los datos recopilados mediante una investigación acuciosa y ejemplar que, distribuidos en doce libros, son una verdadera enciclopedia sobre el mundo indiano, desde los dioses y su origen hasta una versión indígena de la conquista, pasando por calendarios, fiestas y ceremonias, astrología (tanto judiciaria como natural), agüeros y pronósticos, la retórica, la moral y la teología, los vicios, virtudes y enfermedades de la gente y su sistema de gobierno y de comercio, sin olvidar la fauna y la flora. Es esto lo que forma el grueso del libro y es también, por lo común, lo que más llama la atención de los investigadores, puesto que les entrega la historia política, natural y moral de los indios. Pero a su lado existe, a modo de breves comentarios, la hipótesis que Sahagún elaboró a partir de estos datos. Y cuando afirmo que esta pequeña parte es poco objetiva no quiero decir, en modo alguno, que el franciscano tergiverse, añada o malinterprete el material proporcionado por sus informantes, sino que nunca pierde de vista que en la tarea a la que se ha consagrado se juega la salvación eterna, la propia y la de toda esta porción de la humanidad. Tanta es su preocupación por el destino ultraterreno de los indios que, con machacona insistencia, el buen fraile aprovecha todas las oportunidades que se le presentan para desenmascarar al enemigo: prólogos, confutaciones, avisos, exhortaciones, apéndices, apologías o relaciones que en ocasiones toman el tono grandielocuente de una proclama y en otros casos se convierten en humildes ruegos. De lo que no cabe la menor duda es de la convicción absoluta de Sahagún de enfrentarse al mayor de los pecados, ya que en él se reconoce abierta y palpablemente la mano de Demonio: "¡oh mal aventurados de aquellos que adoraron

y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas y tan enemigas del género humano como son los diablos...!²⁴ A lo largo de toda la obra, el franciscano se esfuerza por dar a conocer a los otros misioneros todo el bárbaro ceremonial —sólo atribuible "al odio de nuestro enemigo antiquísimo Satanás, el cual con malignísima astucia los persuadió de tan infernal hazaña"—²⁵ a fin de extirparlo con implacable dureza, puesto que con tal adversario no caben compromisos.

La lucha es tan desigual —un puñado de frailes por un lado y todos los demonios por el otro—, que fray Bernardino pide que combatan a su lado no sólo los religiosos, sino todos los cristianos de la Nueva España, ya que no merece tal nombre "el que no es perseguidor de este pecado y de sus autores".²⁶ Por ello conmina, "por Dios vivo", a sus posibles lectores a descubrir lo que los indígenas bien quisieran mantener oculto. Pues Sahagún sabe que el principal obstáculo a sus propósitos evangelizadores es la obcecación del indio que, "deslumbrado y envanecido" por las argucias de Satanás desea volver a su antiguo culto. ¡Difícil tarea la del médico que debe curar a quien se empeña en considerarse sano! A esto se debe el que el sabio franciscano dedique, con meticulosidad casi increíble, página tras página a las fábulas y ficciones de los naturales sobre sus dioses, a fin de mostrarles que no son tales, "sino diablos mentirosos y engañadores". Sigue en ello, como él mismo dice, el ejemplo de San Agustín y también, aunque no mencione expresamente el libro,²⁷ el texto de la Sagrada Escritura. Demuestra así el vano origen de los ídolos y la gran malignidad de la idolatría y, curiosamente, al seguir la tradición cristiana que sostiene que "todos los dioses de los gentiles son demonios",²⁸ establece un

24 Sahagún, *op. cit.*, t. 1, p. 86.

25 *Ibid.*, t. 1, p. 142.

26 *Ibid.*, t. 1, p. 91.

27 Sabiduría, XIII-XIV.

28 *Quoniam omnes dii gentium daemonia*, Salmo 96, 5.

paralelo no sólo entre su labor y la de los primeros Padres de la Iglesia, sino también los indígenas del Nuevo Mundo y los pueblos de la antigüedad, ya que unos y otros erraron en el camino de la verdad.

Cuán desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles nuestros antepasados, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta tan ridículas fábulas inventaron del sol y de la luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, fuego, tierra y aire y de las criaturas; y lo que peor es que les atribuyeron la divinidad, y adoraron y ofrecieron, sacrificaron y acataron como dioses [...] Pues si esto pasó —como sabemos— entre gente de tanta discreción y presunción, no hay por qué nadie se maraville porque se hallen semejantes cosas entre esta gente...²⁹

La causa de ello, tanto en el primer caso como en el segundo, fue, en parte,

la ceguera en que caímos por el pecado original y, en parte, la milicia y envejecido odio de nuestro adversario Satanás que siempre procura abatirnos a cosas viles, ridículas y muy culpables.³⁰

Así pues, el pecado y la inquina del Demonio se convierten en el común denominador de la humanidad y los indígenas resultan iguales al resto de los hombres. De este modo, por la evidencia de la culpa

29 Sahagún, *op. cit.*, t. II, p. 255.

30 *Ibid.*

común, entran en el curso de la historia universal regido por la Providencia.

Sin embargo, debe hacerse una salvedad, porque si bien los gentiles del mundo antiguo llegaron a "gran locura y ceguera", ningún otro pueblo "tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como... estos naturales",³¹ quizá porque son "gente tan p rvara y tan fácil de ser engañada".³² Pero, sobre todo, porque durante dieciséis siglos carecieron de la luz del Evangelio. Explicación espinosa, ya que si "la verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la divina Escritura",³³ ¿cómo explicar que la misericordia divina la haya ocultado a estos hombres por tantos siglos?

 Qu  es esto, señor Dios —clama el franciscano—, que habeis permitido tantos tiempos que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se ense orease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie se le resistiese, donde con tanta libertad derram  toda su ponzoña y todas sus tinieblas.³⁴

Pero una cosa es ver el problema —llámese juego entre la omniciencia divina y el humano libre albedrío o coexistencia de la bondad y la misericordia divinas con el mal— y otra muy distinta encontrarle solución. Es posible que precisamente por ver con tanta claridad el problema, Sahagún tenga también una conciencia muy clara de las dificultades, riesgos o mera imposibilidad de la respuesta. Así, lo que

31 *Ibid.*, t. I, p. 30.

32 *Ibid.*, t. II, p. 255.

33 *Ibid.*, t. I, p. 95.

34 *Ibid.*

hace es eludirlo, preguntándose "¿para qué me detengo en contar adivinanzas?"³⁵ y, prosiguiendo su tarea, pone ante los ojos de los indígenas y de los misioneros todo el horror de su antigua religión. Se enfrenta ahora a la tarea de encontrar solución no a un problema teológico, sino práctico: ¿cómo lograr la completa conversión de los naturales? Sahagún no puede ser más tajante; juzga lo hecho por sus antecesores y lo encuentra bien, pues

necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría.

Tal rigidez es perfectamente comprensible dada la mentalidad de la época y la finalidad de la obra franciscana: se hizo lo que se debió hacer y nada más. Sin embargo, el párrafo que viene a continuación resulta desconcertante ya que afirma que la nueva "manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres".³⁶ La situación es en verdad grave, ya que mientras los indios vivieron bajo la idolatría eran virtuosos y esforzados y la implantación del cristianismo en vez de perfeccionar sus virtudes vino a dar al traste con ellas. El reconocimiento de este hecho plantea dos nuevos problemas estrechamente relacionados con la "adivinanza". El primero es ¿cómo es posible que

35 *Ibid.*, t. I, p. 31.

36 *Ibid.*, t. III, p. 159.

una cultura regida por el Demonio —y Sahagún nunca se desdice de esta afirmación— haya podido alcanzar tal grado de excelencia? Porque es evidente, a partir del libro VI, la admiración del franciscano por los logros de los indígenas y así lo hace constar en "Prólogos" y "Confutaciones". El segundo problema, no menos importante, es explicar la falla del cristianismo para producir entre los indígenas hombres tan virtuosos, por lo menos, como lo eran en su gentilidad. Debe notarse que de la solución que se dé a esta cuestión dependerá, en gran parte, la política que según Sahagún debería seguirse para la evangelización.

Para resolver el primer escollo, fray Bernardino vuelve de nuevo a la tradición cristiana más antigua y aplica a la cultura indígena el mismo criterio que la Patrística aplicó a la cultura clásica. Como ya vimos, en un primer momento Sahagún condena irremisiblemente el mundo indígena por ser expresión de una religión demoniaca. No otra cosa hicieron los primeros Padres de la Iglesia frente al mundo clásico. Recuérdese que para San Agustín la vida y el pensamiento de la antigüedad eran "un pernicioso hábito" que había que romper y que Tertuliano se pregunta "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, ni la Academia con la Iglesia?",³⁷ palabras que revelan claramente su visión del cristianismo y la gentilidad como elementos antagónicos, visión de la que en su momento Sahagún se hará eco. Pero también, en una segunda mirada, lo mismo que los adversarios del mundo clásico, nuestro fraile reconocerá que en el mundo al que se enfrenta hay mucho de salvable e intenta hacerlo por igual camino. Dios ha dado al hombre una "razón natural" que, como dice San Agustín, es la que ha inventado el lenguaje, la escritura, el cálculo, las artes, las ciencias,³⁸ de modo que el hombre para llevar una vida virtuosa y feliz lo único que debe

37 Cfr., por ejemplo, C.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1949, p. 211-258.

38 *Apud* San Agustín, *De ordine*, II, 19, 50, en *ibid.*

hacer es seguirla fielmente. Así, griegos, romanos y "naturales" lograron crear altas culturas, admirables, entre otras cosas, por su perfecta adecuación a la naturaleza de sus creadores, pero después, ensoberbecidos por sus logros, intentaron traspasar los límites de esta razón natural y cayeron en las redes que el Demonio —siempre al acecho— les tenía preparadas.

Para saber muchas cosas de éstas tenemos caminos muchos y muy ciertos, pero no nos contentamos con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que Dios nuestro señor no es servido que sepamos [...] Mal es éste que cundió en todo el humanal linaje; y como estos naturales son buena parte de él, cúpoles harta parte de esta enfermedad.³⁹

Los indios invocaron al Demonio y de su boca conocieron algunas proposiciones filosóficas, el arte de la medicina y sobre todo el arte adivinatorio, pero precisamente porque la "razón del indio abandonó sus cauces naturales, al llegar a lo sobrenatural, se condenó a su propia destrucción".⁴⁰ ¿Qué hacer entonces? Y Sahagún responde: "la predicación de los católicos predicadores ha de ser de vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro". Es decir, lo que debe hacerse es destruir totalmente la idolatría sin dejarse confundir como los primeros misioneros y, después, fomentar las virtudes morales "según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas".⁴¹ Si puede lograrse que el indio reconozca las abominaciones a

39 Sahagún, *op. cit.*, t. II, p. 13.

40 Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, p. 67. Remito al lector al análisis que este autor hace de Sahagún en las páginas 29-88, que hasta la fecha me parece insuperado.

41 Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 97.

que lo condujo su soberbia a fin de que él mismo las rechace, aceptando en cambio lo que su razón natural alcanzó, podrá formarse un nuevo tipo de cristiano más cercano quizá al Evangelio de lo que lo están los españoles. Pues el fracaso de la educación que los frailes intentaron dar a los indígenas se debió a dos causas: su ingenuidad frente a muchas prácticas demoniacas y su desconocimiento de la naturaleza de estos hombres,

porque la templanza y abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales.⁴²

(Aquí habría que agregar que la influencia de las constelaciones se extiende a los españoles nacidos en esta tierra, pues "cobran estas malas inclinaciones y si en el aspecto parecen españoles, en las condiciones no lo son", o lo que es lo mismo, en los escritos de los franciscanos, ya que Sahagún no es único a este respecto, tiene su origen la llamada "calumnia de América" que habría de llegar a su plena formulación en el siglo XVIII.) El error de la educación ha sido, por lo tanto, el quererlos reducir a la manera de vivir de España, el tratarlos como españoles y no como indios. Así, lo que Sahagún propone, en última instancia, es una purificación total de la sociedad indígena —y aun de la "criolla"— pues la manera de regir que tenían

paréceme que era muy buena y sí limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se

42 *Ibid.*, t. III, p. 158-159.

introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien.⁴³

Como se ve, para Sahagún, como para los Padres apostólicos, es inconcebible la coexistencia de cristianismo e idolatría y nunca se plantean siquiera la posibilidad de un sincretismo. Lo que pretenden es la "traducción" de aquellos usos y costumbres creados por la sabiduría natural para compensar, en el caso de los indígenas, "los vicios y sensualidades que esta tierra cría".⁴⁴

Como sabemos, esto no fue posible pues lo sobrenatural era el sostén mismo de la cultura indígena y nunca se pudo separar el grano de la paja. Bien dice Villoro que en este caso el mundo natural y el sobrenatural no eran "más que dos caras de idéntica sustancia; aniquilada la una, tendría que desaparecer la segunda".⁴⁵

Este breve análisis de una parte de la gran obra sahanuniana ha puesto de manifiesto, entre otras cosas, la arbitrariedad de cualquier clasificación de estos escritores, pues si aún el "padre de la etnografía" muestra tan enorme carga religiosa, es evidente que los puntos de vista, el método, el tratamiento y el mayor o menor interés por un aspecto dado, quedan siempre subordinados en ellos al propósito básico: la plena evangelización de estas tierras.

Por otro lado, las observaciones que fray Bernardino va haciendo a lo largo de la recopilación nos sirven como introducción a los temas básicos del tercer grupo de obras: el lugar que corresponde a los indígenas en la escala de los seres creados, la acción del Demonio sobre ellos, el oculto juicio de Dios que la permitió y abrió esta tierra a la acción de los evangelizadores como una compensación a la Iglesia por

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 Villoro, *op. cit.*, p. 71.

las pérdidas que los movimientos reformistas causaban en Europa,⁴⁶ la esperanza de una renovación de la cristiandad y, en última instancia, el sentido de todo ello dentro de la historia de la salvación.

Las obras teológicas

También en este caso la categoría en la que deban clasificarse los escritos de un Motolinía, un Mendieta o aun un Torquemada me ha hecho titubear, puesto que no se trata —como es evidente— de tratados teológicos sistemáticos. Muy sintomáticamente, la palabra "historia" aparece en casi todos los títulos, por lo que, al parecer, se trataba tan sólo de escribir la historia de lo sucedido desde los inicios de la evangelización; pero lo mismo que en los casos anteriores hay un peso específico que hace que estas obras se inclinen más hacia un determinado terreno. Nos encontramos, pues, con escritos cuya preocupación básica es teológica, aunque sea una teología desconocida para los grandes escolásticos.

Ante la enorme novedad que implicó el descubrimiento del que no en balde se llamó "nuevo mundo" —acontecimiento que además coincidió temporalmente con la toma de Granada y la expulsión de los judíos de los reinos de España, a lo que hay que agregar pocos años después (coincidiendo ahora con la conquista de la Nueva España) la gran ruptura de la cristiandad—, los misioneros reaccionaron en la única forma que les era posible. Es decir, trataron de interpretar e integrar todos estos hechos dentro del esquema providencialista de la historia que habían heredado y que, en ese momento, nadie ponía en

46 Aunque el tema de la compensación aparece desde el primer prólogo de Sahagún —t. 1, p. 31— he preferido dejarlo para más adelante en vista de la importancia que toma en otros autores.

duda. Debe tenerse en cuenta, además, que eran hombres cuya fe los había llevado a profesar en una de las órdenes religiosas más estrictas, orden que acababa de pasar por una nueva y severa reforma. Nada de sorprendente tiene, por lo tanto, que intentaran encontrar la explicación dentro del marco de su fe y auxiliados por sus conocimientos bíblicos. Ante la nueva y desconcertante situación, buscaron un antecedente y les pareció que sólo la edad apostólica podía compararse al reto al que se enfrentaban, puesto que la conversión de los pueblos bárbaros tuvo características muy distintas.

Como dice Pedro Borges:

no encontrando otro marco de referencia en qué inspirarse, los misioneros del siglo XVI dieron un salto de quince siglos y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa a la vista de lo realizado por los apóstoles.⁴⁷

Es posible que llegaran a esta idea no sólo por la enormidad de la tarea —literalmente otro mundo que llevar a conocimiento del verdadero Dios—, sino también porque en ellos se unían dos tendencias. La primera es propia de ese momento y pedía por boca de los reformadores —fueran católicos o protestantes— una vuelta a las fuentes evangélicas, es decir, a los usos de la Iglesia primitiva, con el consiguiente rechazo de la riqueza temporal y de todos los vicios que ésta había acarreado desde la época de Constantino. Pero, en segunda instancia, para los franciscanos se trataba también de una vuelta a sus propios orígenes, puesto que el ideal de Francisco de Asís fue precisamente la imitación

47 Pedro Borges, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 31.

de Cristo y el espíritu de la orden se caracterizó siempre por un primitivismo evangélico.

Ahora bien, esta idea de vivir de nuevo la edad apostólica influiría de modo definitivo tanto en los métodos que habrían de seguirse, como en la concepción misma de la tarea. Así, los cronistas franciscanos llegaron a confundir los "frutos del ideal adoptado... con los generadores de ese mismo ideal"⁴⁸ y consideraron como una señal cargada de significado el hecho de que la misión franciscana estuviera compuesta por doce frailes, al igual que Jesucristo "envió a sus doce a predicar por todo el mundo... a cuyo ejemplo San Francisco fue y envió sus frailes a predicar al mundo",⁴⁹ en vez de reconocer el evidente propósito de imitación.

Pero esta convicción de que "el tiempo vuelve" (frase que por lo demás es uno de los lemas del Renacimiento italiano) implica a la vez que puede estar por terminar. Recordemos que si el providencialismo postula por una parte un tiempo lineal en el que cada suceso es un eslabón único e irrepetible en la cadena que lleva de la creación a la salvación, por otra parte, ese mismo tiempo es, en última instancia, circular, puesto que fue creado por Dios al crear al hombre y ha de volver a Él. Para el cristianismo —como para el judaísmo— el sentido de la historia es justo esta vuelta de toda la creación a su Creador. Pero en tanto que para la literatura apocalíptica de los dos siglos inmediatamente anteriores a Cristo, el "día del Señor" pondría fin al tiempo y surgirían un nuevo cielo y una nueva tierra, para el cristianismo —que ve en la muerte de Jesús "la culminación de los tiempos" —el mundo

48 *Ibid.*, p. 33.

49 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 20. Cuando el texto corresponda a una inserción tomada de la *Historia de los indios de la Nueva España*, se hará constar así.

debe terminar con la segunda venida del Hijo del Hombre, la parusía. Tan lógica es esta conclusión dentro de este esquema que los cristianos de los primeros siglos vieron la parusía como algo inminente e interpretaron los acontecimientos de su época como otras tantas señales que confirmaban su esperanza. Por demás está decir que esta esperanza no se realizó. Pero quince siglos después apareció una tierra ignota que vino a cambiar, completándola, la imagen del mundo. El descubrimiento de América fue, de hecho, la instancia que permitió que la pretensión de universalidad del cristianismo llegara a ser realidad. Al comprobarse la redondez de la tierra, se cerró un círculo, pues el cristianismo, surgido de Oriente, podía volver a su lugar de origen después de haber sido predicado a todos los hombres.

Los franciscanos, a quienes la fe prestaba una visión distinta del mundo, creerán ver ahora el rostro verdadero del indio. Pues este pueblo, cuyas abominaciones y crueldades excedieron todo lo hasta entonces conocido, era sólo un conjunto de seres desdichados a los que nadie sabe porqué Dios permitió que el Demonio mantuviera engañados durante dieciséis siglos. Como ya vimos, Sahagún escamotea la respuesta a este interrogante y ninguno de los otros franciscanos intentará tampoco solucionar el enigma. Para Motolinía se trataba de "puros gentiles" y a esta opinión se atuvieron los demás.

Pero una vez que la predicación evangélica hizo huir a las huestes demoniacas que se ocultaban bajo las máscaras de los dioses indígenas, el indio pudo mostrar su verdadero ser y los misioneros descubrieron en él tales dones naturales que empezaron a vislumbrar la posibilidad de levantar con ellos una Iglesia nueva, purgada de todos los vicios que la historia europea había acumulado sobre ella; una Iglesia fundada en la pobreza de quienes vivían sin codicia alguna y cuyo único cuidado era ahora aprender lo que toca a la fe y vivir de acuerdo con ella.

Estos indios que en sí no tienen estorbo que les impida ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué vestirse ni alimentar. Su comida es muy paupérrima y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinas, no tienen estorbo ni embarazo en vestirse y desnudarse. Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo de haberlos visto guardar injuria, humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar [...] Es mucha la paciencia y sufrimientos que en las enfermedades tienen [...] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y su vida y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más...⁵⁰

Tan cristiana se había hecho la vida de los naturales que, siempre según Motolinía, lograron convertir aun a los pecadores más empedernidos de entre los españoles, y quienes antes los tenían en menos que a sus caballos, después los amaron y defendieron y, en algunos casos, hasta prefirieron vivir pobres en las nuevas tierras, "que con minas y sudor de indios tener mucho oro". Párrafo que, de ser tomado al pie de la letra, no puede menos que dejarnos perplejos. Pero la sinceridad de Motolinía es evidente, por lo que debemos preguntarnos qué lo ha llevado a hacer estas afirmaciones.

50 *Ibid.*, p. 97. (*Historia*)

De hecho, lo que sucede es que la pobreza indígena los deslumbró tanto que se convirtió en una de las claves de la historia, al grado que Mendieta pudo llamar *genus angelicum* a los naturales. A partir de este convencimiento de haber topado con hombres especialísimos, los cronistas encajaron los distintos hechos históricos —fuera el descubrimiento mismo o la conversión del algún encomendero, fuera una gran batalla o algún hecho nimio— como piezas de un rompecabezas y salvaron así la visión providencialista de la historia, característica del cristianismo, que el surgimiento de pueblos no mencionados por la Sagrada Escritura ponía en tela de juicio.

Pero como digo, la fe de los franciscanos, tanto su fe en general como la fe en su propia misión, los hizo encontrar el modo de conciliar los hechos con la teoría. Así, pueblos, grupos y aun individuos fueron vistos como instrumentos de la Providencia para la consecución de sus fines. Por ejemplo, el descubrimiento y la conquista mismos resultaron dentro de este esquema un premio que Dios otorgó a los Reyes Católicos —y en ellos a España toda— por su denodada lucha en contra de moros y judíos, ya que:

por este santísimo celo y heroica hazaña es de creer que merecieron lo que sucesivamente se siguió, que apenas fue concluida la guerra de los moros, cuando les puso Dios en sus manos la conquista y conversión de infinidad de gentes idólatras.⁵¹

(Aquí la fecha desempeña un papel decisivo.) Por otra parte, si la Nueva España fue conquistada precisamente cuando la cristiandad empezaba a ser desgarrada por los movimientos reformistas, ambos

51 Mendieta, *op. cit.*, p. 18; *vid.* todo el cap. II.

hechos podían conjugarse para restablecer la economía de la salvación, puesto que las almas que se perdían en Europa se equilibraban con las que se ganaban en América. Pero si España fue elegida por la Providencia para esta tarea, puede hablarse también de una segunda elección dentro de este pueblo, pues —como afirma Torquemada:

entrególos [a los indios] Dios a sus enemigos los españoles y uno de los nuestros valía por mil de los indios y dos hacían huir a diez mil [...] que pocos, con el auxilio y amparo de Dios, valían más que muchos de éstos, dejados de su mano.⁵²

Una vez abierta la tierra por este grupo elegido, habrá otro destinado *ab aeterno*, como dice Motolinía,⁵³ para sembrar la buena semilla. Y aun cabe afirmar, y así lo hacen los cronistas, que dentro de ambos grupos, el seglar y el religioso, existieron hombres especialmente elegidos. Como ya vimos, las fechas coincidentes cobran una gran importancia dentro de este método de interpretación, por ello, Mendieta hace que dos de los hombres claves de la época, Lutero y Cortés, compartan el mismo año de nacimiento:

Y así, no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio [Eisleben], villa de Sajonia, nació Fernando Cortés en Medellín, villa de España; aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio

52 Torquemada, *op. cit.*, lib. 4, cap. 105.

53 Motolinía, *op. cit.*, p. 20.

de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás.

Pero el paralelismo no se detiene aquí, pues Mendieta señala también que en 1519, cuando "comenzó Lutero a corromper el Evangelio", comenzó Cortés a "publicarlo fiel y sinceramente a las gentes que nunca de él habían tenido noticia".⁵⁴

A su vez, para Torquemada es evidente que si Cortés fue un instrumento del Señor, el jefe de los Doce habrá de serlo en mayor medida aún. Así lo demuestra, entre otras muchas cosas, el que lleve el mismo nombre de Lutero para que "la capa de Cristo que un Martín hereje rompía, otro Martín católico y santo cosiese", a lo que se añade que, según fray Diego de Valadés, también el año en que el heresiarca "comenzó a derramar su herética ponzoña, se levantó en España este apostólico varón fray Martín, para traer a los indios a la doctrina sana y santa del evangelio".⁵⁵

Ahora bien, una vez ajustadas las piezas pequeñas y solucionada la relación entre algunos de los problemas históricos, aún queda en pie el mayor de ellos: ¿qué sentido tiene todo esto dentro del plan divino?

Para resolverlo, los franciscanos partieron del hecho, para ellos irrefutable, de que el mundo vive ya —a partir de la muerte de Jesús— su sexta edad que es también la última. Y si el segundo advenimiento de Cristo se ha venido retrasando para dar la oportunidad a todos los hombres de conocer la Buena Nueva, ¿no significará el descubrimiento de América que el fin está ya cerca? Pues si estas tierras son el puente que permite la comunicación con el Oriente, la predicación

54 Mendieta, *op. cit.*, p. 174-175.

55 Torquemada, *op. cit.*, "Prólogo al libro quince"; allí mismo la cita de Valadés.

del evangelio, que siguió siempre el camino de Occidente, ha completado su ciclo. Ahora bien, parecen preguntarse los franciscanos: si el ciclo geográfico se cierra, ¿no significará esto que también el ciclo temporal está por terminar? De ahí, como ya vimos, la convicción de haber vuelto a la edad apostólica, con todo lo que este concepto encierra.

Desde luego, los frailes cronistas saben bien que la Iglesia tiene prohibido, desde muy antiguo, cualquier tipo de especulación escatológica o apocalíptica y todos ponen un gran cuidado en evitar

las nuevas invenciones y opiniones que son en contra de la común y que todos tienen, y mayormente esto es más verdad, y así está mandado por nuestra Iglesia católica con penas de censura de excomuni3n en las que esta Iglesia santa y sus santos tienen por verdadera; onde no me quiero entremeter ni disputar cu3ntos a3os ha que comenz3 el mundo, ni si es a los hombres incierto su principio o inc3gnito como el d3a del juicio.⁵⁶

Aunque inmediatamente despu3s Motolin3a reitera que, si bien ni la madre de Dios sabe cu3ndo ha de terminar, estamos ya en la 3ltima edad del mundo. Esta insistencia no deja de ser sorprendente, puesto que se trata de algo que la Iglesia ha venido repitiendo por boca de los santos padres y doctores casi desde el principio de su historia. Lo notable es que los franciscanos retomen esta problem3tica; lo que nos hace ver en ellos una esperanza escatol3gica reanimada a tal grado que al leerlos se tiene la impresi3n de que, al igual que los ap3stoles, ve3an en las circunstancias que les toc3 vivir otras tantas se3ales de la proximidad del d3a en que Cristo vendr3 de nuevo "como un ladr3n". Y al fin de que su llegada no los tomara de improviso y pudieran encarar

56 Motolin3a, *op. cit.*, p. 387-388.

el juicio, pusieron todo su esfuerzo en crear —usando para ello el material aparentemente dúctil y apropiadísimo del indio— la iglesia indiana, una iglesia plenamente apostólica y católica, pero de una pobreza y santidad no vistas desde las primeras comunidades cristianas.

Tan viva fue esta esperanza, tan grande la tensión que provocó que, al no lograrse ni la iglesia indiana ni la conversión de los pueblos del Asia y desbaratarse en consecuencia, una vez más, la expectativa de la consumación de los siglos, la visión providencialista cayó paulatinamente en una secularización que había de desembocar, siglos después, en las grandes filosofías de la historia que buscan el sentido de ésta en un fin inminente.

Para mí, estas crónicas franciscanas representan, en consecuencia, uno de los últimos ejemplos —muy hermoso por cierto— de la historiografía medieval.

La conclusión que de todo esto se impone es la evidente imposibilidad de hacer justicia a la labor franciscana ni siquiera en uno de sus aspectos. Pues si bien los textos son lo que en breve análisis se ha dicho de ellos, también son muchos más. Y cada nueva lectura de cualquiera de ellos entrega datos nuevos que no nos explicamos cómo pudimos pasar por alto hasta ese momento.

INDIOS Y TEÓLOGOS.
EL CONCEPTO DEL ALMA INDÍGENA EN LOS TEÓLOGOS
ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI¹

Cuando, al amanecer del 12 de octubre de 1492, el vigía de La Pinta gritó, por fin, "¡Tierra!", nadie podía suponer los graves problemas teológico-filosóficos que las tierras recién descubiertas iban a plantear durante muchos años. No, desde luego, al principio, pues éste puede ser descrito quizá como un total deslumbramiento. Tierra y gente son vistos por muchos de los cronistas a través de un prisma especial que les presta formas y colores que los convierten en el cumplimiento pleno de viejos anhelos. El propósito inicial del viaje parecía haberse logrado y con ello se hacía posible pensar de nuevo, en un futuro no muy distante, en la incorporación de todas estas regiones a la Cristiandad, de tal modo que hubiese un solo rebaño y un solo pastor.

Así, la primera descripción no puede ser más entusiasta:

...las hierbas [son] como en el abril en el Andalucía; y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos que oscurecen el sol; y aves y pajaritos de tan diversas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla; y después hay árboles de mil maneras y todos de su manera fruto, y todos huelen que es maravilla [...]

Dice el Almirante que nunca tan hermosa cosa vio, lleno de árboles, todo cercado el río, hermosos y verdes y diversos de los nuestros [...] Aves muchas y pajaritos que cantaban dulcemente [...] Dice que es aquella isla la más hermosa que ojos hayan visto [...]

Dice tales y tantas cosas de la fertilidad y hermosura y

1 Versión en castellano de "Indians and Theologians: Sixteenth Century Spanish Theologians and their Concept of the Indigenous Soul", en Gary Gossen [ed.], *Soul and Meso-American Native Spirituality*, New York, The Crossroad Publishing Co., 1993

altura de estas islas que halló en este puerto, que dice a los reyes que no se maravillen de encarecerlas tanto, porque les certifica que cree que no dice la centésima parte: algunas de ellas que parecía que llegan al cielo y hechas como puntas de diamante...²

Esto, por lo que respecta a las tierras. Los habitantes, a su vez, serán descritos en forma no menos maravillada.

[son] muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras [...] son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos [...] y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos [...] gente muy hermosa [...] y los ojos muy hermosos [...] Las piernas muy derechas, todos a una, y no barriga,³ salvo muy bien hecha [...] y esta gente es harto mansa...

Sin embargo, conforme los descubrimientos y las conquistas fueron avanzando —y sobre todo a partir de la conquista de México— fue haciéndose cada vez más evidente para todos que estas tierras y esta gente nada tenían que ver con las descritas por Marco Polo ni —lo que era mucho más desconcertante— con nada de lo asentado en la Biblia. Se hicieron, desde luego, muchos intentos por hallar concordancias y probar el linaje adámico de estos hombres, pero por grandes que fueran los esfuerzos hechos y la imaginación empleada, las nuevas tierras y sus habitantes se mostraron reacios a ajustarse al marco de lo conocido.

2 Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, ed. y pról. de Ignacio B. Anzoátegui, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, "Primer viaje", p. 44, 48 y 63.

3 *Ibid.*, p. 30, 31 y 32.

Así, la que fray Bartolomé de las Casas llama "cizaña mortífera... de escandalosa y errónea ciencia y perversa conciencia",⁴ es decir, la idea de que los naturales pueden ser una especie "monstruosa... falta de entendimiento y no hábil para el regimiento de la vida humana"⁵ (algo así como una especie emparentada con el hombre, pero defectuosa), no fue sólo la invención de la codicia desenfundada de unos cuantos, como quiere el dominico, sino expresión de un desconcierto moral e intelectual. Seres que, como los mexicas, habían caído en las mayores abominaciones y no los pacíficos isleños, fueron los que llevaron al extremo la duda acerca de su plena humanidad. Y debe hacerse hincapié en lo de plena, porque es evidente que nunca se dudó de que fueran obra de Dios, "autor de todo lo visible y lo invisible", ni de que fueran seres humanos, sino del grado en que participaban en la racionalidad. Trataré de explicar esto algo más. Nadie ha puesto nunca en tela de juicio que las mujeres y los niños sean seres humanos, lo que se dijo fue que su razón no alcanzaba (en el primer caso nunca, en el segundo paulatinamente a través de los años de crecimiento) el grado normal para un hombre. A ello debe añadirse que se aseguraba —basándose en la gran autoridad de Aristóteles— que los hombres se dividían en seres hechos para mandar y seres hechos para ser mandados. Por ello, al enfrentarse a los indígenas, el español no pensó nunca que estaba frente a un animal, sino frente a "gente de bajísimo quilate", como todavía dice Sahagún, y como se desprende ya también de la primera descripción del Almirante "ellos deben ser buenos servidores".⁶

4 Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, ed. de Agustín Milares Carlo, estudio preliminar de Lewis Hanke, 3 vols., México, FCE, 1965, t. 1, p. 13.

5 *Ibid.*

6 Colón, *op. cit.*, p. 30.

De hecho, este concepto del hombre americano va a prevalecer en todos los escritos de Colón y a él quedará subordinada esa primera impresión sobre la belleza y armonía corporal del indígena, lo mismo que sobre sus cualidades espirituales. Como ya se mencionó, abundan en el *Diario* descripciones que presentan a los aborígenes como bellos ejemplares humanos, a lo que se añade que son "muy mansos y sin saber qué sea mal ni matar a otros", por lo que —y esto deberá dar gran alegría a la piadosa reina— "ligeramente se harían cristianos", puesto que son "crédulos y conocedores de que hay Dios en el cielo [y] en poco tiempo acabarán [Sus Altezas] de los haber convertido a nuestra santa fe".⁷ A pesar de ello, lo cierto es que poco a poco la belleza corporal y la "pobreza de espíritu" fueron pasando a segundo término. Así el Almirante subraya una y otra vez que estos hombres, precisamente por sus cualidades corporales y por su mansedumbre casi evangélica, "son buenos para les mandar y hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo que fuere menester".⁸

De allí a pensar en ellos como sujetos adecuados para ser esclavizados, como finalmente hizo Colón, no había ya más que un paso. Por ello, al toparse con los caníbales, el Descubridor señala ya sin disimulo alguno que ellos, haciéndoles aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio y quitándoles la fea costumbre de comerse al prójimo, "serán mejores que ningunos otros esclavos", aunque cabe añadir que es precisamente la antropofagia lo que parece justificar la esclavitud. Volviendo, pues, a la primera imagen del hombre americano como un ser manso que no sabe de rencillas ni de matar a otros, "gente de amor y sin codicia", que ama a su prójimo como a sí mismo y no usa de armas, lo sorprendente es que en vez de llenar de admiración al cristiano convencido y aun místico que según se dice fue Colón, produjera en él

7 *Ibid.*, p. 59.

8 *Ibid.*, p. 94.

exactamente la reacción contraria. En varias ocasiones equipara el conocimiento y uso de las armas con el uso de la razón: "pues eran armados, sería gente de razón",⁹ o asegura, a la inversa, "son cobardes y sin armas, fuera de razón".¹⁰ Esta triste cantilena llega, a mi entender, a poner en tela de juicio no sólo la religiosidad de Colón, sino también, si vemos en él a un representante de su época, la medida en la que el propio cristianismo pudo penetrar la cultura europea. Por ello, fray Bartolomé de las Casas, tan partidario del Descubridor, pudo llegar a esta afirmación tajante:

Aquí el Almirante más se extendió a hablar de lo que debiera y desto que aquí concibió y produjo por su boca, debía de tomar origen el mal tratamiento que después en ellos se hizo.¹¹

Y aquí quizá sea conveniente hacer un paréntesis y tratar de explicar en cierta forma cómo y por qué tras quince siglos de cristianismo fue posible que alguien sostuviera que la medida de lo humano fuese el empleo de armas.

Para ello habrá que recordar que la Cristiandad no parte de una, sino de tres bases: la tradición judeo-cristiana, la clásica y finalmente la germánica. En el inicio se enfrentaron el pensamiento judío y el clásico —tan extraños entre sí como lo serán en su momento la tradición española y la indígena—, pero lo cierto es que los pensadores cristianos no pudieron darse el lujo de rechazar (aunque lo hayan intentado) los logros de griegos y romanos. Muy tempranamente —hacia el siglo II—

9 *Ibid.*, p. 67.

10 *Ibid.*, p. 132.

11 Las Casas, *Historia de las Indias*, , *op. cit.*, t.1, p. 263.

san Justino Mártir, entre otros, empleó ya conceptos filosóficos griegos, aunque fuera para refutarlos. La lenta interpenetración de ambas culturas alcanzó, como es sabido, su cumbre cuando el dominico Tomás de Aquino convirtió la filosofía aristotélica en base de su propia filosofía que, a su vez, acabaría por ser la filosofía oficial de la Iglesia. Pero esto, que abrió al mundo cristiano posibilidades que judíos y árabes se habían cerrado al enfrentar razón y fe, dio también un doble rostro a la Cristiandad. Por un lado, el mundo religioso, empeñado en seguir con mayor o menor fidelidad las enseñanzas evangélicas, y por el otro, el "mundo" en el pleno sentido de la palabra, cuyas acciones se miden por otros parámetros. Para explicar esta evidente contradicción interna de la cultura cristiana, Max Scheler sostuvo que la aceptación del cristianismo por parte de los pueblos germánicos (el tercer elemento en la formación de Europa y que irrumpe en ella como conquistador), liberó a éstos de la tarea de solucionar, en alguna forma, problemas acerca de la salvación y del principio divino. De acuerdo con la hipótesis de Scheler, la Europa medieval suprimió el espíritu metafísico espontáneo a favor de una Iglesia reciamente constituida que supo aniquilar o asimilar todo brote espiritual que la amenazara. Así, toda la energía y la voluntad de estos pueblos pudo dirigirse sin trabas a los asuntos terrenales. Quedó libre, por lo tanto, lo que para Scheler es la característica más sobresaliente de Occidente: "el espíritu de dominación".¹² Tan notable es este rasgo que, si bien con distintos nombres, aparece en muchos análisis del mundo europeo realizados por otros pensadores, al hacer éstos hincapié en ese "afán de poder", en esa "actitud señorial", en esa "ética de conquistador" que se impuso sobre el cristianismo. El mero hecho de que el mundo esté dominado en gran parte por la civilización europea es ya prueba más que suficiente de la

12 Para la tesis de Scheler, *cf.* *Sociología del saber*, Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947, "Sociología de la religión y del dogma", p. 73-91.

existencia de ese afán de dominio que el cristianismo trató de sofocar sin éxito y que terminó por aceptar al crear el ideal del "caballero cristiano" y bendecir a quienes iban al combate.

Esta ética de conquistador es la que se expresa, sin duda, en el juicio de Colón sobre los indígenas americanos. Juicio doble, como se ha visto, que perdurará por siglos, sin que ninguno de sus dos componentes, la mansedumbre y la escasa capacidad intelectual, logre imponerse al otro, perdurando hasta en el mito del "buen salvaje" creado por Francia.

Por una parte, es fácil ver que los indígenas de las islas, "desnudos y sin armas", sin ciudades y sin "policía" (término usual en los escritos de descubridores y conquistadores que engloba lo que ahora llamaríamos "vida civilizada"), no podían imponer respeto a los españoles. A simple vista era evidente que sus logros intelectuales y aun materiales estaban muy lejos de poderse comparar con lo que Europa ofrecía. Así lo resume con clara visión fray Bartolomé de las Casas, quien además hace hincapié en que el desprecio brota precisamente de las cualidades que más debían atraer a un cristiano.

Es aquí de notar que la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios, y carecer de armas, con andar desnudos dio atrevimiento a los españoles a tenerlos en poco y ponerlos en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron, y encarnizarse para oprimirlos y consumirlos, como los consumieron.¹³

Sin embargo, pronto había de aparecer también ese otro elemento de la cultura europea que ha venido enfrentándose desde el principio a

13 Las Casas, *op. cit.*, t. 1, p. 263.

los otros. Ya en noviembre de 1511, fray Antonio de Montesinos, de la Orden de Predicadores, clama como voz en el desierto: "¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?"¹⁴ En estas preguntas retóricas se expresa sin ambages una conciencia plenamente cristiana que reconoce a los indios como prójimos, sin necesidad de demostraciones teológicas ni de argumentos filosóficos. No tuvo fray Antonio el resultado apetecido, pues los encomenderos, a quienes por lo demás había que atacar en esta forma directa pues poco sabrían de métodos escolásticos, no entablan polémica alguna sino que simplemente acusan al dominico de falsedades y mentiras, ya que no se consideran culpables del crimen de lesa humanidad que les echa en cara. Nadie —es ocioso decirlo— levanta la voz para sostener que los indígenas sean animales y como tales deban ser tratados. Cuando mucho, como el escocés Johannes Maior, se recurrió a la doctrina aristotélica de la servidumbre natural en un intento por explicar lo inexplicable —la evidente diferencia— y justificar lo injustificable.¹⁵

Pero si las palabras de fray Antonio despertaron rencores y enemistades, también fueron el inicio de una larga serie de defensas de los indios, que compensan con su generosidad el maltrato y el desprecio de algunos españoles por los aborígenes. Desde luego, para los millares que sufrieron en carne propia la conquista, poco consuelo podía significar que por toda América, lo mismo que en las universidades españolas y ante la corte, fraile tras fraile se empeñase en mostrar la

14 Fray Antón de Montesinos, "Sermones", en Las Casas, *op. cit.*, t. II, p. 440-441.

15 Se dice que fue este profesor de la Universidad de París el primero en recurrir a tan lamentable argumento en un libro editado en París en 1510, es decir un año antes del sermón de Montesinos. Cfr. Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SEP, 1974 (SepSetentas), p. 39.

igualdad de todo el género humano. Para muchos, la muerte llegó antes de que se hubiese logrado ni la bula papal ni las ordenanzas ni las leyes que debían poner remedio a esta desastrosa situación. Otros muchos siguieron padeciendo esa opresión que resultó tan resistente a todo intento de abolirla que aún se sigue en la lucha.

Sin embargo, en el plano espiritual cuando menos, la labor de las órdenes religiosas —franciscanos, dominicos, agustinos y más adelante jesuitas— significó una toma de conciencia sin precedentes. Amparados por la frase que, en cierto modo, definía sus funciones: "en descargo de la real conciencia", estos hombres señalaron sin temor y sin concesiones todas las injurias, todas las injusticias, todo el dolor que encierra una conquista. España nunca tuvo jueces más severos que estos religiosos y si de alguno de sus escritos brotó la llamada "leyenda negra" y si ellos hubieran podido preverlo, tampoco esto los habría arredrado, puesto que, como cristianos y aun como súbditos de su "Católica Majestad", estaban obligados a hacer la denuncia.

La valentía para encarar los hechos es, pues, uno de sus rasgos comunes. Otro es su afirmación decidida de la hermandad espiritual entre conquistadores y conquistados. El género humano es uno y Dios no ha hecho distinción alguna entre los pueblos. La forma de argumentar puede diferir según cada autor, pero la base es siempre la misma. Así, la orden a la que pertenezca el defensor en cuestión dejará marca en su obra y su pensamiento estará influido por las autoridades particulares a las que se acoja, pero la premisa, "Dios es el Creador del género humano y su creación corresponde a su disignio", permanece invariable. Pues no es creíble, como afirma fray Bartolomé, que:

...la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales se hubiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer y hizo, en casi tan infinita parte como ésta es del linaje humano, a que saliesen todas insociales

y, por consiguiente, monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo, no permitiendo que yerre así alguna especie de las otras corruptibles criaturas, sino alguna por maravilla de cuando en cuando.¹⁶

En esta corta cita, tomada de la declaración de propósitos con la que se inicia la *Apologética historia sumaria*, aparecen ya las constantes de todo el enfrentamiento. Los indios poseen almas racionales, de ello no cabe la menor duda. Lo dudoso es que sean seres sociales, animales políticos a la manera aristotélica, hombres hábiles "para el regimiento de la vida humana". Aquí cabría preguntar por qué esta duda, cuando es evidente —o debiera serlo— que toda esta gente vivía bajo cierto régimen que si en las islas podía ser muy primitivo, en la tierra firme había alcanzado la complejidad de la cultura azteca o de la inca. El problema surge del hecho de que tales culturas son tan distintas de la europea, sobre todo en el terreno religioso, que el conquistador no acaba de aceptar que se trate de un modo "humano". Dicho en otras palabras, los logros de los pueblos americanos van a ser medidos con el único rasero que el español conoce y acepta como medida de lo humano: la cultura cristiano-occidental a la que pertenece. De lo que se duda, por lo tanto, es de la capacidad del indio para vivir de acuerdo con estas normas, de convertirse en otros tantos españoles.

Y ahora sí es necesario llevar la discusión a otros terrenos. Si el conminar a los españoles a reconocer en los indios el prójimo del que habla el Evangelio no ha dado resultado, será necesario mostrar, de acuerdo con los criterios científicos de la época, que por diverso que pueda ser su aspecto, todos los hombres forman parte de un único género humano. La tarea no puede ser, pues, otra que la de rebatir uno

16 Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, 1967, t. 1, p. 3.

a uno, con las mismas armas, los argumentos de quienes se niegan a ver en el indio un igual.

Sin embargo, y si bien lo distintivo de esta nueva corriente es tratar de convencer por la razón y no por el sentimiento, pueden señalarse en ella dos vertientes. La primera, que pudiera llamarse práctica, acumula ejemplos de lo alcanzado por la cultura india y, poniéndolos en paralelo con la cultura clásica (*no* con la cristiana, puesto que ésta por ser depositaria de la Revelación es incomparable), establece la igualdad de proceder de todos los hombres. La segunda, en cambio, hace uso del método escolástico más estricto y rebate al enemigo que se escuda tras Aristóteles con los propios textos del Estagirita.

Debe tenerse en cuenta, además, que ninguno de los dos tipos se presenta puro, puesto que parten siempre de una misma base y el modo de razonar es idéntico. Por lo tanto, lo común es que aparezcan mezclados y sólo la mayor o menor preponderancia de alguna de las características permite que el escrito se clasifique en una u otra forma.

Por otra parte, considero que es preciso hacer notar que no todos estos escritos pudieron ser publicados en su momento y que algunos hubo que sólo se conocen desde una fecha relativamente reciente, de modo que su cotejo está aún por hacerse. Dada la índole de este trabajo y la extensión del tema no será posible, por lo tanto, dar más que algunos señalamientos generales.

Lo más indicado parece ser empezar por un escrito que reúne las dos vertientes mencionadas y cuyo autor se relaciona de modo que él mismo no vacilaría en calificar de "providencial" con fray Antón de Montesinos. Me refiero a fray Bartolomé de las Casas y a su obra la *Apologética historia sumaria*, que es, como su nombre lo indica, un eruditísimo resumen de toda la historia clásica e indiana a fin de poner de manifiesto que los hombres sea cual fuere su época, su patria o su color tienen las mismas virtudes y defectos, reaccionan de la misma manera y son, por tanto, miembros de una misma familia.

La argumentación lascasiana corre, según lo ha puesto de manifiesto Edmundo O'Gorman en su "Estudio preliminar" a esta obra,¹⁷ por dos caminos. En primer lugar, el padre Las Casas intenta mostrar que si se acepta la afirmación aristotélica y tomista acerca de que las actividades psíquicas dependen tanto del entorno físico como de las condiciones fisiológicas,¹⁸ la conclusión lógica será que los indios gozan de plena capacidad racional. Así, los capítulos 1 a 22 son la descripción del ambiente físico americano y no sólo se afirma la superioridad de la isla Española (que es la única pormenorizadamente descrita), sino que se hace extensiva dicha superioridad a todo el territorio de las Indias occidentales.

Todo lo que aquí decimos de la mediocridad, bondad, salubridad y felicidad de todas aquellas regiones y felices tierras, es verdad en universal y en todas partes y rincones de ellas, pero no contradice ni deroga cosa de lo dicho porque en algunas partes y lugares, por la disposición y sitio de ellas,¹⁹ y por algunas causas particulares, se halle lo contrario.

Una vez que fray Bartolomé ha satisfecho esta primera exigencia, es decir, demostrar la perfección del ambiente físico americano, pasa a exponer lo que para él es la conclusión lógica: la perfección corporal que por ello mismo corresponde a sus habitantes. Así, de acuerdo con un plan que para el autor es lógicamente coherente y claramente científico,

17 Cfr. *Apologética historia...*, "Estudio preliminar", p. XV-LXXIX.

18 Cfr. Aristóteles, *De anima*, lib. II; Santo Tomás, *Suma teológica*, Ia IIae, 50, 4 ad 3.

19 Las Casas, *Apologética*, t. I, cap. XXI, p. 108.

queda [...] asaz evidentemente probado ser todas estas indianas gentes, sin sacar alguna, de su mismo natural, común y muy generalmente, de muy bien acompleccionados cuerpos, y así dispuestos y bien proporcionados para recibir en sí nobles ánimas y recibirlas con efecto de la divina bondad y certísima Providencia y por consiguiente, sin alguna duda, tener buenos y sutiles entendimientos, más o menos menores o mayores, según más o menos causas de las seis susodichas en la generación de los cuerpos humanos concurrieren.²⁰

Las seis causas a las que se refiere fueron analizadas en los capítulos 23 a 32 y después aplicadas al problema específico de los indios en los capítulos 33 a 39. La primera de ellas es la influencia de los cielos, el clima y otras cualidades de la tierra sobre el hombre; la segunda, la relación entre los órganos del cuerpo, en especial la cabeza, con las facultades e inclinaciones del alma; la tercera, la influencia de los sentidos interiores y exteriores sobre el entendimiento. En cuanto a la cuarta, el dominico vuelve a la clemencia, templanza y suavidad de los tiempos, es decir, al clima, y trata de probar la relación entre éste y la condición humana. La edad de los padres, que tanto influye en la salud de los hijos, es la quinta causa minuciosamente examinada tanto por lo que respecta a las opiniones del Estagirita como en cuanto a los motivos por los que la Iglesia desechó tales opiniones. Por último, fray Bartolomé da cuenta de la gran ayuda que una alimentación adecuada presta para gozar de una buena inteligencia.

Desde luego, casi es ocioso decir que al pasar a la aplicación de estas causas a los indígenas, el padre Las Casas encuentra que éstos exceden con mucho todos los requisitos, aun en aquellos casos en que la naturaleza o costumbres del hombre americano contradicen lo afirmado

20 *Ibid.*, t. 1, cap. xxxix, p. 207.

por las autoridades consagradas. Por ejemplo, tratándose de los alimentos, el dominico hace una pequeña trampa y afirma que si bien los indígenas se sustentan de "raíces y legumbres y otras cosas muy terrestres, o que tienen mucho de terresteidad",²¹ tan deficiente alimentación queda compensada por la mucha templanza y abstinencia.

Así, al término de estos 39 capítulos, nos encontramos con que no hay ninguna causa ni ambiental ni física a la que pueda atribuirse la supuesta incapacidad intelectual de los indios y sí, en cambio, muchas para afirmar no sólo su igualdad, sino aun su superioridad. Fray Bartolomé puede proseguir, en consecuencia, a demostrar que los aborígenes han usado de sus buenos entendimientos "tan bien como otras razonables gentes".²² El resto de la voluminosísima obra y en especial de los capítulos 40 a 263 son precisamente el recuento de los logros indígenas que no desmerecen al ser medidos con el rasero aristotélico-tomista. Todas las condiciones que presupone el uso de razón han sido cumplidas por las sociedades indígenas y las excepciones —que las hay— son sólo eso y no la norma que en ellas quieren ver algunos.

Este estudio de la sociedad civil destaca la perfección alcanzada por los indios, pero el texto de fray Bartolomé guarda aún una gran sorpresa. Hasta aquí y a pesar del mayor hincapié en los postulados aristotélico-tomistas (cosa que por lo demás es de esperarse en un dominico), el padre Las Casas no se había apartado del método seguido por los cronistas de otras órdenes y sus pruebas y conclusiones son semejantes. Pero al llegar al tema central de la idolatría, fray Bartolomé va a salirse del camino conocido y va a dar una interpretación desconcertante y única. En efecto, puede decirse que uno de los rasgos comunes de quienes se ocuparon de las culturas indígenas es su horror

21 *Loc. cit.*, p. 206.

22 *Loc. cit.*, p. 211.

ante los ritos en los que no pueden ver otra cosa que sacrílegas parodias inventadas por el Demonio, esa "mona de Dios", cuya envidia no sólo lo hizo caer a él, sino que también le provoca un ansia nunca satisfecha de ver caer a otros. Durante siglos, sin embargo, tal ansia pudo saciarse en gran medida en los indios que, por oculto designio de Dios, desconocían Su palabra. Hay incluso cronistas religiosos que vieron en la conquista el justo castigo de Dios a las iniquidades de los indios.

Sólo fray Bartolomé va adoptar una actitud completamente distinta. No va a negar, desde luego, que los ritos indígenas sean abominables ni que hayan sido inspirados por el Demonio. Empero, lo que el dominico va a destacar es la parte natural y no sobrenatural de la idolatría.

Todos los hombres son naturalmente religiosos, como lo muestra toda la historia anterior al cristianismo. Pero ese anhelo de conocer a Dios, esa religiosidad innata puede tomar una vía equivocada y convertirse en idolatría. Descarrío que el Maligno aprovecha, ocultándose tras el rostro de los ídolos para recibir el culto que tanto desea. Así un impulso natural del hombre se convierte en algo deforme y aun monstruoso como lo demuestran todas las religiones e incluso el comportamiento del pueblo elegido en las ocasiones en que se alejó del camino señalado por Dios. No se encuentra aquí, todavía, el sesgo más original del dominico, puesto que esta hipótesis de la luz natural que Dios otorgó a todos los hombres para vislumbrar su existencia es un postulado tomista²³ que aparece también claramente en Sahagún.²⁴ El cambio viene después de estas premisas y después de la demostración de que la religiosidad natural de la que ha hablado tiene manifestaciones idénticas en todos los pueblos. La base es que todos ellos han llegado

23 Cfr. Santo Tomás, *op. cit.*, IIa IIae, 91, 2.

24 Cfr. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Angel Ma. Garibay, 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1977, t. 1, p. 93.

a la idea de que como parte del culto a Dios deben hacerse ofrendas y sacrificios. En un principio fueron incruentos. Ingenuamente el hombre empezó por ofrendar flores y frutos, después animales y, por último, por intervención del Demonio, pasó a sacrificar a sus semejantes. Práctica terrible, pero también antiquísima y general. Ahora bien, al llevar al hombre a sacrificar a otros hombres, el Demonio cayó en su propia trampa. Ciertamente, él es el inspirador y también el receptor de tal culto, pero el hombre que lo realiza cree ofrendar al Ser supremo y le ofrece lo más precioso que tiene. Es decir, el pueblo que sacrifica lo que a su juicio es lo más excelente, muestra tener un concepto más claro de la Divinidad, de la incommensurable distancia que lo separa de ella y de todo lo que le debe, que aquel que se limita a las ofrendas sencillas. Fray Bartolomé no cota el ejemplo, pero quizá no esté por demás añadir que Dios mismo parece confirmar esta tesis, puesto que como prueba de devoción exigió de Abraham el sacrificio de su hijo.

Una vez asentada la tesis, el padre Las Casas no tiene ya dificultad alguna para resumir su argumento y asentar la conclusión de que los mexicanos fueron dueños de una religiosidad mayor que la de cualquier pueblo conocido y por ello mismo de un entendimiento "más desembarazado, desenvuelto y claro" que cualquiera de ellos.²⁵

Pues si ofrecer a Dios o a los dioses, verdaderos o falsos, pero por verdaderos estimados, sacrificio más precioso y más costoso y doloroso, voluntario, arguye tener más noble y más digno concepto natural y estimación y conocimiento natural de Dios, y así en tener más desplegado y claro entendimiento y mejor juicio y discurso natural de razón.²⁶

25 Fray Bartolomé hace constar sin embargo que en cuanto a la calidad del sacrificio pudo haber pueblos que los aventajaran, puesto que los mexicanos no sacrificaban comúnmente a sus propios hijos. *Cfr. Apologética*, t. II, p. 274.

26 *Ibid.*, t. II, p. 276.

Del padre Las Casas, apasionado y difícil, habremos de pasar a un miembro de su misma orden, un hombre que nunca pisó el suelo americano, pero quien, desde su convento de Salamanca, habría de influir decisivamente no sólo sobre el destino de los indios, sino también de muchos otros hombres, al fundar el derecho internacional. A partir de los informes sobre la situación de las tierras y los hombres "últimamente descubiertos" que los misioneros hacían llegar continuamente a la corte, fray Francisco de Vitoria analizó, objetiva y claramente, de acuerdo con el más estricto método tomista, la naturaleza y derechos de los indios.

Si fray Bartolomé cierra su *Apologética historia* con cuatro capítulos (264 a 267) que forman una disertación sobre la barbarie, fray Francisco va a iniciar sus *Relecciones*²⁷ precisamente a partir del concepto de "bárbaro" que lo pone casi a la par con los animales irracionales, considerando que son totalmente inhábiles para ejercer gobierno alguno. Tal posición implica, según el dominico, que los indios son pecadores, infieles, amentes o idiotas, por lo que procede a examinar una a una todas estas posibilidades, para negarlas finalmente. Con gran amplitud de criterio, Vitoria reconoce que ser distinto —como lo son evidentemente los indios— no significa ser inferior. El hecho innegable de que el hombre americano tenga usos y costumbres desconcertantes para el europeo, sólo muestra que usa de la razón a su modo, no que carezca de ella. Sin dudar ni por un momento de la veracidad de las descripciones de quienes viven en contacto con los indios, el docto maestro de Salamanca puede afirmar escueta y también bellamente que

27 Fray Francisco de Vitoria O. P., *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1946. Se trata de las lecciones magistrales que los catedráticos estaban obligados a dar una vez al año en un acto académico solemne, tomando como tema alguno de los más importantes que hubieran desarrollado en el curso.

Es manifiesto que [los indios] tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Tienen también una especie de religión y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes. Dios y la naturaleza no les faltan en lo que es necesario para la mayor parte de la especie. Pero lo principal en el hombre es la razón y, por otra parte, inútil es la potencia que no se traduce en acto. Así estarían muchos miles de años sin culpa suya, fuera del estado de salvación, pues habiendo nacido en pecado y no teniendo bautismo, carecerían de razón para indagar lo necesario a su salvación. Por lo que creo que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes a los animales.²⁸

Entre otras, hay en este párrafo dos afirmaciones radicales de Vitoria que son dignas de nota. La primera es aquella que se refiere a haber estado los indios por miles de años y "sin culpa suya" fuera del estado de salvación; problema que podría haber dado origen a una biblioteca teológica entera, pero que fray Francisco esquiva pues sabe bien que pisa terreno muy peligroso. Por ello, prefiere cerrar el argumento atribuyendo a la "mala y bárbara educación" la rusticidad de los indígenas. Postura mucho más moderna, desde luego, que aquella otra que atribuye la mayor o menor destreza en el uso de la razón a la influencia de los astros, pero que no aclara mucho más la situación. Lo que sí queda claro es el embrollo teológico que la mera presencia del "otro" ha provocado en el hombre europeo. Porque ahora y una vez establecido que los naturales tienen uso de razón y son capaces de

dominio, Vitoria tiene que encarar el hecho de la conquista y decidir si tal guerra ha sido justa o no.

Con ello, volvemos al principio, a la situación paradójica de una Iglesia que predica la paz y el amor y que en dieciséis siglos poco o nada pudo hacer para domar el espíritu belicoso del hombre, que hubo de aceptar la guerra como un hecho y, a partir de esta aceptación, intentar tan sólo indicar cómo y cuándo puede ser declarada justa. De nuevo, Vitoria navega por aguas peligrosas y con plena conciencia de ello hace a un lado la noción de la conquista como castigo por los pecados cometidos por los indios —"sobre esto no voy a discutir mucho, ya que es peligroso creer a aquel que sostiene profecías contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma su doctrina con milagros, que en esta ocasión no existen"—²⁹ y sin más pasa a considerar qué causas pueden aducirse para declarar la guerra a los indios.

Sin que sea mi intención disminuir en nada la altura moral de este hombre, que con algunos otros, fue capaz de enfrentarse al poder y a quienes le daban a éste las armas intelectuales y morales para someter totalmente al indígena, debo señalar de nuevo la paradoja de que sea la palabra de Cristo la que proporcione la base para acallar la conciencia; la intención de Vitoria es la contraria, es poner coto al espíritu de dominación, es hacer ver que los indios, en cuanto prójimos, en nada difieren de un francés o un inglés y que lo que es injusto en el trato con éstos lo es también en el trato con aquéllos. Lo absurdo —y contra ello nada puede Vitoria— es que la cultura cristiana haya llegado a crear el concepto de la "guerra justa".

Y si nos encontramos con la desconcertante afirmación de que por ser prójimos de los españoles, los bárbaros "no pueden lícitamente

29 *Ibid.*, p. 98.

prohibir su patria a los españoles sin motivo alguno".³⁰ Y como además, quedarían fuera de la salvación si no fuera lícito a los españoles predicarles el Evangelio, síguese de ello que los españoles no sólo pueden sino que deben pasar a Indias, pacíficamente desde luego.

Ahora bien, "como la corrección fraterna es de derecho natural como el amor; y dado que ellos están no sólo en pecado mortal, sino también fuera del estado de salvación, a los españoles les compete el corregirlos y dirigirlos, y aún más, parece que están en la obligación de verificarlo".³¹ La prédica del Evangelio es por tanto la llave que abre este mundo a la dominación lícita de España y, en última instancia, es la conciencia cristiana del rey la que debe marcar los límites frente al derecho del prójimo.

Como es bien sabido, si jerónimos y dominicos fueron los primeros en llegar a las islas y en enfrentarse a la devastación, los franciscanos fueron "*primi sanctae romanae Ecclesiae in novum indiarum orbem portatores*"³² o, lo que es lo mismo, los fundadores de la Iglesia en la Nueva España.

De sus primeras experiencias ha quedado un libro que, a pesar de las vicisitudes sufridas y de los problemas de composición que presenta, puede tomarse como testimonio verídico de lo ocurrido. Se deban o no por completo a Motolinía, haya o no interpolaciones y supresiones de mano ajena, los *Memoriales*³³ son la descripción detallada de un encuentro histórico decisivo. De su texto se desprende que los franciscanos fueron, en cierta forma, ajenos a las discusiones en torno al ser

30 *Ibid.*, p. 104.

31 *Ibid.*, p. 111.

32 Véase el precioso e ingenuo grabado que aparece tanto en la obra de Mendieta como en la de Valadés.

33 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 116.

de los indígenas, pues tan evidente les pareció su condición humana que de inmediato, apenas llegados, intentaron establecer con los principales y los sacerdotes de los ídolos una disputa teológica que más tuvo de diálogo de sordos que de disputa a la manera de las acostumbradas en las universidades europeas. Los indígenas oyeron a los franciscanos con la exquisita cortesía que los caracterizaba, pero defendieron, en la medida de lo posible, su propia forma de vida. Durante los cinco años siguientes, cuando menos, franciscanos e indios parecen vigilarse atentamente sin lograr un acercamiento. Los indios, porque vivían aún la pesadilla interminable a la que hacen referencia los capítulos iniciales de Motolinía. Los franciscanos porque no encontraban todavía la manera de entenderlos. Así cuando los ven atarearse como hormigas en la reconstrucción de la ciudad de México llegan a la conclusión de que son faltos de ingenio, pues "la piedra o viga que habían menester cien hombres traíanla cuatrocientos".³⁴ Eran, además, borrachos perdidos y resultaba cosa de maravilla encontrar alguno, hombre o mujer, que no lo fuera. El franciscano sentía el rechazo, la resistencia pasiva de esta gente a quien "les es gran fastidio oír la palabra de Dios y no quieren entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre".³⁵ Los veía además temerosos y encogidos por naturaleza y no alcanzaba a explicarse cómo era posible que si se les ponía "en un rincón allí se están como enclavados".³⁶ Y a fuerza de verlos tan callados, tan obedientes, tan humildes, "tan dóciles y mansos, que más ruido dan diez de España que mil indios",³⁷ llegó a considerarlos muy naturalmente como la total

34 *Loc. cit.*, p. 27.

35 *Loc. cit.*, p. 31-32.

36 *Ibid.*, p. 125.

37 *Ibid.*, p. 168.

alteridad. Entiéndase, con ello el franciscano no intenta disminuir la naturaleza del indio americano, lo que quiere es explicársela y el único medio que tiene para hacerlo es la aceptación de su diferencia. "Lo que de esta generación se puede decir es que son muy extraños a nuestra condición, porque los españoles tenemos un corazón grande y vivo como fuego, y estos indios y todas las animalías de esta tierra naturalmente son mansos, y por su encogimiento y condición descuidados en agradecer aunque bien sienten los beneficios, y como no son tan opuestos a nuestra condición son penosos a algunos españoles".³⁸ Pero ser diferente no significa ser inferior, cuando menos no para este fraile, porque a renglón seguido añade: "pero hábiles son para cualquier virtud, y habilísimos para todo oficio y arte, y de gran memoria y buen entendimiento".³⁹

Pide, pues, paciencia a los sacerdotes que aún los ven con malos ojos y que querrían que a los dos días de estarlos enseñando fuesen ya tan santos como si tuviesen diez años de instrucción. Las cosas deben tomarse con más calma y no adoptar la actitud del "que compró un carnero muy flaco y dióle a comer un pedazo de pan, y luego tentóle la cola para ver si estaba gordo".⁴⁰

El tiempo y el trato diario con los indios, el verlos tan castigados por todo género de injusticias, logró que los misioneros cambiaran de idea. Y así, la que al principio parecía una actitud inexplicable empezó a ser vista como fuente de todas las virtudes. Motolinía aplicó a los indígenas la palabra evangélica, y aseguró que esta gente, tenida por bestial, "los cuenta Dios entre los justos, e nos por burlar de ellos, nos quedamos detrás y en muy bajo lugar".⁴¹ ¿Qué vio el franciscano en

38 *Ibid.*, p. 125.

39 *Ibid.*

40 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1969, lib. II, cap. IV.

41 *Memoriales*, *op. cit.*, p. 128.

los fríos y hoscas indígenas para que ahora le resultaran "la gente más dispuesta del mundo todo para se salvar"?⁴² La solución la ofrecen las frases que aparecen a continuación: "y parece a la letra ser éstos los pobres y débiles, los cuales quiere Dios que se hinche su casa".⁴³

Los pobres... es decir, la pobreza evangélica anhelada por san Francisco y negada y humillada por Europa, vive aquí naturalmente. El ideal perseguido por medio de una renuncia que empieza siendo dolorosa y se mantiene por la esperanza de llegar a ser gozo, es aquí la realidad cotidiana. Piénsese en lo que fue este descubrimiento para un franciscano de la estricta observancia, conocedor de todos los obstáculos, todos los tropiezos, todas las oposiciones, todos los retrocesos que la regla de san Francisco había encontrado ya desde la vida del fundador. Porque tras el primer impulso generoso, ¡qué dura es la pobreza evangélica! ¡Qué difícil no aceptar dinero para socorrer a un pobre, un nuevo manto cuando el invierno se nos viene encima, un plato de sopa cuando no se la ha probado en varios días! Y sin embargo, Francisco —el *Poverello*— exige de sus seguidores que olviden todos esos cuidados y sean como los lirios del campo y las aves del cielo, "que ni siembran, ni siegan". Y he aquí que tras siglos de lucha, un franciscano —que no en balde quiso ser llamado Motolinía, "el que es pobre"— encontró un pueblo que vive en la verdadera pobreza, sin cuidados materiales, sin ambiciones, sin ira, sin codicia, sin rencillas. ¿Habremos de sorprendernos, pues, ante el cambio total por el que pasa fray Toribio? Porque, al llegar a este punto, nuestro fraile empieza a abandonar su papel de historiador y empieza a verlo todo con los ojos de un visionario. Ahora puede afirmar al hablar de los indios

42 *Ibid.*, p. 158.

43 *Ibid.*

...pues es suyo el reino de Dios, porque apenas alcanzan una estera rota en qué dormir, ni una buena manta para hacer cubierta, y la pobre casa en que habitan rota y abierta al sereno de Dios; y ellos simples y sin ningún mal, no codiciosos de intereses, tienen gran cuidado en aprender lo que les enseñan, y más en lo que toca a la fe...⁴⁴

Pero lo más notable de todo esto, es que Motolinía no sólo había tratado antes a los indios y los había juzgado en forma muy diferente, sino que se había preocupado por estudiar su historia y, al conocer lo que esta gente había sido capaz de hacer, aceptó que la ruina y desolación causada por los españoles fueron justas, ya que "vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna, y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso, y cercada de toda miseria y dolor".⁴⁵ Dios tenía que castigar de algún modo la dureza y obstinación de estos hombres que vivían bestialmente en diversos vicios y pecados. Sólo en Tenochtitlan, afirma el franciscano, se cometían más abominaciones y crueldades que en todo el mundo. Las páginas que dedica al culto indígena —por mucho que hayamos oído o leído sobre el tema— nos impresionan siempre de nuevo. Inflexible y severo, sin tratar de buscar atenuantes, el relato sobre las fiestas celebradas en honor de los dioses y los sacrificios y homicidios que en ellas se hacían es una especie de cuento de horror, agravado por el hecho de ser historia y no ficción. Los indios, en su gentilidad, sólo pueden ser comparados con "fieras bestias en comer carne humana", plato común de "los señores principales y mercaderes, y ministros de los templos, que a la

44 *Ibid.*, p. 125.

45 *Ibid.*, p. 21.

otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo".⁴⁶ Enloquecidos por los ritos, los sacerdotes indígenas —vestidos con los cueros de las víctimas— "bajaban bramando por las gradas abajo que parecían bestias encarnizadas, y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada, y decían todos 'ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses'".⁴⁷ Locura colectiva, en consecuencia, que convertía cada casa en "un bosque de abominables pecados".⁴⁸ En suma, "era esta tierra un traslado del infierno".⁴⁹

Se presenta ahora un problema a Motolinía, pues ¿cómo va a explicar que los que solían sacrificar hombres sean ahora "humildes, quietos y quebrantados, como a la letra lo es esta generación de indios"?⁵⁰ ¿Bastarán los sufrimientos acarreados por la conquista para dar razón de este cambio radical? ¿Por qué quienes sentían fastidio ante las prédicas de los frailes están ahora "tan dispuestos e aparejados como cera blanda para imprimir en ellos toda virtud"?⁵¹

Dos son los elementos que el franciscano va a introducir para explicar no sólo este cambio, sino toda la historia de los indios: el Demonio y Dios. Si los mexicanos fueron capaces de vivir en el pasado en medio de las mayores abominaciones, la causa no está en que sean de naturaleza distinta a la de los europeos, más débil o más perversa, sino en que cayeron víctimas del engaño de Satán. Éste, que envidia a Dios el culto que se le rinde, busca siempre hombres que quieran servirle; intento no imposible por cuanto, al hacer caer a Adán, logró que la naturaleza humana le fuera accesible por el pecado original.

46 *Ibid.*, p. 33.

47 *Ibid.*, p. 65.

48 *Ibid.*, p. 152.

49 *Ibid.*, p. 32.

50 *Ibid.*, p. 225.

51 *Ibid.*, p. 137.

Que Motolinía sea partidario de esta última opinión tiene importancia, ya que moros y judíos habían tenido contactos con la cristiandad y se habían hecho esfuerzos por convertirlos. Y los indios, que no tenían conocimiento alguno de la ley de Cristo, cayeron también, rechazando la luz natural que Dios proporciona a todo hombre para que lleve una vida buena, en las redes del Demonio, creyeron y confiaron en él y le levantaron "muchedumbre y grandeza de templos", haciéndole "señorío e idolatrías... y en gran servicio"; en el Nuevo Mundo, Satán "no se contentó de ser adorado como dios sobre la tierra, pero también se mostraba ser señor de los elementos, pues en todos cuatro le ofrecían sacrificios".⁵² Le facilitaron, pues, su oficio que es llevar a las almas "a perpetua condenación de penas terribles".⁵³ Y quizá porque el culto al Demonio había llegado a su punto máximo, plugó a Dios que los españoles ganasen la tierra, a pesar de ser tan pocos, a fin de abrirla a la predicación de su palabra. Y conforme los frailes fueron levantando cruces, el Demonio tuvo que retroceder, ya que "ni la cruz le podría sufrir más que la mar a los cuerpos muertos, ni el demonio estaría a la par de la cruz sin sufrir gran tormento".⁵⁴ Tras la cruz, vino la erección de las iglesias en las que se puso al Santísimo Sacramento y con ello cesaron "las apariencias e ilusiones del demonio" y la tierra quedó en santa paz "como si nunca en ella se hubiera invocado al demonio".⁵⁵ Una vez libres y despojados de su máscara demoniaca, mostraron los indios su verdadera naturaleza.⁵⁶

En esta forma, Motolinía ha dado los lineamientos que seguirá, sin titubeos ni discordancias, la larga tradición franciscana en América.

52 *Ibid.*, p. 85-86.

53 *Ibid.*, p. 31.

54 *Ibid.*, p. 42.

55 *Ibid.*, p. 88-89.

56 *Cfr. ibid.* la descripción del indio en la p. 97.

Uno tras otro, los misioneros que escribieron sobre los indios fueron añadiendo algo a esta primera imagen, sin negarla nunca. Con métodos distintos, los textos franciscanos del siglo XVI tienen una sola mira: la conversión del indígena al que consideran no sólo como un semejante, sino, como ya dejan entrever los escritos de Motolinía, como un superior en cuanto a virtudes cristianas "naturales" se refiere. Es decir, afirman que por su propio modo de ser, "por su entendimiento vivo, recogido y asesegado, no orgulloso, ni quieto, ni derramado como otras naciones", ⁵⁷ el indígena estaba desde su gentilidad más inclinado a vivir como un buen cristiano que los cristianos viejos.

Fray Bernardino de Sahagún llega incluso, en su gran admiración por los logros indígenas, a afirmar que "era esta manera de regir [de los indios] muy conforme a la filosofía natural y moral... porque la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y [la] austeridad, y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república". ⁵⁸ El indio gentil descrito por Sahagún es un hombre superior, puesto que supo dominar sus vicios y defectos y si una vez cristianizados vinieron a menos, ello fue porque por obra de los españoles fueron relajándose las costumbres. ¡Terrible confesión para quien estaba empeñado en un combate sin descanso contra la idolatría!

Esta admiración por las virtudes de los naturales llegó a un punto tan alto que a fines del siglo XVI fray Jerónimo de Mendieta no titubeó para darles la condición de *genus angelicum*, "género angélico", y afirmar que había

57 *Ibid.*, p. 236.

58 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general, op. cit.*, t. III, p. 159.

muchos de los indios e indias, en especial viejos y viejas, y más ellas que ellos, de tanta simplicidad y pureza de almas que no saben pecar; tanto que los confesores con algunos de ellos se hallan más embarazados que con otros grandes pecadores, buscando alguna materia de pecado, por donde les puedan dar el beneficio de la absolución.⁵⁹

Pero ya se desprende de esta cita que el entendimiento de los indios poco o nada tenía que ver con el entendimiento angélico al que tantas páginas dedicó la teología medieval. Ni la conducta de los indígenas con la de los ángeles conocidos por la tradición. Las cualidades que Mendieta les atribuye son más bien las propias de los niños: inocencia, simplicidad, mansedumbre, docilidad. Virtudes que, para llegar a su perfección, necesitan ser dirigidas y vigiladas, pues estos niños perpetuos que son los indios no servirán nunca para maestros ni prelados, sino para discípulos y súbditos y, en esa calidad, "los mejores del mundo".⁶⁰

El círculo se ha cerrado. Un siglo después del primer encuentro entre españoles y americanos, un fraile que consagró su vida a la defensa del indio vuelve a afirmar de él lo mismo que afirmara Colón. La actitud práctica entre uno y otro es desde luego muy diferente. El Descubridor pretende someterlos, el fraile protegerlos y vigilarlos para que puedan llegar a ser los mejores cristianos del mundo. Pero ni uno ni otro lograron entenderlos.

Al enfrentarse a ellos, el español echó mano de todos los instrumentos que su rica cultura le ofrecía y les aplicó, como si fueran trajes distintos, los conceptos más disímiles. El indio fue visto como siervo

59 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Ed. Chávez Hayhoe, 1945, t. III, p. 106.

60 *Ibid.*

por naturaleza o como hombre prudentísimo, se le consideró dominado por el Demonio o ser la excepción en la que no tenían cabida los vicios que atormentan a otras razas. Lo único que el español (y tras él los otros europeos que llegarán a América) no pudo ver en el indígena fue a un hombre con las mismas contradicciones que él mismo.

UTOPIÁS RELIGIOSAS¹

El hombre occidental ha vivido siempre entregado al afán de hacer que la realidad se conforme a los ideales que él mismo se ha procurado. Con plena confianza en el poder de su razón y de su voluntad, ha intentado transformar el mundo y, en cierta medida, lo ha logrado. Pero al confrontar sus logros con las metas propuestas encuentra siempre que ha fallado, que las cosas no han salido a la medida de sus deseos y una inquietud pesimista se apodera de él. Estado de ánimo que el cristianismo vino a agravar, pues cualquier comparación entre los principios religiosos que deben normar su conducta y su vida cotidianas basta para provocar en él no ya una sensación de fracaso en este mundo, sino un gran sentimiento de culpa y el temor de no alcanzar la salvación eterna. Pero como no es posible para nadie vivir en un continuo estado de angustia, en una continua tensión entre lo que es y lo que debería ser, el hombre de Occidente tuvo que encontrar una salida a su problema. Esta salida que, para el pagano, estaba en el pasado —la llamada Edad de Oro— resulta la fuerza impulsora de la historia, ya que la certeza de que alguna vez fuimos capaces de alcanzar la perfección nos animará a llegar de nuevo a ella. Para el cristiano, en cambio, cerradas definitivamente las puertas del paraíso terrenal por el pecado de nuestros primeros padres, la salida sólo puede estar en el futuro, pues dentro del esquema cristiano de la historia todo hombre —ayudado por la gracia divina— está obligado a lograr no sólo la plenitud propia, sino la de todo el género humano. La meta debe ser la salvación de todos en un mundo que, a pesar del dolor y de la muerte, se distinguirá del mundo de los paganos por una mayor justicia y un mayor amor. Pero si, como dije, la mirada del cristiano no puede volverse hacia el paraíso en busca de una afirmación de su capacidad para vivir "como debe ser", el transcurso del tiempo fue convirtiendo los primeros años del cristianismo —cuando según los hechos de los

1 Publicado originalmente en la revista *Diálogos*, núm. 80, 1978.

apóstoles (II,44-45): "Todos los que habían abrazado la fe vivían unidos, y tenían todas las cosas en común, y vendían las posesiones y los bienes, y lo repartían entre todos"—, en una edad de oro, modelo y meta del futuro. En otras palabras, lo que llamamos "utopismo" no es más que el viejo anhelo perfeccionista de Occidente que cree posible, y desea siempre, un nuevo punto de partida, una oportunidad más para hacer "borrón y cuenta nueva", para expiar pecados y culpas antiguas y empezar una nueva vida.

Calcúlese ahora el efecto que la presencia súbita de América tendría sobre la mentalidad occidental. De pronto se estuvo, literalmente, ante los "cielos nuevos y la tierra nueva" profetizados por la Biblia.

El europeo del siglo XVI se vio, pues, frente a unas tierras nuevas a las que dio muy significativamente el nombre de "Nuevo Mundo" y creyó que en ellas podría dar vida a ese ideal de una sociedad más justa que venía obsesionándolo desde los tiempos de Platón. Precisamente por ser nuevas e ignotas, estas tierras podían ser albergue de cualquier posibilidad; amazonas o caníbales, el paraíso perdido o la sociedad perfecta. La influencia que su sola existencia ejerció sobre Europa fue tanta que hombres que jamás pusieron los pies en ella, la tomaron como pretexto para crear, mediante la pluma y el papel, ciudades de vida justa y feliz. Así, el más famoso de todos, Tomás Moro, hace que su personaje, Rafael Hitlodeo, conozca la república perfecta, Utopía —el no lugar— al separarse de la expedición de Américo Vespucio. Y no es él sólo, pues de 1516 —fecha de publicación de su libro— a 1531 se escribieron no menos de seis ensayos en los que se da vida a otras tantas utopías políticas, sociales, pedagógicas y religiosas.

Pero hubo, además, hombres que no se contentaron con idear sociedades perfectas, sino que de hecho vieron en América la oportunidad de dejar atrás al hombre viejo con todas sus mezquindades y vicios e iniciar una nueva forma de vida. Para su desgracia o quizá para su felicidad eterna, América no era un continente vacío. He aquí, por tanto, un primer problema, ya que aunque el "utopista" en ciernes

estuviera realmente dispuesto a la conversión propia, ¿qué hacer con aquellos hombres morenos y bárbaros? ¿Cómo convivir con seres que habían hecho de la carnicería humana un rito sagrado? A primera vista, la situación parecería desesperada, ya que la construcción de la sociedad perfecta pedía en América no sólo el cambio del español, sino la conversión del indígena. Pero como ya hemos visto, para lanzarse a esta empresa, el hombre de Occidente contaba primero con su fuerza de voluntad —ese tesón que hemos acabado por considerar un rasgo tan español— y, segundo, con la conciencia de que su único título de "propiedad" sobre estas tierras se fundaba en su papel de evangelizador, pues la bula *Inter caetera* de Alejandro VI deja sentado que se concede a los reyes de España "el señorío de todas las dichas islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir", a condición de llevar a los naturales de ellas a la aceptación de la santa fe católica. De hecho, en el caso de México, que es ejemplar de toda la conquista, los españoles no esperan la caída de Tenochtitlan para empezar su labor de conversión. El papel del mercedario Olmedo al lado de Cortés más parece haber sido de dique a su celo cristianizador que de azuzador del mismo. Se empieza pues la conquista espiritual a la par de la militar, sin que en estos primeros momentos haya el intento de dar a la nueva iglesia características que la distingan de la antigua.

El cuadro va a cambiar con la llegada de los franciscanos, no de los tres primeros de origen flamenco en 1523, sino del grupo de doce —igual que los apóstoles— que desembarcó en Veracruz el 13 de mayo de 1524.

Ya el aspecto mismo de los frailes va a causar una fuerte impresión en los indígenas que, al verlos pasar sólo alcanzan a musitar "Motolinía, Motolinía" —el que es pobre o desgraciado—, vocablo que uno de ellos adoptará como nombre. Y este desconcierto indígena llegará al límite cuando el pequeño grupo franciscano se encontró con Cortés, quien rodeado de un brillante cortejo les salió al encuentro. Los vencidos fueron entonces testigos de algo inconcebible. El vencedor del imperio

mexica —el terrible Malinche— bajó del caballo y de rodillas besó las manos de los religiosos.

Sin embargo, por mucho que esta escena haya impresionado a los indígenas, los principios fueron muy difíciles. Estos misioneros, atraídos a estas tierras por el amor a las almas y quizá también un poco por el gusto a la aventura que distingue al español del siglo XVI, se hallaron ante un mundo tan totalmente diferente, no sólo en flora y en fauna, sino, lo más importante para ellos, en seres humanos, que parecen haber quedado paralizados momentáneamente por el espanto. ¿Qué esperanza podrían tener de convertir a la doctrina de Cristo a quienes habían hecho del culto a sus dioses una orgía de sangre?

Si los primeros misioneros no ocultan su horror ante los ritos de los indígenas, éstos por su parte, hacen todo lo posible por sustraerse a la acción de los misioneros. Motolinía dice que los primeros cinco años "anduvieron los mexicanos muy fríos". Cuando los doce invitan a los principales y sacerdotes de Tenochtitlan a una especie de discusión teológica, son oídos con toda cortesía, pero se evade cualquier problema. Podemos imaginar muy bien el desconcierto de los indios ante la actitud del misionero; desconcierto que va a convertirse en recelo cuando los franciscanos empiezan a pedir a los señores indígenas que les envíen a sus hijos con el fin de educarlos. ¿Qué será lo que intentan hacer con los niños estos extraños personajes? Lo mejor en caso de duda, parece pensar el indio, es salirse por la tangente y así, en vez de entregar a sus hijos, entregan a los hijos de los esclavos. Con todo, a fuerza de amor y paciencia, parece posible romper este tipo de resistencias. El obstáculo mayor es otro y es el horror producido por la religión indígena en el misionero. Horror que sube de punto cuando, ya algo más familiarizados con el ambiente, advierten que algunas ceremonias indígenas presentan ciertos rasgos que las hacen semejantes a los sacramentos cristianos, en especial, al bautismo y la confesión. Y esto que ocasionó por una parte la deliberada destrucción de la religión indígena —no es posible pedir que los franciscanos del siglo XVI

tuvieran el criterio de los misionólogos modernos y vieran en tales manifestaciones un primer paso hacia el cristianismo que éste habría de acoger y perfeccionar—, hizo por la otra que se encontrara la manera de comprender al indio. Como se dice habitualmente, se condenó el pecado y se perdonó al pecador. Pues al tratar de explicarse tales coincidencias, y aun aceptando que fueran restos de una primitiva predicación apostólica, les pareció evidente que en ello andaba la mano del Demonio, que había logrado que se olvidara su sentido original y los había convertido en abominación. Aun si se trataba de restos degradados, ¿qué otra cosa podían ser, sino engaños de los demonios, "nuestros enemigos"? Resulta así que todos estos pueblos son esclavos y víctimas de Satán; y deben ser motivo de compasión, pobres seres engañados, a los que hay que arrancar de esta tiranía. Y a ello se dedica todo el afán de los misioneros, convencidos de que una vez conocido el mal, la curación no puede estar ya lejana. La predicación del evangelio y la erección de cruces son los remedios de que se echa mano y el Demonio empieza a desalojar el campo. Y entonces, quizá para sorpresa de muchos, los naturales de la tierra a quienes se comparaba con "fieras bestias en comer carne humana" empiezan a mostrar su verdadero ser y, poco a poco, los misioneros van descubriendo en ellos tantas virtudes que empiezan a pensar que son ellos las piedras sillares sobre las cuales se levantará una iglesia libre de todos los pecados y males que la aquejan en Europa. O lo que es lo mismo, poco a poco va surgiendo en los franciscanos la idea de una utopía religiosa. Libres de su máscara demoníaca, los indios en sí no tienen estorbo que les impida ganar el cielo. No son como los españoles avariciosos, violentos, soberbios y maliciosos. Se contentan con poco. Son tan pobres —y hay que agregar, tan resignados a serlo— que apenas tienen con qué vestirse y alimentarse. Su casa es paupérrima y para dormir les basta su pobre manta. No se desvelan por adquirir o guardar riqueza. Son pacientes, sufridos, humildes, obedientes, perdonan las ofensas y sólo se ocupan de servir y trabajar. Son, en suma, "la gente más dispuesta, del mundo

para se salvar". Estamos, pues, en el umbral de una sociedad más justa que los misioneros nos pintan como un hecho.

Por demás estará decir que esta sociedad teocéntrica tiene como símbolo visible el edificio de la iglesia. Levantado con tanto fervor y diligencia por los propios indios que los frailes quedan maravillados. Y a la iglesia acuden todos los días en amaneciendo,

puestos en orden a manera de procesión, los hombres en una hilera y las mujeres en otra [...] cantando a veces himnos [...] y a veces la doctrina cristiana [...] Era una cosa ésta de tanta devoción que como algunos de los frailes se quedaban orando en el coro hasta la mañana y los indios iban entrando por el patio de la iglesia con aquella música de divinas alabanzas [...] levantaban el espíritu a los que los oían, y a unos hacían transportarse en Dios y a otros derretirse en lágrimas de excesiva alegría, considerando las grandes misericordias que el Señor en tan breve tiempo había obrado en aquellas sus criaturas...

Al terminar la misa, oída con ejemplar devoción, regresaban a su casa y ocupaciones, que cumplían con esmero. Ya que "no crió Dios, ni tiene en el mundo gente más pobre y contenta con la pobreza"; por ello, vivían de su trabajo, sin preocuparse por adquirir hacienda ni meterse en pleitos con sus vecinos. Su desinterés era tan grande que, al darse cuenta de que el sacerdote podía y debía negarles la absolución si no restituían los bienes malhabidos, se apresuraban a desprenderse de ellos de modo que "antes de venir a los pies del confesor tenían descargada la conciencia". Los misioneros nos pintan escenas conmovedoras de gente tan pobre que no tenía más que la manta que vestía y, sin embargo, estaba dispuesta a despojarse de ella quedando literalmente desnuda.

Para sorpresa de los españoles, rara vez reñían entre sí, pues eran "dóciles y fáciles... para ponerlos en cualquier orden y concierto". Y cuando llegaban al enojo, antes de ir a confesarse, pedían perdón a quien hubieran ofendido y aun "sin haber precedido a particular ofensa, por las solas oraciones y murmuraciones que suelen ofrecer en ausencia". Eran tan pacíficos y mansos que un obispo (cuyo nombre calla Mendieta), en quince o veinte años que estuvo entre ellos, sólo vio una vez un pleito entre dos mozos, pleito que no pasó de codazos y empujones. Tan fuera de lo normal parecía esta mansedumbre a los españoles que hay frailes que la atribuyen a una carencia de "la irascible", aunque otros la ven como algo adquirido, procurado y enseñado desde el tiempo de su infidelidad. Si de obediencia se trata, "no tiene qué ver con la suya la de cuantos novicios hay en las religiones".

En suma, su vida es tan virtuosa que hacen ventaja a los españoles por estar más despegados de los bienes y cosas de la tierra y "tener en el corazón más impresa la memoria de la brevedad de la vida".

Y si esto puede decirse del común de la gente, ¿qué decir de los señores que se ponen a barrer la iglesia o se dejan azotar como muchachos dando ejemplo de humildad a todos? Motolinía afirma que se desvelan por el bienestar de su gente y son los primeros en enseñarles "las cosas de nuestra santa fe". Movidos por el amor a Dios y al prójimo, "bajaron el arrendamiento a sus terrasgueros", quitándoles además los servicios extraordinarios que les hacían.

Por lo que se refiere a los esclavos, fueron muchos los que quedaron en libertad. Y no sólo eso, pues los señores indígenas, para satisfacer el servicio que de ellos habían recibido, se esforzaban por favorecerlos en todo lo que podían, buscándoles mujer, si aún no eran casados, y ayudándoles a encontrar la forma de mantenerse.

También fue grande el número de los que habiendo vendido ya a sus esclavos, les buscaron y rescataron para dejarlos en libertad y, en aquellos en que no les fue posible encontrarlos, dieron el dinero recibido

por ellos a los pobres o rescataron otros esclavos en lugar de los vendidos.

Ricos y pobres se distinguen también por su largueza hacia los desposeídos y los enfermos, "cosa que en los tiempos de su infidelidad no se acostumbraba", como dice lapidariamente Mendieta.

Hospitales e iglesias fueron asimismo objeto de sus regalos y hubo indias viejas que, conformándose con lo mínimo en comida y vestido, daban todo su haber para ornato de la casa de Dios.

Las mujeres desde luego pusieron ejemplo de recogimiento y devoción, juntándose por la mañana "a decir prima de la sagrada Virgen hasta nona, y después a su tiempo las vísperas. Y era cosa de ver —añade el cronista franciscano— oírlas cantar sus salmos, himnos y antífonas".

Todos guardaban celosamente los días de ayuno y abstinencia y eran dados a las disciplinas secretas y públicas. En la cuaresma, pareciéndoles poco disciplinarse los lunes, miércoles y viernes, se disciplinaban haciendo procesión de iglesia en iglesia. Levantábanse al oír la campana de maitines a orar y llorar sus pecados y a hacer penitencia.

Es más, como preparación a la comunión, era común que ayunaran una semana, pero si se trataba de la comunión pascual, hubo matrimonio de indios que ayunó toda la cuaresma, no comiendo nada los lunes, miércoles y viernes y sólo una vez los otros días.

En suma, "el ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra cuanto su confesor les mandaba, por dificultoso que fuese".

El coronamiento natural de esta obra debió ser la creación de un sacerdocio indígena que viniera a consolidar la nueva iglesia. Y los franciscanos —que no eran hombres para arredrarse ante ningún obstáculo— pusieron todo su empeño en esta empresa. Con la ayuda del primer obispo de México y fraile franciscano, fray Juan de Zumárraga, y del virrey don Antonio de Mendoza, fundaron el 6 de enero

de 1536 el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco destinado a la formación cristiana de una minoría indígena, de la que bien podía haber surgido el clero indio. Por desgracia, todos sabemos cómo acabaron las cosas. El colegio de Tlatelolco murió, bien sea porque como dice Zumárraga en una carta, los muchachos tiraban más al matrimonio que al celibato, bien porque para muchos españoles resultase casi sacrílega la idea de un sacerdocio indígena, como le sucedió a aquél clérigo del que habla Jerónimo López, que huyó presuroso del colegio, las manos tapándole los oídos, por considerar que tales indios latinos sólo podían ser "discípulos de Satanás".

Y por lo que se refiere al pueblo común ¿qué podían redituár a la corona o a los encomenderos esos indios rezanderos que interrumpían su trabajo varias veces al día para hacer examen de conciencia o para meditar la pasión del Señor?

Para mí que las descripciones de los cronistas franciscanos —cuya fuente parece ser Motolinía— sobre estas primeras comunidades de indios tienen más de deseo que de realidad. O si acaso existieron, fue por tan breves momentos que no quedó de ellas sino lo que queda de un sueño. Para que hubieran vivido, habría sido necesario llegar a lo que sus enemigos achacaban a los hijos de San Francisco: alzarse con la tierra y arrojar de ella a todos los españoles seculares limitándolos al comercio en la costa.

Pero si la utopía religiosa franciscana —que hemos visto surgir espontáneamente en el espíritu de los misioneros— puede ser puesta en tela de duda, unos años más tarde apareció en la Nueva España un hombre que convirtió el libro de Moro en ordenanza para la vida de los indios. Se trata de Don Vasco de Quiroga, jurisconsulto que llegó a la Nueva España en 1530 como miembro de la segunda audiencia, cuyo trabajo principal era enderezar los entuertos de la primera. Apenas llegado y llevado por su deseo de ayudar prácticamente a los naturales, don Vasco fundó a dos leguas de la ciudad de México un primer hospital al que puso por nombre Santa Fe y pocos años más tarde, durante una

visita a Michoacán, fundó con el mismo nombre un segundo hospital en el pueblo de Atamataho. Su elección en 1531 como obispo de Michoacán le permitió continuar sus fundaciones dentro de su diócesis. Ahora bien, lo peculiar de estos hospitales es su organización, pues si tenemos —como la tuvo don Silvio Zavala— la paciencia necesaria para cotejar las ordenanzas que rigen estas fundaciones con la *Utopía* de Moro veremos que resultan casi una calca. Así, por ejemplo, el canciller inglés establece propiedad comunal y la organización jerárquica en familias extensas —unas cuarenta personas— que obedecen al hombre más anciano; en los hospitales de Quiroga viven juntas hasta doce familias de un mismo linaje que son gobernadas por el más viejo de ellas y disfrutan de bienes comunales. Lo mismo que en *Utopía*, en Michoacán nadie está dispensado del trabajo y todos aprenden desde la niñez no sólo agricultura sino también algún oficio útil a la comunidad. De esta manera, el trabajo del campo puede ser distribuido por turnos de dos años entre todos los moradores; si bien cuando alguno muestra una decidida preferencia por este tipo de labor puede obtener licencia para dedicarse a ella. El fruto del trabajo se reparte entre todos según la necesidad y condición de cada uno y el excedente —que Moro permite vender al extranjero a precio moderado— se destina a los enfermos, huérfanos, viejos, viudas e inválidos acogidos al hospital. Cubiertas estas necesidades y una posible mala cosecha, tal excedente puede venderse. Como ya se mencionó, todos los moradores —sea de *Utopía*, sea de cualquiera de los dos hospitales de Santa Fe— deben conocer algún oficio útil a la república y no perder su tiempo en los que son "inútiles, curiosos y viciosos". [Recordemos que Quiroga se esforzó por especializar a los pueblos de su diócesis en un oficio (Santa Clara el trabajo de cobre, Paracho el de madera, Pátzcuaro la laca, Uruapan los hilados), a fin de que en cierta forma dependieran unos de otros y hubiese, por interés propio, comunicación e intercambio.] Ambas sociedades establecen una jornada de trabajo de seis horas y una gran sobriedad en el vestido y la comida. Por último, añádase que las

autoridades son elegidas por votación secreta y democrática y se verá cómo don Vasco no usa de una mera metáfora al decir que la obra de Moro es el "dechado" de la suya.

Hay, con todo, diferencias fundamentales entre Moro y Quiroga. Entre ellas podría señalarse primero el puesto que ocupan los estudios en uno y otro lugar. Para el canciller inglés, todo aquel que demuestra tener aptitudes para el estudio debe consagrarse a él, quedando excluido de los trabajos manuales. La opinión de Quiroga es distinta, pues si bien existe dentro del hospital un colegio para los indios, no se prevé el caso de que alguno se dedique por completo al estudio. Aunque quizá no sea una falta de previsión, sino un intento deliberado por mantener a los indígenas en esa "su buena simplicidad" que tanto admira el obispo.

Otro punto sería el referente a la esclavitud. Ya que Moro —muy dentro del espíritu platónico— considera que hay ciertos oficios bajos cuyo desempeño podría degradar el alma de los ciudadanos y que, por ello, deben quedar reservados a los esclavos —que lo son, por lo demás, como castigo por algún crimen. En los hospitales de Tata Vasco, en cambio, no se conoce la esclavitud y todos están obligados a servir a los demás. Así, pues, la sociedad de don Vasco resulta mucho más democrática que la *Utopía* original; no existen excepciones en cuanto al trabajo que resulta común denominador.

Por último debe tenerse en cuenta que Moro —al pintar su sociedad ideal— tiene como propósito último el presentar a Inglaterra un espejo en el que pueda ver reflejada toda su corrupción. Y justo por ser una crítica a la situación político-religiosa de Inglaterra en ese momento, el canciller de Enrique VIII —que había de morir por su fe— predica la tolerancia religiosa. Quiroga —entregado a una labor misionera— está naturalmente en el polo opuesto.

Pero, haciendo caso omiso de estas diferencias, lo que asombra es la visión de Quiroga al comprender la viabilidad de las ideas de Moro y su decisión para realizarlas.

Y aquí nos tropezamos con la gran diferencia entre los franciscanos y el obispo de Michoacán. Pues si bien unos y otros desean y trabajan por llevar a la sociedad indígena colonial a su realización plena, Quiroga supo darse cuenta a tiempo de los obstáculos a los que tendría que enfrentarse y recortó su intento —pensado en sus inicios para abarcar a todos los indios de la Nueva España— a los pueblos de su diócesis. Los franciscanos, en cambio, no pudieron o no quisieron hacerlo así. De ahí que los hospitales de don Vasco hayan funcionado sin mayores tropiezos hasta una época tardía, en tanto que los cronistas franciscanos reconocen ya a fines del siglo XVI al hablar de su obra que "esto se ha de perder todo".

Pero encontrara su obra buen éxito o fracaso, lo importante es recordar que, en su generosidad cristiana, tanto los franciscanos como don Vasco de Quiroga quisieron hacer de los neófitos indios no otros españoles, sino cristianos auténticos, muy superiores a los europeos, y quizá sólo comparables con aquellos de los que habla el Nuevo Testamento.

LOS LIBROS DE TLATELOLCO¹

En el vasto y generoso plan que los seguidores del santo de Asís idearon para alcanzar la salvación eterna de las almas de los indígenas y también —lo que es muy importante— un mayor bienestar terreno, ocupa un lugar de primer orden la fundación del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco.

Tras varios años de verse con desconfianza por una y otra parte, los franciscanos y los indios pudieron finalmente llegar a una cierta comprensión, en la que los indios llevaron la mejor parte. Pues pronto conocieron que, por extravagantes que estos personajes les hubieran parecido en un principio, eran hombres dispuestos a enfrentarse a quien fuera y donde fuera sólo por defenderlos. En su situación, por demás desesperada, los indios hicieron lo que cualquier otro ser humano hubiera hecho en su lugar: amoldarse a los deseos de sus defensores. Que éstos querían echarles agua en la cabeza: que la echaran. Que pretendían explicarles mediante mímica algo que tenía que ver con lo alto y con lo bajo: que lo hicieran. Que los juntaban durante horas para hablarles de un Dios único: que hablaran. Al fin y al cabo, ellos sabían que dioses había muchos y que la costumbre era aceptar al dios del vencedor para añadirlo a los propios. Lograron así convencer a los misioneros que, por lo demás, partían del concepto del hombre universal aristotélico, de que en ellos se daba una serie de cualidades como bondad, mansedumbre y humildad que los acercaba de modo natural al prototipo evangélico. Unos —los indios— lograron así acérrimos defensores. Los otros —los misioneros— cayeron en una trampa.

Esto no quiere decir que la evangelización haya sido un fracaso. Sólo que, engolosinados por lo que parecía un triunfo fácil, los

1 Conferencia dictada en el Ciclo "Tlatelolco en la historia", SRE, México, D. F., 1989.

franciscanos fueron demasiado de prisa, sólo para darse cuenta de su error y en ocasiones tener que desandar lo andado.

Desde un principio —y en esto obraron con muy buen sentido—, los franciscanos reunieron en sus modestas casas a los niños indígenas a fin de catequizarlos primero. Tan inteligentes e industriosos resultaron estos niños, "tan bonitos salieron", en frase del cronista que, muy naturalmente, sus maestros deseaban seguir adelante con ellos. El primer obispo, Zumárraga, lo mismo que Ramírez de Fuenleal, presidente de la segunda audiencia, y más adelante el primer virrey, don Antonio de Mendoza, vieron con buenos ojos el proyecto y así, el 6 de enero de 1536, se inauguró el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco.

Mucho se ha discutido si la meta final del Colegio era llevar a sus jóvenes educandos hasta el sacerdocio cristiano, la más alta dignidad que la cultura de Occidente podía ofrecer. Me parece que pueden aducirse dos argumentos en contra de ello. El primero, que los estudios: lectura, escritura, música, retórica, filosofía y teología, sólo habían de durar tres años. El segundo, que si a la corta edad de los estudiantes —"niños de diez a doce años, hijos de los señores y principales de los mayores pueblos o provincias de esta Nueva España"—² añadimos los tres años de estudios, nos encontraremos con que los mayores sólo tendrían quince años al terminarlos. ¡Poca edad para recibir la orden sacerdotal y toda la responsabilidad que ella implica!

Sea de ello lo que fuere, de lo que sí podemos estar seguros es de que se trataba de un Colegio de estudios superiores y de que las autoridades españolas y los franciscanos pusieron cuanto estaba de su parte para el buen éxito de la empresa.

2 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 414.

Y como la escuela no puede vivir sin libros, desde el primer día Santa Cruz estuvo dotado de una biblioteca.³ Los primeros libros fueron regalo de fray Juan de Zumárraga, quien no dejó de hacer nuevas aportaciones mientras le duró el entusiasmo. Puede suponerse que hubo varios otros donantes y entre lo regalado y lo comprado los libros aumentaron tanto que dos años después se tuvo que hacer un nuevo edificio, cuya parte alta se reservó a la biblioteca a fin de protegerla de la humedad. Esta biblioteca que, como tantas otras, sufrió los vaivenes políticos del siglo XIX, fue comprada finalmente por un norteamericano, Adolph Sutro, quien la donó a la ciudad de San Francisco.

Como la venta fue total, esto permitió a Miguel Mathes identificar 377 volúmenes que llevan la marca de fuego del Colegio o el convento de Tlatelolco.

¿Qué son y de qué tratan estos volúmenes? De hecho, representan el saber de Occidente, ya que no sólo abarcan la enorme tradición de la Iglesia, sino los clásicos griegos y latinos que la Cristiandad hizo suyos desde los primeros siglos. En su mayor parte están en latín, lengua en la que se daban las lecciones en el Colegio, aunque no faltan las obras en castellano, en náhuatl o aun bilingües. Como era de esperarse la Biblia y los comentarios a ella ocupan un lugar muy destacado ya que —a pesar de la opinión común en contra— la Iglesia siempre ha utilizado los textos bíblicos y una mirada, por somera que sea, a las crónicas novohispanas muestra ampliamente la familiaridad de los autores con todos estos textos. Cuando se habla de prohibición de leer la Biblia esto debe entenderse como una advertencia a quienes —desconocedores de la tradición teológica— pueden leerla y sacar conclusiones erradas. Lo que de ninguna manera puede aplicarse a estos frailes ni a sus educandos.

3 La base de este pequeño ensayo es Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, SRE, 1982.

Con todo, la teología y los sermones u homilias son aun más abundantes que la literatura bíblica. La importancia que durante toda la Edad Media se dio a la filosofía como sierva de la teología la atestigua el alto número de libros sobre este tema que poseía esta biblioteca. Presente está desde luego Aristóteles, con las *Éticas* y la *Lógica*, aunque no Platón ni Plotino. Lo siguen algunos de los grandes Padres de la Iglesia —Basilio, Cipriano, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Orígenes y desde luego Agustín—, cuya obra puso los cimientos intelectuales de la Cristiandad al lograr la unión de la tradición judía con la clásica. Vienen tras ellos los grandes escolásticos. Los dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino al lado de los franciscanos Buenaventura y Duns Scoto y, después, los principales comentaristas. También hay obras litúrgicas y —no podía ser de otra manera— catecismos y confesionarios bilingües.

Existen además en esta biblioteca dos libros que merecen destacarse. El primero es el *Arbor vitae crucifixae* del franciscano Ubertino de Casali, en el que este místico expresa ideas escatológicas y reformistas, que se caracterizan por su intransigencia y rigorismo. Este simple y escueto enunciado del contenido hace ver que Ubertino (quizá para mayores detalles debe recomendarse la lectura de *El nombre de la rosa*) perteneció al grupo de los franciscanos espirituales que, empeñado en conservar la pureza de la orden, pureza que hacía consistir en la más extrema pobreza y que, por lo demás mezclaba con ideas tomadas de Joaquín de Fiori, puso en peligro la obra del *Poverello* y fue, finalmente, excomulgado.

¿Qué hacía, pues, este libro en una biblioteca destinada a la formación más estrictamente cristiana de los jóvenes indígenas? Queda esta pregunta, por ahora, sin respuesta.

La presencia del segundo, aunque también de autor herético, es quizá más explicable. Se trata de la *Historia de gentibus septentrionalis* de Olaus Magnus, es decir, Olaf Peterson, el reformador sueco. Digo que es más comprensible la presencia de un reformador contemporáneo,

puesto que para combatir el mal primero hay que conocerlo. Como bien dice fray Bernardino de Sahagún al referirse a las idolatrías indígenas. Aunque por otra parte, dado el título, bien puede tratarse sencillamente de un inocuo libro de historia. Lo que sí está demostrado es que fray Juan de Torquemada hizo uso de él.

Y ya que he mencionado al reformador sueco, es evidente, por los libros de la biblioteca, que los franciscanos estaban en guardia no fuera a metérseles por la puerta no sólo la idolatría indígena, sino el "maldito Lutero". Se encuentran, por tanto, obras de apologética, por ejemplo, *Las demostraciones católicas y principios en que se funda la verdad de nuestra cristiana religión*, de Juan Bautista Fernández o los comentarios de Tomás de Vío, cardenal Cayetano, arduo opositor del luteranismo.

El Colegio se inició, pues, bajo los mejores auspicios. No en balde se abrió el día de la Epifanía, es decir, el día en que se conmemora la manifestación del Unigénito de Dios a los gentiles.

Los alumnos habían sido escogidos con todo cuidado, la biblioteca era selecta y abundante. Y, en cuanto a los maestros, no pudieron ser mejores; en un momento o en otro enseñaron en Tlatelolco fray Arnaldo de Basacio, fray Juan Gaona, fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos, fray Juan Focher, fray Francisco de Bustamante, fray Juan de Torquemada y, posiblemente, fray Alonso de Molina.

Sin embargo:

...ninguna cosa hay en este mundo, por buena y provechosa que sea, que deje de tener contradicción.[...] Y así este Colegio y el enseñar latín a los indios, siempre tuvo contradictores.⁴

4 Mendieta, *op. cit.*, p. 415.

Esto dice el desilusionado Mendieta y le asiste la razón. Pues el hecho de que los alumnos resultaran tan buenos latinistas, despertó en muchos el recelo, favorecido desde luego por el clima generado en Trento, de que los indios se servirían del latín para conocer errores y herejías pasadas —o quizá también para crear otras nuevas—, pero seguramente para revolver y alborotar los pueblos. Por otra parte, fray Juan de Gaona, que tanto entusiasmo había puesto en el proyecto, comenzó a sospechar que el buen manejo del latín no equivalía a comprender plenamente la teología cristiana. A ello se añadió, como afirma Ricard, que el ascetismo prehispánico estaba más cerca del estoicismo que de la vida cristiana. El indio nunca pudo entender el valor espiritual de la castidad. En este contexto deben entenderse las contristadas afirmaciones de que los alumnos se inclinaban a "cosas de lascivia" y eran más proclives al matrimonio que al celibato.

Fray Juan de Zumárraga murió en 1548. Dos años después abandonó don Antonio de Mendoza la Nueva España. El desaliento hizo presa en los frailes. Las epidemias diezmaban a los indios. Y en 1555, el primer concilio mexicano prohibió la ordenación de clero aborigen. Terminó, así, la función para la que se había creado el Colegio, que si no fue fundado para seminario, sí cuando menos como estadio preparatorio de uno.

Pero el éxito de los indios en el terreno lingüístico llevó a los franciscanos a darle un nuevo sesgo. Así, en 1552 se hizo una obra única tanto por su contenido como por su forma, el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, vulgarmente conocido como *Códice Badiano*.⁵ Este pequeño herbario, escrito a instancia de Francisco de Mendoza, hijo del primer virrey, debía ser la mejor recomendación

5 Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, IMSS, 1964. Esta edición contiene un facsímil del libro, transcripción y traducción y estudios y comentarios por diversos autores.

de los indios ante Su Majestad Católica. Totalmente manuscrito, cada una de las breves descripciones de las plantas curativas del Altiplano⁶ va acompañada de su representación. De modo que el librito, escrito por Martín de la Cruz, indio xochimilca y médico por experiencia, no sólo tiene un valor científico, sino también estético. Las representaciones de las plantas están a medio camino entre las formas europeas y las indígenas. "La planta representada para fines de identificación pertenece a la corriente científica europea; la dibujada como signo corresponde a la tradición indígena."⁷ Por ejemplo, cuando una planta crece entre piedras, rocas o en el agua, éstas se representan mediante el jeroglífico indígena correspondiente. Aquellas otras que atraen a las hormigas las tienen dibujadas a la manera en la que se representan los caminos en los códices, sólo que aquí en vez de huellas humanas, vemos a los insectos mismos.

Escrito en náhuatl, el herbario o más bien recetario fue traducido al latín por otro indio xochimilca, Juan Badiano. Su manejo de la vieja lengua, sin llegar a ser clásico, sigue diestramente el vocabulario de Plinio. Según un experto del Vaticano —en cuya biblioteca se conservaba esta obra—, el latín de Badiano "es castizo y aun purista y la frase ordinariamente bien cortada".⁸

Para que nada faltase, la encuadernación se hizo en terciopelo rojo y tuvo dos cordones para cerrarla (ahora faltan). Es en suma un regalo digno de un rey, aunque nunca haya llegado a sus manos. No se sabe cómo fue a parar a las de un farmacéutico del Madrid de mediados del siglo XVII (hay pues un lapso de un siglo en el que nada se sabe de su destino), llamado Diego Cortavila y Sanabria y de allí pasó a poder del

6 Dados mis nulos conocimientos de herbolaria, supongo que, por tratarse de un médico xochimilca, las plantas —que llevan todas un nombre náhuatl— pertenecen al Altiplano.

7 Justino Fernández, "Las miniaturas que ilustran el códice", en *Libellus...*, *op. cit.*, p. 242.

8 Félix Zubillaga, citado por Efrén C. del Pozo, "Prefacio" en *ibid.*, p. 242.

cardenal Francisco Barberini, quien lo donó con el resto de su extensa colección a la Biblioteca Vaticana.

Se frustró, por lo tanto, el propósito fundamental en la elaboración de esta obra y todo hacía temer el fin del Colegio.

Pero los franciscanos supieron hacer de la necesidad virtud y encontraron pronto la aplicación práctica de los vastos conocimientos de los colegiales tlatelolcas tanto las "antigüallas de los indios" como sobre los tres idiomas que manejaban.

Los estudiantes se convirtieron, por lo tanto, en traductores e informantes.

Encabezados por el gran latinista Antonio Valeriano, originario de Azcapotzalco, un cuerpo de traductores e informantes sobre cultura indígena produjo dramas religiosos, en náhuatl, para facilitar la aculturación. Dicho equipo colaboró con Maturino Gilberti en la preparación de su *Gramática*, publicada en 1559, y con Juan de Gaona y Alonso de Molina, en los estudios que éstos realizaron. Formaron parte de este cuerpo de trabajo, Hernando de Rivas, originario de Texcoco, Martín Egidio, Martín Jacobita, Bernardo Jerónimo, Antonio Ramírez, José de Castañeda, Gregorio de Medina, Mateo Sánchez, Bonifacio Maximiliano y Diego del Grado, estos dos últimos nativos de Tlatelolco, Mateo Severiano, procedente de Xochimilco, y Pedro Juan Antonio. Cabe señalar que el propio Pedro Juan Antonio, hacia 1568, viajó a España para continuar sus estudios en Salamanca.

[...]

Los trabajos de traducción no fueron descuidados. Francisco Bautista, originario de Contreras, tradujo a Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, y del autor Diego de Estella, *Vanidades del mundo*; Pedro de Gante hizo lo mismo con el *Flos Sanctorum*. Además, obras como las *Fábulas* de Esopo y *De consolatiōne philosophiae* de Boecio también fueron traducidas.

9 Mathes, *op. cit.*, p. 26-27.

Naturalmente, todas estas obras se incorporaron al acervo del Colegio.

1572 marca una nueva época, pues en ese año regresó fray Bernardino de Sahagún al Colegio. Se encontró allí no sólo con los bien preparados informantes encabezados por Antonio Valeriano, sino con el mayor nahuatlato —digamos que europeo— de que tengamos noticia: fray Alonso de Molina. De tal modo que la enorme obra que consumió la vida de Sahagún resulta impensable sin el apoyo del Colegio de Santa Cruz. En este sentido, todos y cada uno de los libros escritos por fray Bernardino son un libro tlatelolca. Como lo es también la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, guardián del convento de Santiago de 1603 a 1612 y constructor de la nueva iglesia. Las continuas y fatigosas referencias de la *Monarquía* al mundo clásico se explican en parte por la facilidad de consulta tanto de fuentes como de *Catenas* que la biblioteca le ofrecía.

Pero volvamos a los alumnos. El ya tantas veces mencionado Antonio Valeriano no sólo fue informante de Sahagún, "excelentísimo retórico y gran filósofo y maestro mío en lengua mexicana",¹⁰ como asienta Torquemada, sino que a él se atribuye el escrito conocido como *Nican mopohua*, considerado hasta hace pocos años como la primera noticia sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe.¹¹

Del colegio procede también, en 1579, la *Rhetorica Christiana* de fray Diego de Valadés, originario de Tlaxcala y lector de Santa Cruz desde 1553 hasta su ordenación dos años más tarde. Obra que logró lo

10 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*. Para facilitar la consulta, dado que hay varias ediciones accesibles, cito sólo por libro y capítulo. En este caso, lib. v. cap. 10.

11 Cfr. Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, "Preliminar", *Testimonios hispánicos guadalupanos*, México, FCE, 1982, p. 10. El texto mismo del *Nican mopohua* aparece en las p. 27-35.

que el *Libellus* no había logrado, es decir, dirigir la atención de cuando menos algunos europeos hacia el Colegio.

Por otra parte, como en la vida no todo han de ser desventuras, los laboriosos tlatelolcas tuvieron la suerte de tener imprenta desde 1597 cuando los sucesores de Pedro Ocharte¹² se instalaron en este lugar. Porque, en efecto, pocas cosas hay que provoquen mayor desánimo en un traductor o un autor que no saber si su trabajo será publicado o no. En el caso de los maestros y alumnos de Santa Cruz el esfuerzo corrió con suerte y los trabajos encontraron su salida natural.

Algunos de los jóvenes alumnos fueron adiestrados tanto en el oficio de encuadernador como en el de componedor, y se encargaban de imprimir, sobre todo cuando se trataba de una obra en náhuatl.

El primer impreso conocido de esta imprenta es el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* de fray Juan Bautista y lleva la fecha de 1599, seguido un año después por la colección de *Huehuetlatolli*¹³ reunida por este mismo fraile. Las *Advertencias para los confesores de los naturales* del infatigable franciscano se imprimieron a los pocos meses. Todos estos libros aunque hayan aparecido bajo el nombre de un fraile español son, indudablemente, fruto de la cooperación entre frailes e indígenas. Así lo reconoce el propio fray Juan Bautista en el "Prólogo" a su *Sermonario en lengua mexicana* (1606) al mencionar, por ejemplo, al texcocano Hernando de Ribas "que con mucha facilidad traducía cualquier cosa de latín y romance en la lengua mexicana, el cual me escribió y tradujo, de cosas diversas, más de treinta manos de papel..."¹⁴ Recuerda también a dos tlatelolcas, Agustín de la Fuente,

12 Establecieron esta imprenta la viuda de Ocharte, su medio hermano Luis, y su hijo menor, Melchor, cuyo nombre o inicial aparece en las ediciones tlatelolcas.

13 *Libro de los huehuetlatolli*, reproducción facsimilar, México, Comisión Conmemorativa del v Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988.

14 Fray Juan Bautista, "Prólogo" al *Sermonario en lengua mexicana*, citado por Miguel León Portilla, "Estudio introductorio" en *ibid.*, p. 21.

"el cual, con el deseo de ver impreso el *Sermonario* que escribió, ha aprendido a componer y compone admirablemente y así va casi todo compuesto de la imprenta por él...".¹⁵ El otro fue Diego Adriano, quien "componía en la imprenta como lo pudiera hacer cualquier maestro por diestro que fuese en este arte".¹⁶

Llamé infatigable a fray Juan Bautista porque aun dentro de grupo franciscano su actividad casi resulta excesiva, pues se le quedaron inéditos —según el mismo "Prólogo"— tres libros de comedias. Igual suerte corrió la *Comedia de los reyes* de su admirado auxiliar Agustín de la Fuente.¹⁷

Pero la imprenta colegial no sólo se ocupó de textos bilingües, también rindió tributo a quienes, como el lego franciscano introductor de las carretas en la Nueva España, aportaron su esfuerzo en la gran obra de evangelización. Así, en 1602, apareció la *Vida y milagros del santo confesor de Cristo fray Sebastián de Aparicio*, el único de estos intrépidos hombres que ha llegado a ser declarado beato.

Quizá como afirma Miguel Mathes, la muerte de Antonio Valeriano cerró este capítulo de nuestra historia, quizá terminó al morir el guardián, fray Juan Bautista, lo cierto es que no logró sobrevivir más que los primeros años del siglo XVII. Su decadencia y muerte lo fueron también de lo que fray Jerónimo de Mendieta llamó "la edad dorada" de la Nueva España.

Y con este breve resumen termina la relación de los gozos y sinsabores de los habitantes del Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, fueran frailes, alumnos o libros.

15 El texto dice "que escribió", León Portilla considera que puede ser "que transcribió", *cfr.* el "Estudio introductorio" citado en la nota anterior, p. 21 y 28.

16 *Ibid.*, p. 21.

17 *Ibid.*, p. 21-22. Del Paso y Troncoso editó esta *Comedia*, en *Biblioteca Náhuatl*, vol. I, cuaderno 3, Florencia, 1902.

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: CONCIENCIA DE ESPAÑA¹

Quisiera aclarar antes que nada el porqué del título. La razón, que a mí me parece de mucho peso, es que, por su oficio mismo, cada uno de los frailes misioneros que aceptaban pasar a las tierras recién descubiertas se convertía en un representante de la "real conciencia" y parte de su misión era el velar por ella. Para entender esta peculiar posición habrá que recordar que el primer título de España —después el único reconocido— para la posesión de las Indias fue la evangelización de los indígenas, tarea exigida de hecho por los principios mismos del cristianismo. El procurar la conversión de los infieles o gentiles es deber de todo cristiano desde la época apostólica, ya que el Evangelio dice sencillamente "Id y enseñad a todas las gentes". Pero como estas palabras fueron dichas a los apóstoles, cuyo principado se había otorgado ya a Pedro, se sigue de ahí —según los exegetas— que este deber compete principalísimamente al papa y a los obispos. Ahora bien, dado que para el momento del descubrimiento de América era ya imposible —e inconcebible— que ni el papa ni los obispos se desplazasen a las nuevas tierras, lo que Alejandro VI hizo fue trasladar esta responsabilidad a los Reyes Católicos y, a cambio de ello, les hizo "donación y [concesión de] el señorío de todas las dichas islas y tierras firmes descubiertas".² La bula *Inter caetera* ha planteado desde entonces toda clase de problemas, pero el primero de ellos quedó resuelto aun antes de formularse, en tanto que —puesto que los reyes tampoco podían consagrarse personalmente a la evangelización— el papa les ordenó "en virtud de santa obediencia, que envíen a las dichas islas y tierras varones buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios y experimen-

1 Publicada originalmente en *Fray Bartolomé de las Casas. Trascendencia de su obra y doctrina*, México, UNAM, 1985.

2 Vid. fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*; como existen varias ediciones accesibles cito sólo por libro y capítulo, en este caso: lib. I, cap. III, donde aparece la bula completa.

tados, para enseñar e instruir a los moradores de ellas en las cosas de nuestra santa fe católica". Es decir que, por cordillera, la responsabilidad de la predicación pasó así de los sucesores de los apóstoles —según la interpretación que el propio fray Bartolomé hizo de la bula— a "los preladados, los clérigos y frailes, teólogos y siervos de Dios".³ En consecuencia, todos ellos se convertían en instrumentos para "descargar la real conciencia", frase que utilizaron una y otra vez al denunciar los abusos, las crueldades y las injusticias que se cometían en contra de los indígenas. Pero si todos ellos se sabían "conciencia" en este sentido y fueron capaces de acusaciones sin paliativos y de enfrentamientos abiertos en defensa de los indios, ¿por qué es fray Bartolomé el defensor por antonomasia, por qué fue su voz la que sacudió a Carlos V a tal grado que lo llevó a pensar en abandonar la empresa americana y la que quizá lo empujó al Yuste? ¿Por qué es él la conciencia pública de España y no otro de los muchos misioneros empeñados en la salvación temporal y eterna del indio?

Para responder a estas preguntas —y aunque parezca un rodeo— habrá que examinar primero lo que del padre Las Casas afirmó un muy ilustre contemporáneo suyo. Me refiero al franciscano Toribio de Benavente, Motolinía, y a su muy famosa carta al emperador, escrita en 1555. Allí, entre otras cosas, llama a fray Bartolomé, "hombre tan pesado, tan inquieto e importuno y bullicioso y pleitista... tan desasosegado, tan malcriado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo".⁴ Estas palabras vejatorias —difíciles de justificar en un franciscano y más difíciles aún por aplicarse al obispo de Chiapa— son a pesar de ello lo de menos. Lo verdaderamente importante es la profunda diferencia que delatan en cuanto a la manera de concebir la evangelización y la defensa del indio. Y sin embargo, por distintos

3 Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, cito también por libro y capítulo: lib. III, cap. CVII.

4 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971, p. 407.

que sean, Las Casas y Motolinía son sin duda alguna dos de las más altas expresiones espirituales de nuestro siglo XVI. No sabemos si Las Casas contestó al ataque, pero de cualquier manera, esta carta representa un escollo que generaciones sucesivas han tratado de salvar. Por lo común, se hace de uno y otro fraile el vocero de su propia orden y así se atribuye al grupo franciscano una postura vital de "defensa práctica del indio y de manifestación constante de este amor en la evangelización, la caridad y la administración de sacramentos", por su parte, Las Casas habría optado por "la vía teórica y jurídica"⁵, tradicional dentro de la Orden de Predicadores. O, en palabras del doctor O'Gorman, "Motolinía es el padre de los indios, Las Casas su abogado". No se trataría, por tanto, de un pleito personal, sino de un enfrentamiento que casi podría llamarse tradicional entre dos órdenes que desde sus inicios tuvieron características muy diferentes, aunque en forma optimista se las puede creer complementarias. Y el que Las Casas y Motolinía hayan sido dominico el uno y franciscano el otro se explica, en última instancia, por la tendencia racionalista del primero y la humildad amorosa del segundo. Aunque por la carta citada cabría preguntarnos si bajo el hábito franciscano de Motolinía no habría un hombre tan violento o más que el denostado dominico.

La explicación de este enfrentamiento, de la pasión con la que fray Toribio juzgó entonces y se sigue juzgando hasta ahora la obra de quien debía ser sólo un obrero más en la mies de Cristo y aun el papel protagonista que Las Casas asume y que lo lleva a acaparar todos los elogios o todos los vituperios; la explicación de todo esto debe tener una razón más profunda y me parece que el propio fray Bartolomé habló con claridad de ella y que somos nosotros los que no hemos sabido oírlo. Me refiero a que fray Bartolomé fue un converso. Entiéndase,

5 Jorge Alberto Manrique, ponencia, en *Actualidad de Bartolomé de las Casas*, México, Fomento Cultural Banamex, 1975, p. 22-23.

no hablo de que fuera un cristiano nuevo, sino de que fue un hombre que pasó por un proceso de conversión y salió de él despojado "del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias", para revestirse "del hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad",⁶ de acuerdo con la descripción que hizo quien debió saberlo bien, puesto que también fue un converso: Pablo de Tarso.

Es bien conocido que Las Casas fue clérigo y tuvo repartimiento de indios y tierra en Cuba y que en 1514 pasó por una profunda crisis cuyo resultado fue el hacerse campeón de los indios. Pero me parece que es lícito preguntarnos por lo que realmente le ocurrió y tratar de profundizarlo. Vayamos al texto de su *Historia*:

el clérigo Bartolomé de Las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento en las minas a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de ellos cuanto más podía.⁷

Es decir, que, a pesar de su investidura, este clérigo no pasaba de ser un cristiano medio al uso de aquella época, hasta que, llegada la Pascua de Resurrección y habiendo de decir misa y predicar el sermón, leyó en el capítulo XXXIV del Eclesiástico⁸ sobre el verdadero culto a Dios:

6 Efesios IV, 22-24. El texto castellano corresponde a la llamada Biblia de Jerusalén.

7 Las Casas, *Historia...*, lib. III, cap. LXXX.

8 Versículos 21-27. El texto que aparece entre corchetes pertenece a la *Vulgata*, versión usada por Las Casas, pero ha desaparecido de versiones posteriores.

Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, no logran complacencia los presentes de los sin ley. [Sólo el Señor basta a los que esperan en él el camino de la verdad y de la justicia.] No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos, ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebatara su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero.

Leyó esto y comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían los indígenas. De hecho, toda su vida a partir de ese momento va a ser la aplicación a la situación americana de esos pocos versículos. Esta lectura, pues, unida a las prédicas oídas anteriormente a los padres dominicos —que "no querían confesar y absolver" a los que tenían indios— obraron la conversión del clérigo. Como siglos atrás, unas cuantas palabras hicieron que Saulo cambiara de vida. Y también, lo mismo que el apóstol de los gentiles que, ciego después de la visión, se entregó a orar, el clérigo Las Casas se retiró a meditar y a leer y

desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia nunca leyó [...] libro de latín o de romance [...] en que no hallase o razón o autoridad para probar y corroborar la justicia de aquellas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños.⁹

El paso siguiente fue la renuncia a sus indios y su hacienda como señal visible del cambio, a lo que unió el propósito de pasar a España

9 Las Casas, *op. cit.*, *loc. cit.*

para informar al rey "de la perdición de aquellas gentes". Tarea en la que como sabemos agotaría sus días.

Destaquemos ahora que una y otra vez, al volver hacia este episodio, Las Casas usará la palabra "conversión" y hablará de que Dios le había inspirado el celo para llevar a cabo su misión. De modo que es él mismo quien considera que, a partir de ese Pentecostés, Dios lo hizo su instrumento. Y no otra cosa es lo que afirman quienes han pasado por esa crisis, por esa lucha interior que llamamos precisamente conversión y que no implica necesariamente un cambio de religión, pero sí un cambio de vida. En todos los llamados conversos pueden reconocerse ciertas etapas —que en ocasiones forman una serie completa, en tanto que en otras puede faltar alguna— pero que de un modo u otro permiten seguir el proceso.

El primer paso sería el de la *iluminación*, que ocurre a veces por medios sobrenaturales (como en Pablo o Agustín) o por un agente natural —una lectura, como en Ignacio de Loyola o el propio fray Bartolomé. Hay después un *enfrentamiento* con la verdad revelada o descubierta que será *asumida radicalmente* y partir de ella se hará una *recapitulación* del propio pasado, con el cual acabará por *romperse*, puesto que se verá como un total error. Antes de lanzarse a la acción a la que el converso se verá impelido a fin de hacer ver a los otros la verdad que él posee como el mayor de los bienes, habrá un periodo de *oración* o *meditación*, que será de tres días para Saulo y de meses para Agustín y para nuestro clérigo. A ello habría que añadir —y en todos los ejemplos citados es muy claro— la entrega al *estudio* que será visto como medio para cimentar la verdad descubierta. Por último, el converso se lanzará a la *acción* que, basada en esa visión única, tendrá visos obsesivos, pues es característica del converso la *dureza* del juicio que lo lleve a ser en algunos casos injusto consigo mismo —como Pablo o Agustín que muestran una conciencia extremada de la propia culpa—, pero también para con otros —como Lutero ¿por qué no citarlo si es otro caso ejemplar?, Lutero que se excede al juzgar a la Iglesia

como este fraile dominico se excede al juzgar a España. ¿No será ésta la explicación de esa actitud de fray Bartolomé que tanto irritó a Motolinía y a muchos otros de sus contemporáneos, precisamente por su radicalismo?

Porque a partir de su conversión —que como vemos puede ajustarse perfectamente al esquema anterior— fray Bartolomé de Las Casas sólo tendrá una forma de juzgar y ésta será la regla evangélica. De ahí, lo que el doctor O’Gorman llamó en otra ocasión su larga serie de fracasos: el gobierno de los padres jerónimos, la evangelización pacífica de la Verapaz, las Leyes Nuevas, su gestión pastoral en Chiapas, la discusión doctrinal en Valladolid, que a nada llegaron.¹⁰ Y ello a pesar de que las intenciones no podían ser más justas, más cristianas, más beneméritas, más loables. Yo estimo que fue precisamente por esto por lo que fracasaron. Porque los dieciséis siglos que separan al Evangelio de su aplicación práctica propugnada por Las Casas hacen de la empresa un imposible, si es que no lo era ya desde un principio. Y por si alguien dudara de ello, bastará con recordar las terribles luchas internas que la aplicación de la regla de San Francisco, basada toda ella en el Evangelio, causó dentro de su orden.

Por lo que respecta a fray Bartolomé hay dos escritos suyos en los que queda especialmente de manifiesto esta intención de vivir uno mismo y de hacer vivir a los demás conforme a la ley evangélica. Me refiero al llamado "Confesionario"¹¹ y al *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.¹²

10 Edmundo O’Gorman, ponencia, en *Actualidad...*, p. 9-10.

11 Fray Bartolomé de las Casas, *Tratados*, "[Tratado séptimo] Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles...", México, FCE, 1965, p. 853-913.

12 2ª ed., México, FCE, 1975.

No es posible hacer ahora un análisis detallado de ninguno de los dos libros. El doctor Silvio Zavala al hablar del primero afirma que "el enrarecimiento de su [de fray Bartolomé] atmósfera racional culmina en su famoso 'Confesionario' donde el divorcio de toda contemplación práctica es absoluto",¹³ con lo cual parecería darme la razón. Se trata de un escrito muy particular, puesto que las doce reglas que propone sólo deben aplicarlas los confesores a tres géneros de personas: conquistadores, encomenderos y mercaderes (digamos de paso que la inquina contra estos últimos parece ser general en el siglo XVI, como puede verse por el *Confesionario mayor* del franciscano Alonso de Molina, destinado éste a los confesores de indios). Pero aún particulariza más, ya que en el último caso no entran todos los mercaderes, sino sólo los que comerciaron con armas, "como arcabuces, pólvora, ballestas, lanzas y espadas, y lo peor de todo, caballos" a las guerras contra los indios.

Es un escrito pequeño y fácil de resumir. De hecho, el propio autor lo hizo ya al asentar desde un principio que: "todas las cosas que se han hecho en todas estas Indias, así la entrada de los españoles en cada provincia como la sujeción y servidumbre en que pusieron a estas gentes... es todo injusto, tiránico y digno de todo fuego infernal".¹⁴

O, resumiendo aún más, todo ha sido robo con los mayores agravantes posibles, a tal grado que incluso lo que debiera ser más respetado por un cristiano, el nombre de Cristo, se ha convertido en "infamia y aborrecimiento". Ahora bien, puesto que ha habido robo, el ladrón está obligado a restituir antes de que el confesor pueda absolverlo. Hasta este punto el texto sólo sería notable por su concepción de la conquista que lleva a la gravísima conclusión de hacer del

13 Silvio Zavala, "Indigenistas del siglo XVI", en *Sur*, año VIII, núm. 42, marzo de 1938, p. 75.

14 "Confesionario", p. 873.

mismo emperador un ladrón, ya que, como bien deduce Motolinía, si ha habido injusticia y tiranía, "buena estaba la conciencia de Vuestra Majestad, pues tiene y lleva... la mitad o más de todas las provincias y pueblos... y los encomenderos y conquistadores no tienen más de lo que Vuestra Majestad les manda dar".¹⁵

Por otra parte, y esto añade otro elemento extraordinario, la restitución ha de hacerse ante escribano público y con caución jurada. El confesor que no tome estas medidas "ha de temblar de no ser compañero y partícipe del crimen y pecado del que roba y destruye a los prójimos".¹⁶ Las medidas son draconianas y el escándalo causado por el "Confesionario" es perfectamente explicable. Si bien es posible que tal escándalo hubiera sido mucho menor si los interesados hubieran vuelto los ojos no ya a los escritos de la Patrística —mucho más duros que el de fray Bartolomé—, sino a la ley evangélica misma que es en lo que el dominico basa su alegato, como puede comprobarse por el texto, pues al lado de las necesarias y usuales citas de cánones y legistas en que tan pródiga es la época, lo que el fraile cita al final del "Confesionario", para advertencia de los confesores, es el pasaje del siervo fiel y prudente, tomado de San Mateo,¹⁷ que refuerza con pasajes semejantes de la Primera epístola a los corintios¹⁸ y de la Primera epístola de Pedro.¹⁹ Por lo que respecta a los españoles en general, sean de la clase que fueren, al dominico le basta con volver al precepto básico del cristianismo que es, por ello mismo, el más difícil: "todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros",²⁰ que resumido no significa otra cosa que "amarás a tu prójimo como a ti

15 Motolinía, *op. cit.*, p. 406.

16 "Confesionario", p. 909.

17 Mt xxiv, 45, en "Confesionario", p. 889.

18 1 Cor iv, 1-2, en "Confesionario", p. 889.

19 1 Pedro iv, 10, en "Confesionario", p. 889.

20 Mt vii, 12, en "Confesionario", p. 889.

mismo".²¹ Pero como dije antes, en dieciséis siglos se olvidan muchas cosas y se crean muchos intereses.

Si tenemos en cuenta la tónica no sólo del "Confesionario", sino de la vida misma de fray Bartolomé, ninguna extrañeza puede causar que su libro *De unico vocationis modo* recurra a los Padres de la Iglesia griega y latina²² en apoyo de lo que en la edad apostólica fue algo natural y comprensible de suyo: que la predicación cristiana es cuestión de convencimiento y ejemplo y no debiera ser nunca compulsión y violencia. El modo de atraer y llevar a los hombres a Cristo no puede ser otro que el que siguió al Maestro, la vía de "la paz y la mansedumbre del amor y la benignidad... modo lleno de caridad y suavidad, de dulzura, humildad y alegría".²³ Con todas las reservas del caso —que amerita como es evidente un estudio mucho más profundo—, puede decirse que nada hay en los escritos de Las Casas que no estuviera antes en el Evangelio y que si su empresa provocó escándalo se debió a que el espíritu de los tiempos soplaban ya por otros rumbos. Cabría añadir que si Las Casas fue —como creo— un hombre que llegó a sus convicciones por la lucha y la crisis internas, es decir, si fue un converso, su destino fue igual al de todos ellos —porque si algunos llegaron a santos y otros pararon en herejes— todos son siempre piedra de escándalo.

21 Mt xxii, 38, en "Confesionario", p. 889.

22 Cfr. la "Advertencia" de Agustín Millares Carlo al *Del único modo...*, p. 12.

23 *Del único modo...*, p. 342.

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ, INTRODUCTOR DE LA FILOSOFÍA EN LA NUEVA ESPAÑA¹

Debo reconocer que la primera vez que oí hablar de fray Alonso de la Veracruz —y de ello hace ya más años de lo que me gustaría—, su figura no me fue nada atractiva, ya que lo único que vi en él fue a un repetidor de la filosofía escolástica, de suyo árida y poco atrayente. Tal juicio pudo deberse a mis pocos años de entonces, pero también a la forma en la que se enseñaba filosofía, pues para el criterio hegeliano de la Facultad la humanidad parecía haber pensado sólo en dos lenguas: en griego y en alemán. Así, fuera de los grandes sistemas clásicos y de Kant y sus seguidores, lo demás era anecdótico y casi superficial, aunque, desde luego, algunas grandes figuras —San Agustín, Descartes o Hume— merecieran a veces algún cursillo. Pero de los problemas planteados por la transición del mundo helénico al cristiano no recuerdo haber oído nunca ningún comentario. Como tampoco lo oí sobre los problemas que surgieron a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo y de su incorporación a la cristiandad. Si llegué a interesarme por la obra de fray Alonso fue por un camino diferente —que por desgracia nada tenía que ver con los cursos mismos de filosofía— aunque fuera un camino abierto por José Gaos. Fue la lectura de muchos de sus libros y artículos, a más del trato directo con el maestro, lo que me llevó a descubrir la profundidad y dificultad de la introducción no sólo de la filosofía, sino de toda forma de vida europea en este continente.

Porque si bien a veces se tiene la impresión de que los españoles, una vez terminada la conquista, pudieron hacer lo que quisieron con esta especie de *tabula rasa* a la que quedó reducida América y, de hecho, puede haber sido así en los territorios deshabitados, no debe olvidarse que los dos grandes virreinos, México y Perú, se levantaron sobre poblaciones indígenas con una cultura propia que, a pesar de la

1 Publicado originalmente en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*", México, UNAM, 1986

conquista militar, perduró y fue defendida denodadamente frente a la llamada conquista espiritual.

Así, a pesar de la machacona insistencia con que las regiones americanas fueron bautizadas con nombres europeos y la geografía rebosa de Nuevas Granadas, Vizcayas, Galicias y aun de una Nueva España, no es creíble que ninguno de los conquistadores, fuera soldado o fraile, haya pensado en la reproducción clónica (se diría ahora) de la sociedad que había dejado atrás. De Colón a Torquemada, los escritos de este siglo son un recuento de las maravillas insospechadas que iban saliéndole al paso al autor y en todos ellos existe la conciencia clara de estar ante algo nuevo y distinto, aunque esto les haya llevado en ocasiones a creer que podrían moldearlo a su antojo. Por ello, su intento parece haber sido la creación de una sociedad nueva, depurada de todos los excesos y vicios de la vieja Europa. Tal anhelo es fácilmente rastreable en lo escrito por los actores de esta empresa y se refleja también en las utopías de la época, cuyo escenario es América.

De hecho, el europeo que llegó a estas tierras estaba dispuesto a aceptar todas las novedades que se le ofrecían y la transculturación se realizó sin esfuerzo ni deliberación algunos en muchos terrenos. Nadie pretendió encontrar un nombre nuevo para las plantas y animales desconocidos. Se tomó simplemente el usado por los naturales y muy pronto el sonoro castellano de los conquistadores se llenó de sonidos y voces desusados que acabarían por dar nueva inflexión a la lengua. Tampoco desdeñaron como alimento o medicina lo que la tierra les proporcionaba y aun en el terreno político estuvieron dispuestos a mantener —dentro de la república de indios— estructuras que juzgaron buenas.

En un solo terreno no cabía transición alguna y éste era el de la religión, porque si bien aquí también —como ya se había hecho en Europa— se aceptaron formas consideradas inocuas que dieron gran vistosidad a las celebraciones litúrgicas, la teología y la filosofía que le servían de base no admitían modificación alguna ni tampoco adaptación

al medio humano. Sólo cabía la transmisión completa, el trasplante directo con la confianza en que prendiera.

De este modo, al interesarme por los problemas de transculturación cuyo resultado es esta cultura que llamamos nuestra volví a encontrar a fray Alonso. Pero un fray Alonso muy alejado del seco profesor de filosofía, del mero repetidor de un pensamiento anquilosado de mi primera impresión. Ahora, en este complejo escenario, en esta encrucijada de utopías, en este abismo que "llama a otro abismo [porque] todas las cosas de estos indios son un abismo de confusión",² según palabras de Betanzos; en esta confusión pues en la que la teología escolástica, al intentar ordenar y solucionar problemas insospechados para la mente medieval, tuvo que revisar y profundizar sus ideas y llegó a una inesperada renovación, fray Alonso va a aparecer como uno de los principales actores. Misionero y maestro de indios, conocedor del tarasco, se disputará con el franciscano fray Jacobo Daciano el honor de haber sido el primero en dar el sacramento de la eucaristía a los indígenas, cuya causa defendió tan denodadamente, mostrando con ella lo bien que había aprovechado las lecciones de su maestro Vitoria.

Ahora bien, llegados a este punto, creo que cabe preguntarnos si efectivamente fray Alonso fue, como lo afirmó Oswaldo Robles, "el primero que explicó la filosofía en el continente americano".³

A primera vista no parece ser así, pues aun sin tomar en cuenta el famoso "Coloquio de los Doce" al que hacen referencia todos los cronistas franciscanos, hay, como veremos, otros antecedentes. Por lo que respecta al Coloquio, los doce primeros misioneros franciscanos,

2 Fray Domingo de Betanzos, citado por José Ma. Gallegos Rocafull, "La filosofía en México en los siglos XVI y XVII", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, p. 128.

3 Oswaldo Robles, "Introducción" a *Fray Alonso de la Veracruz. Los libros del alma. Libros I y II*, México, UNAM, 1942, p. 11.

recién llegados a la Nueva España en 1524, intentaron entablar una discusión teológico-filosófica con los "caciques y principales" indígenas que Cortés hizo reunir para este efecto. Sirviéndose de Jerónimo de Aguilar o de algún otro anónimo intérprete del conquistador (y a veces sospecho que pudiera haber sido la Malinche), los frailes se esforzaron por exponer la doctrina cristiana; oído su discurso, los señores de Tenochtitlan respondieron dándoles muy cumplidas gracias, o sea que el fracaso fue total, pues "estos señores y ministros principales no consentían ley que contradice a la carne",⁴ a lo que debe agregarse su completo desconocimiento en cuanto a "disputas" teológicas o filosóficas.

Sin embargo, a pesar del *impasse* al que se llegó en este sentido, es de creer que en todos los primeros conventos franciscanos, lo mismo que después en los dominicos y agustinos, haya habido los cursos de "artes" necesarios para la formación de los futuros religiosos. Quizá no esté de más decir algo acerca de la estructura de los estudios superiores en aquella época. Desde el establecimiento de las primeras universidades europeas, las llamadas "artes" eran la base y fundamento de cualquiera de las profesiones que, por cierto no eran muchas: teología, derecho sagrado y profano y medicina. Para el siglo XVI, el curso de artes estaba formado por lo que se llamaba la dialéctica y la física. De éstas, la primera comprendía, desde el siglo XIII, el *Organon* aristotélico completo y la segunda —que hoy llamaríamos "filosofía natural"—partía de los ocho libros de la *Física* de Aristóteles a los que se agregaba el *De caelo*, el *De generatione et corruptione*, la *Meteorologica* y culminaba con el *De Anima*. Se tenía así, en este último caso, un curso que comprendía toda la ciencia natural, desde sus primeros principios hasta el ser humano.

4 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, México, UNAM, 1971, p. 34.

Pero, volviendo a la Nueva España y a la frustrada disputa teológica entre franciscanos y sacerdotes indígenas, me parece evidente que una de sus consecuencias fue que los misioneros desistieran, cuando menos por algún tiempo, de la conversión de los principales y concentraran sus esfuerzos en los jóvenes. Estos contaban ya desde el año anterior (1523) con una escuela a cargo de fray Pedro de Gante. Y a fines de 1525, el oidor Rodrigo de Albornoz solicitó a la corona el real apoyo para establecer un colegio en el que "los hijos de los caciques y señores... se instruyan en la fe [y] les muestren a leer y gramática y filosofía".⁵ Casi por demás está decir que este plan fracasó y podemos preguntarnos, entre otras cosas, si el oidor consideraba que ya para entonces se había superado el obstáculo del idioma. Sin embargo, los jóvenes indígenas mostraban ser tan aptos que los franciscanos no cesaron nunca en su empeño de proporcionarles una educación superior que pudiera llevarlos hasta las sagradas órdenes. Por fin, sus esfuerzos —secundados por el primer arzobispo fray Juan de Zumárraga y por el presidente de la audiencia don Sebastián Ramírez de Fuenleal, a los que se unió de inmediato el primer virrey, don Antonio de Mendoza— se realizaron al abrirse el 6 de enero de 1536 el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Los estudios, que debían durar tres años,⁶ comprendían lectura, música, retórica, lógica, filosofía y teología, todo en latín, y estuvieron a cargo de fray Arnaldo Bassacio, "de nación francés", quien después fue auxiliado por fray Juan de Gaona.

Es pues este Colegio y no el de Tiripitío la primera escuela de estudios superiores en la Nueva España y serían estos dos franciscanos

5 José Ma. Kobayashi, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1974, p. 300.

6 Este dato, que no he visto en ningún otro documento, está tomado de Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, SRE, 1982, p. 23.

y no fray Alonso de la Veracruz los primeros maestros de filosofía. ¿Por qué entonces ha recaído el honor sobre el agustino?

Me parece —a más de haber sido el Colegio de Tlatelolco otro gran intento fallido— que la razón está en que se trataba de cursos que, lo mismo que los de Tiripitío y los de los conventos de cada orden, eran cursos cerrados, destinados a la formación de nuevos sacerdotes y que, en este sentido, estaban muy lejos de tener el rigor de una cátedra universitaria. Fray Alonso fue el primero en explicar un curso público de filosofía, en un recinto universitario y ante unos alumnos no necesariamente destinados al sacerdocio.

Se trataba, además, por así decirlo, de un profesional con experiencia en la universidad de Salamanca y no de un fraile docto sin duda, pero a quien quizá sólo las circunstancias obligaban a tomar el papel de maestro de filosofía para el cual no sentía una especial vocación.

A ello debe agregarse que, como prueba de la entrega de fray Alonso a la filosofía, las primeras obras sobre esta disciplina escritas y publicadas en México fueron precisamente las de él. Y ahora sí, una vez deslindados los campos, habrá que examinar más de cerca la labor del agustino. Quiero destacar que este "examinar más de cerca" es relativo y no pasará de ser un buen deseo ya que las tres obras filosóficas publicadas (de la cuarta ya ha hablado detenidamente el doctor Zavala) son otros tantos pesados tomos en folio que llegan a las setecientas páginas a dos columnas y que, por ello, difícilmente pueden ser analizadas en un artículo.

Las obras llevan por título: *Recognitio Summularum, Dialectica Resolutio* y *Physica Speculatio* y corresponden punto por punto a lo que se esperaba de un curso de artes, ya que las dos primeras cubren el *Organon* aristotélico en su totalidad, en tanto que la tercera es una filosofía natural en el sentido que se explicó antes. Todas fueron redactadas en latín y editadas en México. Los tratados de lógica en 1554, es decir, apenas un año después de iniciados los cursos de la Universidad y la tercera en 1557. Existen tres ediciones salmantinas

posteriores, hechas en 1562, 1569 y 1573, de modo que de cada una de ellas hay cuatro ediciones publicadas en vida del autor. No tenemos ninguna edición moderna, puesto que la hecha de la *Dialectica Resolutio* por Ediciones de Cultura Hispánica en Madrid en 1945 es una edición facsimilar. Tampoco hay traducción completa. El padre Ismael Quiles tradujo sólo parte de la cuestión cuarta y toda la quinta de la *Dialectica* y Oswaldo Robles publicó únicamente dos de los tres libros *De anima*. Como vemos, en este sentido todo está por hacerse.

Sin embargo, comentarios no faltan y debo citar tanto al padre Burrus como a su discípulo Armandoz Garmendia, al agustino Ennis, a Gallegos Rocafull, a Vicente Muñoz Delgado, a Francisco Guerra, a Walter Redmond, a Kurt Reinhart, a Juan Carlos Torchia Estrada, a los ya mencionados Ismael Quiles y Oswaldo Robles y a los doctores Gómez Robledo y Zavala.⁷

Con esto, pasemos a ver las obras de lógica. Mencioné antes que la lógica aristotélica completa no se conoció en Europa antes del siglo XIII. Lo que hasta entonces había recibido ese nombre —y que después se llamaría *ars vetus*— estaba compuesto por la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles y algunos comentarios de Boecio. Al conocerse después el *Organon*, éste recibió el nombre de *Ars* o *Logica nova*, y toda la lógica escolástica se basa en una u otra de estas artes. Por lo que respecta a las *Summulas*, éstas son compendios sistemáticos con una intención práctica; el preparar al estudiante para las numerosas disputas en las cuales estaba obligado a participar de acuerdo con las ideas pedagógicas de la época. El más famoso de los maestros medievales por lo que a las *Summulas* se refiere

7 Tomo esta lista de comentaristas del artículo de Juan Carlos Torchia Estrada, "Fray Alonso de la Veracruz: guía temático-bibliográfica", que el anuario *Latinoamérica* (17), 1984, publicó como homenaje a fray Alonso en el cuarto centenario de su muerte.

fue Pedro Hispano en cuya obra se inspira el primer tratado del padre Veracruz.

Hay, con todo, diferencias notables. Fray Alonso

excluye de sus sùmulas la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles, que pasan a su *Dialectica Resolutio*. Mantiene en cambio, del *Organon*, los comentarios al *De interpretatione*, los *Primeros analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos*.⁸

Su propósito al escribirla fue claramente pedagógico y así reconoce en el Proemio que quiere evitar a sus alumnos la pérdida de tiempo que implica el estudio de las minucias de la lógica y quiere por tanto proporcionarles sólo lo necesario:

...omitimos adrede lo que suelen los sumulistas tratar hasta la náusea...

Fray Alonso se hizo pues eco de las críticas a la lógica enrarecida y complicada de la escolástica en decadencia e intentó, sin mayor éxito a mi juicio, simplificar los textos. Redmond lo considera así también al asentir que si bien el "estilo es escueto [es] bastante denso" y su contenido presenta "considerable dificultad".

La *Recognitio* está compuesta por cuatro tratados. El primero ("Tractatus Summularum") se dedica al análisis de los distintos tipos de términos que se reconocían en las sùmulas, de acuerdo con la distinción de Boecio, lo mismo que sus propiedades. Lo sigue el "Tractatus de Oratione", basado en el *De interpretatione* y es "la glosa y explicación del primer tratado de Pedro Hispano, cuyo texto trans-

8 *Ibid.*

cribe".⁹ El tercero, llamado "Tractus Exponibilium", resulta muy curioso, no por su tema —las proposiciones exponibles, es decir, las proposiciones que piden un análisis mediante más de un enunciado—, sino porque su autor la juzga "inútil en su mayor parte", lo que unido a que la "versión no parece distinguirse mucho de la que daban los que él [Veracruz] llama sofistas",¹⁰ nos lleva a pensar que es superfluo y que fray Alonso no actuó de acuerdo con el propósito asentado en el Proemio. El "Tractatus Syllogismorum", que ocupa el cuarto lugar, es como puede verse por su título, un estudio de los silogismos y en él vuelve a Pedro Hispano, "cuyo texto transcribe y comenta". Muñoz Delgado, de cuyo comentario he venido haciendo uso, al señalar que estos cuatro primeros tratados abarcan todo lo que se entendía por sùmulas, señala también que "esta primera parte, en su conjunto, se parece demasiado a los tratados lógicos precedentes".¹¹ O sea, que hasta aquí lo que tenemos es un libro más sobre lógica que poco se distingue de los demás.

En cambio, en la última parte ("Tractatus de Locis Dialecticis seu de Topicis", es decir, comentario a los *Elencos* y los *Tópicos*) es evidente la influencia de "la interpretación humanista de la lógica", en especial la de Agrícola y Titelmann. De modo que, en última instancia, la *Recognitio* es un libro formado por dos partes contradictorias en cierta manera, ya que Veracruz "es prerrenacentista en la lógica de la primera parte y plenamente humanista en la de este apéndice".¹²

La segunda obra de lógica escrita por fray Alonso, la *Dialectica Resolutio*, fue publicada —como ya se mencionó— el mismo año que

9 Vicente Muñoz Delgado, "Alonso de la Veracruz ante la reforma de la lógica", en *Ciudad de Dios*, vol. 87, 1974, p. 466. No me fue posible consultar este artículo, por lo que esta cita —como todas las de este autor— están tomadas del artículo de Torchia Estrada.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 467.

la primera y así debía ser, puesto que de hecho se trata del complemento y términos necesarios al estudio de la dialéctica. Este libro lleva la misma intención del anterior, es decir, proporcionar al estudiante un manual que le sirviera de apoyo en sus estudios. Actualmente puede sorprender que un manual alcance la extensión de estos libros, pero hay que recordar que si la obra de Tomás de Aquino lleva el nombre de *Summa* es porque tenía un propósito igual.

La *Dialectica Resolutio* se compone de tres tratados que se ocupan, respectivamente, de los predicables, los predicamentos y los posteriores. Trata, por lo tanto, de la *Isagoge* de Porfirio (los predicables), las *Categorías* de Aristóteles (los predicamentos) y, desde luego, el último se refiere a los *Analíticos posteriores*, cuyo texto original presenta.¹³

De esta obra, Muñoz Delgado destaca la asombrosa erudición del autor que atribuye en parte al material que trajo de Europa y también a que muchas citas son evidentemente de segunda mano. En síntesis, para este comentarista, el agustino tiene una

postura [...] moderada y supone una vía media, algo así como un compromiso entre los ideales de la lógica humanística y la permanencia de la lógica anterior [...] Podemos concluir que el padre Alonso, a pesar de transcribir los denuestos renacentistas contra la lógica anterior, conserva, sin embargo, la mayor parte de sus tratados, con alguna ligera reforma en el lenguaje y en la ordenación del material. Piensa que hay que volver al Estagirita, príncipe de la lógica, pero conserva muchos elementos extraaristotélicos, aunque sin tener conciencia de lo que es aristotélico y de lo que no lo es.¹⁴

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 472-473.

Antes de pasar a la tercera y última de las obras filosóficas de fray Alonso, quisiera mencionar, aunque sea de paso, que tanto Walter Redmond como Mauricio Beuchot han trabajado estos dos libros de lógica que intentan verter al lenguaje de la lógica simbólica. Ambos se muestran muy entusiasmados ante la labor emprendida y Redmond asienta que "pese a las evidentes diferencias, los intereses lógicos e incluso los métodos formales de fray Alonso de la Veracruz no distan mucho de los de sus colegas de hoy" y que su manejo de la problemática lógica "puede sugerir... acercamientos a los planteamientos de la lógica actual".¹⁵

Si ahora pasamos a la última de estas obras, la *Physica Speculatio*, veremos que también es un trabajo aristotélico, aunque se trata de un Aristóteles comentado por los escolásticos. Como ya mencioné, es un libro que hoy llamaríamos de "filosofía natural", ya que a partir de los ocho libros de la *Física*, es decir que los primeros principios de la naturaleza, se llega al hombre mediante el *De Anima*, pasando por el *De Caelo*, el *De Generatione et Corruptione* y la *Meteorologica*. Esta forma de entender la filosofía natural es la propia de la escolástica y la repite, en tono menor, el contemporáneo de fray Alonso, el protomédico Francisco Hernández, y en nuestros días el jesuita Copleston.

Con todo, son muchos las interrogantes que pueden plantearse con respecto al tratamiento que este fraile agustino da al tema aristotélico-escolástico, sin que puedan resolverse por el momento, puesto que carecemos aún no sólo de un comentario completo del libro, sino de una traducción.

García Icazbalceta, al comentar, muy brevemente por cierto, la *Physica Speculatio*, critica a fray Alonso diciendo que

15 Walter Redmond, "La lógica en la Nueva España: aspectos de la obra de fray Alonso", *Latinoamérica* (12), 1979, p. 253.

sobre todo en la que llama Física es tan oscuro e inútil como puede serlo cualquier otro [seguidor] de su escuela [...] llena sus páginas con la máquina metafísica que ocupaba entonces el lugar de la verdadera física experimental. Cercenó algunas ramas superfluas, pero no se atrevió a meter la hoz en la maleza.¹⁶

En realidad, lo único que le reconoce es una buena intención y "un espíritu menos servil que el de la generalidad de los profesores de su época", con lo cual el propio Icazbalceta demuestra una falta de conocimiento no sólo filosófico, sino incluso histórico, ya que enjuicia a fray Alonso con un criterio decimonónico y lo que pide el agustino es salirse de su escuela y de su época y comportarse como un moderno.

Como afirma Torchia:

el marco para el análisis de la *Physica* de Veracruz estaría dado, básicamente, por el desarrollo de la filosofía natural dentro del pensamiento escolástico y por la marcha de las ciencias naturales durante el renacimiento. Además, fray Alonso, es producto de la universidad de su tiempo y la 'ciencia' moderna tiene peculiares relaciones (y falta de relación, en algunos casos) con la enseñanza universitaria. Es sabido que en los siglos XVI y XVII no siempre la universidad acompañó el avance científico [...] En el caso de las universidades renacentistas italianas, por ejemplo, se ha mostrado que si bien en lo que hoy

16 Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana e l s iglo XVI*, México, FCE, 1954, p. 144.

llamaríamos física y astronomía el avance se realizó en el terreno extrauniversitario, en medicina se obtuvieron grandes progresos en la universidad.¹⁷

Ahora bien, como ya mencioné no existe un comentario completo de esta obra, sí hay traducción al castellano de los libros 1 y 2 del *De Anima* y un comentario sobre ellos. Oswaldo Robles puso muy en claro que el texto no es un comentario de Aristóteles, sino un comentario escolástico de base aristotélica, como por lo demás era lo usual. Fray Alonso se esforzó por situar "su propio modo de pensar ante las afirmaciones contrarias y recurre frecuentemente a la autoridad de los grandes pensadores escolásticos y Padres de la Iglesia, señaladamente San Agustín". Robles señala también la enorme información del agustino "aun en cuestiones anatomo-fisiológicas" y sus excelencias de exposición y método, aunque finalmente debe reconocer también "sus defectos de monotonía, aridez y esquematismo".¹⁸

En cambio, Francisco Guerra, quien reunió y comentó las ideas biológicas que aparecen a lo largo de la *Phisica Speculatio*, no escatimó los elogios. Para este comentarista, se trata de la obra "más dura y la de mayor trascendencia científica de todas las escritas por fray Alonso".¹⁹ A decir verdad, los elogios de Guerra me parecen exagerados, cuando menos en algunas ocasiones. Por ejemplo, asienta que el agustino es "tal vez el primer escolástico en echar por tierra las fantasías medievales acerca de las influencias mágicas como productoras de curaciones milagrosas".²⁰ Lejos de mí el negar la existencia de la magia

17 Torchia Estrada, art. cit.

18 Oswaldo Robles, "En torno al *De Anima* de fray Alonso de la Veracruz", en *Filosofía y Letras*, xxiv, núms. 47-48, julio-agosto 1952, p. 157-158.

19 Francisco Guerra, "Las ideas médicas de fray Alonso de la Veracruz", en *ibid.*

20 *Ibid.*, p. 170.

y la astrología en la Edad Media, pero me parece que siempre debe tenerse en cuenta la clara distinción que ya la *Summa theologica* establece entre un manejo lícito y otro ilícito de los conocimientos sobre el movimiento de los cuerpos celestes. Y sin ir tan lejos, el padre Veracruz tampoco es un caso aislado en la Nueva España, ya que el antes mencionado Francisco Hernández afirma lo mismo en sus dos obrillas sobre filosofía natural, escrita la primera en castellano en España y reelaborada después en latín durante su estancia en México.

Para terminar, quisiera hacer resaltar una característica, quizá solo anedótica, pero que muestra lo profundo de la experiencia novohispana del padre Veracruz. Me refiero a la casi continua inserción de referencias a esa tierra a lo largo de su *Physica*. Guerra menciona la descripción de las influencias climatológicas mexicanas, en especial de la ciudad de México (¡ qué diría si la viera ahora!) que pueden afectar la salud del hombre, y también su registro de la altitud de nuestra ciudad; señala además su mención a los volcanes y los vientos, así como las lluvias que causaron la inundación en 1555 y aun el terremoto del 17 de abril de 1557. Por mi parte, recuerdo a partir de una traducción del *De caelo*, hecha hace muchos años y que nunca me he atrevido a publicar, su fruición al asentar que a pesar de que él mismo no lo creía posible por las condiciones climáticas, en la Nueva España se dan higos por la época de Navidad.

En esta parte de la *Physica*, existen además otras dos referencias al Nuevo Mundo que le sirven para apoyar la solución ortodoxa a un problema teológico. Dice así el final de la especulación primera —"de si el universo es perfecto"—

sin embargo, si consideramos que la virtud de Dios es infinita parecería que la fe yerra al decir que el mundo es uno y no múltiple...

Conclusión aberrante porque si hubiese otro u otros mundos "tendrían fe en otro Dios, tendrían otro vicario y otros sacramentos". Contra ello, fray Alonso aduce no sólo las palabras del Evangelio de San Mateo, sino también el hecho de que "así como la predicación de los apóstoles no fue completa y se continúa en el Nuevo Mundo" (el cual fue tan incógnito durante quince siglos como pueden serlo ahora "otros mundos"), así podría ser en el caso planteado.

Al final del *De coelo*, el padre Veracruz se pregunta por la localización del paraíso terrenal y tras de revisar las más notables de las opiniones posibles, llega a la conclusión de que desapareció de este nuestro mundo, puesto que "los españoles han navegado por todas partes, han llegado a lugares ignotos y no han encontrado mención del paraíso terrenal".

EL CONCEPTO DEL INDIO A FINES DEL SIGLO XVI¹

Desde el momento mismo en que los europeos pusieron los ojos sobre los aborígenes de este continente, éstos dejaron de tener una historia propia para pasar a ser personajes secundarios de la historia ajena. La invasión europea no sólo destruyó su religión y costumbres, sino que les arrebató su identidad. De ser individuos dentro de un grupo humano específico, pasaron a ser clasificados bajo un único membrete, el de "indios" que ni siquiera se refiere a ellos estrictamente hablando.

El europeo, proviniera de donde proviniera, nunca vio en estos hombres lo que, para bien o para mal, eran, sino lo que él consideraba que eran o que debían ser. Ya la primera mención de estos aborígenes —la hecha en su *Diario* por Cristóbal Colón— muestra a las claras su cosificación. Sin detenerse a pensar que gente como la que él describe (y sobre la cual derrama adjetivos laudatorios), es tan ser humano como él mismo, el Almirante, tras una descripción entusiasta de la naturaleza física de los aborígenes, asienta: "ellos deben ser buenos servidores"² y más adelante: "son buenos para les mandar y hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo que fuere menester".³ De hecho, el escrito de Colón no puede ser más claro: había encontrado una mina de esclavos, "mejores que ningunos otros". Tal fue el principio y las consecuencias las conocemos todos. Como dirá fray Bartolomé de las Casas, los pusieron "en tan acerbísimos trabajos [... encarnizándose] para oprimirlos y consumirlos, como los consumieron".⁴

Con todo, algunos años después, se levantaría la enérgica voz de los frailes dominicos —llámense Montesinos o Las Casas— que no intentaban otra cosa que despertar la conciencia cristiana de los españoles.

1 Conferencia dictada en el Homenaje a Guillermo Bonfil, México, UNAM, 1991.

2 *Los cuatro viajes del Almirante*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, p. 30.

3 *Ibid.*, p. 94.

4 *Historia de las Indias*, 3 vols., México, FCE, 1965, t. I, p. 263.

Sabemos que, cuando menos en el plano intelectual, el triunfo fue de los teólogos juristas.

No cesarían con ello, sin embargo, los extraños dictámenes sobre los aborígenes, pues un siglo después franceses e ingleses crearían sus propios mitos. No es el momento de analizar las distintas versiones, pero sí debe señalarse que los españoles tenían recursos mucho mayores para comprender al indígena y a pesar de ello no lo lograron.

Los primeros descubridores no sólo habían leído, como todos los europeos, los relatos de Marco Polo sobre lejanas culturas a las que mal podía aplicarse el concepto aristotélico de "bárbaro", ya que más bien parecían ser superiores a las de la Cristiandad, sino que habían vivido en estrecho contacto con otro pueblo, el árabe, que aunque infiel había creado la cultura más refinada de la Edad Media. Por lo que respecta al Nuevo Mundo, fueron ellos los que se enfrentaron a las culturas más avanzadas del continente: la maya, la azteca y la inca. Nada de esto ayudó, ya que hicieron tabula rasa de las diferencias culturales entre un maya y un otomí y los encasillaron a todos como indios. Ni aun las finas distinciones del padre Acosta —basadas a su vez en los sutiles argumentos del dominico Vitoria— logran dar más que la imagen europea del indio. Apoyados en la afirmación bíblica de la común naturaleza humana, a la que se añade el pensamiento aristotélico, los españoles no pudieron trascender este marco. Puede decirse que ninguno de los grandes defensores del indio —franciscanos, dominicos, agustinos o jesuitas, lo mismo da— logró comprender la naturaleza de estos hombres.

Es evidente que, a pesar de su conocimiento de primera mano sobre los aborígenes, sus defensores usaron un concepto surgido no del creador de una cultura refinada, sino del indio nómada, al que se colocaba en el estadio más bajo de la humanidad. Con todo, por el hecho ser católicos, su misma religión, si bien hacía distinciones entre fieles e infieles, los obligaba a aceptar que todos los hombres —desde el

más refinado mandarín chino al macehual más miserable— eran criaturas de Dios y habían sido llamadas a un destino común.

Juzgada de acuerdo con las categorías europeas —y no podía ser de otro modo, pues siempre tratamos de comprender lo ajeno a partir de lo propio—, la historia precolombina fue puesta en paralelo con la clásica. Netzahualcóyotl se convirtió en otro Salomón y se adjudicó a los naturales los antepasados más extraños, pero que permitían relacionarlos con el Viejo Mundo, con lo cual poco fue lo que se adelantó. A pesar de la gran aportación de esta generación de teólogos españoles a favor de los indios, todo: la persona misma, su religión, su historia y sus costumbres pasaron por el cedazo de la mentalidad europea y tuvieron que ajustarse a un molde que se creía universal.

Por ello, no podemos extrañarnos de que, en su momento, franceses e ingleses, llegados al continente mucho después que los castellanos, y que no tuvieron contacto más que con tribus de escaso desarrollo, no se plantearan problema alguno frente a los indios y los vieran como simples salvajes —nobles o no, según resultara más conveniente. Si hacemos memoria de la literatura en la que el indio aparece como personaje, no encontraremos ninguna obra que vaya más allá de la imagen estereotipada. Entre ingleses y franceses, por grande que sea el logro desde el punto de vista literario y filosófico, nadie logró ver al indio como poseedor de una cultura propia, sino como extensión del mundo europeo. Como figura universal a partir de la cual podían juzgarse, por contraste, todos los otros mundos y también como ejemplo de la degradación siempre posible a la condición humana.

Sirva esto de antecedente y veámos ahora a dónde condujeron las distintas concepciones del indio para fines del siglo XVI y principios del XVII.

Sin pasar por alto los vicios —puesto que debían ser erradicados—, los religiosos a quienes se encomendó la tarea de velar por los indios, hicieron gran hincapié en las virtudes naturales. La lectura de muchas de las crónicas de estos siglos nos entregan una imagen del indio que

hace sospechar que, por encomiable que sea el propósito, quien escribe no tiene ante los ojos a una persona real, sino que describe un ideal, casi, casi, al hombre antes de la Caída. Así, fray Jerónimo de Mendieta, quien escribe justo al terminar el siglo XVI, llega a afirmar que si no supiera por la Sagrada Escritura que todos los hombres descienden de Adán y Eva, creería que los indios pertenecen a una especie totalmente distinta.⁵ Sorteando el peligro de heterodoxia con gran habilidad, el cronista pasa a hablar de la increíble impecabilidad de los naturales y no tiene empacho en sostener que conoce

muchos indios e indias, en especial viejos y viejas, y más ellas que ellos, de tanta simplicidad y pureza de almas que no saben pecar; tanto que los confesores con algunos de ellos se hallan más embarazados que con otros grandes pecadores, buscando alguna materia de pecado, por donde les puedan dar el beneficio de la absolución.⁶

Es posible que en la obra citada, la *Historia eclesiástica indiana*, se haya alcanzado el punto más alto de la admiración por las virtudes de los naturales. Tan es así, que uno de los comentaristas de esta obra, John L. Phelan, dedicó un capítulo a los indios como *genus angelicum*, es decir, como género angélico, lo que no deja de resultar sorprendente. Pero para Phelan —creador, por otra parte, de la leyenda del milenarismo franciscano—, es precisamente esta designación lo que permite enlazar a Mendieta con Joaquín de Fiori, ya que, según lo profetizado por este último, en la tercera y postrera edad del mundo, todos los

5 Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México, vols.*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, vol. 1, *Cartas de religiosos*, p. 7.

6 *Historia eclesiástica indiana*, Hay varias ediciones accesibles, por ello cito sólo por libro y capítulo; en este caso: lib. IV, cap. 24.

hombres serían de naturaleza angélica.⁷ Sea de ello lo que fuere, debía tratarse como resulta evidente de un nuevo género angélico. Si hacemos una lista de las cualidades que fray Jerónimo cree ver en los indios: mansedumbre, docilidad, simplicidad, humildad, obediencia, paciencia y alegría en la pobreza, veremos que responden más bien a la imagen, también ideal, de la inocencia infantil que a la de las huestes angélicas.

Los ángeles —si hemos de creer a los teólogos— son seres creados, inmateriales, inteligentes, superiores al hombre e inferiores a Dios, perfectos en el ser de la gracia y de la gloria. De todas estas notas, retengamos tan sólo una, la inteligencia. Santo Tomás de Aquino afirma que los ángeles tienen un conocimiento intuitivo y perenne de sí mismos.

El entendimiento del ángel —dice— no está en potencia respecto de su esencia, sino que respecto de ella siempre está en acto.⁸

A lo que añade:

La mente del ángel se entiende siempre a sí misma por su propia esencia, que la está informando siempre.⁹

Además, si tenemos en cuenta que el conocimiento natural intuitivo que los ángeles tienen por su esencia de sí mismos es comprensivo, resultará que en dicha esencia verán también, de modo abstractivo, la

7 John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 89.

8 Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 6 ad 7.

9 *Ibid.*, a. 14 ad 6.

imagen de Dios, autor de su naturaleza, del cual dependen como causa primera su ser.

En resumen —y a través de un examen minuciosísimo que debo omitir ahora—, Santo Tomás puede asentar que "en el ángel la luz intelectual es perfecta".¹⁰

Baste con esto que sea más evidente que Mendieta nunca pudo haber creído que los indios fueran ángeles. Si recordamos las virtudes que señala en ellos y cada una de las cuales encuentra su modelo en las palabras del Evangelio o de las Epístolas, si recordamos estas virtudes, el resultado será, como dije antes, que estos seres pacíficos y mansos, simples, pobres y contentos de serlo, humildes, obedientes y pacientes lo que resultan ser es otros tantos niños. El cronista franciscano, apoyado en el texto evangélico: "si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos",¹¹ puede afirmar así que en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gentes más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas...,¹² aunque agrega: "siendo ayudados para ello". Y esta adición es importantísima porque convierte a los indios en perpetuos menores de edad que siempre tendrán necesidad de tutores. A decir verdad, cuando el franciscano explica en qué consiste la simplicidad de los naturales va mucho más allá de la infantilidad y roza la bobería.

En su afán por defenderlos, Mendieta no se da cuenta de que los condena a ser manejados por otros. Desde luego, es comprensible que considere que si no están bajo la protección de los misioneros, los indios son presa fácil de la codicia de los españoles; es una larga experiencia la que lo ha llevado a esta conclusión. El franciscano quiere que los naturales sean bien tratados y no vacila, a fin de despertar la caridad

10 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 58, a. 4.

11 Mt XVIII, 3.

12 Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. 24.

cristiana en los rudos colonizadores, en afirmar que "con respecto a nosotros, los españoles, [los indios] son débiles y flacos, y los podemos llamar párvulos o pequeñuelos por el pequeño talento que recibieron."¹³

De este modo, en última instancia, la defensa apasionada de fray Jerónimo se vuelve contra sus defendidos a quienes atribuye, en su mayoría "un natural extraño... diferente del de otras naciones (aunque no sé si participan en él algunos griegos), que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos."¹⁴

La conclusión se basa en que los indígenas son tan humildes que, por ello mismo, pierden la cabeza en cuanto tienen alguna autoridad.

El franciscano se ve llevado así a insistir siempre de nuevo en que estas gentes "no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo."¹⁵

Es casi imposible imaginar un destino más trágico, tanto más cuanto que quien los condena a él es uno de sus mayores defensores, un hombre que ha alzado la voz siempre que ha sido necesario en contra de todas las afrentas, las exacciones y los delitos que a diario y casi sistemáticamente cometen los españoles contra los indios.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos si esta opinión, de tan terribles consecuencias, era en efecto la sostenida por Mendieta o si se vio arrastrado a ella por sus buenas intenciones. Quizá en su deseo de conmovir al rey y al Consejo de Indias exageró a sabiendas. Me parece que podría tomarse en cuenta esta segunda posibilidad. Es verdad que se oponía a que los indígenas alcanzaran el sacerdocio cristiano y a esta cuestión se refiere el famoso pasaje de que sólo sirven para "ser mandados", pero por otra parte, páginas más adelante, en su vehemente alegato en contra del repartimiento, pone en boca de los indios

13 *Ibid.*, lib. iv, cap. 39.

14 *Ibid.*, lib. iv, cap. 23.

15 *Ibid.*

argumentos de una gran dignidad y fuerza que mal se avienen con la simplicidad que les ha atribuido. Y no vacila en afirmar que los indígenas pueden discurrir así:

pues Dios les dio entendimiento como a nosotros y aún harta más retórica en sus dichos y sentimientos que la que yo aquí llevo.¹⁶

Esta última frase, que bien puede hacer referencia al talento literario indígena, tan bien expresado en los *huehuetlatolli*, nos plantea un nuevo problema. ¿Cómo es posible que un cronista que dedicó todo un libro, el segundo de su obra, a la historia precortesiana y muestra en él abiertamente su admiración por ella, pueda decir al final lo que dice acerca de los indios? ¿Tanto los hizo cambiar la temible presencia española? ¿O es que para el momento en que Mendieta escribía no quedaban ya no digamos rastros, pero ni aun recuerdos de la antigua grandeza entre los naturales? Como en muchos otros casos, la lectura de esta obra produce un efecto esquizoide, ¿son los mismos hombres los que aparecen al principio que los que se retratan al final?

Las contradicciones surgen paso a paso. Antes de la conquista, los indios eran admirables, pero estaban engañados por el Demonio y cayeron en excesos abominables. Después, una vez que fueron cristianizados, los indígenas no sólo se convirtieron en niños irresponsables, sino que aparecieron vicios que antes eran desconocidos. Le duele la lastimosa situación de los antiguos señores, pero considera que fueron presa de los españoles por designio divino. Y la conquista, si por un lado fue castigo merecido por la idolatría, por el otro los incorporó a la historia universal. Lo inexplicable es que, para él, a pesar del fervor

16 *Ibid.*, lib. iv. cap. 37.

con el que los naturales recibieron la palabra divina, sean incapaces de ir más allá de las nociones rudimentarias del catecismo. Y aquí de nuevo la contradicción, porque también lamenta y mucho que la incomprensión y su secuela, la falta de apoyo, hayan acabado con el colegio de Santa Cruz de Taltelolco.

Con todo, no sé hasta qué punto es lícito reprochar a este fraile esa doble visión de los naturales: el admirable hombre anterior a la conquista y el "pobrecito indio" incapaz de valerse por sí mismo. Porque debemos admitir que esta visión pesimista del indígena contemporáneo fue heredada por criollos y mestizos. Con una diferencia notable. Mendieta, y con él toda la tradición franciscana, está dispuesto a señalar a los culpables, los españoles, a quienes compara con "multitud de fieras y animalias de rapiña". Pero si largas son las cuentas que Dios habrá de tomar a los codiciosos conquistadores, el cronista no soslaya las culpas que caen sobre los religiosos, entre los cuales no falta "quien los aperree y aporree". Se pregunta así

¿qué cristiandad queremos pedir a los indios, si en los que hemos de ser su ejemplo y dechado de toda virtud, ven todas las condiciones contrarias a las que el apóstol dice que ha de tener el sacerdote?¹⁷

Y, desde luego, nunca consideró que la "pequeñez" del indio diera "en ley natural para que por eso los despreciemos y de ellos no hagamos cuenta más que si no fueran gentes y nos apoderemos y sirvamos de ellos...",¹⁸ por el contrario, hay que defenderlos y ampararlos y la vida

17 *Ibid.*, lib. IV, cap. 35.

18 *Ibid.*, lib. IV, cap. 37.

del propio Mendieta es testimonio de que para él no había diferencia entre la palabra y la acción.

No fue esto lo que hicieron quienes heredaron este concepto de la "indefensión" indígena, puesto que —tal como lo temía fray Jerónimo— vieron en ella una invitación no sólo al desprecio, sino la justificación de todos los abusos.

Así, el indio ha ido y ha venido en manos y en boca de todos y a quinientos años del descubrimiento, el indígena sigue siendo el extraño, el inexplicable, el otro.

Algún remedio hay, sin embargo: la resistencia activa o pasiva, que ciertos grupos, hartos de interferencias, empiezan a mostrar. Con todo, el problema no desaparecerá hasta que —como decía Guillermo Bonfil— desaparezca la categoría de indio.

ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA CULTURA AMERICANA¹

Hace ya muchos años, cuando empecé a recoger el material para mi tesis de maestría, por indicación del Dr. Gaos busqué en la prensa de ese momento lo que el mexicano medio pensaba de su cultura. De inmediato me di cuenta de que las fichas recogidas se dividían por sí solas en dos grupos irreconciliables. Más adelante, al pasar a la lectura de *Cuadernos Americanos* y de otras revistas no sólo me fue posible afinar las posiciones, sino también comprobar que, sin llegar al radicalismo de las posturas mexicanas, las opiniones de los hispanoamericanos sobre su cultura coincidían con las de México. Al parecer, para definir la cultura propia no cabía más que decidir si se trataba de una cultura indígena o de una europea. Este simple enunciado permite percatarnos de inmediato de que si nos inclinamos por la primera opción afirmamos la originalidad cultural de los países americanos, en tanto que si nos decidimos por la segunda ponemos de relieve nuestra dependencia, nuestro "vivir de prestado" gracias a la generosidad europea y, más específicamente, española. Como todas las actitudes radicales, también éstas encierran algo de verdad que, sin embargo, queda desvirtuada precisamente por tal radicalismo.

Por una parte ¿cómo es posible pensar —a casi 500 años del choque de culturas— ni que las altas culturas prehispánicas sigan vivas, ni tampoco que en ese mismo lapso todo un continente haya sido incapaz de producir algo original? Por la otra, y como conclusión de esto último, nos veríamos llevados a pensar que América, que dio vida a grandes culturas antes de su ingreso a la historia universal, vive, desde entonces, en la paradójica situación de poseer una cultura cuya única originalidad es no tenerla.

1 Publicado originalmente en *América Latina-Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, 2 vols., México, UNAM, 1992, v. II.

Dadas estas premisas, resulta necesario llegar a conclusiones imposibles por absurdas. Por lo tanto, es imprescindible revisar tales premisas.

¿Es la nuestra una cultura indígena? Si respondemos afirmativamente, lo que hacemos es sostener que toda nuestra forma de vida responde a la de un mundo que desapareció —según consenso— hace casi medio milenio. Respuesta que también es imposible. En todo caso, por lo tanto, no debe ser lo que se quiere afirmar al hablar de la cultura americana como cultura indígena, ya que nadie puede sostener tal cosa. Más bien, lo que se pretende es señalar que el componente que da la originalidad cultural en la América hispana es el indígena y que, sin él, lo único que tendríamos sería una repetición de la cultura occidental en su variante española. Y, desde luego, esto sí es posible.

Porque es innegable que al penetrar los españoles en la tierra firme americana quedaron deslumbrados por la forma de vida, altamente civilizada, de sus habitantes. En los escritos de los conquistadores encontramos no ya la descripción idílica de la naturaleza que llena las cartas de Colón, sino la apreciación plena de la obra del hombre.

Así, Cortés —tomando siempre como pauta a la propia España— describe maravillado la grandeza de las ciudades prehispánicas. Tlaxcala, por ejemplo, es ciudad "tan grande y de tanta admiración que... lo poco que diré es casi increíble, porque es muy mayor que Granada, y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de mucha más gente que Granada al tiempo que se ganó".² Y si esto escribe de una población secundaria, su asombro ante Tenochtitlan lo lleva a afirmar "que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades de ella", a pesar de lo cual, lo intenta y las páginas que le dedicó tienen

2 Hernán Cortés, *Cartas de relación*. Como existen varias ediciones cito sólo por el número de la carta. Tanto la descripción de Tlaxcala como la de Tenochtitlan aparecen en la segunda.

aún hoy la fuerza suficiente para hacer que la vieja Temixtitan cobre vida.

Unos treinta años después, cuando ya el dominio español sobre las Indias era un hecho, el cronista del Perú, Pedro de Cieza de León, repite a Cortés al afirmar: "En fin, no puedo decir tanto que no quede corto en querer engrandecer la riqueza que los ingas tenían en estos sus palacios reales".³ Pero también, como el conquistador de México, insiste en la descripción aunque para Ciezas sea ya un mundo muerto.

Y en ninguna parte de este reino del Perú se halló forma de ciudad con noble ornamento si no fue este Cuzco [que] tuvo gran manera y calidad [y] debió ser fundada por gente de gran ser. Había grandes calles, salvo que eran angostas, y las casas hechas de piedra pura con tan lindas junturas que ilustra el [sic] antigüedad del edificio, pues estaban piedras tan grandes muy bien asentadas. Lo demás de las casas todo era madera y paja o terrados, porque teja, ladrillo ni cal no vemos reliquia de ello. En esta ciudad había en muchas partes aposentos principales de los reyes ingas, en los cuales el que sucedía en el señorío celebraba sus fiestas. Estaba asimismo en ella el magnífico y solemne templo del sol, al cual llamaban Curicanche, que fue de los ricos de oro y plata que hubo en muchas partes del mundo. Lo de la ciudad fue poblada de mitimaes y hubo en ella grandes leyes y estatutos a su usanza y de tal manera que por todos era entendido, así en lo tocante de sus vanidades y templos, como en lo del gobierno. Fue la más rica que hubo en las Indias, de lo que de ellas sabemos, porque de muchos tiempos estaban en ella tesoros allegados para grandeza de los señores. Y ningún oro ni plata que en ella entraba podía salir so pena de muerte. De todas las provincias

3 Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, 1986, primera parte, p. 145.

venían a tiempos los hijos de los señores a residir a esta corte con su servicio y aparato. Había gran suma de plateros, de doradores que entendían en labrar lo que eran mandados por los ingas. Residía en su templo principal que ellos tenían su gran sacerdote, a quien llamaban Vilaoma [...] Como fuese esta ciudad la más importante y principal de este reino, en ciertos tiempos del año acudían los indios de las provincias, unos a hacer los edificios y otros a limpiar las calles y barrios y a hacer lo que más les fuese mandado. Cerca de ella, a una parte y a otra, son muchos los edificios que hay, de aposentos y depósitos que hubo, todos de la traza y compostura que tenían los demás de todo el reino, aunque unos mayores y otros menores, y unos más fuertes que otros. Y como estos ingas fueron tan ricos y poderosos, algunos de estos edificios eran dorados y otros estaban adornados con planchas de oro [...] Y como esta ciudad estuviese llena de naciones extranjeras y tan peregrinas, pues había indios de Chile, Pasto, Cañares, chachapoyas, guancas, collas y de los más linajes que hay en las provincias ya dichas, cada linaje de ellos estaba por sí, en el lugar y parte que les era señalado por los gobernadores de la misma ciudad. Estos guardaban las costumbres de sus padres y andaban al uso de sus tierras. Y aunque hubiese juntos cien mil hombres, fácilmente se conocían con las señales que en las cabezas se ponían [...] Y los ingas (a lo que yo entendí) no les vedaban ninguna cosa de éstas, con tanto que todos venerasen al sol y le hiciesen reverencia, que ellos llaman Mocha...⁴

Bien. Los ejemplos podrían multiplicarse todo lo que fuera deseable o aun soportable, pues no hay testimonio español sobre las altas culturas prehispánicas que no muestre abiertamente su admiración por ellas.

4 *Ibid.*, p. 258-260.

Así, incluso descontando lo que por propia conveniencia añadiera el conquistador militar o religioso (pues no es lo mismo enfrentarse y vencer, en el terreno que sea, a unos salvajes que a unos hombres civilizados), nos encontramos ante el hecho indudable de la existencia de pueblos civilizados y capaces de vivir con "policía", como también ante el hecho asimismo indudable del pasmo que estos logros despertaron en los conquistadores.

¿Por qué entonces la devastación? ¿Se trató, como en tantos otros casos, de una mera crueldad inútil? ¿De un capricho monstruoso de destruir sin saber por qué y sólo por el placer de destruir?

Si la historia pudiera modificarse, podría decirse que a favor de las culturas prehispánicas había dos elementos que debieron impedir su destrucción. Primero, la manifiesta admiración que despertaron a todos los que de un modo u otro estuvieron en contacto con ellas y, segundo, el precepto bíblico que obligaba a los conquistadores a respetar (digamos que en la medida de lo posible) la vida del indígena, pues Dios no se goza "en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva".⁵

Sin embargo, visto más de cerca, fue precisamente este precepto —que por lo demás no está aislado— el que si bien conservó la vida de innumerables indígenas, aunque quedaran condenados a la miseria, llevó consciente y sistemáticamente a la destrucción de su cultura. Porque para el español del siglo XVI, como para todos los que compartían la fe cristiana desde su aparición en el Viejo Mundo —y aun para los judíos— los ídolos no eran más que otras tantas manifestaciones del Demonio. Por espléndida que fuera una cultura, por envidiables que fueran sus logros, si en ella se rendía culto a un dios que no fuera el Yavé del Viejo Testamento o la Trinidad cristiana, esa

5 Ezequiel XVIII, 23.

cultura estaba enferma y debía ser rechazada. Y de este severo juicio no se libró ni la cultura clásica.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que entre judaísmo y cristianismo hay —entre otras muchas— una diferencia básica que es su postura ante el proselitismo. El judío tolera al prosélito que, de hecho, nunca podrá pretender ser un judío auténtico, porque para serlo debería haber nacido de madre judía. El cristiano, en cambio, lo busca ansiosamente, porque el fin de su vida es dar a conocer la Buena Nueva. Aunque es evidente que quien se convierte a una u otra religión deberá apartarse del camino que lo había llevado a la impiedad y más aún al sacrilegio. Pero, de nuevo, hay una diferencia, porque el judaísmo exigirá este rechazo cultural sólo al prosélito, en tanto que el cristianismo no sólo se lo exigirá a él, sino que pretenderá además modificar a través suyo toda la cultura a la que pertenecía. Si Yavé se calificó a Sí mismo de "Dios celoso", para calificar al Dios cristiano no cabe más que el superlativo.

Tenemos así, por lo tanto, que si bien a los ojos de los españoles la cultura indígena era admirable, estaba, por otra parte, viciada de origen. Y si en sus inicios, el cristianismo rechazó horrorizado los cultos religiosos del mundo mediterráneo, calcúlese la reacción que las ceremonias prehispánicas produjeron en los conquistadores. Así, en todas las crónicas nos encontramos, al lado de la valoración del orden y policía de la vida americana, el horror infinito ante sus cultos religiosos.

Por oculto designio de Dios, estos hombres —tan loables por muchos otros conceptos— cayeron víctimas de la seducción de Satán y a él levantaron templos, rindiéndole sacrificios tan terribles y repugnantes que los primeros misioneros no acertaban a explicarse cómo pudo llegarse a tanta maldad.

Una cosa es lo que ven los ojos "que se ha de comer la tierra" y otra muy distinta la visión sobrenatural. Pues como escribe fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía:

Vista la tierra y contemplada con los ojos interiores, era llena de grandes tinieblas y confusión de pecados, sin orden ninguna, y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso, y cercada de toda miseria y dolor.⁶

O de nuevo, Cieza de León:

Muy grande es el dominio y señorío que el demonio, enemigo de la natura humana, por los pecados de esta gente, sobre ellos tuvo [... porque] con espantable figura se dejaba ver de los que estaban establecidos para aquel maldito oficio [es decir, los sacerdotes], los cuales eran muy reverenciados por todos los linajes de estos indios.⁷

¿Qué hacer entonces? Lo único posible, lo imprescindible era sacar a estos pobres pueblos de tal estado de desgracia inconmesurable y a ese fin se dirigieron los esfuerzos no sólo de los religiosos y de la Corona, sino aun de los propios conquistadores, ya que según creía Cortés, si los indios fueran evangelizados, "muchos milagros harían".

Había pues que hacer huir al Demonio, exorcizando la tierra, y para ello, desde el principio, se plantaron altas cruces en todos los sitios ganados: "porque ni la cruz le podía sufrir [al Demonio] más que la mar a los cuerpos muertos, ni el demonio estaría par de la cruz sin padecer gran tormento".⁸ Después vendría la predicación, empezando

6 Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1971, p. 21.

7 Cieza de León, *op. cit.*, p. 157.

8 Motolinía, *op. cit.*; p. 42.

por los niños, y los bautismos y las confesiones que, si hemos de creer a los franciscanos, se produjeron por millones.

Una vez extirpada la idolatría, el paso siguiente parece haber sido el intento de crear un nuevo cristianismo, purgado de toda la corrupción europea. Los indígenas debían vivir en sus propias comunidades y hablar su propio idioma o, cuando esto no resultaba práctico, la lengua aborígen más extendida por esa región, a fin de que el idioma formara una barrera protectora en torno al pueblo de indios. Conservarían, cómo no, todas aquellas costumbres admirables —su legislación en especial— que no estuvieran "manchadas" por su terrible religión. Sus días transcurrirían en el trabajo, el necesario descanso y la fiesta religiosa en la que rendirían culto incruento al verdadero Dios. Y así, la muerte los sorprendería en paz consigo mismos, con el mundo y con Dios.

Pero, por bellos que sean los ideales y por grande que sea el poder que se emplee para imponerlos, la realidad tiene sus propias leyes y el indio encontró mil maneras, conscientes o inconscientes, para resistir la imposición. Nos encontramos así con que, de acuerdo con el programa misional, lo que debía hacerse era cristianizar al indio, pero nunca españolizarlo. Y, de acuerdo con el sentir del hombre americano, lo que debía hacerse era americanizar la nueva religión. Situación no tan nueva ni tan diversa como pudiera pensarse, puesto que repetía la que se dio al expanderse el cristianismo sobre Europa.

Pero los misioneros y los indios no estaban solos. Sobre ellos pesaban —además de la avaricia, la crueldad y la rapacidad de muchos— las órdenes expresas de la Corona en el sentido de convertir a los indígenas en otros tantos vasallos españolizados.

Más grave que todo esto fue la enorme incapacidad de los misioneros para darse cuenta de a dónde los llevaba su empeño. No puede negarse que, tras el desconcierto inicial (por llamarlo de algún modo), los frailes pusieron cuanto estaba de su parte para penetrar en la mentalidad indígena. Pero sus propias categorías intelectuales distorsionaron su posible comprensión y creyeron que una vez alcanzada la victoria sobre

el Demonio y rota la dura caparazón que recubría el verdadero ser del indio, éste mostraría que su prístina naturaleza —a pesar del pecado original que compartía con el resto del género humano— era buena. Nunca entendieron que lejos de ser un mero recubrimiento hecho por mano ajena (la de Satán), la religión era el meollo mismo de las culturas prehispánicas, mucho más de lo que el cristianismo pudiera serlo con respecto a la occidental. Porque, después de todo, el cristianismo, nacido en Palestina, tuvo que sufrir modificaciones al ser adoptado por pueblos de distinta cultura y, más adelante, los germanos aportaron nuevos elementos que también fueron asimilados. Para el siglo XVI, la unicidad de la fe (que acababa de sufrir un nuevo descalabro) no era tanta que no permitiera variaciones regionales y no dejase también resquicios neutrales, por así decirlo.

En cambio, en el mundo americano, religión y cultura eran una y la misma cosa. Al destruir una, la otra se vino abajo. Las austeras costumbres del indio fueron incapaces de mantenerse en pie una vez que se cortó su raíz. Tomemos un sólo ejemplo: el de la bebida. Si el hombre americano era sobrio, lo era porque ésta, como todas sus otras acciones u omisiones, se inscribía en un delicado equilibrio cósmico cuya ruptura acarrearía consecuencias incalculables, pero desastrosas. En el momento en que los predicadores de la nueva fe aseguraron a los indios que todo esto no era más que una monstruosa mentira y que la embriaguez, como cualquier otro pecado, sólo dependía de su libre albedrío, la secuela fue tal que llevó a Motolinía a pensar que los naturales, tanto hombres como mujeres, se daban desde siempre desenfrenadamente a la bebida, sólo para reconocer páginas más adelante que

ésta del beber vino era una de las cosas que yo tenía entendida al revés [... pues] hallo que estos naturales condenaban por muy mala la beodez [... hasta que

llegaron los españoles y] cesó la autoridad y poder de los jueces naturales.⁹

Pero, aunque reconozcan la culpa que les cabe, los misioneros no aciertan con la causa. Aún más amarga que la aceptación de Motolinía de su error de juicio, es la afirmación de Sahagún acerca de que el proyecto misionero lo que había hecho en última instancia era criar "gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras... odiosos a Dios y a los hombres".¹⁰

El mal estaba ya hecho. Cayó, pues, la cultura indígena y lo que de ella se conservó no pasó de ser ese mínimo que por la naturaleza misma de las cosas no sólo podía sino que debía conservarse, por ejemplo, los usos alimenticios. Aunque también se mantuvieron algunos rasgos inconexos precisamente de aquello que con más ahínco se persiguió, la religión, rasgos que quedaron incorporados al culto cristiano, bien fuera porque la ignorancia del misionero los pensara inocuos, bien fuera por la malicia del indio, bien por la conjunción de ambas cosas.

Pero, como ya dije antes, indios y frailes no estaban solos. Junto a ellos pululaban conquistadores y funcionarios, pobladores y soldados de fortuna, clérigos y criptojudíos, letrados y aun uno que otro místico, en suma, hombres y mujeres de buen o mal vivir, porque los españoles llegaron para quedarse. Y por ello, a conquistados y conquistadores pronto hubo que añadir un tercer grupo, el de los mestizos (aunque en teoría no existiesen) y también un cuarto, el de los esclavos negros. Por si esto fuera poco, los españoles mismos comenzaron, como dice Sahagún, a "hacerse otros" y sus hijos, extrañamente, empezaron a dar vivas muestras de ser muy diferentes a sus padres. No se trataba

9 *Ibid. vid.* cap. 2 de la primera parte y cap. 18 de la segunda.

10 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1977, t. III, p. 160.

sólo de que el fuerte acento castellano perdiera su dureza y los "mozos de la tierra" cantasen con el mismo sonsonete que los indios. Se trataba de algo peor, de algo que hizo sospechar al español que su hijo era víctima de algún contagio, pues los criollos eran indolentes, frívolos, inclinados al vicio y a las sensualidades, a un afeminamiento que nada tenía que ver con la rudeza española. Algunos, para tratar de explicar este fenómeno, alegaron la influencia de los astros, otros sospecharon un maleficio de la tierra.

Sin embargo, por fuerte que fuera la presencia indígena, ni a la mente más calenturienta podría ocurrírsele que esos niños españoles —aunque lo fueran de modo disminuido— pudieran ser educados según cánones diferentes a los de sus padres. Es más, puede afirmarse que mientras más alto grado de civilización hubieran alcanzado los indígenas de una zona, más empeño puso España en volcar sobre ella todo su caudal cultural. Así, la ciudad de México y la de Lima disputan hasta hoy a cual de las dos pertenece la universidad más antigua. Imprenta la hubo desde 1539 en México, desde 1580 en Perú y treinta años después en Bolivia. A ello deben añadirse no sólo los maestros de todas las artes —recuérdese la temprana fecha de llegada de la Compañía de Jesús a América, cuando sus miembros apenas empezaban a destacarse como educadores—, sino también de todos los oficios.

Así, bien puede decirse que para fines del siglo XVI, América estaba poblada por indios que ya no pensaban como tales y por españoles que iban dejando de serlo.

Quizá porque, por difícil que sea cambiar el modo de pensar de un hombre resulta, a pesar de todo, más fácil que hacerlo cambiar de modo de sentir, la primera muestra de lo que esta nueva forma de vida (que en última instancia es a lo que se da el nombre de cultura) era capaz de producir, se dio en el terreno de la sensibilidad, es decir, en el arte. No me refiero a las modificaciones mayores o menores que se habían producido ya desde los años iniciales de la colonia en la literatura, el teatro, la música o la arquitectura, sino a algo completa-

mente nuevo, por diferente. En una palabra, me refiero al barroco —que alguien ha llamado la única expresión auténtica de lo americano. Este estilo, nacido en Europa, fue modificado por las manos de los indios y de ellas surgió algo que no corresponde ni al modelo europeo en general ni al español en particular, sino que toma giros nuevos y se ramifica produciendo un barroco peruano que resulta claramente distinguible del mexicano o del colombiano.

Y con el barroco o quizá antecediéndolo se dio otro fenómeno: la toma de conciencia del criollo que —dolido por el desprecio del peninsular— convirtió en timbre de orgullo precisamente aquello que el español le echaba en cara como un defecto: su asimilación al ambiente que, en este caso, era asimilación tanto de la naturaleza como del modo de sentir indígena.

Así, ya en 1680, la ciudad de México hizo pasar a su nuevo virrey, el conde de Paredes, bajo un arco triunfal en el que aparecían las imágenes de los antiguos monarcas aztecas que don Carlos de Sigüenza y Góngora, autor del proyecto, proponía como ejemplo de virtudes políticas al nuevo gobernante.

Fueron, pues, los criollos los que convirtieron la historia pre-hispánica en su propia historia clásica, los que, cansados de ser manipulados por la Corona y sus representantes, se concibieron a sí mismos como herederos de los primitivos habitantes y, en consecuencia, como legítimos dueños de la tierra. Paso necesario si había de llegarse —como se llegó— a un enfrentamiento con España. Si América debía su ser al descubrimiento y a la conquista, la sola idea de independizarse resultaría monstruosa. En cambio, si se reconocía que antes de la llegada de los españoles, América había sido capaz de crear una forma de vida civilizada, nada se debía a España. Se trataba pues de reivindicar lo propio, y el movimiento de independencia se concibió como un despertar de la América auténtica, después de un letargo de tres siglos.

El criollo reivindicó la cultura preshispánica —de la que en general poco conocía— no para devolver la tierra a sus legítimos dueños, sino para adueñarse él de una historia ajena y presentarse a sí mismo como único legatario de aquellas pasadas glorias. El indio vivo siguió siendo una presencia muda, porque lo que importaba, lo que daba peso a la reivindicación era el indio muerto, llamárase Atahualpa o Cuauhtémoc.

Para nadie es un secreto que los criollos lograron su propósito. Pero una vez dueños de *su* tierra se percataron de que en los nuevos tiempos en que les tocaba vivir, el esplendoroso pasado indígena de poco iba a servirles. Porque a los ojos de los nuevos señores del mundo —Francia e Inglaterra— ese pasado no era más que un exotismo. Lo importante era la técnica, las "ideas claras y distintas", el enfoque práctico que tan ajeno era tanto a la tradición indígena como a la española.

Y América decidió entonces que su futuro estaba en la aceptación del modelo que se le proponía como la civilización por excelencia. Y de la Tierra del Fuego a la frontera (por desgracia nuestra, cambiante) con los envidiados Estados Unidos, los hispanoamericanos se lanzaron a imitar desenfrenadamente la cultura europea en su nueva versión dominante, fuera la anglosajona o la francesa.

Se trató, y esto debe subrayarse, de imitar —no de asimilar—, aunque Samuel Ramos afirme que si se eligió la cultura francesa fue "por una predisposición psíquica".¹¹ Y América cayó en el absurdo. Si siglos antes se intentó el trasplante de una cultura completa, quienes lo intentaron pertenecían a ella. Los conquistadores eran españoles que querían vivir como tales, pues veían en su propia cultura un paradigma. Esta cultura la traían consigo en menor o mayor medida. Era la suya.

Pero lo que los hispanoamericanos hicieron durante el siglo XIX fue rechazar lo propio (aunque de labios afuera se siguiera alabando lo

11 Vid. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª. ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1954 (Colección Austral, 1080), p. 42.

indígena) y apropiarse de la cultura europea como quien se compra un traje.

Buenos Aires se llenó de casas con mansardas que, dadas las notorias nevadas, resultan necesarísimas, como bien podemos imaginar. En algunas haciendas azucareras del estado de Morelos se organizaban cacerías a la inglesa —con zorras importadas y casacas rojas apropiadísimas para el clima. Y hablando de importaciones, parece que Sarmiento importó gorriones a la Argentina, es de suponerse que para que ésta no desmereciera frente a Francia.

Pero lo más grave no está en estas ridiculeces, sino en el efecto que tal imitación tuvo sobre quienes la propiciaron. Porque llegó el momento en que el hispanoamericano tuvo que enfrentarse críticamente a su cultura y hubo de reconocer que no le pertenecía. Y no le pertenecía por no haber logrado asimilarla ni tampoco añadirla a su caudal. Surgieron entonces a lo largo y lo ancho de toda la América latina pensadores pesimistas que afirmaron que estos pueblos, que habían nacido en medio de una avanzada civilización que "sin ser nuestra se nos impuso", estaban condenados a ser simples reflejos de lo auténtico y original, es decir, de la cultura europea. Empeñados en lograr el mayor parecido posible con el modelo, estos pueblos no sólo eran incapaces de alcanzarlo, sino que tal empeño les impediría para siempre el producir algo original.

Según Samuel Ramos —a quien ya he citado— carece de cualquier fundamento el suponer "ya no la existencia, sino la mera posibilidad de una cultura de primera mano, es decir, original".¹² Ante tan lapidaria condena, no quedaría más que dedicarnos a escribir endechas que, por descontado, serían también pura imitación. O quizá plantearnos seriamente la cuestión de qué es lo que da originalidad a una cultura. Porque

12 *Ibid.*, p. 20.

lo que de antemano puede admitirse es que no existe ni ha existido cultura alguna que pueda llamarse original en el sentido de "pura y sin mezcla". Todas han tomado prestado de todas. Y aun culturas que, como las americanas primitivas, se desarrollaron en un relativo aislamiento, muestran evidencias de influencias extrañas. No es por lo tanto éste el sentido en que debe entenderse el término "original".

En cambio, si definimos la cultura —cualquiera que sea— como la solución que un grupo humano ha encontrado para resolver los problemas que su ambiente le plantea, nos será posible afirmar que la originalidad bien puede estar en la adecuación de esa respuesta.

Es evidente que las culturas americanas eran adecuadas. Por eso, como dice Sahagún, los indios "eran para más en los tiempos pasados... porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente..."¹³ Todo eso se vino por tierra con la conquista y se impuso a los indios una cultura extraña con pretensiones de universalidad, pero aunque para ellos fuera extraña no lo era para todos aquellos que —aunque hubieran nacido en España— pasaron a ser "indianos", ni tampoco lo era para los hijos que aquí tuvieron. Se trató de un trasplante en el que, como en todos, la planta, en este caso, la cultura, tuvo que adecuarse a la nueva tierra. Fue difícil, pero se logró, aunque haya habido tropiezos y retrocesos. Cada una de las antiguas colonias españolas, a pesar de su común denominador, fue tomando características propias, más acentuadas mientras más numerosa fuera la población indígena. Y cada una de ellas ha venido dando muestras, en un terreno o en otro, de su capacidad de creación.

El viejo dilema que obligaba a elegir entre lo español y lo indígena va perdiendo cada vez más su vigencia. Lo que queda es emplear los recursos que ambas tradiciones nos han legado y empeñarse cada quien en sacarles el máximo provecho. La originalidad —como tantas otras cosas— se dará "por añadidura".

13 Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 158.

LOS INDIANOS Y SUS DESCENDIENTES¹

En su larga historia, Occidente ha conocido el orto y el ocaso de numerosos imperios. No todos, desde luego, tuvieron la misma importancia, ni tampoco extensión comparable. A decir verdad, en algunos casos se trató de tendencias imperialistas triunfantes, en tanto que otros no pasaron de aspiraciones frustradas.

No deseo, ni tampoco podría, hacer ahora un recuento ni mucho menos una comparación entre todos ellos. Para el fin que me propongo —que no es otro que el problema de la identidad hispanoamericana— bastará con una comparación muy somera de la actitud de los hombres que en su momento fueron parte de tres grandes imperios: Roma, España e Inglaterra.

Para los legionarios romanos que llegaron a los confines del mundo conocido y para quienes poblaron las colonias, la identidad no fue jamás un problema: *Civis Romanus sum*. La frase era válida de un extremo a otro del imperio y en la propia Roma nadie puso en tela de juicio el carácter, la idiosincrasia de los coloniales. Prueba de ello son los muchos que alcanzaron fama y fortuna en la urbe y aun llegaron a ocupar el solio imperial. La *romanitas* era un manto que cubría lo mismo al nacido en Siria que al oriundo de Britania y ni siquiera el mestizaje —que no fue rehuído— podía desgarrarlo.

Si dando un salto de siglos consideramos ahora el caso inglés resulta fácil comprobar que, cuando menos hasta los inicios de esta centuria, los *colonials* tampoco pusieron en tela de juicio su identidad. El inglés habitante de las avanzadas del imperio fue siempre —de acuerdo con la certera caracterización de los hindúes— un *pukka sahib*, es decir, un representante de las grandes virtudes inglesas. O, cuando menos, como

1 Publicado originalmente en *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 5, núm. 29, septiembre-octubre de 1991.

tales querían ser vistos. En general, en el caso inglés no hubo mestizaje, lo que, desde luego, permitió una guarda más fácil de la identidad. Los nativos eran simplemente eso, una parte del paisaje, de la tierra y, como ésta, debían servir a los altos intereses de la metrópoli. El caso de las colonias inglesas en Asia —donde se enfrentaron a espléndidas culturas— es naturalmente distinto del de las colonias establecidas en el norte de América, Australia o Nueva Zelanda, en donde pudieron sentirse de inmediato dueños de la tierra, relegando a los habitantes a meros accidentes de la geografía. La rebeldía de las trece colonias de Norteamérica probaría hasta qué punto este dominio de la tierra pudo influir en su temprana independencia, sin que ésta significara un rechazo de las tradiciones inglesas ni una crisis de identidad.

Tengo plena conciencia de que los magros apuntamientos anteriores no son más que eso y de que cada uno de los casos podría ser, y de hecho ha sido, tema sobrado de análisis históricos, sociales, filosóficos y hasta teológicos. Con todo, la primera conclusión que puede sacarse es que ni el romano ni el inglés desconocieron nunca sus raíces y, por ello mismo, su identidad propia no estuvo jamás en tela de juicio.

En cambio, esta crisis de identidad es algo que consideramos ya como característica de los hispanoamericanos, si bien no hay consenso ni en cuanto a sus causas y ni siquiera en cuanto al momento en que se presentó.

Quizá no esté demás advertir, desde ahora, que no voy a referirme al problema del indígena ni tampoco al del mestizo. En el primer caso porque considero que el indio, aunque haya perdido en parte su identidad cultural por la evangelización, mantuvo en cambio su identidad étnica y se reconoció y se reconoce todavía hoy como indio. Entre otras cosas porque las distintas características tribales y religiosas prehispánicas desaparecieron ante la nueva situación que los englobó a todos. Durante tres siglos fueron los vencidos y sólo eso, aunque las leyes los proclamaran "vasallos libres de Su Majestad Católica". Y asentaran las bulas papales lo que asentaran, se trataba de hombres

menospreciados, cuya capacidad intelectual era objeto de sospecha hasta en el mejor de los casos.

Por lo que se refiere al mestizo, su situación es tan peculiar en los primeros años del dominio español, sin hablar de sus problemas posteriores, que merece lo que no puedo hacer aquí, es decir, un estudio amplio, serio y profundo.

Nos queda pues el criollo y junto a él ese español peculiar que dejó de ser peninsular para convertirse en "indiano" y de quien heredó no sólo bienes, sino también males.

No deja de ser muy notable que sean tantos los escritores que, a partir de mediados del siglo XIX y ya lograda la Independencia, se hayan empeñado en empequeñecer la figura del criollo, haciéndose eco de la opinión surgida en el siglo XVI. Se lo describe así como un ser inseguro y carente de arraigo. Un inadaptado, quien con frecuencia y a falta de cosa mejor que hacer, pasa el tiempo en suspirar y añorar Europa, que sólo de oídas conoce, mientras lanza denuestos contra todo lo que lo rodea. Holgazán, imprevisor, irresponsable y ausentista es hombre de charla fácil y grandes proyectos que nunca llega a realizar por su innata incapacidad para ello. En suma, tiene todo lo malo de los españoles unido a lo peor de los indios.

Ante la persistencia de tal concepto, que los criollos pensaron haber rebatido triunfalmente desde fines del siglo XVIII, asalta la duda acerca de si lo que ellos consideraron calumnia no es más que la caracterización que les corresponde.

A fin de aclararlo, habrá que ver, por rápidamente que sea, cuál fue el origen del enfrentamiento entre criollos y peninsulares. Enfrentamiento que parece ser parte de lo que los indios heredaron a sus hijos. Porque aquí tropezamos con una peculiaridad muy digna de tomarse en cuenta. Si en verdad a otros "coloniales" les llevó siglos el enfrentamiento con la metrópoli, no menos cierto es que en los reinos hispanos de ultramar este enfrentamiento se presentó casi desde el momento mismo en que los conquistadores pisaron el Nuevo Mundo.

O lo que es lo mismo: que el sentimiento de enajenación con respecto a lo que se era no esperó a la maduración de los primeros españoles nacidos en estas tierras.

Si se leen cuidadosamente tanto las *Cartas de relación* de Cortés como la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, se percibirá con toda claridad que si bien estos hombres ganaron la tierra, ésta se adueñó de ellos. Fueron conquistadores, pero su conquista los transformó de una manera que no tiene paralelo en ninguna otra expansión imperial.

Viene al caso —y hay que subrayar el escaso tiempo transcurrido desde el desembarco de Cortés y sus hombres y este momento— la reacción de todos ellos ante la noticia de la llegada de Pánfilo de Narváez. Reacción en todo semejante a la del celoso frente al intruso que intenta arrebatarse lo suyo. No sólo hay temor de que el recién llegado se lleve riquezas y honores. Es algo mucho más profundo, nacido de un sentimiento de propiedad, porque aun antes del triunfo final, para la pequeña hueste esta tierra era ya *su* tierra.

La situación se agravará, desde luego, cuando, ya sometidos los indios, los conquistadores se encuentren con que la Corona reparte lo suyo y los advenedizos adquieren lo que ellos ganaron y ahora se les niega. Recuérdese que el final de la reconquista era muy reciente y se comprenderá que los conquistadores tuvieran la esperanza, que ellos pensaban muy bien fundada, de convertirse en señores feudales y, sin esperar la anuencia real, como tales se comportaran.

Como dice la investigadora norteamericana Peggy K. Liss en su estudio sobre la situación de la sociedad novohispana entre 1521 y 1556, es decir, justo en el primer periodo:

El criollismo había sido delineado, casi inmediatamente, por el sentimiento que expresaron los primeros españoles llegados a México con los que llegaron con posteridad. Llevaba en sí un elemento de primer término al que daba

fuerza el concepto de nosotros, los que ganamos esta tierra o que ganaron nuestros padres, somos por pleno derecho sus dueños, en sentido señorial.²

Por otra parte, la actitud de los funcionarios reales ante los conquistadores o sus descendientes no hacía más que echar leña al fuego. Para estos hombres —emparentados o secundones de casa noble y conocedores de la vida cortesana— era fácil el desdén o la burla frente a esta nueva y sedicente aristocracia. Aun Motolinía, el fraile franciscano cuyo apego a Cortés está más allá de cualquier duda, comenta desdeñoso acerca de la actitud y las aspiraciones de campesinos palurdos que querían ser aquí "señores de salva".

Y lo que ocurre en la Nueva España se repetirá casi sin variantes a lo largo y lo ancho del continente. Porque, consideradas las cosas desde el punto de vista del conquistador, que en muchos casos no negó su humilde pasado, lo que lo hacía diferente del funcionario no iba en detrimento suyo, sino que era motivo de honra. Si el funcionario había nacido de noble cuna, él por sus meritorias hazañas se había igualado no con este cortesano, sino con el fundador de su estirpe. Entre otras cosas, porque las batallas libradas no sólo habían sometido a los indios, sino que le habían procurado mujer noble, suprema ambición de los "arribistas", pues es siempre la mujer la que da el tono a una casa, esa "casa poblada", según la expresión limeña, que acogía no sólo a la familia extensa y a los sirvientes, sino también a amigos y paniaguados. Casa abierta y generosa que fue epítome de vida señorial. Y en la que crecían, educados a la española, los hijos legítimos y los ilegítimos, es decir, criollos y mestizos.

2 Peggy K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana. 1521-1556*, México, FCE, 1986, p. 203-204.

Y con ello aparece en escena un nuevo personaje: la mujer española, mucho más numerosa desde el principio de lo que parecería ser a primera vista. Si los conquistadores no contrajeron matrimonio con sus concubinas indias (aunque legitimaran a sus hijos) fue porque tenían la esperanza de que sus triunfos les proporcionarían esposas españolas y nobles. Como en efecto, y sin ir más lejos, lo lograron tanto Cortés como Alvarado. Esta ambición, que ahora puede parecernos desconcertante, era perfectamente natural en esa época, ya que la posición de la mujer y de la familia a la que perteneciera era lo que determinaba, en última instancia, la situación social del marido. Más que un prejuicio racial, lo que impidió los matrimonios mixtos fue un prejuicio cultural.

Así, las investigaciones de Lockhart³ han puesto en claro que, a partir de 1540, los encomenderos peruanos prácticamente sólo se casaban con mujeres que pudieran usar el título de "doña". Título tanto más codiciado cuanto que, en el caso femenino, se restringía mucho más que en el masculino.

Debe tenerse en cuenta también que, a pesar de los elogios y alabanzas que los cronistas hicieron caer sobre las culturas indígenas, ningún español estaba dispuesto a vivir como indio. Cobijarse bajo el techo de una choza, dormir en un petate y comer tortillas frías podía pasar en tiempos de batalla, pero a la hora del triunfo había que vivir como un Alba o un Medinaceli. Y para ello era necesaria una mujer que diera lustre al apellido y a la casa.

Súmese a esto que en el constante estira y afloja entre España y sus nuevos reinos se dio la orden de que quienes poseyeran o aspiraran a poseer una encomienda deberían casarse o hacer venir de España a la esposa. Y se determinó también, al concederse la encomienda por una segunda vida, que el heredero había de ser hijo legítimo. Esto llevó a

3 James Lockhart, *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*, México, FCE, 1982, cap. IX, "Las españolas y la segunda generación", p. 193-217.

la legitimación de muchos mestizos que pasaron así a engrosar las filas de los criollos.

Pero si ya el conquistador de buena fortuna había logrado casa y servicio de señor, todavía quedaba algo que podía echársele en cara y esto era su falta de cortesanía, sus toscos modales, la brutalidad que unida a la audacia, le había permitido llegar a ser lo que ahora era.

También aquí la acción de la Corona fue decisiva, pues con una asombrosa rapidez hizo llegar a México y a Perú lo mejor de su cultura. Bien puede afirmarse que a mayores logros culturales indígenas, mayor fue la corriente de cultura española que descendió sobre la región. Y esto hizo cambiar la situación. El padre, el indiano, podría haber sido un soldado pobre e inculto, pero su hijo —fuera de sangre española o mezclada— nació ya señor, rodeado de sirvientes y lujos y con fácil acceso a libros y a la universidad. Para esta generación, como para todos los criollos posteriores, la cultura española fue el *habitat* natural. Pueden haberla enriquecido o empobrecido, pero fue tan suya, tan propia, como podía serlo de los arrogantes funcionarios que usurpaban su lugar.

La sorda pugna entre ambos nunca cejó y, frente a la soberbia criolla, el peninsular no dejó de recordar su oscuro origen, su parentesco —real o inventado— con esos seres "envilecidos y caídos de ánimo que tienen por carácter propio el abatimiento",⁴ es decir, los indios. Ya podían desgañitarse los frailes señalando las altas virtudes del indígena, para el peninsular serían siempre la prueba viva de que Aristóteles tenía razón y hay hombres que nacen para mandar, en tanto que otros nacen para ser mandados.

Aun concediendo, sin aceptar, que el criollo no tuviera mezcla de sangre indígena, ¿acaso no afirmó también Aristóteles que las configu-

4 Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, 2ª ed., México, UNAM, 1990, p. 94 y 98-104.

raciones celestes influyen sobre los hombres que viven bajo ellas? Y esto sin contar con la influencia perniciosa de los sirvientes indígenas, en especial de las nodrizas indias que, con la leche, les transmitieron toda clase de vicios.

Puede concederse —dirían los peninsulares— que los criollos, por la ligereza del aire de su región nativa, sean dueños de un ingenio vivo y fino, pero, como el aire, pronto se disipa.

Así, la calumnia y el desdén peninsulares, unidos al resentimiento por verse postergados, hicieron que la reacción criolla no se hiciera esperar.

A esta causa se debería el que, según Liss, la segunda generación de criollos políticamente sólo tuviera ya una conexión con España: su monarca. "Sólo a través de una fe y una cultura comunes, con las que ya desde entonces empezaban a divergir, sentían algo en común con los españoles peninsulares. Su presente y su futuro estaban en juego en esta tierra".⁵

El arribo de la Compañía de Jesús al Nuevo Mundo durante los últimos veinticinco años del siglo XVI proporcionaría a los criollos los últimos elementos para enfrentarse a la calumnia. Con la aparición de los jesuitas el escenario quedó completo y el drama del criollismo pudo dar comienzo. Drama que, es innecesario decirlo, aún no ha llegado a su fin.

5 Liss, *op. cit.*, p. 209.

DOS CONFESIONARIOS¹

Del arduo trabajo de identificación de las fuentes medievales en la extensa y eruditísima obra de fray Juan de Torquemada hecha hace algunos años,² varios nombres que hasta entonces desconocía me quedaron en la memoria. Desde luego, los más citados y entre ellos el de un dominico, Antonino, que llegó a ser arzobispo de Florencia y después santo, y de quien Torquemada cita, cuando menos, dos *Sumas*, una de historia y otra de moral. Por lo demás, y a pesar de las muchas referencias a su obra, poco es lo que de ésta puede ponerse en claro a partir del texto de Torquemada. Mucho más sugerente es lo que Ricard asienta en el "Prefacio a la traducción española" de su famoso libro,³ ya que considera que la influencia de San Antonino sobre los primeros evangelizadores no ha sido suficientemente estudiada, en especial, la ejercida por su *Manual de confesores*. Según Ricard, don Vasco de Quiroga lo cita también y la obra existió en la biblioteca del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y él pudo hojear un ejemplar de este *Manual*, llamado comúnmente *Defecerunt*, impreso en Alcalá en 1526, que perteneció a San Antonio de Tezcoco. De ello concluye que fue un autor muy difundido en la Nueva España. Ricard señala además que fray Juan Bautista "en la primera parte de sus *Advertencias para los confesores de los naturales* cita a menudo a San Antonino". Dado que estas *Advertencias* fueron publicadas en 1600, esto significaría que la influencia del santo dominico abarcó, por lo menos, un siglo de evangelización, ya que no es de suponer que el texto de fray Juan Bautista fuera superado en pocos años.

Hasta aquí mi escaso conocimiento de San Antonino que, debo reconocerlo, tampoco me preocupé por ampliar. Dice el refrán que "El hombre —en este caso la mujer— propone y Dios dispone" y así, por

1 Publicado originalmente en *Anámnesis*, núm.2, enero-junio de 1992.

2 Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, UNAM, 1975-1983.

3 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, IUS, 1947, p. 18.

mera casualidad, tuve en las manos un ejemplar del *Defecerunt*, anterior al que viera Ricard, ya que está fechado en 1492, cuando el arzobispo de Florencia todavía no había sido canonizado.⁴

A su vez, el Colofón nos informa que: "Esta obra se acabó en sábado siete días del mes de abril del año del Señor de mil y cuatrocientos y noventa y dos. La cual se imprimió en la muy noble y muy leal çibdad de Sevilla por industria de Menardo Ungut, alemano, y Lanzalao, pollono, maestros de libros de molde y compañeros. La cual mandó imprimir Francisco Ceverino, Clérigo, cura en la iglesia de Omnium Sanctorum de esta dicha çibdad de Sevilla". Pero no fue esto todo, puesto que en la primera página me encontré con dos pequeñas anotaciones manuscritas. La primera asienta que el ejemplar es "Del uso de fr. Fco. Grimaldo", lo que nada me dice, pues el nombre no aparece en ninguna de las grandes crónicas franciscanas del siglo XVI. ¡Pero la segunda! Ésta afirma escuetamente: "Es del convento de Toluca" y lo firma nada menos que "Fray Jerónimo de Mendieta". Estas dos líneas confirman lo que Torquemada dice en su biografía de Mendieta:

Y cuando no tenía quehacer (después de sus ratos de oración y devociones), se ocupaba en rotular los libros de la librería y convento.⁵

4 El título completo es: *A gloria y a loor de Dios aquí comienza un tractado mucho provechoso y de grand doctrina, en el qual se contienen materias tocantes al sacramento de la penitencia, ansí de parte del confessor y poderío suyo, como de parte del penitente. El tractado que está en romance es el que compuso el Reverendo Señor Antonino, arzobispo de Florencia, de la Orden de los Predicadores, que es llamado Defecerunt, y los que están en latín son sacados de otros tractados y summas y del cuerpo del derecho, según que por ellos mesmos se declara.*

5 Torquemada, *op. cit.*, lib. xx, cap. 73.

Al hallazgo del libro y la firma de Mendieta —caso evidente de lo que en inglés se llama *serendipity*, es decir, el feliz encuentro de lo que se busca sin saberlo—, se añadió el que en ese momento trabajara yo en su ensayo sobre "La evangelización en el Valle de Toluca".

Me vi obligada a investigar a San Antonino y a buscar las causas de su influencia sobre nuestros evangelizadores. Este texto se basa, por lo tanto, en esa investigación previa.

Nació el futuro santo en Florencia en 1389 y profesó en la Orden de Predicadores, fue superior de varios conventos, vicario de las provincias de Toscana y de Nápoles y en 1446 fue nombrado arzobispo de su ciudad natal por el papa Eugenio III. Nombramiento que se debió —probablemente y entre otras causas— al importante papel desempeñado por el dominico en el concilio celebrado en Florencia en 1439, donde se distinguió por su empeño en lograr la unión de las Iglesias. Murió en 1459 y dejó, además del *Manual*, una *Summa theologia* (Nüremberg 1477-1479 y Venecia 1479-1480), una *Summa historialis* o *Chronica tripartita*, que es una historia del mundo desde sus orígenes hasta 1458.⁶ Se conocen también sus tratados *Sobre la excomuni3n* y *Sobre los vestidos* y unas *Notas sobre la donaci3n de Constantino*. El dominico debe haber sido un autor muy popular a juzgar por el hecho de que su *Summa teol3gica* haya visto una segunda edici3n en el mismo a3o en que se acab3 de imprimir la primera. Pero aun as3, la trayectoria de su *Manual de confesores* es m3s que sorprendente. Seg3n Jean Delumeau,⁷ se tiene noticia de 119 ediciones incunables, n3mero que parece exagerad3simo, incluso si consideramos que s3lo en Espa3a se hicieron siete de 1477 a 1526.⁸ Esta proliferaci3n, debida en parte sin

6 De esta obra hubo dos ejemplares en Tlatelolco y uno de la teol3gica, seg3n el cat3logo publicado por Michel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco. La primera biblioteca acad3mica de las Am3ricas*, M3xico, SRE, 1982.

7 Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990, p. 25.

8 Guillermo S. Sosa, "La imprenta en Sevilla en el siglo xv", en *Historia de la imprenta hispana*, Madrid, Ed. Nacional, 1982, p. 420. Sosa da una lista de ocho ediciones, pero lo que sucede es que tom3 por edici3n aparte el texto final en lat3n de la edici3n de Sevilla

duda al entusiasmo despertado por el invento de Gutemberg, no sólo demuestra que el estilo de San Antonino es fácil y atractivo, sino que plantea la cuestión de por qué de todos los textos del dominico fue el *Manual* con mucho el más solicitado. Para responderla debe tenerse en cuenta que la decisión del IV Concilio de Letrán (1215) de convertir la confesión privada y auricular en una obligación anual, puso a la Iglesia en una situación difícil. Por un lado, se presentó una verdadera resistencia por parte de los fieles que rehuían la vergüenza implícita en una relación precisa de sus pecados, ya que, entre otras cosas, les era imposible saber cuál sería la reacción del sacerdote ante sus faltas. Pero si fue arduo hacer que los cristianos aceptaran este mandamiento (el segundo de la Iglesia), también hubo dificultades por parte de los confesores que se encontraron, en última instancia, con que la gente acudía al confesionario simplemente por cumplir con el mandato, sin sentir arrepentimiento ni mucho menos necesidad de enmienda.

Me parece que fue esta circunstancia la que hizo multiplicarse la redacción de manuales y sumas de confesión, cuyo fin no era otro que hacer que tanto confesores como confesados supieran a qué atenerse. Aun visto desde fuera, el oficio de confesor muestra su enorme dificultad y no debe extrañar que para los propios sacerdotes resulte quizá la tarea más pesada. Deben ser a un tiempo padres, médicos y jueces. Estar siempre prontos a los requerimientos de buenos y malos, pobres y ricos, sabios e ignorantes, sin permitirse nunca inclinar la balanza a favor de unos y en detrimento de otros. Sin perder jamás la ecuanimidad ni la benignidad, ni escandalizarse tampoco ante las mayores desvergüenzas. A todo lo cual se añade multitud de detalles: ¿confesar rápidamente a muchos o detenidamente a unos cuantos? ¿Cuándo y por qué negar la absolución?

que, como se ve por el colofón citado en el nota 3, no forma parte del *Defecerunt*. No puedo explicar a qué se debió el error de Sosa.

Pero si los confesores tenían problemas, también los había para los pendientes: ¿qué confesar? ¿Todos los pecados o sólo los mortales? ¿Qué condiciones invalidan una confesión? ¿Cómo lograr el verdadero "dolor de los pecados"?

Es evidente que la lista de escrúpulos de unos y otros puede alargarse casi indefinidamente y a ella debían dar respuesta estos manuales.⁹ Y si de todos ellos el de San Antonino resultó ser quizá el más popular, esto habrá que atribuirlo a su apertura espiritual. Para el dominico, el rasgo que debe caracterizar al confesor es el de padre, no el de juez, y así mostrar siempre compasión y comprensión. Por ejemplo, si se advierte que el penitente es presa de la vergüenza, deberá ayudársele recordándole que "yo hombre soy como vos, por ventura más pecador que vos".¹⁰

Pero como a mayor pecado, mayor vergüenza, en otro rasgo de caridad, el santo señala que cuando el sacerdote no está facultado para absolver un pecado, no debe limitarse a remitir al penitente con el obispo, pues quizá el peso mismo de la culpa le impida ir. En tal caso, el confesor deberá acompañarlo y procurar la absolución.

Con todo cuidado y con una gran bondad, San Antonino analiza una a una las transgresiones que pueden cometerse contra los mandamientos, las obras de misericordia, los sacramentos, los artículos de la fe, los artículos de la humanidad de Cristo y las virtudes; detallando además los pecados en que cada estamento de la sociedad puede caer. Desfilan así por estas páginas los habitantes de las ciudades: príncipes y caballeros, jueces eclesiásticos o seculares, abogados y procuradores, notarios y escribanos, doctores y maestros "que muestran ciencia", escolares, médicos, boticarios y especieros, mercadores, corredores,

9 Resumo, muy libremente, el primer capítulo de Delumeau, *op. cit.*, p. 13-23.

10 Lamentablemente la edición que manejo carece de foliación y el franciscano de Toluca que intentó suplirla dejó la tarea inconclusa.

casamenteros; diversos oficios y malos tratos, como traperos y taberneros, panaderas y panaderos, albañiles (llamados "alfayates"), plateros, zapateros, ferreros y la gente de mal vivir, es decir, embaidores, juglares y albardanes. No se olvida de los labradores, ni tampoco de los niños y mozos que "comienzan a confesar". Por último aparecen aquellos que más obligados están a ser virtuosos y ejemplares, los miembros de clero secular y regular.

Así, a través del examen de los vicios y de la indiscutible caridad que el santo dominico muestra en su análisis, el texto nos presenta un cuadro completo de la cristiandad medieval tardía, atemorizada por el avance de los moros, facilitado por quienes prefieren el lucro a la fe.¹¹

Con todo, y si bien a lo largo de todo el texto se percibe el tono de caridad y receptividad hacia el pecador —porque "amar es cosa de mayor mérito y provecho que ser amado"—, su utilidad para la evangelización del Nuevo Mundo no resulta evidente. La mayor parte de los casos examinados carece de contraparte en la sociedad indígena. Los deberes de un señor feudal y los de un *tecuhli* sólo podían coincidir de manera muy general. Para el pueblo vencido, el concepto de "guerra justa" resultaba incomprensible, como lo eran también las herejías detalladas. ¿Quién —aun entre los españoles— había oído hablar aquí de gazarros, fernizolos, esperdistas o pasaginos? Cuando más, el manual de San Antonino podía ser de utilidad en relación con los pecados capitales, puesto que éstos reflejan sin más la naturaleza humana.

Y esto me lleva a preguntar por qué —si los misioneros reconocían la alta calidad moral de los indios— pusieron tanto empeño en acostumarlos a la confesión frecuente. Que no se trataba de imponerles una forma de vida distinta parece evidente, puesto que si se analizan

11 El texto señala que vender armas, bitumen, galeras o fierro a los moros es pecado.

los diez mandamientos o los siete pecados capitales, se verá que los indígenas cumplían con los primeros y evitaban los segundos. Es verdad que, si bien a primera vista puede ponerse en duda que acataran los tres primeros mandamientos, un análisis más detallado hará ver que aún cuando dirigido a dioses falsos, su culto refleja una profunda reverencia ante lo numinoso. En cuanto a los pecados capitales, bien se conocen los terribles castigos que acarrea la infracción de las leyes.

Aquí no me queda sino repetir lo que asenté en un ensayo anterior sobre este tema. Es evidente que los indios practicaban la moral natural, lo que desconocían era el concepto del pecado original y, por ende,

la necesidad de un Redentor. Lo malo es malo. En esto están de acuerdo indios y frailes. Pero es muy distinto que el mal sea una infracción al orden cósmico a que ese mal me lleve a mí a la condenación eterna. Que sea una falta colectiva o un pecado individual. La historia de la salvación no tiene sentido para quienes no sienten necesidad de salvación.¹²

En aquella ocasión, comparé el *Defecerunt* de San Antonino con el *Confesionario* de fray Alonso de Molina y encontré algunas semejanzas entre las muchas diferencias. Por ejemplo, el uso de azotes tanto entre los penitentes europeos como entre estos nuevos cristianos; el recurso a adivinos o hechiceros para hallar algo perdido, la creencia en agüeros buenos o malos, la renuencia a restituir, las injusticias que pueden cometer y cometen los poderosos. En suma, la comparación puso de manifiesto

12 Elsa Cecilia Frost, "La evangelización en el Valle de Toluca", ensayo entregado a El Colegio Mexiquense para ser publicado en la *Historia general del Estado de México*.

la preocupación del dominico italiano y del franciscano novohispano por defender a los débiles, por hacer que los mandamientos se cumplan y por crear en los poderosos la conciencia de que mientras más se tiene, mayor es la obligación.¹³

Sin embargo, si volvemos al texto citado de Ricard, veremos que no menciona el *Confesionario* del padre Molina, pero sí las *Advertencias* de fray Juan Bautista.¹⁴ Este franciscano nació ya en la Nueva España y fue guardián de San Antonio de Tezcoco y de Santiago Tlatelolco, como también lector de teología. Dejó un *Catecismo breve en lengua mexicana*, lo mismo que un *Confesionario* bilingüe (1599), seguido de uno "más breve" y de otro "más breve" aún, además de una bella colección de *huehuetlatolli* (1600 y 1987).¹⁵

Las *Advertencias* son el texto en el que aparecen las citas de San Antonino que, literalmente, se reducen a tres.

Lo cita primero al discutir acerca de la edad de discreción:

Y San Antonino de Florencia lo declara de esta misma manera, diciendo así: dícense años de discreción en la mujer cuando llega a los doce años y en el varón a los catorce, según la opinión de Pedro de Palude (f. 58-2).

Páginas más adelante aplica el texto del dominico para solucionar la cuestión de la comunión de los indígenas.

13 *Ibid.*

14 *Advertencias para los confesores de los naturales, compuestas por el Padre Fray Joan Baptista, de la Orden del Seráfico Padre Sant Francisco, Lector de Theología y Guardián del Convento de Sanctiago Tlatilulco, de la Provincia del Sancto Evangelio. Primera Parte*, en el Convento de Sanctiago Tlatilulco, por Melchor Ocharte, año 1600.

15 Torquemada, *op. cit.*, lib. XIX, cap. 33.

Y para conclusión y remate de esta causa, nótese lo que dice San Antonino de Florencia (3 p., tit. 12, par. 3) por estas palabras: los que tienen lúcidos intervalos, furiosos, bobos y frenéticos, si antes de caer en esta furia, bobería y frenesía tuvieron devoción al sacramento y se arrepintieron de sus pecados, no se les ha de negar la comunión, aunque los tales nunca en su sanidad la hubiesen pedido (f. 61-2).

Por escandaloso que nos resulte el traer a colación a los locos cuando de quienes se trata es de los indios, la posición tanto del dominico como del franciscano es finalmente de apertura total, ya que si San Antonino aconseja no negar la comunión ni siquiera a estos, ¿cómo y con qué pretexto negarla a los naturales? Así, fray Juan Bautista aconseja:

persuadir a los ministros de los naturales no sólo a que los conviden a este divino sacramento, mas también que los compelan y apremien a recibirlo (f. 74-1).

La razón, ya antes asentada, es que

para recibirlo basta tener alguna devoción y reverencia a este sacramento (f. 60-1),

que no se ha de negar ni siquiera a quienes no saben las oraciones. Es más, la caridad del misionero se extiende hasta los negros bozales que dice pueden ser oídos en confesión (aunque no se les entienda bien) y pueden comulgar, "siendo medianamente instruídos en este misterio y pidiéndolo con devoción".

La tercera mención de San Antonino aparece al tratar del débito conyugal. Si esto fuera todo, la influencia del arzobispo de Florencia

sería bien poca, pero, lo mismo que sucede con el texto de fray Alonso de Molina, éste está permeado por ese espíritu de caridad que distinguió al *Defecerunt* de todos los otros manuales. Los ejemplos son muchos. En todo momento, lo que el franciscano aconseja es actuar como padre, no tener escrúpulo en absolver a quien se acerca al confesionario, no irle a la mano por ruda y torpemente que diga sus pecados, sino consolarlo. Poner penitencias fáciles y precisamente aquellas "a que ellos son inclinados", teniendo en cuenta que ya "su vida es penitencia ordinaria". Escuchar con paciencia la confesión, porque más vale oír a dos "como conviene, que a muchos mal oídos" (f.12). Tampoco pueden pasarse por alto las sencillas, pero enternecedoras palabras de fray Juan Bautista acerca de "los pobrecillos que de ordinario se ocupan de servicios personales" (f. 37-1).

Entre todas estas *Advertencias* encaminadas a mostrar a los confesores que su actitud —y volvemos a las recomendaciones del santo dominico— debe ser siempre de absoluta benevolencia, hay sin embargo dos que resultan sorprendentes.

Por un lado, dan muestra del dominio que los frailes menores lograron en cuanto al náhuatl; pero por el otro no pueden menos que sorprendernos ante los límites que la lengua puede poner a la teología.

Se trata, ni más ni menos, que de la Santísima Trinidad. Dice al respecto fray Juan Bautista:

en dos cosas yerran notablemente [los indios] acerca del misterio de la Santísima Trinidad. La primera es acerca de la unidad de la esencia y la otra acerca de la distinción real de las tres divinas personas (f. 52-1).

Los problemas surgieron al traducir la teología cristiana a un idioma ajeno a ella. En el primer caso, como la proposición "tres personas y un solo Dios" es anfibológica, casi todos los indios creyeron que sólo

una persona —el Hijo— es Dios (f. 52-2). El error nació de que en náhuatl el numeral *ce* (uno) no tiene determinación genérica. La solución apuntada por el franciscano es usar una reduplicación que, vertida al castellano, rezaría: "Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero todas tres" (f. 53-1).

El segundo error brotó del término *meteihtotica*, traducido equivocadamente por "trino", cuando lo que significa es "nombrarse de tres maneras". Con ello —y la culpa fue de los primeros frailes nahuatlato— los indios cayeron, sin saberlo, en la vieja herejía sabeliana.

Ahora bien, precisamente por no saberlo, resultan inocentes, en tanto que, para los evangelizadores, se convierte en un elemento más para poner en duda los resultados de su acción.

ÍNDICE

Presentación	9
América: ruptura del providencialismo	13
Características espirituales de los fundadores de la provincia del Santo Evangelio	31
Cronistas franciscanos de la Nueva España. Siglo XVI	45
Indios y teólogos. El concepto del alma indígena en los teólogos españoles del siglo XVI	75
Utopías religiosas	105
Los libros de Tlatelolco	117
Fray Bartolomé de las Casas: conciencia de España	129
Fray Alonso de la Veracruz, introductor de la filosofía de la Nueva España	139
El concepto del indio a fines del siglo XVI	155
Orígenes y desarrollo de la cultura americana	165
Los indianos y sus descendientes	181
Dos confesionarios	189

SERIE
“NUESTRA AMÉRICA”

1. Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de su historia*, 1981.
2. José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, 1981.
3. Abelardo Villegas, *México en el horizonte liberal*, 1981.
4. Arturo Andrés Roig, *Filosofía, filósofos y universidad en América Latina*, 1981.
5. Darcy Ribeiro, *La universidad necesaria*, 1982.
6. Martha Jármey de Chapa, *Un eslabón perdido en la historia: piratería en el Caribe, siglos XVI y XVII*, 1983.
7. Varios, *El populismo en América Latina*, 1983.
8. Varios, *Centroamérica: desafíos y perspectivas*, 1984.
9. Varios, *El nacionalismo en América Latina*, 1984.
10. Hanns Albert Steger, *América Latina, sociedad, historia y geografía*, 1987.
11. Charles Minguet, *Humboldt. Historiador y geógrafo de América*, vol. I, 1985.
12. Charles Minguet, *Humboldt. Historiador y geógrafo de América*, vol. II, 1985.
13. Varios, *El problema de la identidad latinoamericana*, 1985.
14. Juan Carlos Torchia, *Alejandro Korn: profesión y vocación*, 1986.
15. Varios, *La latinidad y su sentido en América Latina*, 1986.
16. Varios, *El perfil del Brasil contemporáneo*, 1987.
17. Felicitas López Portillo, *El perezjimenismo: génesis de las dictaduras desarrollistas*, 1986.

18. Alejandro Serrano Caldera, *Filosofía y crisis: en torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, 1987.
19. Carlos Orlando Nallim, *Cinco narradores argentinos: Mansilla, Dávalos, Álvarez, Arlt, Di Benedetto*, 1987.
20. Ma. de las Nieves Pinillos Iglesias, *El sacerdote en la novela hispanoamericana*, 1987.
21. Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México, 1836-1986*, 1987.
22. Varios, *Imperialismo y economía en América Latina*, 1989.
23. Ma. Teresa Gutiérrez Haces, *El militar argentino como proyecto literario*, 1991.
24. Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, 1990.
25. Carlos Paladines, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, 1991.
26. Alberto Saladino García, *Dos científicos de la Ilustración hispanoamericana: J. A. Alzate, F. J. de Caldas*, 1990.
27. Claudio Malo González [comp.], *Ecuador contemporáneo*, 1991 .
28. Enrique Camacho Navarro, *Los usos de Sandino*, 1991.
29. Ignacio Díaz Ruiz, *Cabrera Infante y otros escritores latinoamericanos*, 1992.
30. Salvador Méndez Reyes, *Eugenio de Aviraneta. Acercamiento a un personaje histórico literario*, 1992.
31. Liliana Weinberg de Magis, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*, 1992.
32. Francesca Gargallo y Adalberto Santana [comps.], *Belice, sus fronteras y destino*, 1993.
33. Anne Bar-Din, *Los niños de Santa Úrsula. Un estudio psicosocial de la infancia*, 1991.
34. Varios, *Bolívar y el mundo de los libertadores*, 1993.
35. Tzvi Medin, *El pensamiento filosófico de Abelardo Villegas*, 1992.
36. Tzvi Medin, *Leopoldo Zea, ideología, historia y filosofía de América Latina*, 1992.
37. Otto Morales Benítez, *Trascendencia, dimensión y proyección de las historias regionales y locales*, 1993.

38. Arturo Andrés Roig [comp.], *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*, 1993.
39. Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, 1993.
40. Mario Miranda Pacheco [comp.], *Bolivia en la hora de su modernización*, 1993.
41. Ricardo Melgar Bao y Ma. Teresa Bosque Lastra [comps.], *Perú contemporáneo. El espejo de las identidades*, 1993.
42. Carlos Bosch García, *México en la historia 1770-1865. El aparecer de una nación*, 1993.
44. Eugene Walker Gogol, *Marx y Mariátegui: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, 1994.
45. Ottmar Ette, *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario. Una historia de su recepción*, 1995.
47. Eugeniusz Górski, *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y la Europa del Este*, 1994.
48. Ana Goutman, *Hacia una teoría de la tragedia, realidad y ficción en Latinoamérica*, 1994.
49. José Ballón, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880-1887)*, 1995.
50. Felicitas López Portillo T. *Estado e ideología empresarial en el gobierno alemanista*, 1995.

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

43. Juan Manuel de la Serna Herrera, *Migraciones, identidad nacional y conciencia étnica en las Antillas*.
51. Mario Contreras, *Cronología histórica del Brasil. 1500-1992*.
53. Ernesto Lemoine, *México e Hispanoamérica en 1867*.
54. Juan Manuel de la Serna [comp.], *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*.
55. Johanna von Grafenstein, *México y el Caribe, un enfoque regional, 1779-1808: Revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*.

Este nuevo orbe, editado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de enero de 1996 en los talleres de Sigma Servicios Editoriales S. C., Moctezuma 1, Tizapán San Ángel, México, D. F.
El tiraje consta de 500 ejemplares.

SERIE NUESTRA AMÉRICA No. 52