



MEMORIAS
DE LA
ACADEMIA MEXICANA
DE LA HISTORIA
CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID

V
Centenario

1492-1992

MEMORIAS

DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID



V
Centenario

1492-1992

MÉXICO, D. F.
1990

MEMORIAS

DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA

CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID



SUMARIO

I. ARTÍCULOS

DISEÑO DE AMÉRICA por el doctor Silvio Zavala	5
LOS REINOS HISPÁNICOS ANTES DEL DESCUBRIMIENTO DEL CONTINENTE AMERICANO por el doctor Juan A. Ortega y Medina	15
FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN EN EL QUINTO CENTENARIO DE SU MUERTE por el maestro Ernesto de la Torre Villar	65
LA EXPANSIÓN NORTEAMERICANA RESULTANTE DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL (1819-1836) por el doctor Carlos Bosch García	87
TOMÁS MORO Y SU "DIALOGO DE FORTALEZA CONTRA LA TRIBULACIÓN" por el profesor Esteban Pujals	99

II. DISCURSOS Y CONTESTACIONES

ARTE POR EL ARTE VS. ARTE SOCIAL por la doctora Ida Rodríguez Prampolini	105
RESPUESTA AL DISCURSO ANTERIOR por el maestro Jorge Alberto Manrique	137
MITO E HISTORIA EN LA MEMORIA MEXICANA por el doctor Enrique Florescano	147
RESPUESTA AL DISCURSO ANTERIOR por el maestro Luis González	195
PLUTARCO ENTRE NOSOTROS por el doctor Enrique Krauze	201
RESPUESTA AL DISCURSO ANTERIOR por el maestro Luis González	225
PANORAMA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA NOVOHISPANA por el doctor Mauricio Beuchot	235
RESPUESTA AL DISCURSO ANTERIOR por el maestro Ernesto de la Torre Villar	251

III. NOTICIAS

PRESENTACIÓN DEL LIBRO <i>La idea colombina del descubrimiento desde México, 1836-1986</i> de Juan A. Ortega y Medina, por el doctor Silvio Zavala	257
COMENTARIO CRÍTICO por el doctor Carlos Bosch García	263
DESFILE CRÍTICO INTERPRETATIVO por el maestro Jorge Alberto Manrique	269
RECUERDO DE DOS PÁGINAS DE LA HISTORIA DE MÉXICO EN OCASIÓN DE LA SEGUNDA VISITA PAPAL DE JUAN PABLO II (Reunión con los intelectuales mexicanos) por el doctor Silvio Zavala	273

IN MEMORIAM

GUILLERMO PORRAS, HOMBRE Y CRISTIANO EN PLENITUD por el maestro Ernesto de la Torre Villar	283
GUILLERMO PORRAS, EL HISTORIADOR AMIGO por la doctora Josefina Muriel	287
HISTORIADORES DE AMÉRICA FALLECIDOS EN EL PERIODO 1985-1990	295
ESTATUTOS DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA, CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID, A.C.	299

Diseño de América

Por el doctor Silvio Zavala

Con respecto a los datos proporcionados en 1825 por Martí. Fernández de Navarrete (citados en mi "Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo XXXV, núm. 1 (El Colegio de México, 1987, pp. 265-280), en la p. 271, n. 6 puedo ahora agregar que se cuenta con una edición valiosa que lleva por título: *Die Cosmographiae Introductio*, des Martin Waldseemüller (Ilacomilus) in Faksimiledruck Herausgegeben mit eine Einleitung von Fr. R. V. Wieser, Strassburg, J. H. Ed. Heitz (Heitz und Mündel) 1907,¹ en la que figura como folio A iiii v., cap. IX, en la p. 30, el famoso pasaje acerca del nombre de América, que dice: "Nunc vero et haec partes sunt latius lustratae/ et alia quarta pars per Americum Vesputium (ut in sequentibus audietur) inuenta est/quam non video cur quis iure vetet ab Americo inuentore sagacis ingenii viro Amerigen quasi Americi terram/ siue Americam dicendam: cum et

¹ La introducción a la cosmografía de Martín Waldseemüller (Ilacomilus) editada en facsímil con una introducción de la señora R. V. Wieser, Strasbourg, J. H. Ed. Heitz (Heitz y Mündel), 1907.

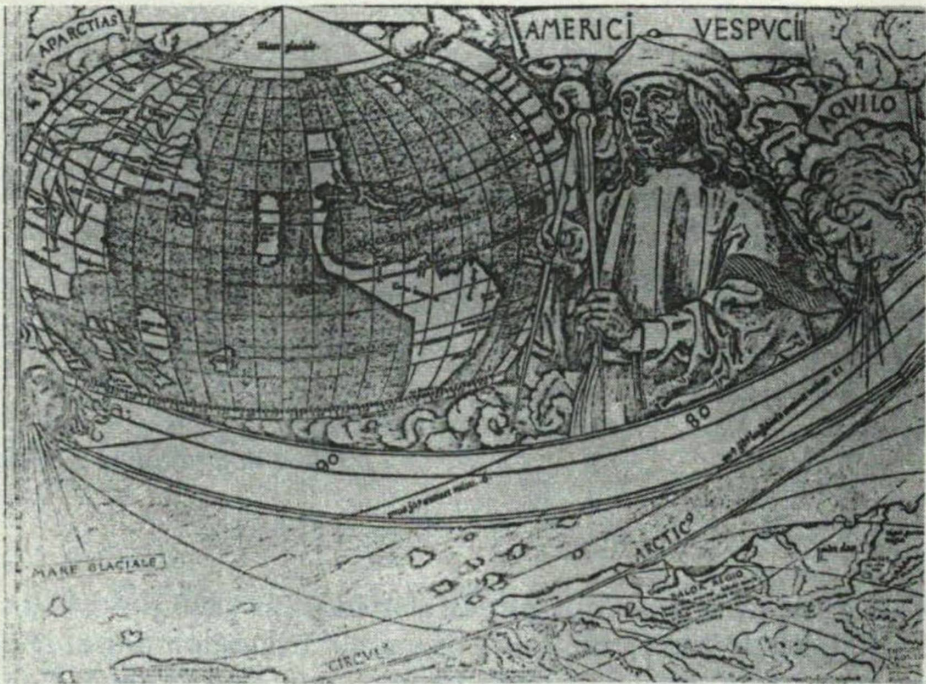


Lámina 1 La nueva tierra descubierta con la Figura de Américo Vespucio, que aparece en *Die Cosmographiae Introductio* de Martín Waldseemüller, Saint-Dié, Lorena, 1507.

Europa et Asia a mulieribus sua sortita sint nomina. Eius situm, et gentis mores ex bis binis Americi Navigationibus quae sequuntur liquide intelligi datur”²

Y sigue otro párrafo no menos ilustrativo: “Hunc in modum terra iam quadripartita cognoscitur: et sunt tres primae partes continentes/ quarta est insula: cum omni quaque mari circumdata

² Ahora, en verdad, también estas partes han sido más ampliamente ilustradas/ y ha sido descubierta la otra cuarta parte por Américo Vespucio (como se oír en lo que sigue)/ la cual no veo por qué alguien pueda vetar con derecho que, a partir de Américo, el descubridor, varón de ingenio sagaz, se haya de llamar Amerigen, como tierra de Américo/ o América: siendo que los nombres de Europa y Asia han salido de mujeres. Su colocación y las costumbres de la gente se dan a entender claramente a partir de cuatro navegaciones de Américo que siguen.

conspiciatur. Et licet mare unum sit quemadmodum et ipsa tellus/ multis tamen sinibus distinctum/ et innumeris replaetum insulis varia sibi nomina assumit: quae et in Cosmographiae tabulis conspiciuntur". (Mismo folio A iiii v.)³

En el Anteloquium de los Viajes, p. 44, viene la mención relativa a Vespucio: "multas inuenientes terras firmas/ et insulas pene innumerabiles ut plurimum habitatas/ quarum maiores nostri mentionem nullam foecerunt. Unde et ipsos antiquos talim non habuisse noticiam credimus. Et nisi memoria me fallat memini me in aliquo legere/ quod mare vacuum et sine hominibus esse tenerint". Corresponde al folio B iiii v.⁴

Y en la p. 85, ya al final de la narración del segundo viaje, se lee: "Venimusque ad Antigliae insulam quam paucis nuper ab annis Christophorus Columbus discooperuit..." Corresponde al folio E.⁵

El hecho de que Waldseemüller en 1507 concibiera la cuarta parte de la tierra cuyo descubrimiento atribuye a Vespucio, aunque sin olvidar la necesaria mención de Cristóbal Colón, como una isla a diferencia de las otras tres partes que son continentes, halla una completa confirmación en la carta geográfica de ese año que presenta.

Acerca de dicha carta y de las variaciones que Waldseemüller introduce en la Carta Marina de 1516, se cuenta asimismo con la notable obra de J. Fischer und F. v. Wieser, *Die Weltkarten Waldseemüllers (Ilacomilus) 1507 und 1516. The World Maps of Waldseemüller (Ilacomilus)*

³ De este modo la tierra ya se conoce cuadrupartita: y las tres primeras partes son continentes/ y la cuarta es isla: ya que por todas partes se ve circundada por mares. Y, aun cuando el mar sea uno como la misma tierra, sin embargo, por muchos distintos senos e innumerables islas, asume para sí varios nombres: los cuales se ven en las tablas de la Cosmografía.

⁴ ... encontrando muchas tierras firmes/ e islas casi innumerables en su mayoría habitadas, / de las cuales nuestros antepasados no hicieron ninguna mención. De donde creemos que los mismos antiguos no habían tenido tal noticia. Y a no ser que la memoria me falle, me he acordado de que en algún lugar leí / que habían sostenido que el mar estaba vacío y sin hombres.

⁵ ... y llegamos a la isla de Antilla que hace pocos años descubrió Cristóbal Colón...

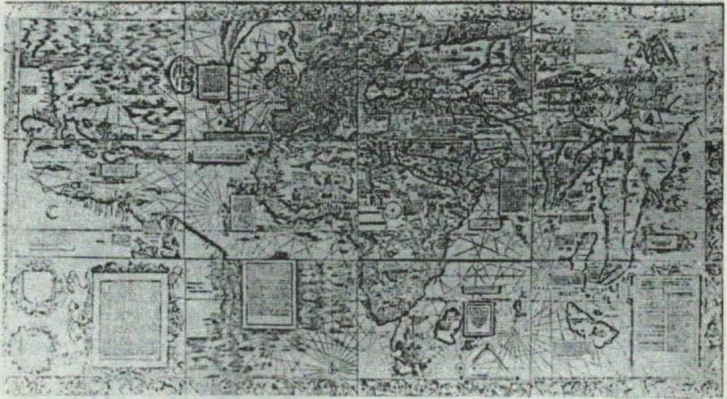


Lámina 2. Carta Marina de 1516 diseñada por Martín Waldseemüller. Ejemplar conservado en la Bibliothèque Nationale, Paris, Francia.

lus) 1507 and 1516. Innsbruck, Wagner, 1903.⁶ En ambas lenguas, alemana e inglesa, ofrecen los datos de la carta de 1507 en la p. 7, y de la carta de 1516 en la p. 19.

Los rasgos que conviene destacar en la comparación de ambas cartas que reproducimos son los siguientes: el carácter insular de la tierra que Waldseemüller presenta en su mapa de 1507, con el nombre de América. Hacia el norte pone el nombre de "Parias", junto a los dibujos de las islas Isabella y Spagnolla. Añade "Terra Ulterius Incognita".⁷ Abajo inscribe: "Tota ista provincia inuenta est per mandatum Regis Castelle", y aparece la figura de un papagayo. Sigue el nombre de "América" y otra vez anota: "Terra ultra incognita". En la parte alta a la derecha

⁶ J. Fischer y F. v. Wieser *Los mapas del mundo de Waldseemüller (Ilacomilus)* de 1507 y 1516, Innsbruck, Wagner, 1903.

⁷ Tierra ulterior desconocida. Toda esta provincia ha sido descubierta por mandato del rey de Castilla.

de la carta aparece la figura de Américo Vespucio con el dibujo de la tierra que se le asocia y dice arriba: "Caput de bona ventura" y abajo "Terra incognita". Detrás figura "Zipangri insula".⁸ Lo dibujado concuerda, como ya se ha dicho, con la descripción que aparece en el texto de la *Cosmographiae Introductio*, p. 30 de la edic. en facsimile de 1907 ya citada.

En la Carta Marina de 1516 se advierte el progreso de los conocimientos debidos a los viajes, y la forma que va adquiriendo la fachada atlántica de las costas de América es más correcta. Hacia el norte aparece la transcripción: "Terra de Cuba. Asiae Partis".⁹ Desaparece el nombre de la primera isla cercana y se conserva en la segunda el nombre de Spagnolla. En la tierra firme ya se pone en el sur el nombre de "Terra Parias". Hay una escena de antropofagia con el nombre de "Terra Canibalorum" y la inscripción de "Terra Nova". Abajo se anota: "Brasilia siue Terra Papagalli", con la figura de ellos.¹⁰

La aparición del nombre de Cuba como parte de Asia representa a nuestro ver un legado de la orientación asiática del viaje inicial transoceánico de Cristóbal Colón. En la carta de 1516 desaparece el nombre de América. Y la interesante parte al sur del mapa dibuja con mayor detalle la costa brasileña con aparición del nombre: "Brasilia siue Terra Papagalli".

Por su parte Fischer y Wieser, en su obra de 1903, observan en la p. 22 que en la Carta Marina de 1516 la nomenclatura de la tierra muestra numerosas e importantes variaciones. El Nuevo Mundo es dibujado de manera semejante en su conjunto pero desaparece el nombre de "América". El de "Parias" se transfiere al continente del sur, mientras que en la parte del norte aparece la designación de "Terra de Cuba. Asiae Partis". Se retira de la figura de la isla de

⁸ "Cabo de Buena Ventura", "Tierra desconocida", "Isla de Zipango".

⁹ "Tierra de Cuba", "Parte de Asia".

¹⁰ "Tierra de los Parias" ... "Tierra de Canibales", ... "Tierra Nueva" ... "Brasilia o tierra de los papagayos".

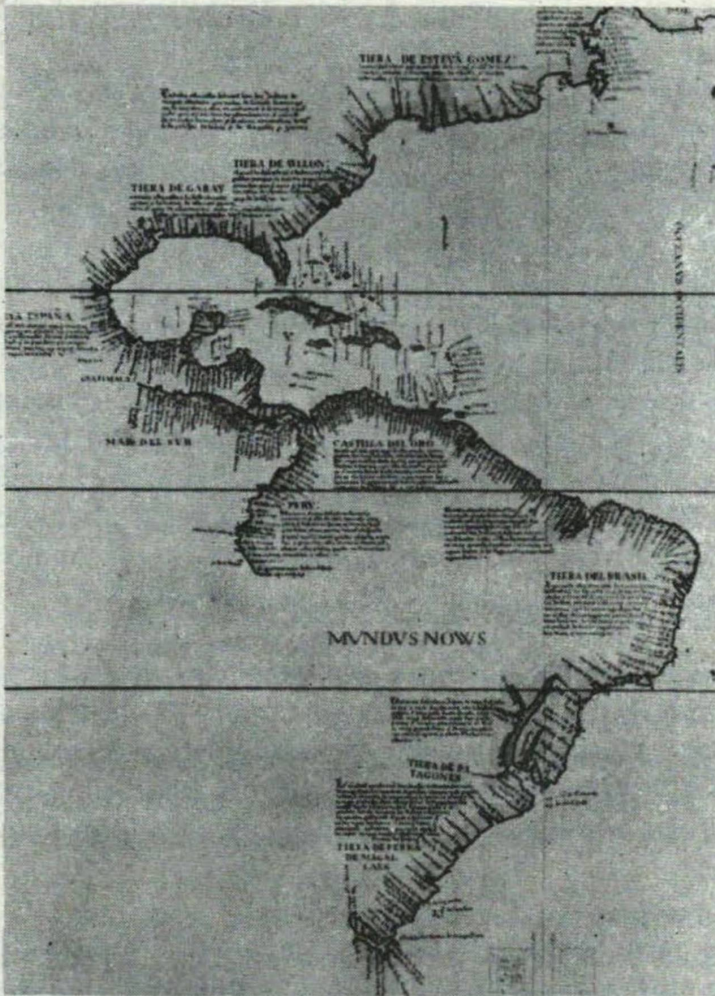


Lámina 3 Mapa de América por el cosmógrafo Diego Ribero en 1529.

Si bien Ribero o Ribeiro, dado su origen portugués, estuvo al servicio de España y de Carlos V como cosmógrafo rentado, este su notable mapa, que se conserva en Weimar (Alemania) se resiente, en cuanto a la línea de demarcación hispano portuguesa, marcada por dos banderas, de influencia lusitana.

La línea, en efecto, pasa por las bocas del Amazonas y del Río de la Plata, como querían los portugueses, cuando su verdadera posición de América del Sur es admirable dada la fecha; las inscripciones son curiosísimas. Nótese que ya figuran el Perú y varios de sus lugares, descubiertos por Pizarro y Bartolomé Ruiz en 1526-27.

Instituto Gallach, *Historia Universal*. Barcelona, Instituto Gallach de Librería y Ediciones, s/f. T. VI *América* por Luis Ulloa Cisneros. p. 270-71

Cuba el nombre de "Isabella". Y los autores comentan: "Manifestly Waldseemüller has here adopted the fundamental view of Columbus".¹¹

En cuanto a las fuentes de información de Waldseemüller, señalan la influencia del Mapa de Cantino, 1502, que se conserva en la Biblioteca Este de Modena, y la Carta de 1516 coincide con la de Nikolaus Canerio, genovés. Citan en ambos casos la obra de Henry Harrisse, *Discovery of North America*, plates VI, VIII, XIV.

Así se va reflejando en la cartografía el progreso del conocimiento debido a los viajes de los navegantes, y se afirma el convencimiento de que las islas halladas en las Antillas se complementan con la aparición del nuevo continente que vendría a llamarse América, cuarta parte del mundo que no era una isla como creyó Waldseemüller en 1507 al darle por primera vez ese nombre.

Debo agregar que un ejemplar de la *Cosmographiae Introductio* de Martín Waldseemüller se presentó recientemente en el Museo Franz Mayer de la ciudad de México como número 33, p. 32, del *Catálogo* redactado por Wulf Piper, *Entre Colón y Bolívar*, traducido por Bersi Hernández de Küper, con motivo de la Exposición de la Biblioteca del Duque Augusto de Wolfenbütel a pedido de la Sociedad Simón Bolívar de Hannover. La publicación del *Catálogo* lleva frente a la portada interior un hermoso grabado de D. Christoval Colón, "Entdecker der Neuen Welt" (descubridor del Nuevo Mundo), que corresponde al número 21 de las fichas del *Catálogo*, p. 18, donde se lee: "Lámina hecha de un grabado en cobre: Mariano (Salvador de) Maella del[ineó]; Daniel Beyel sc[ulpit], 160 x 99mm (plancha) con amplio margen. HAB (abreviatura que corresponde a Herzog August Bibliothek, Biblioteca del Duque Augusto, Portr. Slg. II, 2943). Por lo que toca a la ficha 33 relativa a la obra de Waldseemüller se explica que se trata de la edición hecha en Saint-Dié, Lorena,

¹¹. De manera manifiesta, Waldseemüller aquí adoptó el punto de vista fundamental de Colón.

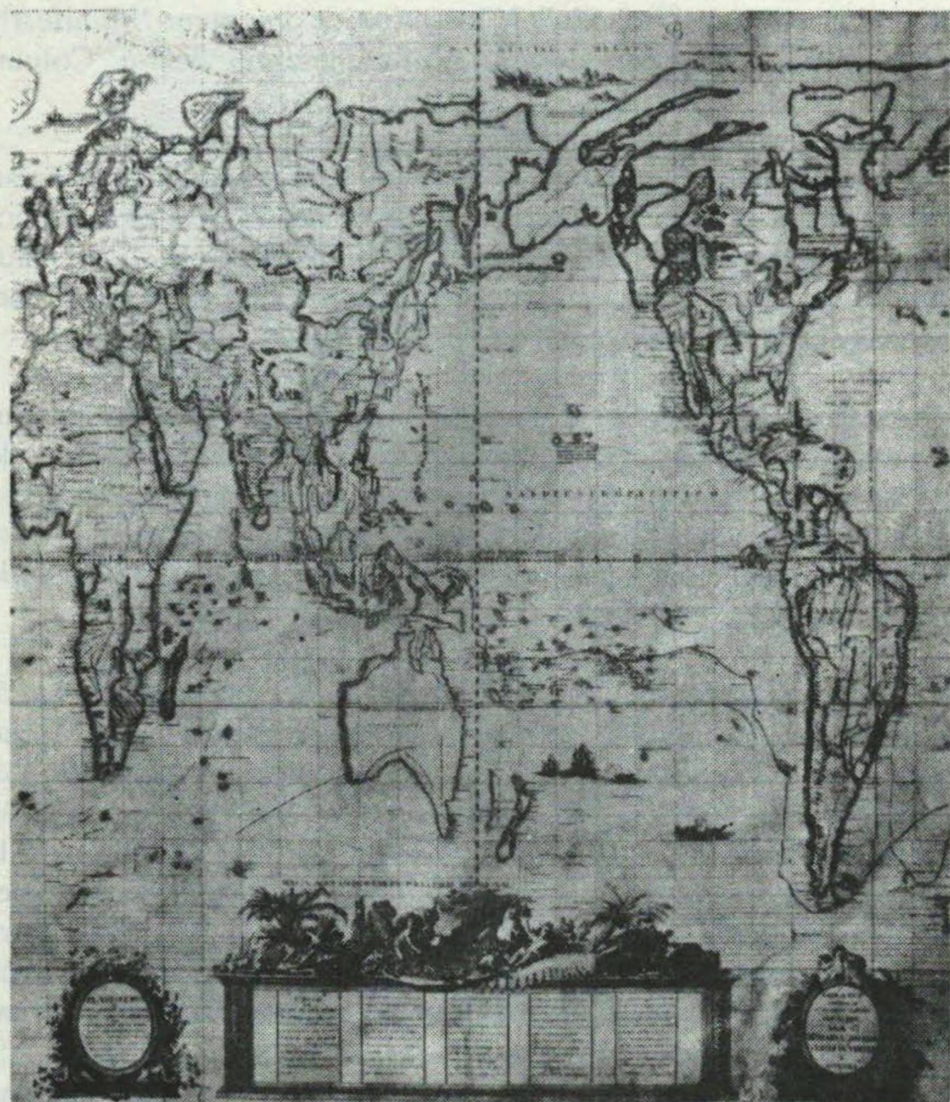


Lámina 4. Planisferio o carta general de la tierra según los últimos descubrimientos por: don Juan Antonio González Cañaveras, individuo de las reales sociedades vascongada y sevillana, Director por su magestad, de una academia y seminario mandado establecer en la ciudad de Cádiz y después tesorero de los reales sitios de San Ildefonso y Río Frío, delineada por su hijo, don Juan Francisco de Paula. Madrid, 1800. Sale a la luz a expensas de don Vicente Garviso, quien la dedica a la señora doña María Josefa de Vértiz y Oteiza.

en 1507, 52 láms. HAB. Nb 408. La publicación está fechada el 29 de agosto de 1507; un segundo ejemplar está fechado el 25 de abril de 1507: HAB N. 94, 4 4° Helmst. Waldseemüller (Waltzeemüller, Hylacomylus, Ilacomilus), un cosmógrafo de renombre, publicó en Saint-Dié (Lorena) un pequeño cuaderno bajo el título, *Cosmographiae introductio* (Introducción a la Cosmografía). Es en el mapa mundial que se editó en esta obra (publicada en facsímile en Estrasburgo en 1908, con prefacio de Wieser), que se encuentra por primera vez al Nuevo Mundo bajo el nombre de América. Este mapa estaba hecho en 12 láminas de madera tallada de formato grande, y fue descubierto en 1901 por P. Joseph Fischer en la biblioteca del príncipe de Waldeburgo en Wolfegg (Oberschwaben). El mapa fue nuevamente publicado por Fischer y Wieser, junto con la también reencontrada Carta Marina del año de 1516 en 26 hojas, junto con un texto, en Innsbruck en el año 1903. También el mapa itinerario europeo de Waldseemüller del año 1511 ha sido reencontrado. Ver la biografía de Waldseemüller en el *Deutsche Geographischen Blättern*,¹² tomo 27, cuaderno segundo (Brema, 1904).

Reconocemos así el mérito de la exposición presentada en México del 2 de junio al 6 de julio de 1988, con su cuidadoso y bello *Catálogo*, todo lo cual viene a ser una de las escasas manifestaciones valiosas y respetables a que ha dado lugar hasta ahora la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento Colombino. Es también un ejemplo de la continuidad del esfuerzo científico alemán que tanto se admiraba antes de la Segunda Guerra Mundial.

¹² Cuadernos geográficos alemanes.

Los Reinos Hispánicos antes del descubrimiento del Continente Americano

Por el doctor Juan A. Ortega y Medina

Isagoge

El ensayo histórico que tiene en este momento el lector en sus manos, que se refiere a la España de fines del siglo XV, la de los Reyes Católicos, la de la época del Gran Descubrimiento y de la futura y muy cercana expansión imperial, contiene toda una serie de datos, ideas y conocimientos investigados y elaborados por historiadores españoles y extranjeros, que me he tomado la libertad de extractar y utilizar, con objeto de tener una imagen fiel y precisa del rico contenido de la historia y cultura hispánicas, en el momento crucial en que los pueblos ibéricos modernos llevaban y expandían por el mundo las luces más brillantes, originales o adoptadas, de la técnica, de la ciencia, de las humanidades y de las artes, que eran patrimonio de la civilización cristiano-occidental.

No he pretendido ni era, por supuesto, mi intento confeccionar un breve, singular y nuevo texto, lo cual puede con facilidad comprobarse

tras la cala y cotejo del contenido, el cual refleja el intenso comercio intelectual insito en esta investigación historiográfica. Debo, pues, mucho a los autores de los que me he servido para redactar este ensayo de divulgación. El lector exigente o el especialista meticuloso echarán de menos las habituales referencias y notas a pie de página; empero si las hubiera incluido, el número de ellas hubiese resultado abrumador y habría sido no sólo penoso seguir el texto, sino que hubiera hecho de él un campo de Agramante erizado de dificultades, tropiezos y por lo mismo de confusiones.

Este breve estudio es simplemente de iniciación, puesto al día en lo relativo a la temática, y, en cuanto tal, no va dirigido, insisto en ello, al especialista y erudito; sin embargo, el lector interesado puede ampliar, profundizar o resolver sus dudas recurriendo a la copiosa bibliografía que existe al respecto, comenzando por la que presento y que le remitirá en segunda instancia a otra complementaria.

En suma, el atento lector tiene ante sí un trabajo propedéuticamente motivado para la comprensión y justificación histórica de la España Imperial expansionista, marinera y conquistadora, dominadora y misionera; mas abierta al mismo tiempo a las influencias y aires renovadores procedentes de afuera, en tanto duró la dinámica impulsora interna, tan inexplicable en su rápido ascenso como en su no menos vertiginosa decadencia.

Julio de 1985.

Cuenta el historiador griego Polibio en su *Historia general de Roma*, el motivo principal que le llevó a escribir su obra: "¿Puede alguien ser tan indiferente o tan celoso —escribe el megalopolisense— que no procure conocer por cuáles medios y bajo qué índole de política, casi todo el mundo habitado (ecumene) fue conquistado y puesto bajo el dominio de la sola ciudad de Roma, y esto además en un espacio de tiempo que no llega a 53 años?" Hubo otros imperios antes y des-

pués del romano; pero ninguno cristalizó tan rápida y firmemente como el consolidado por la Ciudad Eterna. Tenemos que llegar y detenernos en la época histórica moderna para encontrar un caso en cierto modo semejante, cuando surge casi de la noche a la mañana de entre las históricas brumas y discordias civiles de la baja Edad Media hispánica, y en menos de medio siglo (desde la muerte del rey Enrique IV de Castilla, 1474, hasta la coronación de Carlos I de España como *imperator Carolus quintus* del Sacro Imperio Romano, 1520) el imperio hispánico, el mayor y más rico después de los del mundo antiguo.

Asimismo averiguar y explicarse este enigma, o milagro de la historia de España, ha sido y continúa siendo tarea no sólo de los historiadores peninsulares, sino también de los extranjeros, los cuales, así ayer como hoy, y en mayor volumen y profundidad durante el último tercio de nuestro ya senescente siglo XX, se han preocupado por el pulso imprevisible del pasado histórico español. Como escribe el historiador e hispanista inglés J. H. Parry, continúa siendo un problema no resuelto aún por los historiógrafos el inquirir y dar razón de este insólito hecho: ¿cómo es posible que un país relativamente atrasado, pobre y aislado de Europa lograra tal dominio y seguridad en la creación, organización y conservación del imperio? Para él, así como para tantos otros estudiosos anglosajones, la historia peninsular resulta fascinante. Sobre todo, la fascinación se ejerce frente a una de las más vívidas, complejas y difíciles cuestiones: ¿qué hace que una sociedad se haga de súbito dinámica, desate sus energías y se galvanice vitalmente? y ¿a qué obedece que esta misma sociedad pierda su ímpetu y dinamismo creador en un periodo de tiempo acaso tan corto como el que produjo su crecimiento?

El hecho extraordinario fue que hacia fines de la centuria decimoquinta se convierte España ante los observadores contemporáneos en una potencia histórica: "en nuestros días —escribe Maquiavelo—, Fernando, rey de Aragón, actual rey de España, puede ser llamado no impropriamente un nuevo príncipe, puesto

que siendo un pequeño y débil rey se ha transformado en un gran monarca de la Cristiandad”.

Unificación de España

En 1469 Fernando, rey de Sicilia y heredero de la corona de Aragón, contrajo nupcias con Isabel de Castilla. Las guerras civiles y otras no menos destructoras habían dejado exhausto al reino castellano; además de los estragos producidos por la peste, habíase debilitado la potencialidad comercial e imperial ejercida en el Mediterráneo occidental (islas Baleares, Sicilia, Cerdeña y Nápoles) por catalanes y aragoneses. Las pretensiones del rey de Portugal, Alfonso V, de sumar a su reino el de Castilla fracasaron en 1476, al ser derrotadas sus tropas en la batalla de Toro por los Reyes Católicos. Una vez resuelta a favor de éstos la guerra de sucesión, Castilla y Aragón, unidos por el matrimonio ya indicado, emprendieron conjuntamente toda una serie de reformas radicales. Ahora bien, conviene aclarar que cada una de las partes o reinos, el castellano con más peso específico (extensión mayor así como número de habitantes) conservó frente a la otra parte sus instituciones tradicionales, sus fueros, sus propios medios de vida, su peculiar idiosincrasia, cultura e idioma. Existía además una profunda y fundamental diferencia entre las dos coronas: el reino aragonés-catalán era un emporio mediterráneo y, en cuanto tal, vivía ante todo del comercio, de la industria y del tráfico marítimo; el castellano era señorial, feudal y guerrero predominantemente. En Aragón-Cataluña prospera el patriciado urbano, florece la nueva clase mercantilista y burguesa y, pues, democrática; en Castilla, tras los derrotados intentos revolucionarios, democrático burgueses de 1109-1120, 1368 y 1474, se imponen los privilegios aristocráticos de la oligarquía nobiliaria, terrateniente y monopolista, dueña de la mayor parte de la tierra de labranza y de los inmensos rebaños de ovejas trashumanes. Los intentos de la burguesía castellana fracasaron frente a la poderosa nobleza parasitaria, y así el campesinado libre va sucumbiendo poco a poco ante las exacciones y violencias de los señores.

Reconquista de Granada

En la Castilla que heredan los Reyes Católicos, pese a las tan decantadas reformas, poco o casi nada va a cambiar en lo tocante a la esquilmada población rural y a la lluvia de beneficios y mercedes que los reyes confirman a los nobles, a los caballeros y a los hidalgos. Unidas las dos coronas se emprende la reconquista del reino hispano-musulmán de Granada, acuciados los católicos monarcas por un extremado y un tanto novedoso celo cristiano; movidos también codiciosamente por las riquezas del reino granadino y recelosos de una nueva invasión de musulimes del Magreb, envalentonados tal vez por el éxito de la expansión turca por el Mediterráneo oriental y por el entusiasmo que provocó entre los llamados infieles o secuaces de la media luna, la conquista en 1492 de la ciudad imperial y cristiana de Constantinopla y el amago ejercido sobre la cuenca del Danubio por los otomanos.

Empéroro tenemos también otra explicación, acaso más apegada a la realidad, sobre la conquista del reino de Granada (1492); el deseo de despojarlo de sus riquezas y tierras para repartírselas, como durante ocho siglos se había hecho durante la llamada reconquista; denominación falaz, pues, como expresa Américo Castro, resulta absurdo llamar así a un proceso tan largo. A fines del siglo XV, finalizada la guerra civil en Castilla, la decisión política unánime fue acabar de una vez con aquel reducto musulmán que a partir de la conquista de Sevilla (1248) se había simplemente convertido en reino tributario de los castellanos. La corona, la Iglesia, la nobleza y el aventurismo popular conquistaron el reino granadino para expoliar su riqueza, ganar almas para el cielo y repartir las ricas tierras conquistadas. Lo peor de todo fue la intolerancia, porque violando los términos generosos de la capitulación, el cardenal Jiménez de Cisneros decidió imponer el agustiniano *compelle eos intrare* y convertir por la fuerza a los moros granadinos. El resultado de la coacción fue la emigración al norte de Africa de las familias pudientes y educadas; algunos años después saldrían los morismos, en su mayor parte procedentes de las capas populares. Sangría biológica, económica y cultural de resultados catastróficos para el futuro imperial de España.

Hechos determinantes de un año decisivo

El año de 1492 fue para Hispania crucial, decisivo, de realizaciones y alcances sorprendentes: a la debelación de Granada (dos de enero), sigue la expulsión de los judíos (pragmática del 31 de marzo de 1492); el ingreso de los gitanos a España; el llamado descubrimiento de América (zarpa Cristóbal Colón del Puerto de Palos el dos de agosto) y también, *annus mirabilis*, Elio [Antonio Martínez de Cala] de Nebrija o Lebrija, el Nebrisenense, en los primeros días de ese año asombroso empieza a redactar, con premonición imperial, la primera gramática o arte de una lengua romance, la castellana. Cuenta el filólogo andaluz que él presentó el manuscrito a la reina Isabel, quien tras hojearlo, le preguntó “que para qué podría aprovechar”. “El mui reverendo obispo de Avila [Fr. Hernando de Talavera] me arrebató la respues —escribe Nebrija en su prólogo—, e respondienddo por mí dixo que Vuestra Alteza meticisse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas, e con el vencimiento aquellos tenían neccessidad de recibir las leies que el vencedor pone al vencido e con ella nuestra lengua, entonces por este mi Arte podrían venir en el conocimiento della”.

Premonición imperial, repitamos, porque antecede cuarenta y cuatro años al discurso que pronunciara Carlos V ante Paulo V, en la corte pontificia, de regreso el emperador de la campaña de Túnez, cuando se dirige a la asamblea en castellano, aclarando que si lo hacía así era por ser una lengua cristiana e imperial “digna de ser entendida y hablada por todos”. El embajador francés que se encontraba presente había protestado porque el joven emperador no lo hubiese hecho en latín, idioma de la diplomacia de entonces.

La producción literaria hispánica

Para cuando iniciaba el gramático renacentista su obra, el castellano en que se escribió el poema o cantar del *Mío Cid*, compuesto entre 1140 y 1157, a criterio de los eruditos, había ya evolucionado lo sufi-

ciente como para que Alfonso X el Sabio, pudiese fluidamente redactar su *Crónica general* (1260-1268) utilizando ya una lengua rica y variada que le serviría además como vehículo para expresar en una prosa épica el espíritu de una ya casi cuajada nación. Continúa el perfeccionamiento del castellano en la pluma de don Juan Manuel (*El conde Lucanor*, 1335); Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, compone su irreverente *Libro de buen amor*, 1343; el canciller Pero López de Ayala escribe las crónicas históricas correspondientes a los cuatro monarcas a los que sirvió y destila en verso sus amargas experiencias personales en el *Rimado de palacio* (1383). El contacto con el estilo renacentista italiano llega a Castilla por mediación del poeta sevillano Francisco Imperial, descendiente de genoveses, que sirve de puente de comunicación literaria entre Italia y Castilla. Juan de Mena elabora su *Laberinto de fortuna* (c. 1444) en donde intelectualiza sus poemas siguiendo la nueva poética en boga. Enrique de Villena escribe en 1453 el *Arte de trovar*, y el fustigante *Corbacho* del Arcipreste de Talavera (Alfonso Martínez de Toledo) aparece en 1438. El marqués de Santillana es autor, entre otras obras importantes, de las famosas *Serranillas*, y un pariente lejano suyo, Jorge Manrique, se muestra grave y patético, sentencioso y desilusionado en sus conocidas *Coplas por la muerte de su padre* (1476), que según López de Vega merecían estar escritas en letras de oro. Fernando de Rojas escribe con suma probabilidad en ese año mirífico de 1492 su *Tragicomedia de Calixto y Melibea* (*La Celestina*), publicada en Burgos siete años después, el más excelente de los libros castellanos escritos hasta entonces. Y por último, para terminar nuestro seleccionado inventario crítico, incluyamos al poeta Diego Fernández de San Pedro, cuya *Cárcel de amor* (1492) de estilo elegante, sentencioso, expresivo y en ocasiones apasionado y elocuente fue imitado por Rojas e inclusive por Cervantes: el romance castellano había alcanzado plena madurez. Por supuesto los autores mencionados no son los únicos, aunque consideramos que sí los más representativos de esa época; así la literatura castellana puede enorgullecerse legítimamente de una pléyade de escritores en todos los géneros literarios cultivados.

Paralelamente al castellano, en la Cataluña medieval comienza a forjarse otra lengua romance que servirá como instrumento de expresión a toda una florida escuela de trovadores, quienes mantienen torneos poéticos en juegos florales que se han perpetuado hasta nuestros días. Dadas las conexiones históricas con el Languedoc, la literatura catalana y el lenguaje en que se expresa muestran en sus primeras manifestaciones la influencia provenzal, más acusada en la poesía que en la prosa. En la *Crónica* del rey don Jaime I, el Conquistador, la prosa se muestra vigorosa y alcanza en los últimos decenios del siglo XIII su gran esplendor gracias a las obras creadas por el *Doctor Illuminatus*, Raimundo Lulio (1235-1315), quien hizo por su lengua nativa lo que el Rey Sabio castellano había hecho por la suya; es decir, un instrumento eficaz digno de reflejar el espíritu de su pueblo: el *Libro de la contemplación*, enciclopedia de la vida medieval y de la religión; el *Blanquerina*, una gran novela utópica; el *Libro de las maravillas*, especie de novela filosófico-teológica; el *Arbol de la ciencia*, que es una aplicación del arte general y una singular clasificación de todas las ciencias. El soldado cronista Ramón Muntaner compone una apasionante *Crónica*, donde relata pormenorizadamente la expedición de catalanes y aragoneses a Oriente, al imperio bizantino, y narra con entusiasmo sus aventuras y las de los almogávares haciendo gala orgullosamente de que ni siquiera un solo pez se atrevía a surcar la mar inmensa "se non portés a la coa les barres d'Aragó". Su catalán, como el castellano posterior de Bernal Díaz, muestra imperfecciones; pero es espontáneo, fresco, rico y vivo, popular; porque ambos cronistas, cada cual en su propio romance y en su propio tiempo, poseen el don de su lengua materna. La *lingua franca* mediterránea, la catalana, recibe en el siglo XIV la influencia italianizante, como se muestra en *El sueño*, composición filosófico-alegórica de Bernat Metge, la cual marca un gran desarrollo de la prosa catalana no menor que el alcanzado por la novela realista de caballería, inspirada en la crónica de Muntaner, *Tirant lo Blanch*. Asimismo, la poesía filosófica alcanza una altura todavía no sobrepasada en las literaturas hispánicas, con la pluma de Aussias March (1397-1459).

El marqués de Santillana (1398-1458) escribía al condestable de Portugal que no hacía mucho tiempo atrás los trovadores y decideros

castellanos, andaluces o extremeños, componían sus obras en galaico portugués; el propio Alfonso X, el Sabio, había escrito sus cantos a la Virgen (*Cantigas*) en esta lengua y el rey don Diniz (1261-1329) estimulaba y ayudaba a los juglares portugueses a poetizar en portugués. La historia y el tiempo fueron diferenciando el romance gallego del romance portugués. El rey de Portugal Juan I y su hijo y sucesor Duarte, contribuyeron mucho a la formación y enriquecimiento de la prosa portuguesa; al primero se debe un *Tratado sobre la caza*, y al segundo *El consejero leal*. El cronista real fue Fernán López (c. 1380—c. 1460), utiliza un lenguaje que en su pluma se revela capaz de alcanzar en el lector un gran efecto y emoción. A este cronista le sucede Gómez Eannes de Zurara, interesado principalmente en reseñar viajes y exploraciones de los lusitanos, que vienen a constituir el antecedente de *Los Lusíadas*. El material de estos dos cronistas fue refundido por Ruy de Pina (c. 1440-1520) en sus *Crónicas* de dom Duarte, dom Alfonso V y dom João II. Pese a la influencia humanista y de la castellana, el genial Gil Vicente (c. 1470-1540) vuelve a los temas populares de las antiguas cantigas y serranillas. Esta tradición pura la continúan los poetas Bernardin Ribeiro y Cristovam Falcan. “La medida nova” procedente de Italia (églogas, sonetos y tercetos) es adoptada por el coimbrés Sa de Miranda que ejerció una gran influencia en la literatura portuguesa en los quinientistas precamonianos.

La imprenta en Castilla y Aragón

Entre los grandes hallazgos que han permitido el más amplio desarrollo del espíritu humano (ciencias, técnicas, artes), el de la imprenta fue, sin duda, el que más parece haber contribuido al progreso de la civilización, pues permitió no sólo la divulgación y popularización del libro, sino también, permítasenos expresarlo así, por lo que toca al uso, su secularización, aburguesamiento y democratización; es, a saber, su independencia frente a la exclusividad eclesiástica y aristocrática. Por supuesto, la literatura romance ibérica fue manuscrita y en la mayor parte de los casos ilustrada con miniaturas e iluminaciones sobre vitela. Los miniaturistas e iluminadores trataban toda suerte de temas:

escenas solemnes, humildes, inclusive irreverentes, escabrosas y hasta cómicas; empero a partir de la aparición de la imprenta y su difusión en el siglo XV, provocada por la toma y saqueo de Maguncia (1462) los tipógrafos y artesanos maguncianos se dispersaron por toda Europa. En la Península Ibérica, con Castilla y Aragón ya unificados, es en Zaragoza, ciudad aragonesa, donde de 1472 a 1478 se estableció el primer taller tipográfico de los impresores H. Botel G. von Holtz y J. Plank. Enrique de Sajonia o Botel, aparece como impresor en Barcelona y también Juan de Salzburgo o Plank.

Asimismo la Lérida catalana tuvo imprenta en 1479. Se explica que haya sido en el reino aragonés-catalán donde prosperara antes la imprenta por depender su economía del comercio, de la industria y del tráfico marítimo, y a ello habría que añadir su proximidad a Francia. Barcelona también reclama la prioridad de haber publicado el primer libro hispánico, la *Gramática* de Bartolomé Mates, editada por Juan Gherline (1468); pero todavía es motivo de discusión entre los bibliófilos eruditos esta adjudicación, la cual también disputa Valencia. En Sevilla, la ciudad más importante del reino castellano se estableció la imprenta en 1475, si bien unos prototipógrafos sevillanos la reinventaron en 1470, lo cual todavía es motivo de duda.

Dentro del siglo XV las siguientes ciudades españolas tuvieron imprenta, en su mayoría bajo la dirección de tipógrafos alemanes: Burgos (1485); Gerona (1483); Granada (1496); Guadalajara (1482); Mallorca (1480); Murcia (1487); Salamanca (1481); Santiago (1483); Tarragona (1484); Toledo (1484); Valladolid (1480) y Zamora (1482).

La expulsión de los judíos y el establecimiento de la Inquisición

Los judíos hispánicos (sefaraditas), parte industrial y activa de la Península Ibérica (artesanos, comerciantes, industriales, burócratas regios, científicos y humanistas), con intereses primordialmente urbanos, fueron expulsados no tanto por incompatibilidad racial, pues entre la realeza como entre la nobleza, su sangre estaba ostensiblemente

presente; sino por inasimilación religiosa. Una de las paradojas de la historia de España es que a la par que se expulsaba a una población productiva, se permitía la entrada de otra, como la gitana, cuyos méritos eran fundamentalmente el de ser católicos, herreros, tratantes de mulas y jumentos, trashumantes y, eso sí, gente alegre, jacarandosa y festiva.

Hacia fines del siglo XV la vieja tolerancia hispana (con sus eventuales altibajos codiciosos y emocionales, por supuesto), vigente todavía durante los primeros años del reinado de los Reyes Católicos, se trueca en una intolerancia de nuevo cuño alimentada por la envidia, la competencia social y los prejuicios religiosos. Bajo el estricto control de la Corona y no de Roma, se establece en Castilla un Tribunal del Santo Oficio dependiente de un Consejo de la Suprema y General Inquisición (1483) que comenzó a actuar de inmediato contra los conversos, los cristianos nuevos de origen judío o musulmán, de quienes se sospechaba que practicaban su antigua fe en secreto. En Aragón y los estados levantinos se estableció también el santo tribunal inquisitorial, no sin reticencias y dificultades. Los recelosos conversos pudientes de ambos reinos huyeron en gran número (unas tres mil familias) llevando consigo sus capitales o transfiriéndolos al extranjero. La Inquisición se convirtió en manos del Estado-Iglesia español en un formidable instrumento político y religioso fiscalizador de las costumbres, las conciencias y la libertad espiritual de cada cristiano en la búsqueda de su Cristo íntimo. Mantener la pureza de la fe fue el objetivo inmediato, y la constante interacción entre las realizaciones de la religión y de la política, contribuyó a transmutar los éxitos políticos y las victorias militares en triunfos de la fe católica de los españoles. El edicto de expulsión fue firmado por los reyes de Granada el 31 de marzo de 1492, a menos de tres meses de la ocupación de la ciudad y antes de tres semanas de la firma de las Capitulaciones de Santa Fe; se daba a los judíos un plazo de cuatro meses para abandonar España, llevando consigo sólo lo que pudieran cargar en sus brazos. Únicamente podrían permanecer en tierra española si aceptaban ser bautizados. Se calcula que unas 150 000 personas abandonaron forzosamente el solar patrio en donde sus antepasados habían vivido durante muchos siglos. Desa-

pareció así de España, repitamos, una comunidad dinámica, emprendedora, en un momento en que el país políticamente unificado emprendía su carrera imperial y, por consiguiente, cuando más necesitaba de la ciencia, las habilidades y los capitales de aquellos exiliados.

Las reformas en Castilla

a) *La Santa Hermandad.*

Cuando don Fernando y doña Isabel se afianzan en el poder real, emprenden inmediatamente una serie de reformas que van a transformar la anarquía reinante en un orden social, político y religioso más seguro y moral. Las guerras civiles habían invadido el campo y sus caminos con gavillas de bandidos bien armados que impedían el beneficio que ocasionan la paz, el orden y el respeto a la propiedad. Por encargo de los reyes el contador mayor del reino, Alfonso Quintanilla, organizó una fuerza militar eficaz que limpió el campo de toda clase de malhechores. Quintanilla, inspirado en la tradición medieval, reorganiza la antigua hermandad bajo el nombre Santa Hermandad defensiva. El costo de cada cuadrillero, jinete bien armado, importaba una cantidad anual de 18 000.00 maravedíes que era cubierta por cada cinco vecinos. Por supuesto, nobles, caballeros e hidalgos estaban exentos de dicha contribución. En las Cortes de Madrigal (abril de 1476) se confirmó la alianza de la Corona con los municipios, lo cual reforzó la autoridad de los reyes. Los monarcas tuvieron así a su disposición un cuerpo de tropas permanente de dos mil hombres, con los cuales pudieron reforzar las leyes y sofocar toda insurrección intestina. Estas compañías pueblerinas armadas fueron unificadas y reorganizadas bajo una autoridad central, un consejo o Junta de Hermandad presidida por el Obispo de Cartagena, quien actuaba como representante directo de la Corona. A saber, eran específicamente instituciones municipales, con raíz medieval, modernizadas y puestas a disposición de la autoridad real, la cual excluyó cuidadosamente a los grandes magnates de cualquier puesto de mando militar o judicial. Cada pueblo o villa de unas treinta familias tenía su alcalde de her-

mandad, que no cobraba sueldo alguno; en centros de mayor población eran dos los alcaldes: uno elegido entre la clase de caballeros o escuderos; el otro entre los ciudadanos o pecheros, y ambos con facultades para procesar y castigar sumariamente, con pena de muerte (horca), los delitos. La tarea era doble, pues podían actuar como fuerza policiaca y como tribunal de justicia. Como el costo de esta fuerza armada recaía sobre los consejos y ciudades, ésta dependía más de los pueblos que de los reyes; pero recelosa de hecho la Corona de una fuerza que no estaba bajo su estricto control (pues quien paga manda) expidió en 1482 una real pragmática en virtud de la cual en lo sucesivo pagaría ella a esta fuerza y no los municipios; pero, eso sí, éstos seguirían contribuyendo a sostenerla mediante el aporte de 80 000 maravedíes pagaderos a la hacienda real. En tres años la Santa Hermandad hizo seguros los caminos y limpió las zonas rurales y urbanas de bandidos. Los castigos, a la usanza del tiempo, eran terribles y bárbaros. En Galicia se arrasaron hasta sus cimientos 50 fortalezas, baluartes de la tiranía, y se calcula en 1 500 malhechores los que se vieron obligados a salir del reino. En Andalucía las medidas adoptadas también fueron enérgicas: se evitaron abusos, se castigaron desafueros y se persiguió incluso a los nobles que hacían mal uso de su autoridad. El pueblo vio y sintió aquella justicia real como una bendita liberación, y como expresa Hernán del Pulgar, doña Isabel fue más inclinada a "hacer justicia" por la vía del rigor que por piedad. Fue la edad de oro de la acción judicial y los mismos Reyes Católicos impartían justicia a los quejosos que cada viernes se presentaban ante ellos para exponer sus pleitos y querellas. En las citadas Cortes de Madrigal y también en las de Toledo (1480) se estableció la recta administración de la justicia y el arreglo de los tribunales. Se nombró a un procurador síndico, *abogado de pobres*, o sea defensor en litigios de los indigentes, que viene a ser más o menos lo que hoy se llama defensor del pueblo.

b) Ejército permanente

De hecho, la creación de esta milicia fue el primer paso dado para la formación de un ejército permanente y moderno; esto es, predominio de la infantería de extracción popular sobre la pesada caballería nobi-

liaria y empleo profuso de las armas de fuego. La campaña contra el reino granadino mostró el éxito de la nueva táctica y acrecentó la confianza de ese nuevo tipo de fuerza armada que, perfeccionada por el gran capitán en las guerras de Italia (1493-1506) contra los franceses, aseguró para los famosos tercios españoles una invencibilidad mantenida por casi dos siglos.

Desde 1496 se comenzó a forjar ese moderno ejército, al que estaban obligados a servir como soldados la doceava parte de los vecinos varones hábiles de cada pueblo castellano, pues esta especie de leva estaba estrictamente limitada a Castilla. Los soldados, agrupados en tercios de tres mil hombres, eran pagados por los reyes, y la oficialidad procedía de segundones, caballeros e hidalgos venidos a menos, que dejaron de considerar deshonoroso el combatir a pie como cualquier peón, lo cual implicaba un cambio mental decisivo y de gran importancia. Estos oficiales fueron el nervio y la fuerza cohesiva de aquella máquina disciplinada de guerra.

c) Absorción de los maestrazgos de las órdenes religioso-militares.

Respaldados los Reyes Católicos con este temible ejército, emprendieron la incorporación a la Corona de los poderosos maestrazgos, los cuales, como era público y notorio, constituían "los grillos y las esposas de los Reyes de Castilla". Los maestros de las órdenes habían intervenido en las guerras civiles y en las rebeliones contra el trono, una vez acabada prácticamente la guerra de reconquista, en las cuales las tres órdenes castellanas habían tomado parte, animadas arduosamente por el espíritu de cruzada religiosa y por la ambición de ganar nuevas tierras y acrecentar el botín. La pareja real se preocupó en aumentar sus ingresos, muy mermados por la excesiva prodigalidad de los reyes Juan II y Enrique IV, títulos, rentas y privilegios concedidos a la nobleza, la cual había arrebatado a la Corona los estados patrimoniales con que contaba para su manutención, pues la renta líquida anual de la corona no excedía de 30 000 ducados, mucho menos que la de cualquier noble. Esto explica que a Enrique IV se le llamase "Solo Rey de los Caminos", pues se le había privado de su patrimonio. Los

reyes apoyados por el estado llano fueron revocando las concesiones o enajenaciones de las rentas públicas. Los productos de estas reformas lo emplearon los reyes para socorrer a las viudas y huérfanos de la guerra. Los 20 millones de maravedíes recuperados aumentaron así durante el reinado de Isabel en Castilla más de un décuplo.

Los Reyes Católicos comprendieron que si querían efectivamente gobernar tendrían que incorporar a su corona aquellos inmensos estados manejados por los caballeros-monjes. En febrero de 1485 el maestrazgo de la Orden de Calatrava pasó a la administración real: dos grandes encomiendas, Calatrava y Alcañiz, con sus 72 iglesias, 51 encomiendas y prerrogativas para don Fernando de Prior Mitrado, cuya jurisdicción abarcaba 200 000 almas. El rey fue confirmado por el Papa Inocencio III en la dignidad de Maestre por resignación del titular don García López de Padilla. La Orden de Santiago, la más poderosa y rica, poseía 300 iglesias, 94 encomiendas y 100 000 almas; al morir su Maestre don Alonso de Córdoba en 1494, quedó incorporado el maestrazgo a la Corona, en la persona del rey Fernando. La Orden de Alcántara pasó asimismo a manos del rey cuando al Maestre don Juan de Zúñiga y Pimentel, no le quedó otra alternativa sino someterse a la exigencia real (1487). La orden poseía 40 iglesias, 38 encomiendas y 100 000 almas. La renta anual de Alcántara era de 45 000 ducados, la de Calatrava de 40 000 y la de Santiago 60 000.

Además de los 183 comendadores existían los caballeros de la Orden que no poseían encomiendas; pero que tenían derecho a usar el hábito y gozaban de ciertas prerrogativas económicas. Se podría pensar que esta reforma debería haber repercutido favorablemente en beneficio de los labradores y pegujaleros; mas en nada mejoraron su suerte en cuanto tributarios explotados a veces hasta el esquilmo, salvo que las arbitrariedades, exacciones y abusos de sus antiguos señores cesaron para recaer en las de los administradores de la justicia real.

d) La administración

Entre todas las reformas efectuadas por los Reyes Católicos merece un lugar destacado la reorganización del antiguo Consejo Real de Castilla, el cual constituyó el cuerpo central de gobierno y fue además el eje del sistema gubernamental. Mediante el Consejo, los reyes se informaban sobre los nombramientos que habían de otorgar a sus súbditos y a cuáles favorecer por sus méritos. Actuaba además el Consejo como un tribunal supremo de apelaciones y supervisaba el trabajo de los gobernantes locales. Poseía el sistema amplios poderes que recaían en oficiales de confianza nombrados por la Corona y ésta procuraba que los cargos principales no recayeran en las manos de los grandes títulos. Para conseguirlo, el Consejo se componía de un prelado presidente, tres caballeros y ocho letrados, y aunque por tradición se permitía a los grandes señores asistir a las deliberaciones, no tenían voto y por ello mismo su influencia era nula. De esta suerte los representantes de las más ilustres y poderosas familias castellanas se convirtieron en dignidades vacías; es decir, que pese a sus títulos quedaba sin efecto el ejercicio de su antiguo poder político. Este sistema de administración pública trajo consigo la necesidad de renovar los estudios universitarios y de fundar nuevas universidades, (Sigüenza, 1471; Toledo, 1490; Alcalá, 1508) para hacer frente a las exigencias públicas de gobierno mediante la preparación de eficaces y honestos letrados. Inclusive los mandos del ejército quedaron muchas veces en manos de la nobleza media y hasta de la inferior. Los conversos y los hijos y los nietos de conversos, una vez probada su lealtad política y su sólida y férrea ortodoxia de neocatólicos, tuvieron la oportunidad de ocupar puestos importantes administrativos e incluso eclesiásticos. Por ejemplo, el gran inquisidor fray Tomás de Torquemada, descendiente de conversos, fue nombrado Inquisidor General del reino y mostró un celo ardiente y extremado en su cargo, acaso por su calidad de católico nuevo y no rancio.

La burocracia castellana tuvo por modelo a la aragonesa; pero no alcanzó la efectividad de ésta puesto que actuaba sobre un medio políticosocial y sobre un sistema socialpolítico menos liberal y prebur-

gués que el catalán-aragonés. La administración castellana fue menos ágil que la del modelo y por ello sus resoluciones fueron casi siempre lentas, sopesadas. Los Reyes Católicos tuvieron además secretarios que servían de enlace entre las reales personas y el Consejo. De 1440 a 1480 la reforma emprendida exigió cambios drásticos en todas las ramas de la administración; pero don Fernando y doña Isabel poseyeron la suficiente intuición y perspicacia para escoger al hombre apropiado para cada puesto de responsabilidad, sin importar que la persona escogida proviniese de un rango social poco encumbrado. Esto no lo hicieron los reyes para enfrentar sectores de la sociedad, y si prefirieron burgueses y nobles de menor importancia fue porque con ellos se beneficiaba más la corona.

e) Régimen municipal

Las Cortes castellanas y la organización de los municipios, que fueron de gran utilidad a los Reyes Católicos durante sus primeros años de gobierno, en su oposición a los ambiciosos y violentos señores feudales, fueron asimismo poco a poco debilitándose por la acción real. La Corona procuró depender cada vez menos de los servicios en moneda votados por los representantes de las ciudades en las Cortes y procuraron aumentar sus ingresos mediante un mejor manejo, en una etapa en la que la riqueza nacional estaba creciendo.

El personal de las dos contadurías mayores (de cuentas y hacienda, fue reducido en las Cortes de Madrigal (1476) y mediante el Acta de Restitución de 1480 los ingresos enajenados volvieron a las arcas reales. También el valor de las alcabalas, la fuente más importante de la Corona, se elevó vertiginosamente tras la reforma de las Cortes y ello hizo posible cada vez más que los reyes se independizasen de los subsidios acordados por éstas.

Entre 1476 (muerte de Enrique IV) y 1516 (muerte de Fernando el Católico) las Cortes fueron convocadas 16 veces: cuatro antes de 1483 y las 12 restantes después de 1497. Los nuevos recursos demandados se emplearon en la guerra de Granada y en las campañas del Gran Capi-

tán en Italia. Los reyes se vieron obligados a pedir préstamos y vender juros (títulos de la deuda pública) o anualidades pagadas por un periodo determinado o de por vida. Aunque como puede verse los Reyes Católicos no pudieron evitar el depender de las Cortes, la deficiencia constitucional de las mismas no obligaba a los monarcas a convocar a ellas a la nobleza y al clero, lo que significaba que todo el peso del conflicto recaía sobre los procuradores de las ciudades. Desde 1429 las Cortes habían sido limitadas a tener sólo dos representantes, y como Fernando e Isabel establecieron que sólo 18 burgos castellanos estuvieran representados, esto quiere decir que solamente 36 burgueses procuradores convocados debían resistir la presión real. Era difícil que tan reducido número de representantes se opusiese a los intereses exclusivos de los reyes, máxime que habiendo obrado éstos con fuerza y efectividad sobre la aristocracia, estaban más libres de fortalecer su autoridad sobre las ciudades.

Los municipios que durante el largo proceso de la Reconquista habían sido favorecidos con fueros y tierras comunales por su ayuda guerrera, contaban para gobernarse con un consejo compuesto generalmente por las cabezas de familia, que escogían cada año a los oficiales municipales requeridos. Los oficiales judiciales que gozaban de jurisdicción civil y criminal eran llamados alcaldes, en tanto que los oficiales administrativos principales eran los regidores, los cuales tenían a su cargo el gobierno efectivo municipal. Bajo los regidores estaban algunos oficiales subalternos: el alguacil u oficial de policía; el escribano y los fieles, o funcionarios menores, encargados de vigilar los pesos y medidas así como supervisar las tierras comunales del municipio.

La Corona castellana procuró desde el siglo XIV disminuir la vigorosa tradición democrática de los municipios, y a partir de 1312 el consejo popular fue perdiendo la facultad de elegir a los regidores, los cuales acabaron en su mayor parte por ser elegidos por los reyes. En dicho siglo comenzó a aparecer en algunas ciudades un nuevo funcionario, conocido como el corregidor,

nombrado por el rey para ayudar a los regidores. Dicho corregidor procedía de fuera del municipio.

Al ocupar la reina Isabel el trono de Castilla quiso restablecer el orden municipal del siglo XIV, y como las ciudades estaban más interesadas en mantener el orden que en la preservación de sus libertades, el momento resultó favorable para el control real sobre la administración municipal, lo cual fue aprobado en las Cortes de Toledo en 1480, y se fortaleció con el nombramiento de corregidores (puente de comunicación y unión entre el municipio y el gobierno central) procedentes de la clase de hidalgos. De esta manera los municipios tuvieron un corregidor al que pagaban de 400 a 600 ducados anuales y poseían además sus regidores. Se trataba, por consiguiente, de un sistema de gobierno delicadamente equilibrado entre regidores perpetuos y corregidores temporales (dos años cuando menos), y los vecinos siguieron poseyendo el mermado derecho de elegir en algunas ciudades a los otros funcionarios municipales, decadente vestigio de la vieja democracia municipal de otros tiempos.

Por lo que se refiere a las ciudades, pueblos o villas de señorío pertenecientes a la nobleza o a la Iglesia, la Corona procuró ir zapando las atribuciones judiciales de los señores y de los eclesiásticos, y procuró desde un principio que en dichas villas el sistema judicial alcanzase un alto nivel de eficiencia y bondad, y estuviese siempre presto a intervenir en caso de decisiones manifiestamente injustas.

f) La administración superior de la justicia

El más alto tribunal de Castilla era la Cancillería, con sede en Valladolid, que estaba conformada por cierto número de oidores o jueces divididos en cuatro cámaras, responsables de los juicios civiles, y tres alcaldes de crimen encargados de los casos penales. Una segunda cancillería fue establecida en Galicia (1494), otra en Ciudad Real, transferida posteriormente a Granada (1505). Como último recurso o apelación contra sentencias de las cancillerías, podía acudir al Consejo de Castilla, que a la vez que tribunal superior de justicia era también el más alto órgano administrativo del país.

Esta organización del sistema judicial castellano fue llevada a cabo por los Reyes Católicos. La Corona se convirtió en la fuente de la que emanaba la justicia del reino, de aquí que constantemente se insistiese en la llamada preeminencia real o primacía absoluta del poder de los monarcas. Su interés por impartir justicia los llevó al extremo de que cada viernes, como ya expusimos, dispensasen personalmente justicia en audiencia pública a todos los que comparecían ante ellos.

Indudablemente la reafirmación de la autoridad real en la esfera de la administración de la justicia implicaba cierta pérdida de libertad para los súbditos de la Corona; pero después de tantos años de guerra civil fue el precio que la mayoría de ellos debió pagar incluso con gusto. Para ellos fue, como escribió jugando con las palabras el cronista Hernando del Pulgar, "escapar del señorío para acogerse a la libertad real". Y ello ocurre porque acaso la más grande y fundamental de las reformas de los Reyes Católicos fue la misteriosa habilidad de identificar el interés de la comunidad del reino con el de la Corona. Ambos monarcas fueron, en el más real de los sentidos, reyes nacionales capaces de dar inclusive a sus más humildes súbditos, el sentimiento de que todos ellos eran partícipes en la gran tarea de la regeneración nacional. Esto no quiere decir que fueran títeres manejados por la omnímoda voluntad de la realeza, pues si durante todo su reinado Fernando e Isabel fueron dando forma a los anhelos nacionales, es porque ellos mismos recibían a su vez la influencia de las esperanzas, deseos, aspiraciones y también prejuicios de sus gobernados. La relación entre pueblo y Corona se constituyó, en el más amplio sentido, en una doble vía de relación, y esto no fue en ningún otro fenómeno mejor observado que en los asuntos concernientes a la fe.

g) El Patronato Real. Renovación y reformas en la Iglesia

El control de las instituciones seculares no fue suficiente para los Reyes Católicos; no serían auténticos reyes modernos, con poder total y casi absoluto, en tanto que no pusiesen bajo fiscalización real las inconmensurables riquezas de la iglesia española. El poder de ésta hallábase reforzado justamente por tales riquezas y por la extensión

de sus privilegios. Había siete arzobispos y 40 obispos; la renta anual de todos ellos se acercaba a los 400 000 ducados, y el Primado de España, Arzobispo de Toledo, que seguía al rey en poder y fortuna, gozaba de un ingreso anual de 80 000 ducados. En total la Iglesia percibía unos seis millones de ducados, de los cuales pertenecían dos al clero regular y cuatro al secular. Los privilegios de ambos cleros eran excesivos y uno y otros, junto con caballeros e hidalgos, estaban exentos de las tasas impositivas y mostraron además gran habilidad para eximirse de los impuestos municipales. La baja y media nobleza estaba también libre de cualquier tipo de tributación.

La iglesia española acaparó enormes propiedades de manos muertas e hizo fogosas y sostenidas campañas y tentativas para extender sus privilegios a sus clientes, dependientes y servidores. Más aún, las altas jerarquías eclesiásticas, e inclusive los canónigos, poseían propiedades sobre las cuales ejercían una completa jurisdicción temporal. Los Reyes Católicos lograron no sin dificultad, que las fortalezas y señoríos eclesiásticos quedasen en manos de los oficiales reales y que las propiedades territoriales pasasen a la jurisdicción superior de la monarquía.

El conflicto y la amarga disputa entre el papado (Curia Romana) y los reyes (Consejo Real) sobre el control de los beneficios y nombramientos eclesiásticos en España, se perpetró largo tiempo pese a la ayuda que brindaron a los monarcas los conciliares de Sevilla en 1478 y los procuradores en las Cortes de Toledo de 1480. El papa Sixto IV otorgó a los reyes, a regañadientes, la recompensa de un Real Patronato sobre todas las iglesias que se establecieron en Granada, la ciudad recientemente reconquistada, a cuenta de la victoria contra los infieles. En la bula papal del 13 de diciembre de 1486, el papa Inocencio VIII, que había solicitado la ayuda de Fernando el Católico para sostener los intereses papales en Italia, cedió a la Corona española el derecho de patronato y el de presentación a todos los grandes beneficios eclesiásticos en el nuevo reino que estaba ya en proceso casi a finales de la reconquista. Esto constituyó el inicio de un derecho que poco a poco se fue extendiendo por todo el reino y después por todas las Indias con la bula *Intercoetera* (1493), en virtud de la cual los reyes españoles queda-

ron como dueños absolutos y pudieron ejercer virtualmente en las nuevas tierras la autoridad papal.

Aunque el poder absoluto logrado para América no se extendió en la misma proporción y rigidez a España, los reyes lograron cada vez más una mayor jurisdicción, la cual acabó por convertirse en perpetua sobre las riquezas de la iglesia hispana. En 1494, mediante una bula papal expedida por Alejandro VI, se le concedieron a perpetuidad a los Reyes, dándoles el título de Católicos, un tercio de todos los diezmos pagados a la Iglesia en Castilla (tercios reales); una segunda bula, la de Cruzada, permitió al Estado una valiosa contribución que se había originado en la necesidad de financiar la reconquista mediante la venta, a un precio fijo, de indulgencias. La reconquista ya había terminado, pero don Fernando se las ingenió para asegurar tal contribución a perpetuidad, invocando la continuidad de la empresa reconquistadora sobre los territorios del norte de Africa hasta liberar la ciudad de Jerusalén; proyecto religioso, histórico-militar y emocional asimismo que nunca fue cancelado del todo.

Los Reyes Católicos se propusieron también moralizar de raíz a la iglesia española y acabar, por consiguiente, con la corrupción que en aquellos tiempos era general en toda la cristiandad. Fray Hernando de Talavera, confesor de la reina, urgió a ésta para que llevase a cabo una reforma total. Se prefirió para los altos cargos al clérigo ilustrado y ya no fue necesario poseer un alto rango social para ocupar una diócesis. Habiendo sido elegido Talavera como primer Arzobispo de Granada, le substituyó en el cargo de confesor real el austero franciscano observante Francisco (Gonzalo en el mundo) Jiménez de Cisneros. La reina pronto descubrió las virtudes de este varón de Dios y lo consideró como el sustituto providencial en tanto que confesor suyo y reformador del clero. Habiendo muerto el primado de España, cardenal Pedro González de Medonza (1495), de vida privada un tanto escandalosa y turbia, los Reyes Católicos, aprovechando que el Papa Alejandro VI los había autorizado a emprender la reforma, eligieron al franciscano para que la llevase a efecto y lo elevaron a la sede primada de Toledo. Comenzó Cisneros por su propia orden, sometiendo a la estricta regla a los

conventuales u obligándolos por desobediencia a abandonar sus conventos; después prosiguió con los dominicos, benedictinos, agustinos y jerónimos. A la muerte del cardenal (1517) habían ya desaparecido casi totalmente de España los frailes conventuales, algunos inclusive emigraron al Africa prefiriendo vivir entre mahometanos que en la España de los reformados. Procuró Cisneros en vida la instrucción de los clérigos, regulares y seculares; modificó y moralizó a los capitulares catedralicios, comenzando, por supuesto, por los de la sede toledana. No olvidó a las monjas, saneó moralmente los monasterios femeninos, expulsó de ellos a las falsas siervas del Señor y expropió sus riquezas para con ellas pagar las dotes a las jovencitas con vocación que deseaban enclaustrarse. Fundó la moderna Universidad de Alcalá y patrocinó la publicación de la célebre Biblia políglota. No fue estrictamente un humanista; empero favoreció los estudios de las humanidades.

Esta reforma realizada desde dentro permitió que cuando los furiosos ventarrones reformistas protestantes soplaran por España, no pudieron provocar trastornos muy severos. Por otra parte, el cardenal fue un hombre dogmático, religioso hasta la intransigencia e intolerante; pruébalo su actuación impositiva en Granada, violando los términos de la capitulación de la ciudad, anulando la política persuasiva, tolerante y pacífica de fray Hernando de Talavera hacia los musulmanes; obligando a éstos a cambiar de lengua, traje y costumbres y forzándolos a abjurar su religión y a aceptar el bautismo. La culminación de su fanático celo fue reunir una enorme pila de libros y códices árabes en una plaza de Granada para destruirlos por el fuego. Siglos de conocimientos y saberes humanos fueron pasto de las llamas. Esta hoguera encendida por el fanatismo tuvo por desgracia su réplica en Yucatán, cuando otro franciscano observante, misionero y sabio (Diego de Landa), hizo lo mismo en Maní prendiendo fuego a todos los códices mayas que cayeron en sus manos.

Digamos no obstante, a favor de Cisneros, que con su programa de regeneración moral y con la continuidad por parte suya de la empresa iniciada por su antecesor el cardenal González de Mendoza, mediante la fundación del Colegio de Santa Cruz de Valladolid (primera apertu-

ra espiritual renacentista establecida en Castilla) se elevó el nivel educativo del clero, y con ello sacerdotes y frailes no sólo fueron en lo sucesivo más cultivados, sino también, más puramente cristianos. Esta renovación espiritual y cultural se extendió por toda España y cuando llegó el momento de poner a prueba los nuevos valores (*caritas et scientia*) en las Indias, el Estado-Iglesia español pudo tener a mano, lista y entusiastamente, la nueva legión de frailes misioneros que mediante sus virtudes, sacrificios y sapiencia coadyuvaron a la conquista espiritual de América.

Política y economía

a) Ganadería trashumante: La Mesta

El proceso de la reconquista ayudó a Castilla a asegurar el triunfo de una economía pastoril a base de ganado lanar (ovejas merinas) en un país de terreno montañoso, de suelo duro, seco y semiestéril, sometido además a frecuentes peligros de algaradas y razzias de merodeadores. Ante estas circunstancias era mejor, más seguro y remunerador económicamente fomentar la ganadería que dedicarse a la expansión y mejora de la agricultura. El proceso pastoril se vio muy favorecido con la reconquista de Extremadura y Andalucía pues se abrieron nuevas posibilidades para los rebaños migratorios del norte de Castilla. Probablemente la única ventaja que acaso tuvo Castilla fue la de poder aprovechar para soldados aquella raza sufrida, dura, infatigable y sobria de pastores hechos a la inclemencia del clima, extremado en invierno y en verano, en las llanuras y sierras castellanas.

La demanda de lana por parte de los tejedores holandeses activó el crecimiento de grandes rebaños trashumantes y la Corona, a partir de 1273, reglamentó las asociaciones ganaderas y las organizó en un sistema llamado *la mesta*, a cuyos miembros otorgó importantes privilegios a cambio de una contribución o impuesto de *servicio* y *montazgo* pagado por los ganaderos. La mesta llegó a tener en 1450 unos tres millones de cabezas de ganado que se desplazaban a través de España, desde los

pastizales veraniegos del norte, hacia los de invierno en el sur más cálido y, entonces, de nuevo en primavera, hacia el norte. Exigía la mesta, que estaba en manos de la nobleza y de la jerarquía eclesiástica, independencia jurídica y, con ella, la exigencia de cañadas ganaderas que se extendían desde Extremadura y más al sur hasta Castilla la vieja. Esta expansión y riqueza ganaderas procuró ingresos importantes para la Corona; pero los Reyes Católicos al proteger esta industria no se preocuparon mucho de la agricultura y la subordinaron a la ganadería; es decir, a la poderosa mesta que apoyada inclusive en su poder y riqueza evadía el pago de derecho de pastos o invadía impunemente los prados comunales y sembrados, sin indemnizar a sus poseedores.

A pesar de la escasez de alimentos agrícolas, los Reyes Católicos no adoptaron medidas estimulantes para aumentar la producción del campo; la agricultura fue durante su reinado la cenicienta de la ganadería, y en la lucha entablada entre *grano* y *ganado*, como se dijo, este último fue siempre el victorioso. El precio que se pagó por ello resultó espantosamente alto; fue un sistema agrario poco saludable, ruinoso. En Extremadura se estancó la producción agrícola y se destruyó la riqueza forestal por la quema de árboles efectuada por los pastores.

En dicha región, así como en Andalucía, enormes extensiones de tierra fueron privadas de desarrollo agrícola y quedaron sometidas al capricho de los grandes señores latifundistas dueños de rebaños.

La carestía se hizo endémica, insoportable: un peso demasiado sostenido y grande que gravitaba sobre los hombros de una población agraria desesperada que ni recibió apropiados incentivos, ni adecuadas recompensas por su trabajo. Mas la depauperación campesina movilizó a estos labriegos desesperados a buscar en el ejército, aunque con riesgo, el pan que en su terruño no podían ganar. El Estado aparece más bien como cómplice de una situación que le favorecía, pues de este modo siempre pudo encontrar hombres desesperados con quienes nutrir los tercios o las compañías aventureras de soldados y conquistadores procedentes de Castilla casi exclusivamente. La situación se agravó porque, como se sabe, la

ganadería requería menos labor que la agricultura, dejando así un excedente de hombres que podían ser utilizados para la guerra y así permitieron a Castilla levantar ejércitos con los cuales mantener su predominio en Europa y colonizar América.

b) Desarrollo comercial e industrial

La exportación de la lana a Francia, y sobre todo a Holanda, puso en contacto a Castilla con el mundo exterior e hizo de la ciudad castellana de Burgos, así como otras, Medina del Campo, Palencia, Segovia, etcétera, importantes centros comerciales y promovió la expansión de una poderosa flota cántabra que disputó con éxito a la Inglaterra medieval (siglo XIV) el libre tránsito de las naves castellanas por el Canal de la Mancha, hasta el año de 1588 en que tuvo lugar el desastre de la Armada Invencible. Los puertos del norte de España (San Sebastián Laredo, Santander, La Coruña, más tarde Bilbao, fundado en 1300) dependientes de Burgos organizaron la llamado *Hermandad de las Marismas* (1296) para proteger los intereses comerciales, tanto domésticos como extranjeros, a la manera como lo hacía la Liga Hanseática o la Unión de los Cinco Puertos en Inglaterra. La bisagra de las dos secciones económicas castellanas, atlántica y mediterránea, fue el eje Sevilla-Medina del Campo-Burgos y su filial Bilbao. La conquista de Tarifa y la previa de Sevilla (1248), donde se van a fundir la tradición naval nórdica y la sureña, dio a Castilla la posibilidad de ampliar su comercio al norte y noroeste de Africa; conquistar las Canarias, relacionarse económicamente con el Mediterráneo occidental. Pruébese la expansión naval castellana y su potencia por el hecho de que en 1482 zarpó de Sevilla una escuadra de naos vizcaínas y andaluzas de 70 velas para la defensa de Nápoles que era amagado por los turcos y piratas berberiscos.

Este desarrollo comercial o "cojo mercantilismo", puesto que los magnates monopolizadores de la producción lanera y de su envío al extranjero prefirieron no arriesgar una renta alta, segura y fácil, a la industrialización masiva de la materia prima en la propia Castilla (telares segovianos), estuvo apoyado además por el desarrollo industrial del

norte de España, que exportaba navíos hasta de 60 toneladas, y las forjas vizcaínas no se daban descanso produciendo herrajes, fundiendo cañones y rivalizando con Toledo en la fabricación y temple de armas blancas así como de petos y corazas. Granada y Málaga seguían tejiendo sus famosas sedas, monopolizadas ahora por el comercio castellano o, para ser exactos, por el comercio italiano (genoveses, pisanos y venecianos).

La fatalidad histórica no permitió que la antaño desarrollada Cataluña ocupase en el desarrollo y expansión comercial de Castilla el lugar que, sobre todo los genoveses, ocuparon en Sevilla, Córdoba, Cádiz, Burgos, Bilbao y Castrourdiales ("la pequeña Brujas") como intermediarios y especuladores en el comercio lanero internacional, cuyo centro mundial era la burgalesa ciudad en donde los Reyes Católicos establecieron en 1494 el famoso Consulado de Brugos, inspirado en los consulados medievales de Cataluña. Atrincherados también en la economía castellana, los comerciantes italianos lograron enormes beneficios en el lucrativo comercio de Sevilla con las Indias.

La peste en Cataluña había diezariado a la población; la destructora guerra civil de 1464 a 1472; la disputa en la propia Barcelona entre los intereses de la *Biga* (nobles y grandes burgueses) y los de la *Busca* (tejedores y comerciantes menores); la pérdida en 1463 del Rosellón y Cerdeña, recuperados posteriormente por Fernando el Católico en 1493; los conflictos agrarios y el traslado de la corte aragonesa a Nápoles en tiempos del rey Alfonso el Magnífico, dueño efectivamente del Mediterráneo, pero menos dueño de una Cataluña regida entonces por virreyes gobernadores; las exigencias napolitanas de cada vez más dinero y el poder efectivo en manos de la Generalitat, instrumento de una cerrada oligarquía, hicieron que la antigua preponderancia catalanoaragonesa decayese no sólo biológica sino política, social y comercialmente.

Cuando el rey Juan II obtiene por fin la victoria, asegura la monarquía y usa con moderación el éxito guerrero (1472) ya resulta tarde para que la región catalana, que había sido la más desarrollada e

industriosa de la península, encabezase a la España imperial que estaba en puerta. La talasocracia catalana creada por los siete últimos monarcas aragoneses, de talento excepcional, fue borrada del *Mare Nostrum* por las potencias marítimas, genovesa y veneciana. Los grandes comerciantes catalanes abandonaron el comercio, adquirieron títulos nobiliarios y se convirtieron en renteros.

El desarrollo y reglamentación del comercio exigió de los Reyes Católicos reformas fundamentales para sanear la moneda circulante. En tiempos de Enrique IV había en Castilla 150 casas autorizadas para acuñación de moneda y la acuñaban también muchos particulares por su cuenta, lo cual repercutía en adulteraciones escandalosas en la ley del dinero circulante y, por supuesto, provocaba el rechazo popular ante la disminución constante del valor de la moneda. Inclusive se llegó algunas veces al trueque en especie para evitar los engaños. Los Reyes Católicos autorizaron únicamente cinco cecas, elevadas posteriormente a siete y vigilaron que la moneda tuviera el valor justo, con lo cual el comercio se reanimó, mejoró y amplió, al mismo tiempo que se castigaba con severísimas penas a los adulteradores de circulante.*

El crédito público fue restablecido por la puntualidad con que el gobierno redimió la deuda que el despilfarro de los trastámaras, su mala administración y debilidad política habían ocasionado.

Con la terminación de la guerra contra Portugal se redujeron los gastos, las rentas públicas se multiplicaron y de 1477 a 1482 casi se sextuplicaron. Se llevó a cabo también un censo general del reino para averiguar el valor de las rentas reales, lo que permitió, con conocimiento de causa y no arbitrariamente, como ocurrió con los gobiernos anteriores, los ajustes económicos necesarios los cuales se confirmaron en las Cortes de Toledo de 1480.

* La anarquía monetaria proliferó en Castilla y Aragón. Por lo tanto, es preferible referirse al *ducado*, moneda real de oro que se convirtió en moneda imaginaria (*de cuenta*) poco después del reinado de Carlos V. El maravedí (375 maravedíes equivalían a un ducado) fue moneda real hasta fines del siglo XVI, después lo fue de cuenta. Un *real* (plata) tenía el valor de 34 maravedíes y una *blanca* (plata y cobre) valía 1/2 maravedí.

Se construyeron y reconstruyeron puentes y caminos, se abolieron impuestos absurdos o restricciones descabezadas e igual se hizo con las onerosas gabelas que pesaban y repercutían recíprocamente sobre el comercio entre Castilla y Aragón. Se elaboraron leyes juiciosas para la protección del comercio exterior y, en suma, la política de los reyes redundó al fin y al cabo en beneficio de la Corona. Todas estas formas legales se fueron haciendo paulatinamente, sin fraudes ni violencia, con orden, y fueron confirmadas en las Cortes. Los Reyes Católicos recogieron los fragmentos dispersos del Estado, los fijaron, soldaron y establecieron los límites constitucionales de cada uno de ellos.

Es verdad que deprimieron a la aristocracia y la redujeron a su verdadero nivel; pero la recompensaron distribuyéndole las tierras que habían sido conquistadas en el reino granadino. Elevan al estado llano y consolidan todos los estamentos de la nación bajo la supremacía del poder legal de la Corona.

Imago Mundi

a) Astronomía astrológica

La idea o imagen medieval del mundo a fines del siglo XV estaba aún regida por la concepción aristotélica sobre el universo físico y por las nociones astronómicas (geocentrismo) de Ptolomeo. Esto suponía para la Tierra una posición estática central dentro del cosmos, un orden de perfección y de belleza. Esta Tierra estaba integrada por dos hemisferios (terráqueo y oceánico) en torno a los cuales se sucedían concéntricamente las esferas sublunares del aire y del fuego. Seguían las esferas de cristal, asimismo concéntricas, cada una de ellas con un cuerpo errante o planeta: Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno y el cielo de las estrellas fijas. Estos cuerpos celestes y musicales circundan a la Tierra sin cesar y sin cambio; eran incorruptibles y perfectos, en contraste con todo lo telúrico, que de suyo era mortal y corrupto. El movimiento en la Tierra era rectilíneo y los objetos, se

suponía, caían todos perpendicularmente; por lo contrario en el firmamento todos los movimientos eran circulares. Dios, el primer motor, era el impulsor del universo y su presencia se hacía necesaria para mantener al sistema en movimiento (mecánica celeste).

La idea de la esfericidad de la Tierra era conocida estética y científicamente desde la época clásica griega y por ello constituía en el último tercio de la centuria decimoquinta, el patrimonio intelectual de todos los hombres cultos. En este globo de agua y tierra existía una parte insular, a manera de un disco flotando sobre el líquido elemental, llamada *ecumene* o parte habitada, que comprendía tres grandes divisiones continentales jerárquicamente consideradas en grados decadentes de perfección moral y física: Europa, Asia y África.

Se suponía y se defendían los supuestos medievales elaborados desde el siglo VII de nuestra era: que no era posible que existieran habitantes en Libia, paraje lejano donde los hombres no podrían vivir por estar el suelo muy inclinado, y en esta cuestión la autoridad de San Isidoro de Sevilla así como la de los agustinos, era incontrovertible. Más todavía, se afirmaba que los navíos que se apartasen mucho correrían el peligro de caer al vacío. Aun admitida la esfericidad de la Tierra por hombres tan inteligentes como San Alberto Magno, Rogerio Bacon, Vicente de Beauvais, el Dante, Pedro de Ailly y otros, pocos aceptaban la existencia de los antípodas, pues de acuerdo con San Agustín, Cosmas Indiscopleustes y otros exégetas bíblicos, la Tierra era plana, pues sólo siendo así es como en el día del juicio final podrían todos, vivos y muertos, ver descender de los cielos y posarse en una nube al Cristo justiciero.

También se afirmaba, pese a las intrépidas navegaciones de genoveses, mallorquines y portugueses por la costa occidental de África, exploraciones que tanto habían contribuido a despejar muchas de las brumas medievales; por ejemplo, que la línea ecuatorial o quemada era impenetrable, que el océano o mar tenebroso, a la altura del Cabo Bojador era innavegable y que

estaba poblado por monstruos marinos. Las regiones poco conocidas así como la probable existencia de un continente austral o anti-ecumene imaginado por Ptolomeo, hacía factible imaginar la presencia de una fauna y flora desconocida, y de una antropología teratológica: cíclopes, cinocéfalos, bicéfalos, bipópodos, sauriformes, sirenas, amazonas, polifemos, lastrigones, panotios, exiópodos, etcétera.

b) *Astronomía náutica*

Aprovechando la tradición marinera y los conocimientos astronómicos de origen griego, cultivados y perfeccionados por los árabes, judíos y cristianos medievales, que culminaron con las famosas *Tablas Alfonsinas*, los pueblos ibéricos lograron en poco tiempo, en Portugal primero y en Castilla después, constituir dos potencias marítimas atlánticas (siglos XIV - XV) al igual que lo había sido la Cataluña medieval en el Mediterráneo (siglos XIII - XIV) en disputa cerrada y a golpes de espón con las repúblicas marítimas de Italia.

Los marinos peninsulares con modestísimos instrumentos y conocimientos técnicos muy imprecisos desafiaron el mar abierto: con el astrolabio plano, el cuadrante, la ballestilla, la brújula, la regla, la ampolleta o reloj de arena, el escandallo, la tabla pitagórica común, las *Efemérides* de Müller (regiomontano), las de Vizinho, la tabla de declinaciones del astro rey correspondientes a varias épocas del año y cartas náuticas. Como complemento utilizaron también esos navegantes ibéricos el nocturlabio, pequeño instrumento que permitía saber la hora durante la noche, siendo visible la Estrella Polar.

El problema de la latitud quedaba resuelto en tiempo despejado durante el día, por la altura del Sol, y de noche por la altura de la Estrella Polar. Con el astrolabio y mejor con el cuadrante, se medía directamente el ángulo; en cambio con la ballestilla se determinaba por la tangente de su mitad. Empero el problema de la longitud, como es sabido, no fue resuelto hasta el siglo XVIII, cuando se contó con cronómetros marinos de gran precisión. En 1494 al establecerse la

necesidad de delimitar la divisoria de las exploraciones y descubrimientos de españoles y portugueses en el meridiano situado a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, fue encargado el cosmógrafo catalán Jaime Ferrer de trazar esta línea ideal. Problema difícilísimo por entonces, que sin embargo él resolvió utilizando dos métodos ingeniosos, poniendo de relieve los progresos alcanzados por la ciencia náutica ibérica a fines del siglo XV. (Tratado de Tordesillas, 1494).

Empleaban también la numeración arábica, ya generalizada, para realizar las cuatro operaciones aritméticas fundamentales; el ábaco resultaba utilísimo para hacer rápidamente cuentas y la regla de tres, clave de los comerciantes y, por ello mismo, "regla de oro" de éstos, era también utilizada por los marinos ibéricos para calcular o estimar el recorrido de la nave, porque conocida la longitud de la cubierta del barco y el tiempo (medido en la ampollita o en clepsidra) gracias a un madero atado a una larga cuerda, el cual era lanzado al agua y se iba desplazando sobre ésta desde proa a popa, conforme la nao avanzaba se tenían así los tres elementos imprescindibles para calcular el cuarto, o sea el recorrido en horas o en un día.

La astronomía náutica, repitamos, es fundamentalmente obra de los pueblos hispánicos y fue en sus comienzos la resultante de los estudios del judío salmantino Abraham Zacuto, profesor de astronomía en la Universidad de Zaragoza, quien con sus investigaciones influyó definitivamente en el prodigioso progreso de la náutica del siglo XV. Su *Almanaque perpetuo de los tiempos* sirvió de base para el cálculo de las *Efemérides* que los marinos portugueses, castellanos, andaluces, catalanes, mallorquines e italianos, utilizaron en sus navegaciones. Los famosos *Regimientos* lusitanos, modelos de simplicidad práctica, fueron calculados por José Visinho, discípulo de Zacuto, y por lo mismo no pueden menos que armonizar por completo con las tablas del *Almanaque* de su maestro. La *Junta de Matemáticos* de Lisboa, organizada por el Rey Juan II (1480), contó entre sus miembros al astrónomo de Salamanca, y él y su discípulo, también judío, realizaron con los demás sabios de la Junta la aplicación de las doctrinas de origen arábigo y helénico (*Almagesto*) también contenidas en la gran obra de

Alfonso X, el Sabio (*Libros del Saber de Astronomía*), con las cuales se tenía un método práctico-científico para determinar latitudes.

c) Cartografía

Por lo que respecta a la confección de cartas y mapas la escuela mallorquina, junto con la genovesa, contribuyeron al conocimiento no sólo del Mediterráneo, sino también del Océano Atlántico que en navegaciones costeras era transitado por todos los marinos de aquel tiempo. El cartógrafo mallorquín, Dulcert (1339), traza portulanos donde aparece la costa occidental africana hasta el Cabo Bojador (*caput finis Africae*). Los cartógrafos catalanes (*Carta catalana* de 1375) y baleáricos rivalizan con los italianos. El mallorquín Guillermo Soler realiza dos cartas en 1385: una se conserva en Florencia y otra en París. La familia judía de Palma de Mallorca, los Cresques, destaca por la elaboración de cartas de compás o loxodrómicas, y en estas tareas cartográficas se destacan también otros mallorquinos: Viladestes, que dibuja un portulano en 1414 y Gabriel de Valseca de quien se conserva otro portulano de 1439.

Entre los citados Cresques destaca Jahuda, "el judío de las brújulas", que se supone se convirtió al cristianismo y tomó el nombre de Jácome de Mallorca o Jaime Rives, que fue llamado por el infante don Enrique el Navegante a dirigir la que sería la primera escuela náutica en la historia, la estación naval de Sagres (1412). Al morir el Infante los trabajos náuticos y cartográficos prosiguieron en la Junta de Matemáticos portugueses, en Lisboa, de donde surgieron figuras como Duarte, Pacheco, Pereira, Juan de Lisboa y Francisco Faleiro, autores todos ellos de libros de náutica, que dieron paso e hicieron posible la aparición de aquel genio de la cosmografía que fue Pedro Nuñez y de sus sabios colegas españoles Pedro de Medina, Martín Cortés, Chávez, Zamorano y *nuestro* novohispano Diego García de Palacio, quienes enseñaron a los marinos nórdicos la navegación de altura. Fue el portugués Nuñez no sólo el inventor del nonius sino también de la laxodromía, con la cual enriqueció la geometría esférica y permitió

prácticamente, mediante la curva loxodrómica o rumbo, como él lo llamó, la navegación transoceánica.

d) *Geodesia*

Los griegos tenían una idea aproximada de la verdadera dimensión del globo terráqueo; las mediciones geodésicas de Eratóstenes daban 252 000 estadios como longitud de la circunferencia ecuatorial terrestre: 39 690 Km. El error del sabio griego era inferior al 1% respecto a la longitud real. La longitud aceptada por Ptolomeo, quien la había tomado de Posidonio, acusaba, por contra, un craso error de más de un tercio, 11 428 Km. Esto quiere decir que los geodestas del siglo XV tenían como herencia científica dos cantidades diferentes acerca de la longitud del círculo ecuatorial y, por consiguiente, sobre el tamaño de la esfera terrestre. Toscanelli, quien tanto influiría según parece en Cristóbal Colón y que de hecho encontró en éste el intérprete o brazo ejecutor de la más fecunda confusión científica que registra la historia, al aceptar el cálculo de Posidonio-Ptolomeo, supuso demasiado pequeño el globo terráqueo y demasiado extendido o dilatado el viejo Continente Asiático. La famosa carta de Toscanelli valuaba el grado de la circunferencia ecuatorial en 75 millas y Quinsay (Cathay, China) se encontraba alejado de Lisboa un tercio aproximadamente del paralelo de 40° de latitud norte de dicha ciudad; él dividió su mapa en meridianos, cada uno de 250 millas de ancho, y como del meridiano de la capital portuguesa al de Quinsay se contaban 26 divisiones, el recorrido total de este a oeste se calculaba en 6 500 millas. Así pues Toscanelli imaginó que la distancia entre la costa occidental de Europa y la oriental de Asia era de 230° de longitud geográfica, y, por consiguiente, faltaban únicamente 130° , o sea, aproximadamente dos tercios de la circunferencia terrestre si se navegaba rumbo al poniente. Este error venía confirmado por las mediciones del árabe Alfragano, que daba al grado ecuatorial 84 Km en lugar de los 111 Km que realmente tiene. Más todavía, Toscanelli aceptaba el cálculo de Marino de Tiro que extendía la ecumene hasta 225° (la medida más extrema de todas las de la Antigüedad) en lugar de los cálculos exagerados de Ptolomeo. En suma, quedaría poco más de un tercio de la circunferencia (135°), que

se redujeron todavía más, menos de la cuarta parte de la circunferencia (85°), a lo largo de los 14 siglos transcurridos desde la época de Marino de Tiro, a los viajes de Marco Polo y de otros viajeros, quienes habían reducido la distancia en más de 40°. Esos restantes 85° se acortaban todavía más por la errónea longitud (3/4 de la verdadera) asignada a la periferia terrestre tanto por Toscanelli como por Behaim y otros, incluido por supuesto Cristóbal Colón. En definitiva, el trayecto por recorrer desde las costas europeas a las asiáticas era de 1 200 leguas, y de esta suerte el que llegaría a ser famoso Almirante de la Mar Océano juzgó que podría navegar fácilmente las 1 000 leguas escasas que, según sus cuentas, separaban a las islas Canarias de Cipango (Japón) sitiados ambos en un mismo meridiano.

Los sabios reunidos primeramente en Salamanca y después en Córdoba, dejando a un lado algunas de las teológicas ridiculeces (así lo pensamos ahora) de algunos miembros eclesiásticos de ambas juntas, pensaron sensatamente que la distancia por recorrer era enorme y que, por lo mismo, el proyecto colombino, nueva proyección del antiguo, de Orosio o de Séneca, no podía llevarse a cabo.

El acertijo por dilucidar entre las dos posibilidades científicas acabó siendo fundamentalmente un problema de fe; de aquí que el proyecto de Colón no fuese aceptado por quienes estaban persuadidos, de acuerdo con sus conocimientos geográficos fundamentados en la antigüedad clásica, que la extensión de la Tierra dada por Ertóstenes y otros geógrafos griegos, era mucho mayor que la estimada por Posidonio, por Ptolomeo y por sus seguidores y epígonos árabes.

e) Exploraciones por el mar y por tierra

Las exploraciones de los portugueses por las costas del oeste africano durante los siglos XIV y XV tienen por antecedente, de acuerdo con algunos geógrafos, las de los italianos, mallorquines y catalanes. Todos ellos habían ido poco a poco derrumbando la autoridad de los antiguos mediante la comprobación de la inverosimilitud de las viejas consejas. La zona tórrida es cruzada, y más allá, al llegar a Cabo Verde,

así bautizado por el esplendor de la selva tropical que se extendía a partir de él, observan la presencia de seres humanos. El Mar Tenebroso es vencido por Gil Eanes (1434), y los antípodos, juzgados como imposibles, adquieren realidad geográfica. Para algunos autores, un siglo antes que los navegantes portugueses alcanzasen Cabo Blanco (1441), la Bahía de Arguín (1443), Senegambia y Cabo Verde (1445), los mallorquines ya se habían arriesgado por tales latitudes, como lo prueba el portulano de Dulcert (Mallorca, 1339), la Carta de Viladestes (1413), la expedición al Río de Oro de Jaime Ferrer (1346) y la Carta del *Atlas* catalán de 1375. Consideramos que lo importante no es tanto establecer primacías nacionalistas, sino que fueron exploradores y navegantes ibéricos quienes llevaron a cabo la hazaña de bojear la costa occidental de Africa, el Golfo de Guinea (1469-1471), el Congo (1481) hasta lograr en 1486 Bartolomé Díaz doblar el Cabo de las Tormentas, al cual bautizó como de Buena Esperanza.

Junto con el reconocimiento de la Costa Africana, los portugueses redescubrieron, en navegación de altura, las islas Madera (1419), colonizadas en 1425; las Azores (1431) y las de Cabo Verde (1455-1461). Las Maderas se debieron a Juan González y Tristán Vaz; las Azores a Gonzalo Vello Cabral y las de Cabo Verde a Antonio de Noli y Alvise Cadamosto.

Las Islas Canarias o "Islas Afortunadas", fueron conocidas por los fenicios, griegos y romanos. Fue un genovés, en la Baja Edad Media, Lanzarotto Marocello, quien al ocupar la isla que lleva su nombre, señaló el principio del periodo histórico de las Canarias (c. siglo XIV). En los inicios del siglo XV un noble señor feudal, Jean de Béthencourt, en nombre del rey de Castilla, Enrique III, tomó posesión de las islas (Lanzarote Fuerteventura y Hierro). Para 1477 los Reyes Católicos declararon tener bajo su autoridad todas las islas, y se emprendió la larga tarea de conquista y pacificación, cuyos procedimientos y organización fueron el antecedente inmediato de lo que ocurriría poco después en América, y con anterioridad durante el largo proceso de la reconquista: empresas privadas, capitulaciones, adelantados, requerimientos, conquistadores, mercedes y repartimientos. En las Canarias

tuvieron pues los españoles su aprendizaje para los manejos del imperio. Tras la firma entre España y Portugal del tratado de Alcaçovas (1479), las Islas Canarias quedaron definitivamente en poder de Castilla, así como Portugal aseguró la posesión de las Madera, Azores y Cabo Verde.

Otra expansión territorial, no atlántica, fue la incorporación de Navarra; no obstante el reino, navarro continuó manteniendo sus viejas instituciones, usos, costumbres y fueros, incluyendo Cortes y Diputaciones. En suma, su gobierno semiautónomo siguió funcionando. La anexión de Navarra completó ciertamente la unidad de España; mas no la de la Península Ibérica, que sólo se alcanzó durante el reinado de Felipe II, en 1580 con la anexión de Portugal, el cual se separó definitivamente bajo el reinado del último de los austrias, Carlos II, 1668.

El Extremo Oriente fue alcanzado y conocido por los cristianos a fines del siglo XIII gracias al arrojado de viajeros y de valerosos misioneros. Los árabes de Egipto habían clausurado la ruta al Océano Índico de los comerciantes italianos que buscaban especias, perfumes, drogas, colorantes vegetales, piedras preciosas, perlas, alfombras, sedas, brocados, damascos, etc. El monopolio egipcio ejercía un lucrativo comercio con las mercancías orientales; sin embargo, algunos viajeros y negociantes italianos pudieron llegar a la India y a la China desde el Mar Negro utilizando el larguísimo "camino de los mongoles". Venecianos y genoveses lograron establecer un comercio regular con los países del Extremo Oriente y se pusieron en contacto con el gran reino mongol fundado por Gengis Jan.

La lista de frailes italianos que se adentraron audazmente hasta los confines extremos de oriente es impresionante: Juan de Carpino, franciscano, llegó a Karakorum capital del reino mongol Okkodoi; viaje similar realizó el franciscano flamenco Guillermo de Rubruck en 1254. Durante la llamada "paz mongólica" llegaron otros tres franciscanos a oriente: Juan de Montecorvino, Arzobispo de Pekín, Orderico de Podernono y Juan de Marignoli. Los famosos viajes de los Polo venecianos, Nicolás, Mateo y Marco, causaron gran expectación,

sobre todos los de Marco, quien dejó por escrito experiencias de su fantástico viaje en el libro maravilloso para los europeos *Il Millone*, tal vez la obra más importante para la evolución de los conocimientos geográficos; si bien fue responsable de la extrema extensión que se atribuyó al Continente Asiático (Marco Polo añadía 30^o de longitud al extremo oriental de Catayo, China) que, paradójicamente, hizo en buena parte factible el feliz error de Colón en su obsesivo proyecto por alcanzar el levante por la vía corta de poniente.

Los viajes de Marco Polo así como los de otros mercaderes venecianos, Nicolás de Conti, por ejemplo, junto con las colonias genovesas y florentinas fundadas en el Oriente Medio, y muy particularmente el manual de Francisco Balducci Pegalotti (*De la Mercatura*), clave de acceso a la China, permitieron a los europeos ir y regresar de Catay no sólo por tierra sino también por mar. A este último respecto el itinerario marítimo de regreso de Marco Polo es impresionante: Quinsay (Hangchow), Zaitón (Amoy), Cottigara (Malaka), Seilla (Ceilán), Bombai, Karachi, Cormos (Ormuz), Cremai (Kerman), Tabriz, Mar Negro, Constantinopla, Mar Egeo, Adriático y Venecia.

A fines del siglo XV esas exploraciones eran conocidas por todos los hombres cultos de aquella época, y a esos conocimientos geográficos podrían añadirse los derivados de las fantasías de Mandeville, amén de la lectura de Plinio, de Petrus de Aliaco, de Eneas Silvio Piccolomini (Pío II), de Ptolomeo, de Aristóteles, de Marino de Tiro, de Séneca, etcétera.

f) Las carabelas descubridoras domestican el mar.

Durante la Edad Media fueron utilizados tres tipos de navíos: el dromon, embarcación mixta de remo y vela; la galera, barco plano y largo a remo y vela y la galeaza, cuya principal diferencia mayor con los anteriores era tener una proa distinta. Los barcos europeos a principios del siglo XV eran anchos, pesados y muy estables. Se les llamaba redondos para distinguirlos del perfil longitudinal de las galeras. Llevaban dos castillos, a proa y popa respectivamente, desde los cuales los

soldados y marineros podían combatir contra las naves enemigas. Eran barcos primitivos, toscos; su aparejo era de cruz y eran inapropiados para los descubrimientos y exploraciones trasatlánticos.

Antes de 1445 se emplearon para las expediciones descubridoras la barca y el barinel. La primera era de forma redonda y su tonelaje no pasaba de cien; poseía un aparejo con un solo mástil, por lo general, y cruzaba horizontalmente la verga con vela cuadrada. Según parece fueron los árabes andaluces los que inspirados en las naves vikingas construyeron esos dos tipos de embarcaciones mercantes. A partir de 1434 comenzaron a utilizarse las embarcaciones llamadas barineles, que eran mayores que la barca y podían llevar dos palos con velas cuadradas, y en caso de calma chicha eran impulsadas por remos. Del barinel descende la veloz y marinera carabela portuguesa de ascendencia árabe. Esta nave poseía las ventajas de los dos tipos anteriores, pues tenía tanta eslora como el barinel y era tan alta como la barca. Era ágil y ligera para navegar y su velamen latino sobre dos palos le permitía ceñirse mejor al viento, además de que llevaba menor número de tripulantes que las otras naves. Dos factores decisivos para la navegación transoceánica fueron la carabela, importada por los portugueses de Oriente, y la vela latina o triangular, proporcionada también por los navegantes árabes.

Fue don Enrique el Navegante quien conservando en la construcción el casco europeo y la típica ligazón, y adoptando las mejoras musulmanas, diseñó las carabelas que eran distintas en los aparejos, y también lo hizo con los barcos de cruz europeos, pero iguales a éstos en construcción. Podían estas naves tener tres mástiles, con velas triangulares envergadas en antenas dispuestas en el sentido longitudinal de navío, sin castillo de proa y con una relación entre el largo, ancho (manga) y altura de tres por uno; es decir, tres de eslora, dos de manga y uno (as) de altura. La velocidad promedio era de 50 leguas diarias y cada legua, en millas náuticas equivalía a 3.18 leguas. La carabela evolucionó a lo largo del siglo XV hasta llegar a la llamada carabela redonda en la que combinaron el aparejo europeo de cruz con el latino

oriental. La tripulación dormía sobre cubierta y la recámara de popa estaba reservada para el capitán y la oficialidad.

Como se dijo, estas naves eran muy ligeras, muy marineras, angostas y largas; llevaban una o dos cubiertas, espolón a proa, popa plana, tres palos y cofa únicamente en el mayor; antenas en los tres para velas latinas y algunas veces de cruz en el mástil principal y en el de proa. Su dotación, incluido el capitán y oficiales, era de 25 a 30 hombres, además de un par de grumetes que realizaban trabajos auxiliares y estaban encargados expresamente de voltear la ampolleta y cantar las medias horas, cosa esta última muy importante para calcular el recorrido. Fueron naves excelentes para los descubrimientos de castellanos y portugueses durante el siglo XV y parte del siglo XVI, hasta que las necesidades de transporte transoceánico obligaron a sustituirlas por los pesados y lentos galeones. De cierta manera la carabela, de 100 toneladas como máximo, auspició y simbolizó la actividad marinera y mercante de la iniciativa privada; el galeón y la carraca, de 500 a 1 000 toneladas, bien pueden ser considerados como símbolos del estricto monopolio comercial establecido por las dos monarquías ibéricas.

g) La corriente renacentista en la Corte.

Durante el reinado de Enrique IV, la corte ambulante de Castilla fue equiparada a una especie de burdel en donde tenían su asiento toda clase de vicios y corrupciones. Con los Reyes Católicos tal situación cambió radicalmente y por obra de la reina la corte se trocó en escuela y semillero de virtudes, de estímulos generosos y de nobles aspiraciones intelectuales. En Arévalo, bajo el cuidado de su madre, no alcanzó la educación de la joven Isabel un nivel superior y el latín, la lengua culta de comunicación entre los sabios eruditos, los científicos y los técnicos, amén de ser el lenguaje tradicional empleado por la Iglesia, no le fue enseñado. Terminada la guerra con Portugal, doña Isabel, ya reina, quiso reparar las fallas de su primera educación y se dedicó ahíncadamente al estudio de la lengua del Lancio, en la cual, como escribe el humanista italiano residente en Castilla, Lucio Marineo, "logró en menos de un año comprender sin gran dificultad cuanto en

él se hablaba y escribía". Cuando ella fundó en 1477 el convento de San Juan de los Reyes, en Toledo, lo dotó con una librería compuesta especialmente de manuscritos latinos. Y ella misma, más que su esposo, contribuyó a la formulación de una ley, en virtud de la cual se permitía importar libros del extranjero, "porque traen honra y provecho al reino" y también "por la oportunidad que facilitan de que los hombres se hagan instruidos".

Asimismo, la reina se esmeró en la educación de sus hijos, los cuales hicieron grandes progresos en lengua latina, en la que tuvieron como maestros a dos notables humanistas italianos, los hermanos Antonio y Alejandro Geraldino. Tenemos el testimonio de Erasmo que llama a Catalina, hija de Isabel y reina de Inglaterra, "*egregie doctam*" en una de sus cartas, y en otra escribe: "*Regina, non tantum in sexus miraculum, litterata est; nec minus pietate suspicienda, quam eruditione*".* Y de la esposa de Felipe el Hermoso, Juana la Loca, escribe Luis Vives: "*Non sine laudibus ed admiratione refertur mihi passim in hac terra. Joannam, Philippi conjugem, Caroli hujus matrem, ex tempore Latinis orationibus, quae de more apud novos principes oppidatim habentur, Latine respondisse*".** En torno al príncipe don Juan, organizó la reina una corte erudita, en donde los jóvenes caballeros, pajes y nobles se ejercitaban en la lengua latina y en el conocimiento de las humanidades y de las ciencias de aquel tiempo.

Fue también la reina quien llamó a la corte al erudito italiano Pedro Mártir de Anglería, que pocos años antes había llegado a España en compañía del conde de Tendilla, a fin de que se abriese una escuela para instrucción de jóvenes nobles, cosa que Pedro Mártir pudo llevar a cabo con gran éxito en su propia casa. Otro erudito italiano fue el ya citado Lucio Marineo Sículo, quien cooperó con el anterior en la tarea educativa y que llegó a España en 1486 con el almirante Enrique. Ambos humanistas, el primero con sus célebres *Décadas* y el segundo

* La reina, prodigio de su sexo, es erudita y admirable no menos por su piedad que por su instrucción.

** Por doquiera en este país se me ha referido, no sin alabanza y admiración, que Juana, mujer de Felipe [el Hermoso] y madre de Carlos, respondía inmediatamente en latín, según es costumbre ahora entre los nuevos príncipes.

con su famosa *Memorabilia* española, nos presentan esa singular atmósfera, o hálito de optimista entusiasmo, que vivió febrilmente la España del siglo XV. El ansia de gloria, de progreso material y espiritual, refinamiento, expansión y grandeza, de dinámica e irrefrenable actividad por parte de todos los españoles al finalizar la reconquista e iniciarse la gran aventura marinera e imperial.

El hijo del duque de Alba, don Gutierre de Toledo, llega a ser profesor en la Universidad de Salamanca y en ella también el hijo del conde de Haro, don Pedro Fernández de Velasco, dicta sus lecciones sobre Plinio y Ovidio. Don Alfonso de Manrique, hijo del conde de Paredes, fue profesor de griego en la entonces recién fundada universidad complutense. El sexagenario marqués de Denia no obstante su avanzada edad, se dedicó con gran entusiasmo a conjugar y declinar la lengua latina, por aquello que, como bien se decía, "el que bien conjuga y bien declina sabe la lengua latina". No había español, según testimonio de Paulo Jovio, que se tuviera por noble si se mostraba indiferente hacia las letras.

Las mujeres nobles también se vieron atraídas por la cultura humanística y algunas de ellas llegaron a destacar con singular brillo en aquella católica y erudita corte. La marquesa de Monteaiguado y doña María Pacheco, de la antigua casa de los Mendoza, fueron muy alabadas por escritores coetáneos. Doña Beatriz de Galindo, la que por su específico saber fue conocida bajo el sobrenombre de *La Latina*, enseñó a la reina Isabel la lengua de Cicerón; doña Lucía de Medrano leyó públicamente sobre los clásicos latinos en la Universidad de Salamanca, y doña Francisca de Lebrija, hija y secretaria del gran humanista, historiador y científico andaluz, desempeñó con general aprobación la cátedra de Retórica en la Universidad de Alcalá de Henares.

Compañero y émulo del *Nebrissensis* fue el portugués don Arias Barbosa, que radicado en Salamanca dio lecciones de griego y de crítica poética. Dignos también de mención son los hermanos Juan y Francisco Vergara, catedráticos de Alcalá y profundos eruditos de su tiempo. Núñez de Guzmán, de la antigua casa de este nombre, fue durante

muchos años profesor en Salamanca (la "Nueva Atenas", como la llamó Pedro Mártir o "la muy esclarecida universidad" como la apellidó Marineo), y en Alcalá, además de debérsele la versión latina de la famosa políglota cisnerosiana. Débese también aludir al profesor Oliverio, conocedor profundo de la obra de Cicerón, y recordar a Luis Vives, de quien encomiándolo dijo Erasmo que "apenas habría uno de su tiempo, a quien se atreviera a comparar con él en filosofía, elocuencia y bellas artes". Por último, podemos mencionar que las varias versiones de la portentosa obra del Cardenal Cisneros, la Biblia Políglota, fueron todas hechas, con una sola excepción, por españoles.

El arte español a finales del siglo XV

a) Arquitectura.

El gótico español más puro se encuentra en Castilla y León; las influencias germánica, francesa y borgoña se muestran patentes en las catedrales de Burgos, León y Toledo (siglo XIII) y asimismo se hace evidente tal influjo, en cuanto a riqueza ornamental flameante, en Santo Tomás de Avila, San Juan de los Reyes en Toledo y la Capilla del Condestable en Burgos. En Sevilla se construyó (1401) una de las más vastas catedrales del mundo, que a su expresión robusta española suma la floración moruna y mudéjar. En Cataluña, al igual que en Castilla o en Portugal, el gótico tuvo su expresión peculiar distintiva, como puede verse en las catedrales de Tarragona, Lérida, Barcelona y Tortosa en las cuales se acusa naturalmente la influencia provenzal.

Las construcciones góticas no se limitaron a catedrales e iglesias, sino alcanzaron también un gran esplendor en los edificios civiles, en los palacios particulares, en castillos, conventos y hospitales. Paralelamente a este estilo se produjo en España el llamado estilo plateresco, como lo llamó Ponz, que en Portugal recibe el nombre de manuelino. En ambos los arcos escarzanos y las ojivas decorativas se mezclan eclécticamente con elementos de adorno, que reflejan una cierta semejanza con las producciones de orfebres y plateros, tallados en la super-

ficie pétreo de muchos edificios de fines del siglo XV y comienzos del XVI. A ellos se añaden floraciones mudéjares (atauriques) y elementos geométricos moriscos (lacerías), y sin que falte, por supuesto, la armonía y proporciones renacentistas. San Juan de los Reyes en Toledo, el Palacio del Infantado en Guadalajara, la capilla de San Gregorio en Valladolid, Santa Cruz en Segovia y Santo Tomás en Ávila, son muestras, entre muchas más, de ese nuevo estilo que en la fachada de la universidad salmantina y en la Escalera Dorada de la Catedral de Brugos exhiben la más bella y excelsa expresión del plateresco, junto con la fachada del Hospital de la Santa Cruz en Toledo y el Palacio de los Medinaceli en Cogolludo. La más importante compenetración del estilo gótico con el renacimiento se encuentra en las Catedrales de Granada y Málaga, las cuales comenzaron a contruirse a raíz de la reconquista castellana de ambas ciudades en 1492 y 1487 respectivamente.

La influencia plateresca en el gran arquitecto Enrique de Egas se dice que provino justamente del platero Pedro Díez, que habiendo trabajado en Italia llegó a Toledo en 1458 y por lo cual se califica como influencia plateresca la que salta a la vista en el Hospital de Santa Cruz, ya citado, contruido por Egas, así como en la Capilla Real de Granada del mismo alarife:

Por lo que se refiere al estilo nazarita o granadino, la Alhambra de Granada representa la máxima expresión de este estilo hispano-oriental, del mismo modo que el Alcázar de Sevilla lo es del estilo mudéjar.

Los Reyes Católicos apreciaron estas construcciones andaluzas; pero ello no las preservó, pese a su hermosura, de mutilaciones, destrucciones y adaptaciones tan inútiles como dolorosas para el arte.

b) *Escultura*

Retablos con estatuas y cuadros se prodigaron antes y después del reinado de los católicos monarcas; destacando en estos trabajos Alonso de Berruguete (1450-1504), Juan de Flandes (1496-1518), Diego Copín, holandés, y el gran escultor flamenco, o alemán, Gil de Siloé (1442-1495) que colaboró con el escultor español Diego de la Cruz, autor del retablo mayor de la Catedral de Burgos.

El artista que más inclinó a los maestros españoles por la senda del Renacimiento Italiano fue el maestro Torrigiano, cuyo gran naturalismo, severidad y potencia, encontraron eco en el vigoroso temperamento realista de los peninsulares y los alejó de la escuela borgoñona y alemana, preparándose así el camino para la obra de Bartolomé Ordóñez y de Alonso de Berruguete.

c) *Pintura.*

En relación con la pintura debemos subrayar que en el Museo de Vich, Cataluña, se exhibe una serie de 16 tablas de los siglos XI al XII las cuales muestran las influencias bizantinas y se puede decir que fueron los orígenes de la pintura peninsular y el desarrollo del arte pictórico en España en la posterioridad. De la época gótica hacia finales del siglo XIII y principios del XIV, las obras de los miniaturistas son notables como puede apreciarse en el *Libro de las Coronaciones* y en el Códice de las *Cantigas y loores de Santa María* que se conservan en la Biblioteca de El Escorial. Durante los siglos XIV y XV la historia de la pintura española está nutrida también de muchos nombres de artistas extranjeros. En el retablo de la catedral vieja de Salamanca, pintura mural al temple, en la que se representa la vida de Cristo, puede observarse la influencia del estilo giotresco. La tabla de Luis Dalmau, *Retablo de los Consejeros* (Museo de Arte de Barcelona) muestra, por contra, el influjo de la pintura neerlandesa y, sobre todo, la del artista Juan van Eyck; por lo que toca a la influencia alemana, se

observa en la tabla *Transfiguración del Señor* en el cabildo de la Catedral de Barcelona el estilo del maestro Martín Schongauer.

Para el siglo XV ya son numerosos los artistas españoles: Juan Sánchez de Castro, Fernando Gallegos, Pedro de Ponte y el ya citado Luis Dalmau. A estos nombres hay que añadir el del cordobés Bartolomé Bermejo, autor de un *San Miguel* (Colección Wernher), de una *Piedad* (Catedral de Barcelona) y de una *Santa Verónica* que se encuentra en la Catedral de Vich. Fue Bermejo, sin disputa, el mejor pintor español del siglo.

La colección de tablas del siglo XV de Sarriá (Museo Provincial de Barcelona) está formada por una serie de retratos admirables de gran naturalismo. A la influencia italiana perteneció Antonio del Rincón, pintor en la corte de los Reyes Católicos; de esa época fueron también Juan de Segovia, Pedro Gumiel y Sancho de Zamora. El pintor de la corte de Felipe el Hermoso, Pedro Berruguete, padre del escultor Alonso Berruguete, encabeza una larga serie de artistas españoles y extranjeros que preparan el advenimiento de la corriente plena renacentista a la Península Ibérica. Entre todos ellos destacan Juan de Juanes, Yáñez y Hernando de Llanes, de tendencia rafaquista, junto con fray Juan Corres y Luis de Vargas. De este último se conservan dos obras maestras: *La generación temporal de Cristo*, popularmente denominada *La Gamba*, que se conserva en la Catedral de Sevilla, y el *Juicio Final*, excelente fresco en el Convento de la Misericordia en Sevilla.

Todos estos artistas junto con la afluencia de pintores nórdicos arribados con el rey Carlos I, establecieron las bases y prepararon el camino para la gran pintura española de los siglos XVI y XVII.

d) Música

San Isidoro de Sevilla (c. 570-636) fue el primer escritor peninsular que en sus *Etimologías* se refiere a los célebres aforismos musicales. La iglesia visigoda produjo hasta el 711, año de la invasión árabe, todo un *corpus* de cantos litúrgicos tan extensos como los gregorianos. Esta

música visigoda da paso al canto mozárabe que se halla recogido en el *Antifonario de León* (1069); en los cinco manuscritos toledanos y en una veintena de fuentes repartidas entre la Biblioteca de Coimbra y el Musco Ruskin de Sheffield (Reino Unido). El puente musical que va del canto cristiano visigodo al mozárabe, bien pudiera ser el *Códice de Azagra* del siglo IX. La supresión del rito mozárabe decretada hacia 1085 por el rey Alfonso VI hizo caer en desuso los libros antiguos, entre ellos el de San Millán de la Cogolla, bajo custodia de la Academia de la Historia de Madrid (*Ms. A. 56*). La influencia francesa, aquitana fundamentalmente, significó la primera subordinación o reconversión musical de una manifestación artísticorreligiosa auténticamente peninsular a las corrientes musicales allende los Pirineos.

Sin embargo, no se perdió del todo esa tradición y en la propia Toledo seis parroquias siguieron practicando el antiguo rito y música mozárabes después de 1085. Posteriormente, el Arzobispo de Toledo Francisco Jiménez de Cisneros, autorizó y reglamentó la continuidad del culto, y patrocinó la publicación, en 480 folios, del *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes* (Ed. Pedro Hagenbach, Toledo, 1500), en el que colaboraron tres ancianos curas párracos con el erudito musicólogo Alfonso Ortiz, canónigo en aquella época de la catedral toledana. En la actualidad el rito y canto mozárabes se siguen practicando en una capilla catedralicia toledana. Cisneros dotó con lo suficiente para la celebración diaria de una misa cantada y del Oficio Divino.

Con la invasión musulmana se introdujeron en la península gran número de instrumentos orientales: adufe (pandereta), ajabeba (flauta), añafil (trompeta simple y muy larga), atabal (tambor), canón (salterio), sonajas de azófar, castañuelas, laúd y rabel. Los constructores árabes de instrumentos musicales los expandieron desde Sevilla por toda la cristiandad occidental. La música trovadoresca europea debe mucho a los famosos ministriles hispanoárabes. El zájal o zéjel fue una forma poética y musical que inspiró enormemente a los villancicos españoles de los siglos XV y siguientes.

En *El Libro de Buen Amor*, el arcipreste de Hita, Juan Ruiz, describe y distingue la guitarra latina y la morisca y hace lo mismo con respecto al rabel. Alude en su obra a la baldosa, cítara que se tañía con una púa, al arpa, al salterio y a los dos tipos de vihuelas de arco. La relación instrumental del famoso arcipreste comprende no menos de 32 instrumentos y abarca subvariedades, cuyo gran porcentaje provenía de la música moruna.

Tres fuentes de polifonía medieval se conservan en España: *Codex Calixtinus* (del siglo XI), en Santiago de Compostela; *Códice de las Huelgas*, de principios del siglo XIV, en el monasterio de este nombre, en Burgos y el *Llibre Vermell* de Montserrat, de mediados del siglo XIV.

Las composiciones profanas con texto en español de los siglos XV y XVI, consisten principalmente en romances y villancicos. En la Biblioteca Real de Madrid se encuentra el *Cancionero Musical de Palacio*, el más importante monumento, entre otros, de la polifonía secular española. Entre los compositores que se encuentran en dicho cancionero, se halla el músico, poeta y dramaturgo Juan del Encina (1469-1529) cuyos villanos (rústicos) cantan y bailan al compás de castañuelas, zambombas, panderetas, zamponas, flautas de carrizo y pipiritañas. Sin embargo, la música de este compositor trasluce también un espíritu refinado que sabía moverse, lo mismo entre aldeanos que en el ambiente cortesano de sus protectores los duques de Alba, y más tarde en la corte papal de Alejandro VI y de su sucesor Julio II. La nómina de compositores del *Cancionero* es nutrida: junto al citado Juan del Encina encontramos personalidades estelares, entre las cuales descuellan Juan de Anchieta (c. 1462-1523), pariente cercano de San Ignacio de Loyola, que compuso misas y motetes magistrales, junto con Francisco de Peñalosa, (c. 1470-1528), quien residió en la corte papal del renacentista León X, y que fue el genio musical español más importante con anterioridad al músico sevillano Cristóbal de Morales.

Además de estos compositores aparecen en el *Cancionero* Francisco de la Torre, Alonso de Alba, Francisco Millán, Gabriel Mena y Juan Ponce. Y entre los más antiguos compositores se hallan varios más que

también aparecen en el *Cancionero* conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla: Johannes Cornago (fl. 1466) Juan de Triana (fl. 1478), Juan Fernández de Madrid (fl. 1479), Juan Pérez de Gijón (fl. 1480).

Con versos escritos por el primer duque de Alba, "Nunca fue pena mayor", el músico Johannes Urredes de Brujas realizó una hermosa composición popular que posteriormente fue parodiada en la letra y en la música por el genial Peñalosa.

Como teóricos del renacimiento musical español señalaremos a dos eruditos: Bartolomé Ramos de Pareja (fl. 1482) y Francisco de Salinas (1513-1590), quienes escribieron en latín y residieron durante largo tiempo en Italia.

Fray Bernardino de Sahagún en el quinto centenario de su muerte

Por el maestro Ernesto de la Torre Villar

No son tan numerosos los seres a quienes México debe honrar y recordar; sin embargo muchos de los muy valiosos escapan a nuestra memoria, son olvidados. Seres que deberían estar presentes en el recuerdo por su acción positiva y labor altamente constructiva, en una palabra por ser pilares de nuestro desarrollo cultural y social, son olvidados, sus aniversarios pasan desapercibidos y no figuran en los fastos patrios. Más estima merece un militar de escasos laureles o un político de no muy limpia trayectoria que un hombre sabio, virtuoso, entregado por completo a la formación de una sociedad, a su defensa y educación.

Hace pocos meses se cumplió el quinto centenario de la muerte de un hombre venerable, sin el cual el conocimiento de la historia y de la cultura indígena de México no hubiera sido posible, pues él la recogió, escribió y estudió bajo cánones estrictamente científicos y gracias a él podemos conocer ese esplendor y grandeza. Efectivamente el mes de febrero de 1590, en el convento grande de San Francisco de México,

fallecía a los noventa años uno de los religiosos más viejos y respetados de México, fray Bernardino de Sahagún. Moría después de laboriosa e incansable vida, al igual que sus otros hermanos de religión, bien cargados de años, que fueron fray Pedro de Gante y fray Pedro de Oroz.

Fray Bernardino, como buena parte de los religiosos franciscanos, fue sepultado en el cementerio del convento. Varios siglos después, los afanes anticlericales movieron la piqueta demoledora que destruyó templos y conventos. San Francisco fue destruido inmisericordemente. Los restos de los santos frailes quedaron bajo las calles que se abrieron, otros fueron tirados en los llanos vecinos de la ciudad. Así desaparecieron los restos de Motolinía, Sahagún, Gante y muchos otros egregios. Ante estos hechos resulta justo y necesario recordar su vida y su obra, para que los mexicanos cobren conciencia de su valor.

A fray Bernardino de Sahagún siempre lo hemos considerado y estudiado, y esto es correcto, como el máximo conservador y estudioso de la cultura náhuatl, de la historia antigua de uno de los grupos más importantes del área mesoamericana. Los historiógrafos más connotados como Fueter, han afirmado que es el padre de la etnología moderna y nuestros especialistas: Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno, Luis Nicolau D'Olwer, Angel María Garibay y Miguel León Portilla, coinciden en señalar que sin Sahagún y su obra, poco sabríamos del inmenso valor de las civilizaciones prehispánicas. Algunos de los especialistas mencionados señalan que Sahagún, al estudiar y conservar los testimonios nahuas, conservó también lo más valioso de esa cultura, su lengua, sin la cual no es posible penetrar en el pensamiento, que es el elemento fundamental de una cultura, su forma expresiva.

Otros autores le señalan como uno de los maestros más eminentes que tuvo el colegio destinado a los indios, el de Santa Cruz de Tlatelolco; donde Sahagún se distinguió habiendo formado notables discípulos que fueron honra y prez de la inteligencia indígena. También, se indica, fue un ferviente misionero que difundió la semilla evangélica en diversos sitios, edificando a su grey con su recta conducta, laboriosidad y

acción apostólica, con el amor que puso en sus ovejas y el cuidado que siempre les tuvo. También se nos habla que Sahagún no sólo fue cumplido religioso, sino tenaz defensor de los indios, su protector, uno de sus defensores más decidido y perseverante.

Todo esto en realidad fue fray Bernardino, mas también debemos decir que fue uno de los muchos peninsulares de espíritu abierto, de extraordinaria sensibilidad, que supo captar la inmensa fuerza espiritual de los naturales de México, su esencia, su ansia infinita de superación, su sabiduría ancestral, y su ímpetu insaciable de transformación. Captó el anhelo que todos los hombres tienen de comprensión, de afecto, de concordia. La naturaleza americana que gozó plenamente, pues la recorrió amorosamente desde Veracruz hasta México, escalando sus más altas montañas y sumergiéndose en sus por entonces frescas y cristalinas aguas, ganó el amor de fray Bernardino; y los hombres de esta tierra que encontraron en él al padre bondadoso, al amigo leal y franco, al maestro sabio y comprensivo, ganáronle también como hoy aún se dice, la voluntad, que quiere decir: todos los buenos sentimientos, las potencias más hondas del ser.

A Sahagún, como el conquistador Hernán Cortés y a otros hombres, les ganó la tierra y ellos se ganaron el amor visceral de los indios, sin el cual hubiera sido muy difícil realizar la magna obra que realizó, penetrar en los aspectos más profundos e intrincados de su mundo que desaparecía, y parte del cual nuestro religioso pudo preservar.

No me ocuparé del historiador ni del etnólogo, aunque sí mencionaré con brevedad sus obras y valor, sino que trataré de referirme a dos aspectos que me atraen.

La lectura de los libros que a él han dedicado Jiménez Moreno, Garibay, León Portilla, López Austin, José Luis Martínez, D'Olwer y otros hombres sabios, me eximirá de entrar en aquellas manifestaciones de su obra. Trataré por ello de referirme al lugar que ocupa fray Bernardino en el gran proyecto de formación de una cultura universal, aprovechando como elementos para ella a los indígenas, dirigido inte-

ligente y eficazmente por los religiosos a cuyo cuidado quedaron. Esa noble idea esbozada en el alto pensamiento de la Reina Católica y ratificada de continuo en los mandatos del emperador Carlos V, fue recogida por un valioso puñado de hombres, religiosos muchos de ellos, pero también civiles como Vasco de Quiroga.

Frailes de varias órdenes, observantes y magníficamente preparados en las mejores universidades y colegios de Europa, poseedores de amplia cultura y de vasta visión, se entregaron desde el momento en que aceptaron venir a Indias a titánica labor: conversión y evangelización de los indios y protección y defensa decidida de los mismos; conocimiento y estudio de su cultura para penetrar en su espíritu y enseñanza de los elementos más valiosos de la cultura occidental. Su labor misionera, su esfuerzo cristianizante estaba concebido como defensa de los naturales, de sus derechos, pues la fraternidad humana impone la igualdad, la concordia y la paz. Esa igualdad era concebida en todo. El precepto evangélico: *Docete omnes gentes*, no se detenía en enseñarles unos principios, unos dogmas y unas prácticas rituales, sino en proporcionar a los antes infieles el mismo nivel de cultura que tenían todos los cristianos, así como aportarles los elementos materiales y espirituales que los hermanos de la Europa Cristiana tenían.

Esos hombres que descubrieron, proclamaron y defendieron la racionalidad de los indios desde Montesinos y Las Casas, Gante y Julián Garcés, Quiroga, Zumárraga, Veracruz, Ghilberti, Olmos y Sahagún, no dudaron en ningún momento de la naturaleza racional de los indios, de su inteligencia, destreza en el aprendizaje de todas las disciplinas, lo mismo las manuales que las intelectuales. Comprendieron y tuvieron fe en su honda espiritualidad, en su inmenso sentido religioso, en sus virtudes. Confiados en ello trataron de construir una república de indios con un valioso sentido, una cristiandad a las derechas y una utopía tras otra, que diera por resultado un mundo mejor, más amable y digno de vivir.

Apoyándose en un amplio y generoso pensamiento que prohicieron el emperador y algunos de sus consejeros, e impulsaron en su realización quienes tuvieron en sus manos el gobierno civil y religioso de la Nueva España, Garcés y Zumárraga entre los primeros y luego Ramírez de Fuenleal, Quiroga, Mendoza y Velasco, un núcleo potente de auténticos cristianos se consagró desde el inicio de la colonización a plasmar ese gran proyecto.

El primer paso a dar fue el aprendizaje de las lenguas indígenas, "aquella teología que no enseñara San Agustín", como expresara certeramente fray Juan de Tecto, uno de los tres flamencos; la prematura muerte de este insigne religioso truncó el proyecto. Fray Pedro, el lego, proseguiría esa idea que plasmó en sus valiosas doctrinas, sobre todo en la de 1553. La llegada de los doce franciscanos en 1524 y la incorporación de fray Pedro a ese grupo, alentó el aprendizaje de las lenguas indígenas a través de diversas formas de que nos hablan las crónicas, y de ese aprendizaje saldrían notables cultores, como Motolinía y luego Sahagún, Molina y otros más. Este primer grupo se esforzó por dar un nuevo paso, el de la enseñanza de la lectura y escritura a los indios, indispensable para entrar al meollo de la cultura europea, y también su adiestramiento en las artes musicales, pintura, escultura y artesanías a la europea.

El Colegio de San José de los Naturales, cuya cabeza y alma fue fray Pedro, representó el primer grado o escalón de la transformación cultural que se pretendía. Centro de evangelización, de él partiría la buena nueva en todas direcciones, los frailes que andaban por Tlaxcala, Cholula o Huejotzingo, se apoyaron en los indiezuelos para difundir el cristianismo. Hubo sus mártires, hoy ya en los altares con la beatificación de los niños tlaxcaltecas, apóstoles de la nueva fe; pero también de ahí brotarían excelentes músicos, pintores y escultores que llenaron las primeras capillas con sus obras nada despreciables. De este insigne colegio saldrían también, ya pasada la adolescencia, varios jóvenes, muchos de ellos procedentes de la antigua nobleza, inteligentes con severa disciplina, sinceros racionalmente en sus nuevas convicciones. Ellos requerirían un escalón más, un nuevo establecimiento semejante

a los colegios europeos, en los cuales aprenderían conocimientos superiores: retórica, lenguas clásicas, filosofía.

Para aprovechar al máximo a estos jóvenes, exponentes de la antigua cultura, de la de los indios y también cultores de las disciplinas humanísticas aportadas de Europa, diestros para aprender cuanto de allá traían los frailes y dispuestos a enseñarles a éstos su propia lengua, sus tradiciones, su historia, esto es, para compartir experiencias y saber, lo cual daría por resultado una sociedad indiana cristiana y acorde con la civilización europea, se pensó en crear un colegio superior, lo cual se hizo bajo la orientación de Sebastián Ramírez de Fuenleal y de fray Juan de Zumárraga y la autorización del primer virrey don Antonio de Mendoza.

Este colegio, abierto el 6 de enero de 1536, contó desde ese día, que fue el de la Epifanía o adoración de los Reyes, con sesenta colegiales escogidos de entre los mejores de San José. Al año siguiente fueron ya setenta, la mayor parte descendientes de la nobleza indígena de México y pueblos comarcanos. Entre los maestros se contaba a fray Juan Focher, salido de la Universidad de París, fray García de Cisneros, fray Francisco de Bustamante, fray Andrés de Olmos, fray Arnaldo de Bassacio y fray Bernardino de Sahagún, que enseñó latinidad. Auxiliábalos un indio llamado Miguel, buen latinista formado por Bassacio en San José. El virrey Mendoza prohijó y socorrió abundantemente al colegio, así como su sucesor Velasco y también el arzobispo Zumárraga, quien le donó al colegio su encomienda de Ocuituco.

Los colegiales, según testimonio de Motolinía, "fueron aquí criados y doctrinados con mucho cuidado. Comían todos juntos como frailes en su refectorio, que lo hay muy bueno; su dormitorio de monjes, las camas de una parte y de otra, sobre tarimas de madera por causa de la humedad y la calle en medio. Cada uno tenía su frazada y estera (petate) que para los indios es cama de señores y cada uno su cajuela y clave para guardar sus libros y ropilla. Toda la noche había lumbre en el dormitorio y guardas que miraban por ellos, así para la quietud como para la honestidad. A prima noche decían los maitines de Nuestra

indios; y tercero, que el colegio acababa de atravesar grave crisis, debido a la epidemia de 1545-46 que diezmó a la población india de México y con ella a muchos de los colegiales de Tlatelolco, entre ellos al indio Miguel de Cuautitlán, lo cual representó gran pérdida para el plantel.

Algunos de los colegiales que se distinguieron y cuyos nombres nos conservaron el propio Sahagún, Mendieta y Torquemada fueron los siguientes: Pablo Nazareo, de Xaltocan, quien proporcionó amplia información a Alonso de Zorita para que escribiera la *Historia de la Nueva España* y a quien se deben varias cartas escritas en elegante latín, dirigidas al Monarca. Hizo varias traducciones del latín al náhuatl, tanto de sermones como de oraciones litúrgicas que sirvieron mucho al clero novohispano. También mencionamos a Francisco de la Cruz y Juan Badiano, autores del famosísimo libro *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, que obsequió Juan Pablo II a México en su reciente visita. Francisco de la Cruz lo redactó en náhuatl y Juan Badiano lo tradujo del latín, el que aprendió con fray Santiago de Grado y tal vez con Sahagún y Bassacio. Eso se hizo en 1552, habiéndose dedicado el libro al hijo del virrey, el digno Francisco de Mendoza.

Otro colegial fue Antonio Valeriano de Azcapotzalco, alumno e informador de fray Bernardino. A él tal vez se debe la primera relación de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Fue gran latinista y hombre que por su probidad fue designado gobernador de los indios de México sobre los que ejercía enorme influencia. Otro estudiante fue Diego Adriano, gran latino y hombre que aprendió rápidamente el arte de la imprenta en el que se distinguió. Francisco Bautista, de Contreras, natural de Cuernavaca, magnífico traductor al igual que Esteban Bravo, Juan Berardo, Hernando de Rivas y otros más. Varios de ellos llegaron por aventajados a ser trilingües. De éstos Sahagún cita con admiración a Antonio Valeriano, Alonso de Vegerano, Martín Jacobita y Pedro de San Buenaventura, que fueron sus alumnos, maestros y valiosos auxiliares en su obra antropológica y lingüística y a otros más.

De 1540 a 1550 el colegio prosperó, preparó varias generaciones y sirvió de foco de intercambio de culturas, de saber. Después de 1550 algunos de los religiosos dejaron las cátedras que tomaron algunos de los colegiales, pero los ataques dirigidos a la institución aumentaron, uniéndose a éstos los procedentes de algunos dominicos que no vieron con buenos ojos este notable experimento. Se les privó de ayuda económica, se les retiraron varios de sus maestros y se generalizó la opinión de que los indios eran incapaces de optar por el estado eclesiástico, lo cual liquidaba ese noble intento de crear una iglesia mexicana. Aun ese sentimiento discriminatorio afectó a los mismos mestizos. Uno de los humanistas más importantes de esos años, fray Diego Valadés, mestizo incorporado entre los franciscanos, hubo de padecer graves contradicciones por esa razón.

La política cambiaba. Después de la etapa generosa de los primeros años, surgió una etapa represiva, discriminatoria, cerrada a las nobles innovaciones. La situación política europea alarmó al Estado Español. La reforma religiosa escindió el imperio y se temió que cualquier intento liberal y amplio provocara nuevos desgajamientos del imperio. Había que evitarlos a toda costa, sacrificando los impulsos generosos. Se pensó que mantener vivos elementos de las culturas indígenas, difundir su valor y publicarlos pondría en peligro la unidad religiosa y por ende la unidad política. Prohibióse por ello su cultivo y difusión y lo mismo padecieron los historiadores de la Nueva España que los del Perú y la Nueva Granada. Criterios cerrados como los de Pedro Moya de Contreras, quien estableció la Inquisición en Nueva España y fray Alonso Ponce, prevalecieron. El espíritu de la contrarreforma, mal entendido, se impuso y dañó los primeros intentos, limpios y generosos. El colegio de Santa Cruz fue una de las instituciones afectadas y la obra histórica de fray Bernardino de Sahagún también, pues se ordenó se recogiera y no se prosiguiera en su intento. Esa obra, *la Historia de las cosas de la Nueva España*, contenida en numerosos volúmenes, había sido el fruto de la colaboración estrecha de fray Bernardino con los colegiales de Tlatelolco y con otros indios, viejos y sapientes de pueblos comarcanos. Pero demos algunos datos de fray Bernardino:

Nacido en el pequeño pueblo de Sahagún, en Campos, provincia de León en los años 1499 o 1500, llevó el apellido Ribeira de su familia, que era de pequeños propietarios de ascendencia gallega. Inclinado al estudio, luego de aprender las primeras letras ingresó hacia 1512 o 1514 a la Universidad de Salamanca. Ingresó en la orden franciscana entre 1516 a 1518 en que profesó. Fue ordenado sacerdote en 1524 y cinco años más tarde, habiendo tomado la decisión de misionar en Indias, pasó con 19 franciscanos encabezados por fray Antonio, de Ciudad Rodrigo a México. A partir de su llegada en 1529 entregóse "al estudio de la lengua, la que aprendió y supo tan bien que ninguno hasta hoy se le ha igualado en conocer los secretos de ella como afirma uno de sus compañeros". Para entonces ya había 42 franciscanos evangelizando. Fray Bernardino inicia su labor en el convento de Tlalmanalco y misiona por el rumbo de los volcanes. Tal vez de esos primeros años deriva su ascensión al Popocatepetl. Posteriormente pasa a Xochimilco en donde fue Guardián. En esos lugares perfeccionó el náhuatl, que dominó totalmente y empezó a interesarse por el pasado indígena. En 1536 va a México designado como uno de los primeros maestros del Colegio de Santa Cruz y en él enseña latinidad a los colegiales. Ahí transmitióles la esencia de la cultura clásica y él recibió de sus inteligentes estudiantes un gran caudal de saber sobre el pasado de los indios. Trabajó ahí hasta 1546 ó 47, residiendo en el colegio. En este último año inicia la recopilación del material que integrará su magna obra. Trabaja en Tepepulco hasta 1558, año en el que realiza breve viaje a Michoacán retornando a Tlatelolco. En 1565 pasa a San Francisco el Grande en México. De 1572 a 1585, cuando se intenta reformar el colegio siguiendo su derrotero y finalidad inicial, está en Tlatelolco. En 1585 vuelve a San Francisco, en donde fallece a los 90 años, en 1590.

En cumplimiento de su misión religiosa escribe traducidos al náhuatl *Evangelios y epístolas*, numerosos sermones, el *Libro de los coloquios* y doctrina cristiana; un libro de *apostillas sobre las virtudes teologales*, otra *Doctrina Cristiana en Mexicano*, la *Psalmodia Cristiana*. Preparaba para tener una mejor comprensión del náhuatl un *Arte de la lengua*

mexicana y un vocabulario trilingüe que deseaba se convirtiera en auténtico Calepino, sin lograrlo.

En esta primera parte nos hemos referido a la acción cultural, de Sahagún, a su gran esfuerzo por penetrar no sólo en el conocimiento de la lengua de los indios, sino en toda su enorme cultura. Sahagún advirtió muy bien la enorme riqueza de la civilización indígena, la cual trató de preservar, no sólo con un fin etnológico, científico, sino principalmente misional, pues al penetrar en el fondo de esa cultura podría conocerse mejor el alma, el espíritu de ella, sus elementos todos y, conociéndolos, se facilitaría mejor su conversión y la utilización de esos elementos para conformar una gran cultura integrada con los mejores aportes de la indígena y de la española.

Ahora analicemos brevemente sus esfuerzos por defender la cultura de los indios que él había recapitulado y principalmente por defender el derecho de ellos a integrarse como una república indiana dentro del contexto de una auténtica república cristiana.

Si su obra fue vista con desconfianza, sometida a prohibiciones al igual que la del Inca Garcilaso o la obra del P. Aguado, la defensa que de ella hizo no fue por un interés puramente personal, sino porque ella era la que testimoniaba la grandeza cultural del pasado indígena, el alto nivel intelectual de los indios, su capacidad racional y el derecho a dirigir su propia república, a los suyos y también (pues estaban debidamente formados y no había peligro de heterodoxia ni de vuelta a la gentilidad) para formar la base de la iglesia mexicana. El confiaba plenamente en ellos y por eso en la introducción que pone en los sermones y apostillas dice: "Se han hecho en la lengua indiana que pueden parecer y sean limpios de toda heregía, son los que con ellos, (los colegiales) se han compuesto; y ellos por ser peritos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones o escribimos en las doctrinas, ellos nos las enmiendan; y cualquier cosa que se ha de verter en su lengua, y no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto ni escribir congruen-

temente en la lengua latina, en romance ni en su lengua, y por lo que toca a la ortografía y buena letra no hay quien lo escriba si no es los que aquí se crían”.

Recogidos por desconfianza de la política estatal sus escritos de la historia, Sahagún incansablemente prosiguió la redacción de sus instrumentos de pastoral como fueron sus *Sermones* y *Psalmodia* editados en 1583. Aunque estaba convencido de que para cristianizar totalmente a los naturales, sólo sabiendo lo que hay debajo de cada rito, se puede llegar a su conocimiento y, hablando misioneramente a su extirpación, Sahagún proseguía su enorme labor aun en contra de sus propios hermanos de religión, de la política real y de los fuertes intereses de conquistadores y encomenderos que no toleraban que se enseñase a los indios, para seguir utilizándolos como siervos, como bestias de carga, como instrumentos de trabajo.

El cambio de la política de la Corona, empujado por la ruptura protestante, la partición del Imperio, repetimos; la cegazón del Concilio de Trento que prohibió la publicación de las escrituras en las lenguas vulgares, fue lo que interfirió en esa grande obra de transformación cultural y la que originó se recogiera y encerrara durante tres siglos la magna obra de fray Bernardino. Se sancionaba así su idea de que los indígenas fuesen capaces de leer directamente la Biblia y de traducirla a su propia lengua.

Ese cambio de política se tradujo en una cerrazón que trataba de impedir, desconociendo la realidad social y misionera de la Nueva España, se prosiguiese la evangelización de los indios, utilizando instrumentos de pastoral traducidos a las lenguas indígenas y aun textos de la escritura en español. Con ello, no sólo se privaba a los indios ya alfabetizados de los beneficios que les proporcionaban las oraciones, sermones y textos bíblicos impresos en sus propias lenguas, sino que también se privaba a los misioneros de preciosos instrumentos para adoctrinar a los indios en sus respectivas lenguas maternas.

Sahagún defendería a esas obras que juzgaba de enorme utilidad al escribir en el prólogo a la *Doctrina Cristiana en Mexicano* de 1579 lo que sigue: "En este mismo año de 1579 se puso por *Apéndice de esta Postilla*, en lo último, un tratado que contiene siete collationes en lengua mexicana, en las cuales se contienen muchos secretos de las costumbres de estos naturales, y también muchos secretos y primores de esta lengua mexicana; y pues que este volumen no ha de andar sino entre los sacerdotes y predicadores, no hay por qué tener recelo de las antiguallas que en él se contienen, antes darán mucha lumbre y cemento a los predicadores del Santo Evangelio".

El razonamiento de Sahagún, por defender historia y cultura de los indios como base para la cristianización y formación de una cultura original, cristiana y sólida, no fue comprendido. Esa *Doctrina Cristiana* no sería impresa. Sólo en 1583 aparecería la *Psalmodia cristiana y Sermonario de los santos del año, en lengua mexicana, ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areítos que hacen en las iglesias*. Esta decisión de Sahagún representaba un adelanto de siglos a las prescripciones del Concilio Vaticano II para que la misa y cantos litúrgicos se rezasen en las lenguas vulgares. Para aquellos años obscurantistas y de gruesos temores políticos, esto resultaba sumamente peligroso.

Otro hecho que nos muestra la posición de Sahagún en favor de la evangelización de los indios por los religiosos, es el que provocó la llegada a México del Comisario General fray Alonso Ponce en 1584. Este religioso venía con el propósito de investigar el pensamiento y conducta de los religiosos franciscanos, frente al problema que había desencadenado el nefasto arzobispo Pedro Moya de Contreras, quien representaba la cerrazón de la política real, los intereses de los grupos de conquistadores y encomenderos opuestos a la enseñanza de los indios, un exacerbado fanatismo religioso para el cual utilizaban a la inquisición instaurada por Moya de Contreras y también un fuerte sentimiento regalista, opuesto a la acción de los regulares, quienes encontraron en los virreyes fuerte apoyo. Ponce trataba de convencer a los franciscanos de acatar las disposiciones de la Corona, sacrificando el gran proyecto misional y cultural que ellos prohijaban. Intentaba

evitar que se apoyasen en la autoridad virreinal que a menudo se inclinaba en favor de criollos e indios, como había ocurrido con don Gastón de Peralta, depuesto cuando se temió que su complacencia con ellos provocara una ruptura con la metrópoli. Ya Martín Enríquez había sido acusado de ello y tenido dificultades con Moya; don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, su sucesor, también las tendría. La partida del Arzobispo Moya como Presidente del Consejo de Indias, no arregló las cosas, antes bien las agravó.

El comisario general afortunadamente encontró como padre provincial a un religioso íntegro, defensor de indios y criollo fray Pedro de San Sebastián, quien conociendo las intenciones del comisario se opuso a sus decisiones, le impidió la visita y más aún, le expulsó a Guatemala. El comisario, indignado, en virtud del poder que ostentaba, depuso al provincial de su puesto y pensó que el definidor de la orden que en ese momento era fray Bernardino, se prestaría a cumplir sus designios. Sahagún no sólo no aceptó sustituir a su superior, sino que de acuerdo con otros ancianos y venerables frailes, redactó varias cartas al monarca en las cuales señalaban los agravios cometidos por el visitador en contra de más de quinientos religiosos, todo ello con parcialidad e injusticias. Hacíanle ver al Rey que ellos siempre habían tratado "de vivir en suma paz, amor y caridad entre nosotros mismos edificando los pueblos como se debe hacer; siendo nuestro vestuario y desnudez y caminos bien diferentes que lo que nuestra religión allá usa, sin punto de propiedad, de suerte que a dicho de todos, ésta era una de las más perfectas provincias de la orden. Nuestros graves pecados o la envidia de Satanás, han sido causa de que este feliz estado haya perdido su figura, obscurecida la perfección, la paz, la caridad y observancia regular con el comisario llamado fray Alonso Ponce que ha dos años que aquí vino. El cual es de tal condición que ni nuestros clamores, ni los ruegos y mandatos de Vuestro Pacífico Virrey y Real Audiencia, han sido ni son poderosos para meterle por camino. De donde se infiere que si la Real Autoridad no se puede averiguar con él ni le obedece: ¡Qué harán los pobres súbditos!". Y al final solicitaban el envío de un prelado pacífico y sin pasión, y que se ordenara al comisario cesara en

su oficio. Más aún, pedían encarecidamente se le hiciera salir de la provincia por causar en ella graves males.

De esta suerte, un puñado de frailes observantes, que habían consagrado su vida a la enseñanza y cristianización de los indios, se enfrentaba a un superior jerárquico, ignorante de la inmensa labor que ellos habían realizado y a través de la cual deseaban la transformación de los indios.

Los últimos cinco años de la vida de este religioso fueron bastante amargos. Vio cómo surgieron graves desavenencias en las religiones, motivadas por razones de origen de los frailes. Las generaciones de religiosos posteriores a la de Sahagún, llegaron motivadas no por un espíritu misionero, de entrega total a los naturales y consagrados a su protección, sino movidas por intereses materiales, lleno su espíritu de prepotencia y superioridad; carentes de humildad y caridad. Desestimaron la labor de sus predecesores y no comprendieron su inmensa obra. De ese hecho surgiría una posición de defensa de los antiguos defensores de los criollos y de los indios y opuesta a la de los recién llegados peninsulares. Los primeros van a ser acusados de algo que podríamos llamar nacionalismo y entre ellos estaban fray Alonso de Molina, fray Pedro de San Sebastián (provincial), fray Pedro Oroz, fray Pedro de Requera y otros religiosos viejos, sabios y santos, entre los cuales se hallaba fray Bernardino. Todos ellos protestaron en contra de la actitud parcial del visitador fray Alonso Ponce y llegaron mediante un parecer valeroso y enérgico a contradecir las afirmaciones del visitador, afirmando que había roto la paz y la concordia de la orden, pidiéndole abandonara la provincia en donde tanto mal había provocado. Tres años antes de su muerte, esto es en 1587, fray Bernardino defendía la labor de los primitivos padres interesados en construir una recta cristiandad, a defender la racionalidad de los indios y su derecho como iglesia militante a intervenir en las decisiones que a ellos competían, y a defender su derecho para conservar los mejores elementos de su cultura y a difundir tanto en latín como en náhuatl los fundamentos de sus creencias.

Amando entrañablemente a los indígenas, inició fray Bernardino su labor y la concluyó en plena ancianidad, pero despierta su mente y corazón para defender apasionadamente a ese pueblo que él había comprendido tanto y del que nadie sabía mayores y mejores cosas que él. Junto con un valioso puñado de padres de su provincia, mostraba que todavía conservaba las primitivas esperanzas con que ellos, los primeros franciscanos, habían llegado a Nueva España a emprender su misión: defender a los indios y enseñarles la verdadera religión, como disponía en su codicilo la Reina Católica.

El Olivar, mayo de 1990.

Bibliografía

Alcocer, Ignacio. *Dos estudios sobre Sahagún: 1. Las comidas de los antiguos mexicanos; 2. Consideraciones sobre la medicina azteca*. Vol. III de la *Historia General...* Ed. de J. Ramírez Cabañas, México, Robredo, 1938, p. 365-382.

Anderson, A., *Sahagún: Career and Character in Florentine Codex. Introduction and indices*. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1982.

Ballesteros Gaibrois, Manuel, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, España, 1973.

Baudot, G., *Los últimos años de fray Bernardino de Sahagún o la espera inaplazada. Nuevos documentos inéditos*, en *Cahiers du monde hispanique et Luso-Brasilien* 23, 1974, pp. 23-45.

Beyer, Hermann, *El llamado "Calendario azteca" en la Historia del P. Sahagún*, en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, Vol. XL, 1922, pp. 673 y siguientes.

Cline, Howard y D'Olwer, Nicolau Luis. *Bernardino de Sahagún, 1499-1590 en Handbook of Middle American Indians*, Austin Tex, University of Texas Press, 1973, XIII-186-207.

— *Sahagún Materials and Studies*, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, Tex., University of Texas Press, 1973, XIII-218-239.

Charencey, Hyacinthe, *L'historien Sahagun et les migrations mexicaines*, en *Congrés International des Americanistes...* Huitième sésion 1894, p. 163 y siguientes.

Chavero, Alfredo, *Sahagún Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 3a. época, México 1877, vol. VI.

— *El Colegio de Tlatelolco*, en *Obras. Escritos diversos* vol. I, México, Agueros, 1904 (Biblioteca de Autores Mexicanos, 52).

Dibble, Charles E., *Sahagun's Historia*, en *Florentine Codex. Introductions and Indices*. Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1982.

Diéguez, L. Ma. *Nuevos estudios sobre fray Bernardino de Sahagún*, en *Liceo Franciscano*, Madrid, 8 1955 pp. 99-107.

D'Olwer, Luis Nicolau, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia, 1952, 229 pp. ilustrado. (Historiadores de América).

Durán, Juan G., *Los coloquios de los doce Apóstoles de México. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo*, en *Teología*, Buenos Aires, 1979, pp. 131-180.

Edmonson, M. editor, *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, Alburquerque, New Mexico, The University of New Mexico Press, 1974.

Fernández, Angel Raymundo, *Sobre la investigación etnográfica de fray Bernardino de Sahagún*, en *Evangelización y teología en América, Siglo XVI. X Simposio Internacional de Teología*, 2 vols. Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, II-1411-1417.

Garibay, Angel Ma., ed., *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. México, Editorial Porrúa, S.A., 1956 (Biblioteca Porrúa, 8, 9, 10, 11). Esta edición, revisada y enriquecida por el P. Garibay con numerosos apéndices, es una de las más recomendadas.

— *Historia de la Literatura Náhuatl* 2 vols. México, Editorial Porrúa, S.A. (Biblioteca Porrúa 1, 5).

— *Paralipómenos de Sahagún*, en *Tlalocan*, Vol. I, 1943, Sacramento, Cal., p. 307 y siguientes.

— *Relación breve de las fiestas de los dioses. Fray Bernardino de Sahagún*, en *Tlalocan*, Sacramento, Cal., Vol. II, p. 289 siguiente.

Gutiérrez Colomer, L. *Contribución al estudio fármaco-botánico de la flora de México que describe Sahagún en el siglo XVI*, Madrid, 1948.

Jiménez Moreno, Wigberto ed. *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 5 vols. Advertencia y nueva versión de... México, Editorial Robredo, 1938. Esta edición preparada por Jiménez Moreno es una de las más completas y confiables.

Klor de Alva, J. *La historicidad de los coloquios de Sahagún*, en *Estudios de cultura náhuatl* 15, México, UNAM, 1982, pp. 147-184.

León, Nicolás, *¿Qué era el matlazahuatl y qué el cocoliztli en los tiempos precolombianos y en la época hispana?* México, 1919.

— *Ensayo de nomenclatura e identificación de las láminas 98 a 138 del libro IX de la Historia de las cosas de Nueva España, escrita por fray*

Bernardino de Sahagún, en vol. III de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Ed. Robredo, 1938, pp. III-327 y siguientes.

León Portilla, Miguel, Estudio introductorio en *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, UNAM, 1986.

— *La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella*, en *Toltecoyotl, aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

López Austin, Alfredo. *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún. Los cuestionarios*. México, UNAM, Fac. de Filosofía y Letras, 1969.

Llanes, Adolfo, *Sahagún y su Historia de México. El Día*. Madrid, 2 dic. de 1882 y *Anales del Museo Nacional de México*, 1886 Vol. III pp. 71 siguientes.

Martínez, José Luis, *El Códice Florentino y la Historia General de fray Bernardino de Sahagún*, México, Archivo General de la Nación, 1982. Una segunda edición de 1989.

— *Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas, vida y obra en el México antiguo*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1981.

Nuttall, Zelia, *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México por fray Bernardino de Sahagún*, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, 1927, nos. 4-6 pp. 101-154.

Ocaranza, Fernando, *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco*, México, 1934.

Oligar, Livario, *Bernardino de Sahagún, o.f.m. e una sua vita di San Bernardino in lingua nahuatl*, en *Bulletino di Studi Bernardiniani*, Siena, 1936, anno II, pp. 207 siguientes.

Pou y Martí, José María, *El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, en *Miscellanea Francisco Ehrle*, Roma, 1924, III-281-333.

Ramírez, José Fernando, *Códices mexicanos de fray Bernardino de Sahagún*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1885, Vol. VI, p. 85 y en *Anales del Museo Nacional*, México, 1933, 2a. época, Vol. I. pp. 1 siguientes.

— *Apuntes de la cronología de Sahagún*, en *Anales del Museo Nacional*, México, 1903, 1a. época Vol. VII, pp. 137 y siguientes.

Ramos Espinosa, Alfredo, *Las cosas de la alimentación en la Historia de fray Bernardino de Sahagún*, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1944 Vol. LIX, pp. 6 y siguientes.

Rosell, Cayetano, *Historia Universal de las cosas de la Nueva España, por el M.R.P. Bernardino de Sahagún*, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1883, vol. II, pp. 181 y siguientes.

Seler, Eduard, *Ein Kapitel aus den in aztekischer Sprache gescriben ungedruckten Materialien zu dem Geschichtwerk des P. Sahagun (Ms der Bibliotheca del Palacio zu Madrid)* en *Veroffentlichungen aus dem Koniglichen Museum fur Volkerkunde*, Berlín, 1890, I, 4 pp. 117 y siguientes.

Smison, George T., *New Translation of Sahagun in progress*, en *Tlalocan*, México, D.F., 1943, pp. 164 y siguientes.

Stock, Francis Borgia, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Tlatelolco*. México, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

Toro, Alfonso, *Importancia etnográfica y lingüística de la obra del P. fray Bernardino de Sahagún*, en *Anales del Museo Nacional*, México, 1923, 4a. época, vol. II, pp. I y siguientes.

Vicente Castro, Florencio y José Luis Rodríguez Molinero, *Bernardino de Sahagún Primer antropólogo en Nueva España, (siglo XVI)*, Salamanca, Institución fray Bernardino de Sahagún, Excma. Diputación Provincial de León (CSIC), 1986, 295 pp. (Acta Salmanticensia Iussu Senatus Universitatis Edita. Filosofía y Letras, 181.

Zaballa Beascochea, Ana de, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los coloquios de Bernardino de Sahagún*, Presentación Joseph Ignasi Saranyana, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1990, XVIII-280 páginas.

La expansión norteamericana resultante de la política internacional (1819-1836)

Por el doctor Carlos Bosch García

La aparición de países americanos independientes, de sello liberal, tuvo grandes consecuencias. Reforzaron a los europeos de esa ideología y limitaron el poder de la metrópoli española, que ya perdía su imperio. Además, abrieron sus puertas al comercio europeo, sobre todo al de Inglaterra y Francia que regularizaron sus relaciones sostenidas ilegítimamente desde el siglo XVIII.

La diferente naturaleza y evolución histórica de los Estados Unidos y de México, explica los problemas que hubo con México durante el siglo XIX. Las diferentes filosofías de vida y el manejo pragmático de la vida del uno y legalista del otro, anuncian la política agresiva de un lado y la defensiva del otro.

La independencia mexicana dio paso a dos problemas, la necesidad del reconocimiento legal por la comunidad de naciones y la de establecer los límites territoriales necesarios. 1819 ofreció el último quehacer de la metrópoli en la discusión de la frontera con los Estados Unidos

entre Onís y Adams, que sólo dieron una solución temporal al problema.

Aunque el resultado no fue del agrado de Iturbide, México tuvo que enfrentar los problemas internacionales provocados por la ideología que dividía al mundo (conservadora y liberal), la defensa del viejo régimen y la propuesta renovadora por las revoluciones americana y francesa.

Los Estados Unidos, al no tener problema con los ideales europeos de legitimidad, estuvieron más cercanos de las naciones recién nacidas, pero con el tema fronterizo complicarían su decisión de reconocimiento de la independencia, y la discusión sobre frontera se prolongaría por casi medio siglo.

Los Estados Unidos chocaron con la competencia de Inglaterra y con las pretensiones de Francia, además con los esfuerzos españoles por recuperar el imperio al necesitar del mercado iberoamericano. Se hizo necesario cerrar el camino a las naciones europeas en sus pretensiones americanas y solucionar teóricamente el problema con la doctrina Monroe.

En cambio, en Inglaterra se observa, una evolución política y económica en la misma época porque se desarrollaba la Revolución Industrial y se abrían los mercados, en competencia con las dos industrias nacientes que fueron la francesa y la norteamericana. Durante la época de Castlereagh y Wellington, admiradores de Metternich, resultó imposible encontrar una apertura como se logró en 1820 con Canning a la muerte de Castlereagh. Canning, Peel y Huskinson fueron los responsables del retiro inglés de la Santa Alianza y del Congreso de Viena. Su política pacifista e internacionalista respetó el derecho a gobernarse y apoyada en ese principio, Inglaterra reconoció las libertades de América.

En el caso de España, hubo resentimiento metropolitano al perder las colonias y porque regía un gobierno absolutista que reclamaba

derechos y se apoyaba en los príncipes legitimistas de la Santa Alianza. Se consintió en ceder ante América aceptando su libertad sólo por la imposición de las ideas liberales de María Cristina y por la situación precaria española.

En las dos ocasiones, cuando se rompió la estructura conservadora de España, en 1820 y 1833, se observa la búsqueda de contactos con las Américas hasta llegar al reconocimiento en 1833. Ello fue obra de los liberales, en los que Cristina tuvo que apoyarse para defenderse de los carlistas.

Los franceses también tuvieron la escisión entre liberales y ultrarrealistas. En 1815 gobernaron los realistas moderados pero en 1820, después de varios años revolucionarios, entraron en el poder los ultrarrealistas que condicionaron la actuación de Carlos X. En cuanto a los países latinoamericanos, además de estas incidencias, había que contar con el parentesco de los reyes francés y español.

Carlos X llegó a obtener un simple convenio provisional con México. No fue ratificado y, cuando llegó Luis Felipe al trono, con su gobierno impulsor del *laissez faire* económico, concedió el reconocimiento. Ese rey, con su nueva industria, necesitó de mercados y de tratados de comercio, a la par que se enfrentaba a los problemas sociales de México. Cuando los franceses lo reconocieron surgieron los problemas de los franceses en México por sus pérdidas en vidas y en bienes. Esas reclamaciones se convirtieron en el argumento que podía provocar una buena entrada de dinero. Así se desplomó la buena voluntad inicial junto con los esfuerzos consumados para fomentarla y se terminó en la guerra.

En las relaciones de la época están las iniciadas por los Estados Unidos que buscaban su hegemonía en el Continente Iberoamericano. Esa hegemonía estaba disputada por los países que, como Inglaterra, habían pasado por la Revolución Industrial y buscaban un mercado de consumo y de extracción de materias primas. Las naciones de Europa entraron en América poco a poco y lograron establecer relaciones

legales para firmar tratados de reconocimiento, comercio y navegación. Ese principio de la relación legal obligó a fricciones con los Estados Unidos porque chocaba con la esperanza de hegemonía y hería los principios de suficiencia económica y competencia, características de la herencia puritana religiosa de los Estados Unidos.

Con esas bases se había logrado, en poco tiempo, la expansión desde el Océano Atlántico al Pacífico, ocupando los territorios a lo largo de la frontera oriental primero, saltando la cordillera hacia la cuenca del Mississippi, comprando la Luisiana, adquiriendo las Floridas, cruzando las llanuras de Utah, chocando con los linderos de México y Alta California en el proceso de expansión y todavía lograron, finalmente a la larga, poblarlo todo.

Ese proceso fue en realidad el principio de la ambiciosa política expansiva planeada y desarrollada paralelamente a la historia interna de los Estados Unidos. Asentados en el principio de expansión interna que convirtieron en "política externa" cumplieron la tarea de imponerla durante el siglo XIX y también en el XX.

Desde un principio, en 1819, se buscó una primera línea divisoria con México; en realidad, con el mundo latino que aseguraba un mínimo de tranquilidad, aunque fuera establecida por delegados no mexicanos, Onís y Adams. Desde entonces quedó planteada la necesidad de la transcontinentalidad como la finalidad y se constituyó la gran demarcación cultural del Continente Americano al dividir un mundo de otro.

Con la sed de tierras y la creencia religiosa y política en el Destino Manifiesto, buscaron evitar la presencia de potencias europeas en el continente norte. Por ello se amoldaron a fórmulas circunstanciales que provocaron situaciones de hecho que, al discutirse, producían soluciones diferentes: invasión de colonos (Florida), adquisición de tierras por medio de tratados internacionales de compra (Luisiana), resoluciones de independencia por los colonos inyectados en tierras extranjeras y anexión (Texas) y expansión por medio de tratados de paz

internacional (Nuevo México, Alta California, las Filipinas y Puerto Rico después).

La salida de los Estados Unidos al término de su colonia tuvo la preocupación por la posesión de la tierra, que consideraron la riqueza nacional necesaria para adquirir *imperium*. Además, al tratarse de gente trasterrada, la necesidad de seguridad se convirtió en obsesiva porque detrás de las colonias se extendía el resto del continente hacia occidente. El tratado de Adams Onís hizo realidad aquella ilusión de la transcontinentalidad y de la frontera horizontal, desde el Golfo de México al Océano Pacífico, para establecer la anhelada frontera sur.

En tres etapas sucesivas, que terminaron con la guerra y el tratado de paz de 1848, se puso en vigor la transcontinentalidad y confirmó el Destino Manifiesto según el cual los Estados Unidos obedecían los deseos de Dios que los encargaba de asegurar la felicidad de la humanidad. Así mezclaron razones de estrategia, comunicación, comercio y política, junto con ese bienestar que dependería de la proyección de las instituciones norteamericanas tales como la democracia, la forma de justicia, la moral y el temor a Dios.

Las decisiones sobre la frontera con México fueron una necesidad de ese procedimiento que recayó con todo el peso del destino sobre nuestro país. Sin embargo, la expansión no era una necesidad vital en esa época si se consideran las dificultades que hubo para poblar las tierras adquiridas. La necesidad real era la de especular con las finanzas y las tierras. La población agrícola tenía que caminar mucho para establecerse en tierras texanas.

Lo iniciado en 1820 entró en discusión durante los diez años siguientes, cuando el planteamiento se hizo en función de las necesidades políticas de la nación estadounidense.

La base de la política externa norteamericana se formó como la proyección de problemas internos nacionales, no relacionados con los internacionales al principio de la tercera década del siglo XIX. Era

aparente la falta de fuerza nacional y de *hinterland* que si bien iba en aumento en las colonias porque la tierra era la garantía de la riqueza. Desde que los colonos abandonaron Inglaterra buscaban la seguridad ante el exterior, pues con su extensión, se eliminaba o limitaba la intervención de las potencias extranjeras en el Continente Americano.

En 1820 las naciones extranjeras contaban con la gran finanza pero los Estados Unidos actuaban con los elementos tradicionales de la nación agraria, aplicados para aislar al continente de ese influjo externo. Se entiende que preferían una Cuba en poder de España en vez de una nación libre y débil, susceptible de caer en manos de otra potencia de Europa. Así se dijo en las primeras instrucciones dadas al ministro Poinsett en 1824 cuando salió hacia México.

Sin duda, los Estados Unidos tenían un sentimiento de impotencia ante Europa como se ve en la Doctrina Monroe enunciada en diciembre de 1823. Detrás de ella, se encuentra el fracaso diplomático al no firmar Francia la no agresión al Continente Americano, que tampoco aceptó Inglaterra. También pesó sobre los Estados Unidos el temor de Asia en la costa noroeste continental. Por ello la exposición de principios de Monroe anunciaba que el continente no sería objeto de futura colonización por ninguna potencia europea.¹ A pesar de todo, la Doctrina Monroe tendría proyección política para más de un siglo, aunque fuera un instrumento anticuado modificado por sus corolarios mientras la economía financiera se mostró como el instrumento penetrante que resultó de la Revolución Industrial. De esa forma, mientras los Estados Unidos hicieron esfuerzos para asegurar "nuestra paz y nuestra seguridad"², la seguridad primero nacional y luego continental se convirtió en la razón de ser. Incluso de la intervención. La respuesta de Europa fue la firma de tratados de comercio, navegación y reconocimiento con las naciones americanas. Sobre todo por parte de Inglaterra que así legalizó sus relaciones con el continente.

¹ Samuel Flagg Bemis, *La Diplomacia de Estados Unidos en la América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944. p. 73.

² *Ibidem*, p. 74.

Al iniciarse las relaciones oficiales directas de los Estados Unidos con México en 1824, surgieron los problemas heredados, los endémicos de la vecindad y los procedentes de la política norteamericana en su rivalidad con esas naciones europeas. La misión de Poinsett muestra el afán de unificar el continente imponiendo el modelo norteamericano republicano, liberal, federal, masón y aun puritano. Ello significaría, a la vez, la imposibilidad de mantener los compromisos entre los latinoamericanos y europeos. Sobre todo, mientras los Estados Unidos se mostraban incapaces de detener las presiones monárquicas europeas ejercidas para influir en Latinoamérica porque pretendían ser ellos quienes influyeran en el Continente sur. Explicamos así la intervención de los representantes norteamericanos en México y en la política de las nuevas naciones, con resultados fatales en su relación con ellas.

Por el otro lado, el nuevo comercio y las finanzas británicas fueron bien recibidas en Iberoamérica porque se adaptaban a necesidades reales y llenaban el hueco dejado en América por España.

El mecanismo financiero inglés como producto de la Revolución Industrial no pudo ser contrarrestado por los gobernantes norteamericanos desde 1812 en adelante, cuando Inglaterra perdió el interés por la posesión de la tierra en las naciones americanas. Su modernidad consistió en la práctica del comercio a gran escala y en el impulso del intercambio por la diplomacia, el capital y la marina. El todo favorecía además a la productividad de las Islas Británicas.

El choque de los Estados Unidos con México, excepto en el tema de la expansión terrestre, surgió por esa lucha desigual contra Inglaterra y su influencia en México. El intento de enfrentarse a los ingleses en México fracasó porque se adelantaron, "el presidente y los secretarios..., están de su parte...,"³ decía Poinsett con amargura. La única salida fue la intervención política y la organización de instrumentos políticos manipulables como las logias yorkinas, la promoción del par-

³ Poinsett a Clay. México, 4 de junio de 1825. *México, J.R. Poinsett*. Department of State. Vol. 1. doc. 3. NAW.

tido liberal, la discusión política, la división del congreso y la federación. No había otra forma de hacerlo dada la distancia a que se encontraban sus contrincantes con los nuevos recursos financieros y diplomáticos. La víctima fue México porque, en poco tiempo, Poinsett logró el apoyo de un grupo respetable en ambas cámaras y consideraba que "una vasta mayoría del pueblo, estaba a favor de la más estricta unión con los Estados Unidos".⁴ Ahí está explícito uno de los graves errores de la diplomacia norteamericana que, por lo general, proyecta sus valores norteamericanos al exterior y en ese caso, no entendió la verdadera situación del "pueblo" en la política mexicana de la época, porque correspondía a los niveles sociales superiores. Por ellos se hundieron los esfuerzos de Poinsett hasta el punto de que lo retiraron, después de intervenir en la llegada de Guerrero a la presidencia, por haber provocado la protesta de Veracruz y más tarde de Montaña, opuestos a la masonería y a su política.

Si eso fue el resultado de su intervención en la política mexicana, la otra faceta de su diplomacia fue ir en busca de la expansión terrestre. El tema era típico de la historia de su país, y constituía la única respuesta para contrarrestar el retraso que tenían ante Inglaterra por no haber alcanzado la Revolución Industrial. El tema de la expansión fue el núcleo de la verdadera actuación diplomática que significó hablar de tratados, fronteras y construcción de vías de comunicación entre los dos países.

De ahí surgió la política imperialista terrestre de los Estados Unidos, que se caracterizaría la primera mitad del siglo XIX, mientras la posesión de la tierra siguió como símbolo de riqueza para los norteamericanos, hasta cambiarse a mitad de siglo por la riqueza de la economía. Poinsett, Butler, Ellis, Thompson, hasta llegar a Trist, no siguieron otro camino y no tuvieron otro significado que el de desarrollar el imperio terrestre. El único nuevo elemento no previsto que introdujeron fue el de las reclamaciones que, a partir de Butler, se convirtieron en un instrumento de apoyo y coerción para defender las líneas descritas.

⁴ Poinsett a Clay. México 12 de octubre de 1825. *México, J.R. Poinsett*. Vol. 1 doc. 24. NAW.

El manejo de la política que Poinsett inició fue el instrumento diplomático destinado a resolver los problemas de comercio y territorio, usando las logias de York que formó y enfrentó con las escocesas favoreedoras del centralismo, opuestas a los republicanos federales amigos de los Estados Unidos.⁵

La oposición provocada por estos métodos hizo fracasar las propuestas para el cambio de la línea fronteriza. La resistencia que le opuso México fue pasiva y burocrática pues, a toda costa, retrasó los acontecimientos y Poinsett se vio obligado a firmar los tratados tal como se hicieron en 1819. El de límites no se ratificó, a pesar de ser el primero del México independiente, y tampoco el de comercio.

Los propios grupos liberales impulsados por Poinsett provocaron un sentimiento nacional que reforzó la resistencia contra el extranjero, contra su política y contra el significado de quien lo había impulsado. En ese sentido, Poinsett fue un impulsor del nacionalismo incipiente que se volvió en su contra a pesar del liberalismo. Su retiro se convirtió en de interés público para los Estados Unidos.

Las relaciones con México volvieron al cauce determinado por las características de la economía agraria, al tema de la tierra que fue, junto con las reclamaciones, la peculiaridad de la misión de Antonio Butler.

Los ministros sucesores de Poinsett siguieron los derroteros trazados por él y se amoldaron a las circunstancias que se producían. Así, por ejemplo, Butler relacionado con el grupo terrateniente de Texas atacó a su antecesor por inepto y emprendió una carrera violenta para lograr el cambio de la frontera que auspiciaba el desarrollo del imperio, típico de la economía agraria.⁶

⁵ Poinsett a Clay. México, 4 de julio de 1827. *México, J.R. Poinsett*, Vol. 3, anexo B: al doc. 94, y 8 de julio de 1827. *Ibidem*, doc. 107, NAW.

⁶ *El Sol*, periódico oficial de México, 9 de enero de 1830.

Aunque la política mexicana diera un vuelco, y cambiaran los funcionarios, la violencia en las discusiones de frontera fue implacable. A pesar de ello, el ministro continuó impávido su derrotero, por haber llegado a México con el encargo de obtener la región de Texas para su país y en ello perseveró hasta el final de su misión.

Pretendió atenuar las dificultades con cinco millones y propuso líneas alternativas para la divisoria. Ahí empezó la lucha de México contra la expansión norteamericana en la frontera de su territorio, que también era la de Iberoamérica, sin mayor recurso que abogar por el respeto a los tratados, lo cual daba lugar a la defensa de la soberanía nacional.

Los métodos usados por Butler carecieron de todo escrúpulo y fueron variando de forma al ir desde las conferencias violentas al maquiavelismo de la confusión y la mentira,⁷ enfrentándose con la postura mexicana, firme y de respeto a los tratados establecidos, de los cuales no podían salir los mexicanos. La intención fue mover la frontera hacia el oeste y absorber los intereses americanos allí establecidos. Así se procedió en 1832 hasta que el gobierno mexicano se negó a conferenciar con Butler sobre ese asunto.⁸ Butler llegó a perder el equilibrio de la realidad en marzo de 1835 al lanzar su fantasía y pensar que todo se resolvería con cinco millones de dólares bien invertidos a través de Ignacio Hernández, supuesto confesor de la hermana de Santa Anna. Mientras, México siguió pidiendo el respeto a los tratados.⁹

Así y siendo responsables esos dos primeros ministros, representantes de los Estados Unidos en México, se forjó la política a seguir,

⁷ Informe presentado por el Secretario de Estado Lucas Alamán al congreso mexicano en sesión secreta, México 8 de marzo de 1830, remitido por Butler a Van Buren. Vol. 5, doc. 2 y anexo al doc. 3. NAW.

⁸ Segunda conferencia entre Butler y Alamán. México, 10 de julio de 1832. *México A. Butler*. Vol. 5, s/n NAW.

⁹ Butler a I. Hernández. México 17 de marzo de 1835 y viceversa 21 de marzo. *México A. Butler*. Vol. 6, s/n. NAW.

resultando de las necesidades planteadas a principios del siglo, primero por la defensa de los Estados Unidos, que durante el siglo se ampliaría para convertirla en la defensa continental; después por la proyección de la economía agraria expansiva acompañada de razones económicas como la especulación de las tierras; más tarde por la estrategia de Norteamérica que planteó la transcontinentalidad, desde el principio, al vislumbrar la posible extensión de océano a océano; finalmente por el temor a la participación de las grandes potencias europeas en los asuntos americanos.

Temores y rivalidades todas que se fueron expresando y que recaeron en México de manera despiadada.

Observamos que todo sucedió durante la estancia de Poinsett y de Butler, en sus respectivas misiones en México, y el resto del siglo XIX no fue otra cosa sino la aplicación de la política así formada y acompañada del reflejo de los cambios que se produjeron en la política interna de los Estados Unidos.

En cambio, México, debió actuar frente a ese alud con los únicos instrumentos que pudo utilizar, las razones legales que constituyen la defensa típica del país débil.

Tomás Moro y su “Diálogo de la fortaleza contra la tribulación”

Por el profesor Esteban Pujals

A finales del siglo XX la figura y la obra de Tomás Moro están alcanzando relieve y actualidad cada vez mayores. En 1535 Moro subió al patíbulo, rezó el salmo *Miserere*, y después de bromear con el verdugo —“dejad que pase la barba por el tajo, no sea que me la cortéis”— fue decapitado por orden del rey Enrique VIII. La trágica noticia corrió rápidamente por Europa, como lo habían hecho sus obras, y como después traspasarían los siglos. Erasmo, uno de los grandes amigos de Moro, escribió al obispo de Cracovia narrando el martirio del “mejor y más santo de los hombres que vivieron en Inglaterra”; efectivamente fue canonizado 400 años después (1935) por Pío XI. Las biografías sobre Moro se han multiplicado, con traducciones a todos los idiomas; en este siglo son especialmente famosas las de E. E. Reynolds, R. W. Chambers, D. Sargent, P. Berglar, W. Nigg, A. Vázquez de Prada, A. Paredi. Sobre Moro se ha realizado una de las grandes películas de la cinematografía mundial: *Un hombre para la eternidad* (“For all Times”, en el título original inglés).

Y la bibliografía sobre Moro, libros y artículos con estudios, análisis de sus obras, de su pensamiento, de su vida, etc., no cesa de aumentar

cada año. La revista trimestral "Moreana" de carácter científico, con trabajos en varios idiomas, dedicados a Moro y su época, se publica en Angers (Francia) y llega al Núm. 100 en 1989. La asociación internacional "Amici Thomae Mori", formada en la década de los 60 por profesores universitarios, intelectuales e instituciones culturales de todo el mundo, realiza actividades y congresos en Europa y América, lo mismo que en Japón o Australia (en 1988, un gran congreso mundial en Canadá). Se habla ya de un "fenómeno Moro" de carácter universal; como ha publicado un periódico madrileño, "se diría que, en tiempos de oscuridad conceptual, no pocos pensadores han optado por dirigirse al más lúcido de los utópicos" ("ABC", 10 Nov. 1989).

De vez en cuando la humanidad, normalmente acomodaticia y gregaria, despierta al chispazo heroico en uno y otro sentido, y se da cuenta de la meta adonde se podría llegar, avistando el punto de excelencia de lo que se debería ser. Tomás Moro es este caso y, desde la superficie de nuestra posición ordinaria, su nombre nos hace sentir y apreciar los niveles del heroísmo moral, y percibir en qué consiste la maestría de uno mismo y de la vida.

Es indudable el valor que tienen las letras humanas tanto para la formación personal del individuo como para beneficio de la sociedad; pero conviene tener presente que, en cualquier caso, son las divinas las que más cuentan. Tomás Moro consiguió hermanar y aun fundir ambos saberes, que en el Renacimiento no se hallaban tan separados como suponemos, y sin punto de comparación con lo que están en nuestros días. De Moro no se puede decir, como ha escrito con tanta audacia como precisión el historiador literario inglés contemporáneo C. S. Lewis, que el Renacimiento es la época del "nuevo saber" así como lo es la de la "nueva ignorancia". Moro asimiló los conocimientos nuevos y procuró no olvidar los antiguos y los perennes de todos los tiempos. Es más, el estudio de las letras humanas le llevó cada vez más cerca de las fuentes divinas, hasta ponerle en condiciones de rendir su vida por la verdad, de la manera más dócil y sencilla.

Tomás Moro (1478-1535) fue un eminente abogado y consejero, un hombre de letras que gozaba de reconocimiento europeo, y el humanista con más cualidades de escritor y que muestra mayor genio literario. Muchos conocen a Moro casi solamente como al autor de la *Utopía*; sin embargo, a pesar del tiempo que tuvo que dedicar necesariamente a su profesión de abogado y hombre público, su producción literaria es abundante. Su obra consiste en un buen número de poemas, una extensa e interesantísima correspondencia, tratados de historia, de devoción y controversia religiosa, redactados en latín y en inglés, la *Historia de Ricardo III* (circa 1513), los dos libros de la *Utopía* (1515-16), el *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (1534) y *La agonía de Cristo* (1535).

En su correspondencia, varias de sus cartas son valiosas obras humanísticas que circularon profusamente, sobre el estudio de los clásicos y la literatura, las ciencias y humanidades, el papel de la filosofía y la teología y sus métodos. Su *Historia de Ricardo III* es importante en la historiografía inglesa, e inspiró a Shakespeare su célebre drama sobre ese rey. La *Utopía* es continuamente comentada por politólogos, juristas y sociólogos. En Estados Unidos, la Yale University Press empezó en 1963 una edición crítica de las Obras Completas de Moro, que en 1989 llega a 19 volúmenes, faltando sólo tres o cuatro para su terminación. Sin embargo, la figura de Moro sobresale por dos importantes hechos históricos: por oponerse, siendo canciller de Inglaterra, a los propósitos de Enrique VIII de divorciarse de Catalina de Aragón y por negarse a aceptar la separación de la Iglesia Católica Romana.

Alguien ha tachado a Tomás Moro de "medievalista"; es decir, hombre de mentalidad acomplejada y con tendencia al sufrimiento y al martirio. Ante semejante reparo, conviene hacerse la reflexión de que una persona como Moro, que encuentra tan hermosa la vida en medio de su familia, sus estudios y amistades, no es lógico que caiga en la insensatez de dejarse llevar al patíbulo meramente por una testaruda obstinación y sin una causa fundamental, importante y avasalladora. Es verdad que Moro es un hombre de disciplina y oración; pero precisamente esto es lo que le da el señorío de sí mismo y la maestría de la

vida, la cual le permite, como contrapartida, ser en su conducta cotidiana el hombre más jovial y feliz, y el escritor de humor más sano y abierto del conjunto de humanistas de su tiempo.

La honrada actitud moral que le hizo imposible someterse a los requerimientos de la voluntad real llevó a Tomás Moro a la prisión en la Torre de Londres (1534-35). Allí escribió el *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación*, cuando sobre el heroico humanista pendía a un plazo no lejano la inevitable sentencia de ejecución: el postrero y gran honor que el rey Enrique VIII hacía de un modo increíble e incalculado a quien antes había sido su amigo y canciller.

El *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (1534) es una obra en la que, simbolizadas en el temor de la Hungría y la Europa de la época contra la amenaza turca, Moro nos describe las condiciones en las cuales se iban a encontrar los católicos ingleses frente a la opresión del protestantismo que se les venía encima. Esta circunstancia, llevada al terreno personal, significa el testamento que el sabio humanista nos deja respecto de cómo debemos conducirnos en tales momentos; y nos comunica, de una manera viva y contundente, que los principios están ante todo, la verdad absoluta debe anteponerse a toda verdad relativa y aparente, y, por descontado, a toda comodidad particular, aunque dicha comodidad no tenga un matiz individual, y se presente disfrazada de sacrificio común por alguna causa temporal, la sociedad, la familia, o la amistad. Aunque contiene narraciones divertidas, el *Diálogo* es un libro de meditación, lleno de fe y buen sentido, cuyo fin primordial fue clarificar las ideas y sentimientos del autor en un momento crucial, y fortalecerse a sí mismo, y de paso a los demás, de las tribulaciones de la existencia.

La obra presenta la estructura del diálogo clásico, y en él intervienen los personajes Antonio y Vicente. El primero podríamos identificarlo con el propio Moro, y el segundo con un amigo o familiar que participara también de las preocupaciones y convicciones de Moro. El tema de fondo viene a ser la discusión de lo que va a suceder en Inglaterra a causa de la Reforma Protestante, y de lo que le podrá ocurrir a cualquier inglés que permanezca fiel a las verdades teológicas

de la doctrina católica, singularmente a lo que le va a suceder al mismo Tomás Moro. La obra es extensa y discursiva, y, en su original inglés, de argumentación lenta y a veces estilísticamente no del todo eficaz. Ahora bien, en conjunto el *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* se levanta como un monumento de heroica honradez, de vencimiento de uno mismo, de magistral dominio de las circunstancias y de la vida; y no puede menos que de infundir fortaleza y dotar de magnanimidad a cualquiera que acuda a su lectura, más en momentos de tribulación y abatimiento. En estos casos, singularmente cuando los infortunios son de veras, y se percibe que falla el corazón, la compañía del heroico humanista y sus palabras llenas de virtuosa serenidad, proporcionan una nueva visión del mundo, e infunden renovado impulso para enfrentarse con los hechos, con valor moral y resuelta dignidad.

La traducción española del *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación*, realizada por Alvaro de Silva (Ediciones Rialp S.A., Madrid 1988), merece ser elogiada. A nadie se le escapa la dificultad de trasladar un texto inglés de principios del siglo XVI —cien años antes que Shakespeare— al español, con un lenguaje ágil y comprensivo. Y esta labor se ha hecho con competencia. Asimismo se deben agradecer la introducción y las notas que el traductor ha puesto en la edición. Alvaro de Silva ha traducido también para Ediciones Rialp, de Madrid, *La agonía de Cristo* (1978, con 3ª ed. en 1989) y las *Cartas desde la Torre, 1534-1535* (1988) de Tomás Moro.

Arte por el arte vs. arte social

DISCURSO DE RECEPCIÓN COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA
MEXICANA DE LA HISTORIA, LEÍDO POR LA DRA.

IDA RODRÍGUEZ PRAMPOLINI EL 30 DE MAYO DE 1989

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

No tuve el gusto de ser amiga del maestro José Fuentes Mares cuyo sillón número 8 voy a tener el honor de ocupar desde hoy, gracias a la distinción que los integrantes de esta prestigiada institución me han hecho al elegirme Académica de Número Foránea de la Academia Mexicana de la Historia. Nombramiento que les agradezco profundamente y que acepto con humildad y alegría.

Cuando ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras, en 1945, el maestro Fuentes Mares acababa de terminar sus estudios en el mismo edificio de Mascarones y partió en enero de aquel año a Nueva York con una beca para investigar sobre el tema "El desenvolvimiento de la conciencia jurídico-política europea a partir de la Reforma". Primer estudio que es producto de su doble profesión en ese momento, el Derecho y la Historia materia por la que habrá de decidirse muy pronto.

Fue a su regreso, en tres o cuatro ocasiones, que lo traté superficialmente en el célebre café de la Facultad de Filosofía y Letras. Nos

presentó un querido amigo común, el filósofo y novelista Enrique Espinosa. Extrañamente no volví a verlo nunca más a pesar de tener los mismos amigos y frecuentar los círculos intelectuales que había entonces en México.

Aunque no conocía toda su obra sí había leído muchos de sus espléndidos libros, profundos, serios y divertidos; e inclusive, por ser uno de los historiadores de lectura obligada sobre el siglo XIX en México, había consultado algunas de sus obras cuando escribí sobre la crítica y el arte del siglo pasado. Desde que recibí la grata noticia de mi ingreso a la academia para ocupar su sillón vacante, me dediqué a leer, durante seis meses, casi todas sus publicaciones, muchas, por cierto, muy difíciles de conseguir. Lamenté no haberlo hecho antes. Escritor prolífico y versátil, su inquietud lo llevó a incursionar en los campos de la filosofía, del teatro y de la novela. Sobre temas históricos y biográficos escribió más de veinte libros, innumerables artículos y dedicó buena parte de su vida a la docencia en México y en el extranjero.

De habernos tratado, seguramente hubiéramos sido de aquellos amigos con quien continuamente se tienen sabrosas discusiones y polémicas. Porque Fuentes Mares es el tipo de historiador que, como yo, tomamos partido y no lo ocultamos. La honradez, como historiador, de Fuentes Mares estribaba justamente en su compromiso como hombre y mexicano. Es obvio que él y yo asumimos compromisos desde distintas barreras de ver el mundo y la Historia, pero tenemos parecidos valores humanos de comportamiento que hubieran seguramente fraguado en una verdadera amistad.

En su libro *Mi versión de la Historia de México*, 1975, con loable honestidad escribe "Metido en la historia de mi patria durante 25 años, hago de la objetividad mi estrella polar, pero no la alcanzo", confesión que a mi juicio lo exalta porque tampoco creo que la objetividad absoluta sea posible alcanzar. La pasión de Fuentes Mares por los temas que seleccionaba y su apego y dedicación a la investigación, estudio y respeto a las fuentes, hacen de él un clásico de la historia de México. Generalmente, Fuentes Mares no sólo observa y analiza sino

participa e interpreta, con vehemencia y sus interpretaciones desean incidir en el presente.

Son muchas las citas que podrían hacerse de esta su misión de historiador, tomo una de su autobiografía de 1985, *Intravagario*, en que resume los propósitos que lo movieron, en 1949, a abandonar la abogacía y dedicarse a la Historia. Así nos cuenta:

“Buena parte del día estaba entre mis libros. Había leído no pocas versiones ‘conservadoras’ de nuestra historia, y cada vez me gustaban menos. No, no era cosa de halagar a los ‘emisarios del pasado’ sino de *convencer* a los inteligentes voceros del futuro, fin para el cual habría de evitar cualquier enfoque basado en intereses de religión o partido político, aparte de fundar las interpretaciones en documentos y testimonios inobjetable”. No es casual, por lo tanto, que al aparecer en 1951 su libro *Poinsett: historia de una gran intriga*, don José Vasconcelos escribiera en el periódico *El Universal* que se trata de “un gran libro inútil”.

Es justamente la necesidad de ser útil a la sociedad lo que movió siempre al maestro Fuentes Mares a realizar esa vasta obra, enorme e intensa donde su pasión y vitalidad personales devuelven a los muertos, como lo hizo al ocuparse de don Sebastián Lerdo de Tejada y de tantos otros personajes, su condición de hombres de carne y hueso.

He preparado, en honor del maestro José Fuentes Mares, este ensayo sobre un tema que me apasiona y espero convertir en un libro: la polémica del arte por el arte contra el arte social en el siglo pasado.

En términos muy amplios y en cierta manera injustos, podríamos dividir la trayectoria de la creación plástica de los últimos 150 años en dos grandes corrientes que, aparentemente, conducen a polos opuestos. Por un lado, la de aquellos artistas o creadores que tratan de ligar su producción a los intereses sociales, ético-estéticos o utilitarios de la sociedad y, por el otro, los artistas o creadores que se alejan de toda preocupación externa a su individualidad y evitan involucrarse en cualquier problema que coarte su libertad personal. En la actualidad, po-

dríamos llamarlos artistas comprometidos con la sociedad y artistas no comprometidos. Estas dos posibilidades surgieron dramáticamente en el siglo pasado, especialmente con el desarrollo de la industria, con la tecnología y, al mismo tiempo, con la aparición de las ideas socialistas. Desde que esta problemática fue planteada, algunos artistas, los menos, intentaron unir ambos caminos. Algunas veces se agruparon bajo una idea social y estética que sirvió de bandera para unificarlos. Otras veces, en la obra de un solo artista encontramos marcada la trágica disyuntiva de caminos. Dentro de la línea de compromiso, la labor moderna del diseñador y el fotógrafo aparecen como unas de las más preocupadas por enfrentar estética y utilidad.

Los artistas que no aceptan compromiso alguno siguen produciendo desde su torre de marfil y, con las hábiles armas de la propaganda y la crítica, se han constituido en lo que actualmente el público acepta como representantes del arte del siglo XX. En las últimas décadas, la trascendencia de esos artistas quienes desde el siglo XIX se llamaron a sí mismos "puros", al no querer mezclar su creación con otros compromisos que no fueran los formales, va perdiendo cada vez importancia y se duda sean, en verdad, los representantes del arte de nuestro tiempo.

Artista y artesano

No sería posible, en corto tiempo, recorrer las transformaciones históricas que ha sufrido la noción del productor de arte; sin embargo, creo imprescindible marcar, aunque sea someramente y a grandes saltos históricos, aquellos periodos de cambios económicos e ideológicos que condujeron al artista al momento en el cual se desata la lucha y se enfrentan las dos concepciones del quehacer artístico.

El culto a la personalidad, a la originalidad y al genio artístico que nuestra cultura heredó, son valores nacidos durante el Renacimiento.

La división del trabajo en la Edad Media culmina en la formación de los gremios, verdaderos talleres de especialización. La estima por el artesano medieval estriba en su buen oficio (jamás en la inspiración, valor que aparece varias centurias más tarde). Los gremios de trabajadores manuales crecieron al lado de la floreciente economía burguesa, la cual comenzaba a desarrollarse en los centros urbanos más que en el campo. En las poblaciones alrededor de la catedral gótica, ya no el cementerio, se incrementa la clase artesanal debido al intercambio comercial, a la acumulación de riqueza y al nacimiento de un nuevo cliente para el arte: la clase adinerada, la incipiente burguesía.

En el Renacimiento culminan las conquistas que la baja Edad Media comenzó a gestar: la admiración y el interés por la naturaleza, ésta desarrollará la posibilidad de la ciencia y la técnica. El individualismo se acentúa en la lucha contra la autoridad y jerarquía. El anticlericalismo, el antiescolasticismo que producirán un nuevo modo de ser religioso y una nueva concepción del arte y su creador.

El papel del artesano-artista no sufrió hasta los siglos XIII y XIV cambios fundamentales. Es decir, en las culturas anteriores a la renacentista, el creador produce según la demanda; trabaja bajo encargo y toda la obra que sale de sus manos, tiene un sitio determinado que la espera.

Con el enriquecimiento de las ciudades, (particularmente italianas) y la rivalidad entre ellas, con la riqueza acumulativa, con el poder del Papa, del Príncipe o Señor, aparece un nuevo tipo de cliente, al mismo tiempo que demanda tiene ya un margen de elección en la conquista que, lentamente, el artesano-artista empieza a adjudicarse: la libre producción. La independencia del artista de la estricta demanda provoca, de una manera paulatina pero continua, la separación del artista y del artesano; junto con ella se realiza el surgimiento de las artes mayores y puras; con esto la devaluación de las artes impuras, menores y "utilitarias".

Aunque todavía en el siglo XIV hay equipos y colectividades de trabajadores, el artista pequeño burgués que surge de los gremios y

comienza a destacarse por la perfección, habilidad, originalidad y diversidad creativa, se rodea de discípulos y aprendices que admiran el genio del maestro bajo una perspectiva novedosa. El hombre destacado y hábil va adquiriendo una aureola de gloria y al mismo tiempo que es el maestro admirado, obtiene respeto y veneración de otros mecenas: Papa, Príncipe o Rey.

En el artista, al irse independizando tanto por el contacto y el despertar de la curiosidad ante la naturaleza, como por el nuevo cliente que lo aplaude, crece la conciencia de la libertad artística, de la creación única, de la inspiración y del genio, categorías que prevalecerán hasta bien entrado el siglo XIX, donde se pondrán en entredicho.

El arte, durante y después del Renacimiento, ya no tendrá una preponderancia basada en la magia, la religión, la política y el servicio a la sociedad, sino proporcionará un goce en sí mismo, aspirará a un purismo "inmaculado" o decorativo y se convertirá también, paradójicamente cada vez más, en un arma de poder político y económico. Leonardo, Miguel Angel, Benvenuto Cellini pueden ser los ejemplos máximos de artistas que reúnen las características renacentistas: interés experimental en varias artes y ciencias, carácter polifacético de las artes que desarrollaron; libertad dentro de su liga al mecenas; valor de la inspiración y seguridad en sí mismos, su oficio, su genio. La figura principesca de Rafael sería la culminación de ese proceso.

Durante y después del Renacimiento, al colocarse el hombre en el centro de la creación y estar "aquí" para dominarla, en vez de sentirse dependiente de la gran incógnita de Dios que había ido resolviendo a lo largo de las centurias de las más diversas maneras, rompió sus ligas con la divinidad, con lo trascendente y se instaló en una autonomía total. En una sociedad formada por individuos cada vez más ansiosos por destacar su personalidad, lo importante resulta ser la originalidad, la subjetividad y el deseo de asegurarse económicamente en el mundo. De manera simultánea, al aparecer el individualismo surge con mayor pujanza la idea de libertad que el arma de la razón, entronizada ya en el siglo XVIII, se encargará de justificar y ensalzar.

El artista del siglo XIX convertido en adorador de la estética, creará, con la libertad conquistada, primero un canto de amor a la belleza, única problemática a la que se enfrentará cuando ya esté libre de compromisos. Bajo la religión de la estética se sucederán una serie de "ismos" formales que partiendo de un ideal de belleza clasicista pasarán por una serie de transformaciones, incluyendo la deformación y el retorcimiento de la belleza consagrada como tal hasta llegar a la contrapartida: la antiestética, que nace con Dadá en las primeras décadas de esta centuria.

Los cambios que la noción y el término "artista" han sufrido en la Historia, son reveladores del *status social* que fue teniendo el creador a través de las épocas. Antes del siglo XIV el vocablo artista designaba lo mismo a un letrado como al hombre que se dedicó a los destilados y a la alquimia.

En el siglo XV, en Florencia por ejemplo, artista y artesano permanecen unidos; denotan al obrero-pintor, al tallista, al carpintero, etc., aunque en el uso corriente ya empieza el artista a adquirir una categoría más elevada. En la edición de 1694 del Diccionario de la Academia Francesa, artista y artesano tienen, todavía, la misma connotación que en los siglos XV y XVI:

Artesano: obrero en un arte mecánico, hombre de oficio.

Artista: aquel que trabaja en un arte u oficio. Se dice en particular de quienes hacen operaciones químicas.

Es casi un siglo después, en 1762, en otra edición del mismo diccionario, donde aparece la noción moderna:

Artista: aquel que trabaja en un arte donde el genio y la mano deben concurrir. Un pintor, un escultor, un arquitecto son artistas.

En el siglo XVII, cuando se funda la Academia de bellas artes, el nombre está escrito todavía con minúsculas. Es mucho más tarde cuan-

do la B y la A mayúsculas aparecen. Bellas Artes advierte, ya, la veneración al producto del artista.

En los últimos tiempos el artista se ha convertido, en grado ascendente, en un diseñador de ideas, y el trabajo artesanal ha sido suplantado en gran medida por otras técnicas y maquinarias. Existen muchos creadores que ni siquiera tocan la obra con sus manos y los últimos movimientos, como el arte de la tierra o el arte conceptual, tienen ya mayor relación con conceptos morales, políticos, sociales o filosóficos que con los puramente estéticos que predominaron durante los últimos 150 años.

Arte social

La idea del arte ligado a la moral y a la utilidad sociales, surge como contradicción en el siglo pasado, junto con la fe en la técnica y el progreso de la humanidad en los llamados por Marx socialistas utópicos. La creación artística, entendida como educación de la sensibilidad, tiene sus primeros defensores en el Conde de Saint-Simon y sus discípulos (Prosper Enfantin y su secretario Auguste Comte), y en Charles Fourier y Robert Owen, entre los más importantes.

El término socialista, que aparece a principios del siglo XIX, adquiere con estos tres pensadores una connotación precisa aplicada a aquellos individuos que defienden un sistema social, en el cual el bienestar colectivo se antepone al interés por el individuo.

El Conde de Saint-Simon

La vida de Claude-Henri de Rouvroy, Conde Saint-Simon (1760-1820), extraña, pintoresca e increíble, cobra sentido y su obra adquiere un mayor significado —como afirma su biógrafo Sebastián Cherlety— después de su muerte, cuando sus ideas son difundidas por sus numerosos discípulos y admiradores que tratan de llevarlas a la práctica, casi puede decirse de una manera insensata.

En la inmensa y desgraciadamente muy poco estudiada obra literaria de este pensador, aparecen conceptos que van a condicionar, en gran medida, el desarrollo de las artes del siglo XX.

Para Saint-Simon la sociedad humana está concebida en un movimiento continuo hacia el progreso y basada en lo que llamó la ciencia de la Moral. La forma para llegar al progreso social y a la felicidad del hombre lleva implícita la necesidad de estudiar las ciencias naturales (Darwin), como ejemplo para aprovechar el conocimiento científico y humano y enfocarlo así a finalidades prácticas. Basado en los principios científicos aplicados al estudio de los grupos humanos, Saint-Simon concibe una sociedad cuyos pilares serán los sabios, los banqueros y los industriales. Especialmente estos últimos constituyen, en el inicio de su pensamiento, el punto fuerte de su concepción utilitaria. Alrededor de 1819 en un volumen titulado *Opiniones literarias, filosóficas e industriales*, elaborado con la ayuda de varios discípulos que después constituirán la rara secta de los Padres Pérez Sansimonianos, el fundador de esta religión de la industria suprime a los banqueros y coloca en su lugar a los artistas que forman la *vanguardia* (ésta es la primera vez que aparece el concepto vanguardia ligado al arte, idea que en el arte contemporáneo ha llegado a ser la medida de la creación artística). Los artistas —dice Saint-Simon— forman la vanguardia ya que el poder de las artes es el más inmediato y el más rápido por estar fincado en la sensibilidad y la imaginación de los hombres que son las facultades propiamente motrices del alma humana.

El arte para Saint-Simon y sus alumnos será, en definitiva, una fuerza social tan útil como la ciencia en la reforma de la sociedad puesto que en definitiva, es la fuerza motriz principal; así, dice textualmente: Los razonamientos no hacen sino convencer, las sensaciones persuaden y entrenan. Los artistas tienen armas de todas las especies para esparcir ideas nuevas entre los hombres, sea que las inscriban en el mármol o sobre la tela, sea que las popularicen por medio de la poesía o el canto, que las empleen en la oda, la canción, la Historia, la novela o el drama; el drama, sobre todo, ejerce una influencia eléctrica y victoriosa.

Saint-Simon concibe la Historia en ciclos de épocas orgánicas, es decir, bien ordenadas, unificadas y homogéneas (Grecia Clásica, Edad Media) y en épocas anárquicas o críticas, como la época en la cual se inicia la Revolución Francesa que a él le tocó vivir.

La era futura, al perfeccionamiento de la cual va dirigido su pensamiento, será lograda por medio de las fuerzas productivas en donde las artes, como en las grandes épocas orgánicas, jugarán un importante papel. Confía a los artistas la creación de esta sociedad que puede lograrse a través de la glorificación del trabajo, la realización de una existencia más rica en alegría, más humana, más intensa. Saint-Simon es un pacifista que condena la guerra y concibe al trabajo como la fuente principal del progreso. En el actuar creativo del artista, que usa el sentimiento antes que la razón, encuentra la fuente de la libertad que hará del artista un guía y no el esclavo de la sociedad. En definitiva, el artista aparece en la doctrina Saintsimoniana como el portador de una misión providencial.

El artista —opina— por sentir, más que por razonar, tiene un mayor poder para amar a los otros. Los sabios pueden constatar este fenómeno y pueden decir que es necesario amar para no contrariar la marcha de la civilización pero son incapaces de producir los sentimientos, aunque reconozcan su necesidad. Esto sólo pueden hacerlo los artistas. La dirección de la sociedad pertenece a los hombres que hablan con el corazón.³

En las épocas orgánicas la manifestación del sentimiento se llama culto, en las de crisis, bellas artes. Saint-Simon, para solucionar la crisis en que se encuentra la sociedad políticamente inmoral en que vive, propone un Parlamento Provisional formado por tres Cámaras, la primera denominada Cámara de Invención estará formada por los artistas que abrirán la marcha y proclamarán el futuro de la especie humana.⁴ Las otras dos Cámaras serán la de Examen y la de Ejecución, representada, la primera, por los sabios, la segunda, por los industriales.

A través del concepto del artista como portador de las armas de salvación del hombre: la creación, la imaginación y la fantasía encaminadas a alcanzar la felicidad, Saint-Simon dará el paso definitivo en su doctrina: el descubrimiento del futuro religioso de la sociedad que no estará dominado por una visión metafísica, sino únicamente moral.

No es mi intención exponer aquí el complicado pensamiento de Saint-Simon, ni las exaltadas repercusiones que provocó entre sus seguidores, sino exclusivamente plantear su postura con respecto al arte como una de las primeras concepciones que acercaron, de una manera contundente, la labor del artista en relación a la felicidad y al bienestar social, y a las consecuencias que tuvieron con respecto a un cambio humano profundo.

Saint-Simon, cuando todavía no se formula concretamente la teoría del arte por el arte, que aparece por esos años y que será teóricamente expuesta en el prólogo a *Mademoiselle de Maupin* por Théophile Gautier, se opone a la actitud no comprometida del artista y levanta como postura vital de éste, el interés social, al mismo tiempo que concibe al arte como una forma funcional y utilitaria dentro del conglomerado humano.

La teoría del funcionalismo y la utilidad que postula Saint-Simon, será recogida después de la Primera Guerra Mundial como la base creativa de la arquitectura y el diseño contemporáneos. Sin embargo, parece que no se debe a Saint-Simon el primer pensamiento "funcionalista". Quizás el más preclaro antecesor de esta teoría fuera, probablemente, Quatrèmere de Quincy quien, en su tratado de 1815, *Destino de las obras de arte*, había lanzado ya esta noción aunque no en forma tan clara y contundente como lo hace el fundador del grupo de los *Péres*. La frase de Quincy: El más bello peristilo que en un edificio no conduce a ninguna parte, no será más que un magnífico defecto, preconiza el horror a la decoración que tuvieron los grandes arquitectos del segundo cuarto del siglo XX.

Aunque, según las investigaciones hechas en torno a la formación intelectual de ese extraño poseído que fue Saint-Simon, nunca tuvo conocimiento de las teorías utilitarias de Quatrèmere de Quincy llega, por su cuenta, a las mismas conclusiones.

Fueron los discípulos del “descendiente de Carlo Magno”, Saint-Simon, los que llevaron al campo de la práctica el misticismo estético-funcional del maestro. En la revista *Le Producteur* que recoge su pensamiento disperso en innumerables publicaciones, existen varios artículos donde se señala, de modo preciso, el quehacer deparado al artista. La crítica a la actitud egocéntrica del creador, despiadada algunas veces, moralizante y apostólica las más, despertó en Europa, alrededor de los años treinta del siglo pasado, un entusiasmo popular que dejó manifestaciones en todos los campos del arte y sembró la semilla del arte social.

La arquitectura fue acusada en diversos artículos de los periódicos sainsimonianos *Le Producteur* y *Le Globe*, de servir para la decoración de casas particulares, los “templos del egoísmo”. En lugar de estas construcciones proponen textualmente que La arquitectura debe adornar de bellas formas los edificios útiles y los vastos talleres de la riqueza moderna: las fábricas.⁵ A la pintura se le reprocha haberse concentrado en los salones y representar un recreo a los ojos materiales, no al espíritu. La música, ese arte eminentemente social, según este tipo de pensadores, se había convertido en un *divertimento* para las clases altas que apreciaban al ejecutante que hacía brillar el talento en la precisión técnica, en los malabarismos de oficio (Paganini y Liszt). Así, el mismo Adolphe Garnier opina: La música sinfónica que ha servido hasta ahora para hacer marchar los regimientos, podrá animar a los trabajadores en sus talleres o entretenerlos en los momentos de reposo o presidir el trabajo de los puertos, señalar la entrada y la partida de los barcos y seguirlos en sus viajes”.⁶

La Marsellesa llegó a ser el ejemplo del canto de unión, el grito aglutinante de un pueblo que sufría y triunfaba en sus reivindicaciones y a quien nadie había enseñado a amar. No cabe duda que a pesar de las

diferencias ideológicas entre el socialismo sainsimoniano y las ideas de Flora Tristán, la abuela de Paul Gauguin, el arte preconizado por aquéllos la llevó a convocar un concurso para la Marsellesa de la Paz (1830), en el que tomaron parte conocidos poetas y compositores, así como desconocidos obreros y trabajadores que se iniciaron, con esta obra libre, en los ensayos líricos.

Por ser la preocupación por las clases más numerosas y más pobres la meta de la doctrina de Saint-Simon, todas las artes fueron enfocadas a la resolución del problema social a gran escala y, por medio de ellas, quisieron popularizar las ideas redentoras. Así nacieron una serie de cantos al trabajo; la oratoria no religiosa cobró una vitalidad perdida hacía varios siglos; el drama, la música coral y la poesía tomaron derroteros en esa dirección de servicio.

Uno de los planes más interesantes que se presentaron a los oídos sordos de los gobiernos fueron los encaminados a crear nuevas soluciones urbanísticas; nuevas ciudades donde el pueblo entero, rodeado de belleza, viviera una existencia digna e igualitaria. Una catastrófica expedición planeada por los sainsimonianos, fue llevada a cabo en Egipto bajo una fallida ayuda gubernamental; éste fue uno de los primeros proyectos pioneros del tipo de ciudad industrial-jardín que un siglo después ocuparían a los arquitectos, como por ejemplo a Le Corbusier. La mencionada expedición a Africa, que terminó diezmada por la peste y el abandono de los mecenas que la financiaban, tuvo por objeto erigir una ciudad en forma de cuerpo humano. En el lugar del corazón, las de los afectos y la pasión, se planeaba instalar las academias artísticas. En la cabeza, los centros científicos y los institutos de la sabiduría; en los brazos, símbolos de la fuerza de trabajo y en el vientre, centro de la actividad digestiva, estarían las fábricas y los campos labrados; las piernas se dedicarían a los paseos, expansión del cuerpo físico y lugar de reunión social de la comunidad; al término del cuerpo, en los pies, estarían los espacios para las diversiones como el teatro, las salas de entretenimiento, las ferias, los juegos, etcétera.

La apología sainsimoniana al arte y la tecnología como dualidad salvadora del hombre y la sociedad, cambió el rumbo de la producción de muchos artistas y poetas hasta entonces encerrados en sus "torres de marfil". Víctor Hugo, considerado el patriarca del cenáculo del arte por el arte, comenzó por un tiempo a interesarse por hacer una literatura para el pueblo realizando, en primer término, el sufrimiento del hombre, especialmente el de *Los miserables*, y se unió al canto de la creación por la utilidad social. Así, afirma: El arte por el arte puede ser bello, pero el arte por el progreso es más bello todavía. George Sand abandona la prisión en la que se había recluso para defenderse de los ataques y problemas del mundo exterior, cambia de actitud por una temporada y comienza una labor de compromiso social retractándose de cuando escribió en su autobiografía: ser un artista, sí. Yo quiero ser una no sólo para escapar de la cárcel material, donde la propiedad grande o pequeña nos aprisiona en un círculo de odiosas y mezquinas preocupaciones, quiero aislarme del control de la opinión... vivir alejada de los prejuicios del mundo.

Charles Fourier, Ethienne Cabet, Robert Owen

Otros tres socialistas utópicos, dos franceses, François Marie Charles Fourier (1772-1837) y Ethienne Cabet (1788-1856) y un inglés, Robert Owen (1771-1858), creadores de sistemas comunales, con todos los aparentes puntos de unión y con sus grandes diferencias conservan, sin embargo, una línea profunda de contacto con los sainsimonianos en las relaciones entre arte y sensibilidad como medios de cambio y superación humana y social.

Tanto en la utópica ciudad descrita por Cabet (Viaje a Icaria) como en la concepción de los Falansterios de Fourier o las Cooperativas de Owen, la creación artística entendida como educación de la sensibilidad, juega un papel importante.

Es en el campo de la arquitectura donde se encuentran los importantes aspectos del pensamiento de Cabet que, muchos años más tarde,

van a tener poderosa influencia en las ideas sobre construcción y urbanismo. Icaria, la ciudad utópica de Etienne Cabet, está planeada con un sentido de igualdad social de la que carecen los falansterios de Charles Fourier. Cada familia que habita en Icaria será poseedora de una casa exactamente igual a la de su vecino. El afán social y la estandarización que llega a prever modelos de partes iguales en la construcción y el mueblaje (primeras ideas de prefabricación masiva), será todavía a principios del siglo XX, uno de los graves problemas con los que se enfrentarán los artistas del *Art-Nouveau* y los primeros diseñadores quienes se debaten ante el peligro que significa la pérdida de la individualidad en este pretendida búsqueda de la estandarización.

Los falansterios de Fourier estaban planeados sobre el estudio de la naturaleza humana y la observación de la conducta del hombre como individuo y como ente social. Están concebidos como unidades habitacionales y autosuficientes para cerca de 1 600 personas; su base, agrícola más que industrial, produjo verdaderas comunas rurales. Para Fourier es la pasión la que mueve al hombre. Es necesario fomentarla y encauzarla por medio del juego creativo entendido como máximo placer y elemento de atracción entre los hombres. La pasión, fuente del movimiento social en el pensamiento de Fourier, fue también entre los seguidores del arte por el arte, el mecanismo que impulsa la creatividad. En ambos bandos contrarios late el sentimiento romántico del siglo XIX, únicamente que los artistas del arte por el arte usan la pasión para canalizar los sentimientos privados y particulares, encerrados con fuerza en sí mismos. Los fourieristas, románticos también, dedican la pasión a la solución de sus inquietudes humanísticas, sociales y morales.

Diferentes artes fueron en los diversos sistemas socialistas armas para capitalizar sus ideas. El drama fue para Saint-Simon el arte que podía ayudar, en máxima medida, a la difusión de sus ideas y soluciones. La arquitectura fue el arte que resolvía el problema utilitario y habitacional que preocupó a Cabet. Será la música, entre las artes, a la cual preste Fourier mayor atención.

Las cooperativas de Robert Owen, más industrializadas aunque más pequeñas que los falansterios agrícolas de Fourier, tenían por trasfondo ideal la formación del carácter, que para este pensador es susceptible de ser cambiado y transformado radicalmente por un medio ambiente y una educación apropiada.

En las villas cooperativas de Owen, las grandes construcciones de trabajo y habitación estaban rodeadas por enormes áreas verdes, antecedentes de las ciudades-jardín de finales del siglo pasado y mediados del nuestro. La educación y el recreo, entendidos como juego entrenador de la sensibilidad, tienen en el pensamiento de Owen como en los otros socialistas, el papel principal. La danza y la música ejercitadas desde la niñez, provocarán la condición básica para desarrollar la posibilidad del hombre para ser feliz en sociedad.

La utilidad, en el pensamiento oweniano, fue otro de los factores principales de sus ideas utópicas, como lo había sido en Cabet. El énfasis en la utilidad, más que en la belleza, lo había propuesto el icariano al afirmar: lo agradable debe ser visto sólo cuando tengamos lo necesario y lo útil.

Por ser Inglaterra, en ese momento, el país más industrializado de Europa, las ideas de Owen respecto al artista-artesano y su enfrentamiento a la máquina fueron las que comenzaron a despertar el interés de muchos estetas y artistas, quienes en una campaña de verdadero apostolado se dedicaron a formular y llevar a la práctica, de manera ya concreta, la unión del artista con el artesano en un nuevo enfoque con la era industrial. Dos precursores del cambio artístico marcan la nueva trayectoria, el esteta John Ruskin y el primer gran innovador del diseño, el socialista William Morris. Sin embargo, es necesario revisar, primero, el pensamiento opuesto al artes social, el del arte por el arte, ya que las prédicas de esos dos ingleses responden al auge adquirido por la "egoísta teoría del arte por el arte".

El arte por el arte

En Francia, después de los famosos levantamientos de julio de 1830, los pensadores liberales se agruparon en torno a otro príncipe de Borbón, el Duque de Orléans, cuya trayectoria demócrata le hizo obtener el apoyo también de los republicanos. Bajo el apodo del Rey Ciudadano, pasó de teniente general del reino a Luis Felipe I. La consolidación de las inmensas fortunas burguesas data de su reinado. Las grandes industrias, los ferrocarriles, los bancos, la intensificación del comercio interior y exterior enriquecen a la nueva clase en el poder que lentamente absorbe y se une a la maltrecha aristocracia y subyuga a las clases trabajadoras.

En esa sociedad estructurada económicamente, la paz, el éxito y la felicidad son los pilares sobre los cuales se apoya la moral burguesa. (No hay felicidad posible en la miseria, no hay desgracia que la fortuna económica no dulcifique. Era el lema.) Reprimir, recubrir, alcanzar el justo medio, aparentar, adquirir (en abonos, letras de cambio, a rédito, etc.), economizar, ser prudente sobre todo en las transacciones comerciales son, en un panorama superficial, las virtudes más comunes de la moral de la clase en el poder. Para este mundo anhelante de conservación, cualquier cambio significa un peligro, y aun los cambios artísticos eran vistos con desazón. El arte académico representaba la seguridad en la temática y en el gusto, y el retrato reflejaba la satisfacción plena del idealismo realizado. Ese género artístico "parásito de la vanidad personal" como William Blake, años antes había calificado peyorativamente al retrato; los temas de historia, es decir de pasado y aquellos que brindarían una lección moral, eran los únicos aceptados con beneplácito y sin temor.

La corriente romántica estaba dividida: por una parte, los socialistas pedían un nuevo tipo de arte para la nueva sociedad que ambicionaban construir; por otra, los artistas, especialmente poetas y novelistas no interesados aparentemente en política y cambio social o que habían sufrido serios desengaños en la participación activa en la sociedad, soñaban con una independencia creativa, basada en el individualismo más apasionado, libre de toda preocupación que no fuera estética.

Para la clase dueña del poder económico, la idea de la neutralidad del artista debía parecer, a la larga, menos peligrosa que la de los socialistas quienes amenazaban cuartear la base misma de la estructura social. Si las obras románticas, pero apolíticas, provocaban escándalo en la esfera moral, las de los socialistas minaban y amenazaban con destruir la cómoda situación de la clase privilegiada.

La separación del arte de cualquier otro contacto que lo mancillara: la política, la religión o la moral representó, en su inicio, una postura de rebeldía contra la clase burguesa que amenazaba la libertad de expresión e intentaba subyugar al artista bajo sus mezquinas ambiciones. Lentamente, este tipo de artista que produce el aislamiento en el cual se había recluso para mostrar su resistencia pacífica y algunas veces heroica, va convirtiendo el arte en un arma de poder. Nace junto con esta modalidad el crítico, el intermediario entre el producto y el público a quien va explicando los cambios y estilos del arte hasta que logra interesarlo en él, fuese para combatirlo o para entenderlo. Como el artista, a pesar de su actitud defensiva-despectiva, necesita de la sociedad que se consuma el producto creado, va perdiendo la fuerza de resistencia y aunque forma una élite que se vanagloria de su independencia, acaba por entrar en el doble juego de desafío, "asombrar al burgués" (*épatér le bourgeois*) y de dependencia, vivir de la creación.

Desde luego, las ideas que alimentan la teoría del arte por el arte tienen sus orígenes directos en los conceptos de la filosofía alemana (Kant, Schiller, Schelling y del romanticismo nórdico) pero su formulación es eminentemente francesa.

La herencia del romanticismo es muy clara: creencia en la superioridad del espíritu individual, la necesidad de reaccionar contra las estrechas reglas del clasicismo, la atención a los impulsos temperamentales, esencialmente al sentimiento; la consagración a la búsqueda de la belleza y la aceptación de la pluralidad de ésta. La repugnancia a servir. Aceptar la inspiración como única forma de esclavitud que conoce el artista, elevada y entendida como la máxima forma de expresar la libertad.

Los escritores con ideas sociales, hostiles también a la burguesía, que habían hecho del romanticismo el aliado de su política, muy pronto les reprochan a los artistas puros la neutralidad e imparcialidad erigidas en norma, que los lleva a permanecer inactivos y así emprenden contra ellos una lucha enconada.

En la década de 1820 a 1830, el arte por el arte lleva una aureola de misticismo; "la revelación" es el manantial del que surgen los principios de la nueva religión de la belleza. El artista se concibe como sacerdote y los ayudantes se convierten en apóstoles. Por ejemplo, cuando el pintor Paul Joseph Chenavard, amigo de Delacroix, pinta unos murales en el Panteón, llama a sus asistentes los cuatro evangelistas y declara: Me veo a mí mismo como el gran sacerdote de un nuevo culto. El arte es el único modo de hacer familiar a todos la idea filosófica dándole un cuerpo.

Años más tarde, aun después de la vulgarización de la teoría por Théophile Gautier y los miembros de su *Petite Cenacle* (en contraposición al *Grande Cenacle* de Víctor Hugo), el arte por el arte sigue siendo el *Ersatz* de la religión.

Se debe al filósofo y maestro Víctor Cousin (1792-1861), autor del libro *Du Vrai, du Beau et du Bien*, de inspiración alemana, una de las defensas más serias y prolongadas del arte por el arte en muchos de sus cursos y desde las páginas de la *Revue des deux Mondes*. En 1845 escribía: Hay que entender y amar la moral por la moral, la religión por la religión y el arte por el arte... Comprendamos bien este pensamiento, que el arte es también una especie de religión. Dios se manifiesta a nosotros por la idea de la verdad, la idea del bien, por la idea de lo bello..., el objeto del arte es la belleza. El arte se abandona a sí mismo, todo lo demás se descarta.

Contra la actitud eminentemente social y de una ética utilitaria del arte, propuesta por Saint-Simon y Fourier, y la moralizante y religiosa defendida por Robert Lammenais y otros, se levantan los adoradores del arte por el arte, los asiduos concurrentes al salón

dominical de Madame de Sabatier: Gautier, Flaubert, Baudelaire, los hermanos Jules y Edmond Goncourt, Musset, Merimée y la élite bohemia de París. Muchos se refugian en la nueva religión del arte por desilusión dentro de la política, la mayor parte de ellos eran demócratas y republicanos; otros por motivos personales, psicológicos e ideológicos, y los más, por estas razones y el desprecio a la clase advenediza sin gusto, sin tradición, sin historia, con ideales mezquinos: la burguesía, clase social a la que, por otra parte, todos ellos pertenecían, utilizaban, y a la cual, en el fondo servían.

Desde luego, no se debe olvidar que la idea de desvincular el arte de los problemas éticos, religiosos y sociales y dedicarse a la creación pura, son metas absolutamente imposibles de lograr. Hay que tener en cuenta el momento histórico en el cual esta lucha se presentó y entrever que en el fondo tanto los socialistas como los puristas se revelaban contra el filisteísmo burgués. Ninguno de los escritores se evade a su realidad. Baste recordar que se debe a Flaubert, uno de los importantes defensores del arte por el arte, una de las críticas más profundas a su época en su novela *Madame Bovary*.

La aparición, el 25 de febrero de 1830, del grupo de partidarios de la bohemia romántica reunidos por el poeta Gérard de Neval y el joven, pintor entonces, Théophile Gautier, para aplaudir la primera representación de la obra teatral *Hernani* de Víctor Hugo, marca el desafío desenmascarado de los románticos contra la asustada burguesía que asistía al teatro. Gautier, con su chaleco rojo de terciopelo encarna un espíritu revolucionario absolutamente novedoso. (La primera bandera roja fue usada en 1792 por los radicales durante la Revolución.) Gautier no pertenece a ningún partido, desprecia inclusive las ideas plebeyas revolucionarias, pero al adoptar una postura de altanera indiferencia inaugura el comportamiento insólito de estar contra todos. Si *Hernani* fue la pieza teatral que marca el inicio del teatro francés contra la academia y el buen gusto establecido, el gesto de Gautier fue el primero de independencia en el actuar; el extremo individualismo en el comportamiento, la provocación, el desafío y la instauración de la

bohemia como clase que, pocos años más tarde, caerá en el descrédito absoluto.

La publicación del extenso prólogo de Gautier a su novela *Made-moiselle de Maupin*, escrito en 1834, pero que aparece junto con el romance un año después, es la crítica más sagaz y despiadada a la moral e hipocresía burguesas y a la utilidad y moral del arte, establecida indispensablemente por los utopistas sociales. Con este escrito Gautier se convierte en el máximo defensor de la teoría del arte por el arte a la cual suprime la aureola de misticismo que la alumbraba y la convierte en la máxima protesta ante cualquier compromiso y en la bandera de la autonomía del individuo. Con furia y sarcasmo comienza Gautier por negar la importancia de la crítica, especialmente la publicada en los periódicos. La primera acusación que lanza contra los periodistas es la falsa defensa de la virtud que propagan con una hipocresía reflejada en la inmoralidad de sus vidas íntimas: Pensar una cosa y escribir otra, eso pasa todos los días, sobre todo a los virtuosos, decía. Los escritores románticos contemporáneos no son más inmorales que los del pasado: Shakespeare, Molière, Rabelais, etc. El otro gran vicio que señala a los críticos y periodistas, que se han constituido en intermediarios entre el público y el creador, es la envidia: Una cosa certera y fácil de demostrar a quienes pudieran dudarlo, es la antipatía del crítico por el poeta, del que no hace nada contra el que hace, del avispón contra la abeja, del caballo estéril contra el semental. No os hacéis críticos sino después de haber constatado plenamente que no podéis ser poetas.

Al lado de los críticos moralizantes que lanzan sermones para preservar una moral falsa que violan diaramente, existe, según Gautier, otra clase de *pobres diablos* que buscan la utilidad social del arte y apenas aparece una obra nueva, lanzan la pregunta: ¿De qué sirve este libro? ¿Cómo se puede aplicar a la moralización y al bienestar de la clase más numerosa y más pobre? ¡Qué! ¡Ni una palabra de las necesidades de la sociedad, nada civilizador y progresista! ¿Cómo, en lugar de hacer la gran síntesis de la humanidad y seguirla a través de los sucesos de la Historia, las faces de las ideas regeneradora y providencial, se puede hacer poesías y novelas que no llevan a nada y que no hacen

avanzar a la generación en el camino del porvenir? ¿Cómo puede uno ocuparse de la forma, del estilo, de la rima en presencia de tan graves intereses? ¿Qué nos hacen a nosotros el estilo, la rima y la forma? Es de lo que se trata pobres zorros, están muy verdes. Esta crítica directa a Saint-Simon que hablaba justamente de solucionar los problemas de la clase más numerosa y más pobre, va seguida de lo que en realidad es el meollo de la doctrina del arte puro, es decir, su inutilidad.

La novela tiene para Gautier como única utilidad material: ante todo unos mil francos que van a dar al bolsillo del autor y lo avivan en tal forma que el diablo o el viento no lo pueden arrastrar. Pero tiene también una espiritual: La utilidad estriba en que, mientras que uno lee novelas, se duerme y no lee útiles periódicos, virtuosos y progresivos... Por lo tanto, concluye: No hay nada verdaderamente bello sino lo que no puede servir para nada; todo lo útil es feo, pues la expresión de alguna necesidad que es lo innoble y repugnante del hombre, como su pobre e inválida naturaleza. El lugar más útil de la casa son las letrinas. Y eleva lo superfluo, lo que no tiene utilidad material alguna, el ocio, el refinamiento de los sentidos, la invención y el goce de nuevos placeres, (el progreso material no ha sido capaz de inventar un nuevo pecado capital) en suma, la postura del hedonista, a la única virtud posible que justifica al hombre superior que es el artista.

Este escritor, años más tarde, cuando llega a ser director del periódico *El artista*, redondea de manera más seria y definitiva sus ideas con respecto a la creación:... nosotros creemos en la autonomía del arte; el arte no es para nosotros el medio, sino el fin; todo artista que se propone otra cosa que la belleza, no es un artista a nuestros ojos; nosotros no hemos jamás comprendido la separación de la idea y de la forma... Una bella forma es una bella idea.

La actitud del artista del arte por el arte está descrita por Gautier en una carta que contesta al joven Gustave Flaubert cuando éste, poseído de cierto recelo respetuoso sobre la publicación, o no, de su nuevo libro *La tentación de San Antonio*, le pregunta si cabe darlo a la imprenta. La respuesta de Gautier no debe interpretarse como un

acto de cinismo sino refleja el desprecio al público en los artistas del arte por el arte al mismo tiempo que la concepción mercantilista burguesa, Gautier escribe a Flaubert:

Yo conozco esa enfermedad del debutante, como la rubiola es la enfermedad de la infancia. Tú aún crees en la misión del escritor, en el sacerdocio de la poesía, en la divinidad del arte: Oh Flaubert, tú eres un inocente. El escritor vende sus libros como un comerciante vende pañuelos, solamente al algodón se paga más caro que las sílabas. Guardar los manuscritos en reserva es un acto de locura, cuando un libro está terminado hay que publicarlo y venderlo lo más caro posible.

John Ruskin

La poesía del arte por el arte encuentra, muy pronto, prosélitos fuera de Francia especialmente en Inglaterra, pero es ahí, al mismo tiempo, donde van a surgir los más serios opositores a ella. Fue el crítico y apóstol del arte John Ruskin el que se va a constituir en el máximo detractor del arte inútil.

La polifacética figura de este excéntrico inglés, maestro de varias generaciones, nos brinda el punto de partida de la reconquista del artista comprometido y en relación con la sociedad. Es Ruskin (1819-1900) una de las personalidades más fuertes y destacadas de Inglaterra y quizá del mundo intelectual europeo a mediados del siglo pasado. Su vida y su obra reúnen no sólo al esteta sino al sociólogo, al maestro y al hombre de acción. A través de cátedras, conferencias, publicaciones y con el ejemplo de sus descabelladas actitudes románticas, influye en la primera generación de jóvenes escritores y artistas plásticos que propiciarán el Renacimiento Inglés del arte. Años más tarde el ejemplo inglés será recogido en la Europa continental y se producirá el *Art-Nouveau*, primer estilo que acepta, decididamente, la máquina como aliada del arte y de manera específica realiza el diseño industrial masivo.

El crítico John Ruskin es el eslabón entre la tradición culta del arte y los primeros artistas que abogan por la creación de un estilo del siglo XIX. Ruskin es el primero en lanzar el grito de protesta contra las aberraciones artísticas de su tiempo; pero sin enfrentarse a la realidad incontrolable de la maquinización, voltea la vista al pasado, rechazando su tiempo y condenando la técnica.

La misión y el apostolado educativo que consumió la vida de Ruskin sólo es entendible en la Inglaterra de su tiempo. Espíritu supersensible, romántico, caritativamente cristiano, la situación social creada tan abruptamente por la maquinización le parece el infierno. Ruskin se dedica, como un profeta moderno, a luchar contra las máquinas que esclavizan al hombre, contra la fealdad del paisaje provocada por la industria y los ferrocarriles, contra la destrucción de la belleza de las ciudades y de los pueblos en los cuales trabajan, con salarios bajísimos y en pésimas condiciones físicas y estéticas, hombres, mujeres y niños.

Herederero del romanticismo cristiano, concibe como única salvación el retorno a la Edad Media, esta época que para él representaba el gran momento de la humanidad, puesto que los hombres, acordes con un ideal común, religioso y estético, dejaron la prueba de su fe en sus manifestaciones artísticas.

Inspirado en el mundo medieval instala granjas cooperativas, fundadas en la idea del gremio y la veneración al trabajo manual. Crea, gastando la cuantiosa herencia paterna, un barrio obrero con pintoresca arquitectura de los siglos XIII y XIV. Excluye la mecanización, siempre en pro del trabajo manual que aporta al hombre gozo y salud. Instala pequeñas industrias textiles, donde prevalece el uso de las antiguas ruecas. Funda a sus expensas también un museo de ciencias y artes, una casa editora y una librería. El transporte de los productos manufacturados en sus gremios, tanto como sus objetos personales y él mismo, son trasladados en carretas y diligencias como protesta contra los trenes que afean y contaminan el paisaje.

Por ser Ruskin, esencialmente, un ser con preocupaciones éticas y sociales, el arte por el arte no puede satisfacerlo; lo encuentra inmoral y egoísta en sus fundamentos filosóficos. En esa forma, establece una distinción entre: arte decorativo, arte aplicado, arte utilitario para todos y las obras puras que nacían del arte por el arte, al cual denomina arte portátil por ser generalmente de caballete y poderse colocar lo mismo en la recámara que en el comedor. La superioridad de las primeras obras es evidente puesto que el creador, al subordinarse a un fin determinado, ajusta y encamina la necesidad creadora a la esfera del placer compartido, del servicio a sus semejantes y a la sociedad en general.

Para Ruskin la arquitectura es la que debe absorber y recoger todas las artes; lucha por regresar a la decoración por medio del mural, del vitral, de los tapices del mobiliario, etc., para lograr el retorno a un gran estilo. En su amor por la Edad Media trata de volver también a un arte colectivo, anónimo, en el cual no sólo el resultado artístico, sino el proceso de la ejecución serán obras plenas de felicidad, alegría y realización conjunta.

Otra gran falla que señala Ruskin a la creación en su tiempo, es el desprecio al trabajo manual en pro del trabajo en serie, producido por las máquinas; así sostiene que: En las catedrales, con sus espléndidos ornamentos y estatuas bellísimas se trasluce la felicidad del artesano que los produjo, mientras que cuando se ven en nuestras casas las lámparas, los vasos, las sillas hechas en serie, uno piensa de inmediato en la desdicha de quienes los han fabricado.

Siguiendo a Ruskin en esta serie de meditaciones es donde encontramos, además de sus críticas al capitalismo, al que era adverso, el resumen de sus ideas: fundir en una sola actividad del hombre, el pensamiento y trabajo manual, es decir, recuperar al hombre escindido no sólo dentro de sí, sino repartirlo en clases sociales.

Las opiniones de Ruskin están siendo hoy retomadas por los productores de arte y por los críticos... un fatal error —nos dice— es el

despreciar el trabajo manual cuando está dirigido por la inteligencia. Nos esforzamos siempre por separar los dos; queremos que un hombre esté siempre meditando y el otro siempre trabajando, y llamamos al uno aristócrata y al otro artesano; pero debiera ser lo contrario: el trabajador debería meditar con mucha frecuencia, y el pensador trabajar muchas veces; entonces ambos serían aristócratas, en el mejor sentido. Tal como ahora sucede envilecemos a ambos: el uno envidia y el otro desprecia a su hermano; y la masa de la sociedad está compuesta por mórbidos pensadores y miserables artesanos.

Esta combinación que propone Ruskin, es para él la única que podría conducir a la verdadera felicidad por estar acorde con la voluntad divina que es la belleza y bondad a un tiempo.

Ruskin llega a la misma conclusión sobre la enajenación del hombre, del trabajador concretamente, que Marx, de una manera científica, expondrá en *El Capital* y con un bello sentimentalismo romántico escribe lo que sigue:

“El gran amor que se eleva de todas nuestras ciudades industriales, más fuerte que el soplo de los altos hornos, en verdad tiene una sola causa, a saber, que nosotros fabricamos allá de todo, excepto seres humanos, blanqueamos el algodón, fortalecemos el acero, refinamos el azúcar, damos forma a la alfarería, pero en lo que se refiere a aclarar, fortalecer, refinar, formar una sola alma viviente esto no entra jamás en nuestra estimación del beneficio”.

El ser humano no sólo está degradado en su calidad de ente moral, sino despedazado de tal manera que le está vedada toda posibilidad creativa en cuya expresión es donde residen, para Ruskin, la felicidad y la libertad humanas. Por lo tanto, ve en la idea de la división del trabajo, el drama de la civilización moderna.

“Nosotros hemos estudiado mucho y perfeccionado después de algún tiempo la gran invención civilizada de la división del trabajo; pero le damos un nombre falso. No es apropiado hablar de que el

trabajo esté dividido, son los hombres divididos en simples fracciones de hombre, rotos en pequeños fragmentos y en migajas de vida, a tal punto que la poca inteligencia que subsiste en un hombre no es suficiente para fabricar un alfiler o un clavo pues se agota en fabricar la punta de un alfiler o la cabeza de un clavo.

El conjunto de ideas sociales, morales y estéticas que Ruskin prodigó con vehemencia, sabiduría e inteligencia, sembraron una serie de inquietudes entre sus incontables discípulos que más jóvenes y abiertos a las novedades comprendieron su época e intentaron reformarla proyectando su obra y su lucha al futuro, tratando de modificar o influir en el presente sin intentar volver al pasado.

William Morris y Oscar Wilde —de quien no podré ocuparme en esta ocasión— fueron, entre muchos, los que tocados profundamente por el entusiasmo del maestro y su polémica ético-estética, tomaron decisivos puntos de vista que influyeron directamente en el Renacimiento Inglés y en el Movimiento de Arte y Artesanías (*Arts and Crafts*) inglesas.

William Morris

Si Ruskin fue fundamentalmente un pensador y en sus acciones el revivificador de formas de vida pasadas, fue William Morris (1834-1896) el primer artista que adoptó y superó en su trabajo creativo la postura señalada por Ruskin. Morris comienza sus estudios como arquitecto, pero al entrar en contacto con el grupo romántico de los prerrafaelistas se convierte en pintor. A través de Ruskin comienza a interesarse por el estilo medieval que dejará siempre una huella en su creación personal, al mismo tiempo que despierta a las preocupaciones sociales de su maestro. Morris propone la búsqueda de un estilo hecho por el pueblo y de un arte creado para el pueblo, que proporcione felicidad al lo hace lo mismo que al que lo usa. No necesitamos —dice— un arte que sea para unos pocos ni una educación, ni una libertad para unos pocos. ¿Por qué habríamos de ocuparnos del arte a menos

que todos puedan participar de él? A contestar esta pregunta dedica su vida y su obra. Sin abandonar la lucha heroica dentro del activismo socialista, deja la pintura y abre la primera casa de diseño moderno. La firma "Morris, Marshal & Faulkner, Trabajos de Bellas Artes, Pintura, Escultura, Mobiliario y Metales" creó las bases del estilo *Fin de Siècle*. Morris, muy a su pesar, aceptó la máquina, pero insistiendo en que el hombre debía ser el amo y no el esclavo de ella.

La firma comercial de Morris no tuvo el resultado que él esperaba; tuvo que liquidarla a los pocos años. Los objetos fabricados en dicha casa tenían precios tan elevados que sólo la clase adinerada podía adquirirlos. Esto se debió a que Morris pagaba salarios altos y en su ideal utópico, prefería el trabajo artesanal al uso de la máquina. A pesar del fracaso de la firma de Morris, sus diseños tuvieron una enorme repercusión en Europa y en el estilo *Art-Nouveau* que surge en el continente el cual es el fruto de la semilla sembrada por este gran socialista.

Al final de su vida Morris hace un examen de su postura artística y afirma: A pesar de todos mis éxitos, me he dado cuenta que este arte que he contribuido a crear desaparece a la muerte de algunos hombres quienes, junto conmigo, se preocuparon por una reforma del arte basado en el individualismo que debe perecer con los individuos que lo lanzaron. Mis estudios históricos, lo mismo que mis luchas prácticas contra el filisteísmo de la sociedad moderna, me impusieron la convicción que el arte no puede concretarse, ni crecer realmente, en el sistema actual de comercialismo y carrera tras la ganancia. Como se ve, Morris delata ya las grandes trampas en las cuales tanto el artista del arte por el arte como el diseñador contemporáneo están presos. En su libro *Novedades de ninguna parte*, posiblemente la última gran utopía inglesa positiva y optimista, se enfrenta al hombre de la tecnocracia y con una clarividencia increíble condena a la sociedad de consumo: La industria está produciendo tal cantidad de objetos innecesarios, que está creando una especie de compulsión de la sociedad hacia la compra; se compran objetos y sobre todo se producen objetos absolutamente inútiles, que nada más la rutina de la compra

hace que sean adquiridos; hay que producir exclusivamente lo necesario para el uso del hombre.

La situación actual

El triunfo del arte por el arte en nuestra época es innegable, casi en el mundo entero. Sin embargo, el artista que se cree libre en nuestra sociedad se ve atrapado, en la red sutil de las concesiones. Funcionan los artistas como los grandes rebeldes, los inadaptados. Han hecho del arte una especialización que es comprendida por un grupo de conocedores y enterados del desarrollo de los problemas estéticos. Sin embargo, la mayor parte de ellos viven como una clase social marginada de la cual sólo unos cuantos logran triunfar y hacerse famosos.

Los que llegan y destacan por su inventiva, capacidad propagandística y sentido comercial, dictan los gustos, estilos y modas. Las búsquedas formales responden cada vez más a los valores de la mercancía en el mercado. El artista necesita inventar una nueva modalidad, una corriente distinta, y si logra triunfar impone una moda que se extingue con la saturación del mercado.

Cada día se abren más museos, galerías, se editan más revistas para divulgar a los artistas que pintan exclusivamente para preparar una nueva exposición y exponer en una galería o en un museo. La máxima aspiración que pueden alcanzar, además de la riqueza y la fama, es llegar a exponer en el Museo de Arte Moderno de Nueva York.

Por otra parte, en el periodo que he comprendido en este análisis, el Arte Social ha producido movimientos que han sido reflejo de las necesidades espirituales o materiales, de la sociedad en que se dieron. Baste recordar al muralismo y el grabado comprometidos con la Revolución Mexicana.

No es posible dejar de mencionar el gran experimento soviético de la época heroica de Lenin, cuando artistas comunistas unos, arte puris-

ta otros como Kandinsky y Chagall pusieron su talento al servicio de la Revolución. A la llegada de Stalin al poder, el cambio en las necesidades revolucionarias implantó el Realismo Socialista y la falta de libertad creativa.

Casos como la Escuela de la Bauhaus en Alemania o The New Bauhaus en Estados Unidos, pueden contarse entre los pocos ejemplos de un arte preocupado por la sociedad.

Durante algunos años, el surrealismo intentó cambiar al hombre y ponerse a su servicio; la sociedad carnívora lo engulló poco a poco, hasta que lo redujo al juego racional de la sinrazón.

Actualmente, los centros de poder han dado muestra de una enorme creatividad visual que llega a un público masivo, al que no puede alcanzar el impacto del artista individual. La cultura de masas a través del cine, la televisión, la fotografía, el radio y las historietas, *comics*, dominan el mundo de la comunicación social. Pero en vez de ser usados como armas liberadoras del hombre están al servicio de la manipulación, el consumismo y la dependencia. Tampoco es posible negar, en nuestra época, el impacto visual de las creaciones tecnológicas aunque todavía no se les considere arte. Ante los fines pragmáticos y enajenadores de la sociedad, son y en esto me uno a los socialistas utópicos, los intelectuales, los artistas y críticos los llamados a denunciar e investigar posibilidades creadoras útiles a la sociedad. Recordar de nuevo que el arte no sólo es un productor estético sino ético, así como la belleza y bondad no pueden ser separadas.

Mientras que la conciencia estética y la reivindicación del hombre no sean una y la misma cosa, no es posible afirmar que en nuestra sociedad hay sensibilidad y arte.

El problema sigue siendo el mismo del siglo pasado, sólo que agravado por el deterioro ecológico y la destrucción paulatina del hombre y del planeta y la posibilidad de su exterminio.

Mientras la estructura social y los hombres mismos no suframos una transformación radical sólo serán, en el campo del arte, palabras y vanas polémicas en torno a problemas más estéticos no éticos que son los únicos por los cuales vale la pena ocuparse.

Quisiera, para terminar, leerles unas frases de Herbert Marcuse, el filósofo que recogió, entre otras cosas, la disyuntiva planteada por el hombre del siglo pasado.

Abogo —dice Marcuse— por una nueva sensibilidad, una nueva sensibilidad que active eso que he llamado dimensión estética en el ser humano y su universe que active la dimensión estética como catalizador del cambio social.

Respuesta al discurso de ingreso de la Dra. Ida Rodríguez Prampolini

Por el maestro Jorge Alberto Manrique

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores.

La Historia del Arte es una disciplina que cuenta con su propia metodología, sus propias maneras de proceder, sus propias discusiones y escuelas encontradas acerca de cuáles son las mejores vías de abordar el conocimiento de esos objetos complejos que llamamos objetos artísticos, así como de la relación de éstos con los procesos que los hacen posibles en las sociedades a través del tiempo. La peculiaridad que suponemos en los objetos artísticos lleva al historiador del arte a discurrir sistemas diversos para entenderlos. Pero tan peculiar como pueda ser la obra de arte —tanto que algunos le han supuesto un *status* más allá del tiempo— es un hecho indudable su historicidad. La obra, su función en una comunidad, su aceptación o rechazo, son historia. Así, la Historia del Arte, por más que sea una disciplina con metodologías específicas, no por ello deja de ser fundamentalmente una disciplina histórica.

Por tanto, es normal, que una institución como esta Academia Mexicana de la Historia, atenta a que los diversos ramos estén repre-

sentados entre sus miembros, haya contado siempre en su seno con historiadores del arte. Fue cultivador suyo don Manuel Romero de Terreros y Vinent, promotor y fundador de la academia en 1919, y su primer secretario; y don Luis González Obregón, su primer director, entre sus muy variados trabajos sobre la historia de la Nueva España cuenta con aportaciones muy importantes que se refieren a los monumentos artísticos. Don Manuel Toussaint, padre en nuestro país de los estudios académicos de Historia del Arte y fundador del Instituto de Investigaciones Estéticas (al cual, por cierto, pertenecemos tanto la académica que hoy recibimos como yo) se contó entre sus miembros de número; y otro tanto dos grandes maestros de la disciplina, don Justino Fernández y don Francisco de la Maza.

De tal modo que, cuando se presentó en la Junta de Académicos la candidatura de doña Ida Rodríguez Prampolini al sillón que dejara vacante la muy sensible muerte de don José Fuentes Mares, ésta fue recibida con beneplácito, pues en ella reconocemos a uno de los más serios cultivadores de la Historia del Arte en nuestro país. Su larga ejecutoria como docente, su numerosa producción en libros y artículos, y desde luego lo rico, imaginativo y novedoso de sus ideas así lo acreditan.

Nacida en el puerto de Veracruz, doña Ida Rodríguez Prampolini inició sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad, la Nacional Autónoma, cuando, por así decirlo, apenas acababa de sacudirse los confetis que le cayeron por haber sido reina del carnaval veracruzano. Cito este hecho anecdótico porque para mí de alguna manera anuncia y significa la personalidad de la nueva académica: quiero decir que para ella la vida y el estudio riguroso no son opuestos —como a menudo se pretende presentarlos— sino que son aspectos confluyentes en una misma persona, si no es que complementarios. Así pienso que lo entendieron los discípulos y amigos que, encabezados por Rita Eder y Olga Sáenz, le dedicaron como homenaje el libro *Del carnaval a la academia* aparecido hace poco. Esa vitalidad de Ida Rodríguez en sus clases, sus escritos, en otros afanes de su vida, que colorean de modo especial su quehacer, se explican a partir de tal concepción. Para ella lo académico es —así lo entiendo yo— una función de la propia vida.

Quien dedicaría su vida a la Historia del arte se inició, sin embargo, en la historia de las ideas. Sus dos primeros libros: *La Atlántida de Platón en los cronistas del siglo XVI*, de 1947, y *Amadis de América* de 1948, rastrean la actualización de viejos mitos culturales, en el escenario americano. En un caso la figura medieval del caballero andante, en otro la clásica imagen del *Timeo* platónico. Teresa del Conde ha señalado (“Ida Rodríguez: *opera prima*” en *Del carnaval...*) que en ellos está muy presente el pensamiento de don Edmundo O’Gorman. El historicismo, que por esos años defendía, precisamente como nuevo caballero andante, don Edmundo en la Universidad, tuvo entre sus primeros partidarios convencidos a nuestra académica. Ella lo recuerda y recuerda agradecida la disciplina y el gusto por la Historia que le enseñó su maestro: maestro primero, después esposo, ahora amigo. Donde pueden verse los riesgos de la enseñanza.

Pero nuestra historiadora historicista estaba ya entonces picada de la araña del arte. No sólo su ambiente familiar era favorable, en su infancia veracruzana, a tal inclinación. La Facultad de Filosofía, entonces en la casa de Mascarones, tenía como maestros a algunos de los grandes cultivadores de la Historia del Arte: Francisco de la Maza, Juan de la Encina, Salvador Toscano y sobre todo Justino Fernández; a todos oyó Ida Rodríguez, y su relación fue mayor con don Justino, tanto porque se ocupaba de arte moderno —que vendría a ser su interés mayor— como porque, dada la estrecha y vieja amistad entre Justino Fernández y Edmundo O’Gorman, con él tuvo un contacto más rico. La vocación por la especialidad se definiría cuando, con una beca de estudios, fue discípula de Eugenio D’Ors en la Magdalena, en Santander. Posteriormente, durante los años que vivió en Italia, completó su formación con cursos de Historia del Arte en Padua, Perugia y en la Academia de San Luca de Venecia.

De 1964 es *La crítica de arte en México en el siglo XIX*, cuyos tres volúmenes fueron publicados por el Instituto de Investigaciones Estéticas, al que desde entonces ha estado ligada, ahora como investigadora emérita. Libro propiciado por don Justino Fernández, es de imprescindible consulta para todos los que nos hemos ocupado alguna vez de ese

periodo. Sin renegar de su original filiación historicista, que le venía de la Facultad y del propio don Justino, en la enjundiosa introducción se advierte la madurez de quien ha tomado su propio rumbo. Aparecen nuevas preocupaciones por relacionar el pensamiento sobre el arte con las circunstancias políticas y sociales en las que se manifiesta. Tal tipo de cuestiones son todavía más evidentes en un texto general aparecido el mismo año, *El arte contemporáneo, esplendor y agonía* y, también de entonces, un ensayo aparecido en los *Anales* del Instituto de Investigaciones Estéticas, *Dos conceptos de arte revolucionario*, que ha comentado Francisco Reyes Palma ("Biología de un ensayo..." en *Del carnaval...*). Su desconfianza acerca de la condición que el arte ha adquirido en nuestro mundo, como resultado de un individualismo exacerbado y en función de eso objeto de especulación comercial, la llevan en estos trabajos a estudiar aquellos momentos en que los artistas se han vuelto a plantear la relación de servicio respecto a su comunidad. La oposición entre un arte de exaltación de lo individual y un arte de servicio, se convierte a partir de entonces en un tema central de sus trabajos, examinado desde diferentes perspectivas y en diversas circunstancias. El asunto de su discurso esta noche también considera esa cuestión.

El surrealismo y el arte fantástico de México, de 1969, es también un libro de consulta obligada. En él reúne, como resultado de una prolija investigación, la producción artística mexicana de corte fantástico y deslinda una tradición local, proclive a ese tipo de representaciones, de la influencia —en nuestro medio— del surrealismo surgido en el grupo de André Breton. *Dada* (libro escrito en colaboración con Rita Eder) es un esfuerzo por documentar, siempre en el marco de su preocupación por la situación actual del objeto artístico, el movimiento de este siglo que de una manera frontal se opuso a los modos de producción y distribución de las obras de arte. *Juan O'Gorman, arquitecto y pintor* (1982) o *Herbert Bayer, un concepto total* (1975) muestran también, desde aspectos diferentes, la atención que presta a manifestaciones y artistas que rebasan los modos de arte individualizado en busca de una nueva inserción de lo artístico en la vida de los hombres. Y de alguna manera aparecen cuestiones similares en textos, a menudo polémicos,

sobre artistas, tales como *Pedro Friedeberg* (1973) o *Sebastián, un ensayo sobre arte contemporáneo* (de 1981).

Las obras que he citado no son sino una referencia incompleta para hacer notar que en ellas y en muchos otros trabajos, Ida Rodríguez Prampolini ha mantenido una coherencia indudable. La obra de arte, para ella, tiene sentido si, y sólo si, es capaz de justificarse como un objeto al servicio de la comunidad. Cómo funciona una obra en un contexto social dado, cómo se explica su aparición y sus características, cómo se sustenta teóricamente; ésas son las cuestiones que surgen constantemente en sus trabajos; hablar del arte no es para ella, pareciera, sino un modo de hablar de tal problemática.

Este muy apurado esbozo que estoy haciendo de doña Ida Rodríguez Prampolini como investigadora no da idea real de su personalidad. Habría de referirse a otras múltiples actividades de su vida, lo que la circunstancia y el tiempo no me permiten hacer, como, sobre todo a su actividad docente, ejercida en diversas instituciones, pero principalmente en la cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, donde desde 1963 ha impartido sus cursos de Arte Contemporáneo a los estudiantes de licenciatura, y desde 1970 sus seminarios a los de posgrado. Declara ella que de toda su actividad académica, ésa es la que más le ha satisfecho. Son prueba viviente, tanto de sus cualidades de maestra como de su generosidad los muy numerosos profesionistas que ha formado y las también numerosas tesis que ha dirigido. Además está su desempeño al frente de la Coordinación de Investigación del Arte del Tercer Mundo, en el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo; como Consejera Cultural de la Embajada de México en Londres; y actualmente como Directora General del Instituto Veracruzano de Cultura. Y todavía debería citar pormenorizadamente su actividad como miembro de jurados de arte, en México y en diversas confrontaciones internacionales (IX Bienal de São Paulo, I Bienal de La Habana); su trabajo como crítica de arte (parcialmente reunido en el libro *Una década de crítica de arte*); sus numerosas conferencias en nuestro país y fuera de él; su pertenencia como miembro de número a la Academia

de las Artes, de México, así como al Comité Mexicano de Historia del Arte, a la Asociación Internacional de Críticos de Arte (sección México), etcétera.

En el texto que nos acaba de leer doña Ida Rodríguez Prampolini define y enfrenta, los para ella dos actores principales del drama del arte en los últimos 150 años: la teoría que sustenta la posición de "el arte por el arte"; es decir, la de un arte que no se debe más que a sí mismo y un artista que no se debe sino a su arte; y la que sustenta la posición de un arte y un artista que sólo se justifican como medio para un fin de beneficio de la comunidad, o sea, el llamado "arte social". Para nutrir esos dos personajes teóricos y hacer posible su cabal sentido, acude a la Historia. Es en el Renacimiento cuando, nos dice, aparece ese nuevo personaje histórico, el artista, surgido de los gremios medievales y favorecido por la situación de las nuevas ciudades y los nuevos señores italianos. Esa situación hace surgir al artista individual, lo exalta a niveles antes no imaginados, pero simultáneamente lo convierte en dependiente ya no de su comunidad sino de un mecenas; y a su obra en una que ya no sirve a todos, sino a su propia satisfacción y al regodeo del mecenas. Ahí el prolegómeno del drana.

Sin embargo, creo que vale la pena insistir en que la nueva situación del artista es dependiente de una nueva concepción del arte. La idea rectora del Renacimiento, la idea de *perfección* (de vieja raíz platónica, cultivada en los círculos de Padua y Florencia) es la que da al artista una categoría nueva, por encima de su tradicional condición de agremiado cumplidor de encargos. La búsqueda de esa perfección —de la entelequia, que eso es— no es cuestión de zapateros. Ahora el artista se hace filósofo (es la expresión de Giorgio Vasari en 1553) y se aplica a alcanzar la perfección. Y cuando se cree que la ha logrado se convierte en un ser extraordinario.

Es el mismo Vasari hablando de Miguel Angel: "Dios ...dispuso mandar a la tierra un espíritu que universalmente fuese hábil en cada una de las artes (...) que trabajase por si sólo en mostrar qué cosa es la

perfección...” Pero aun en ese caso eximio, el artista es, estrictamente hablando, un instrumento: un instrumento de esa perfección. Inmediatamente después, con el manierismo, la exaltación individual se hace más aguda. El creer que se había alcanzado la perfección, como es lógico, hizo entrar el concepto mismo de perfección en crisis. El artista, ya no sujeto al servicio de la presupuesta perfección, queda en una libertad absoluta. Es ahí que el individualismo se exagera. Cuando Michel de Montaigne escribe: “digo lo que pienso, no le pido a nadie que piense como yo, y yo mismo no sé si mañana pensaré lo mismo”, es equiparable al artista que pinta sin más límite y sin más sentido que su propia relación con la obra. Pero ciertamente pasará un buen tiempo para que esa nueva actitud, a la que podemos ya dar su nombre: el arte como expresión (de ahí que Arnold Hauser considere al manierismo como el nacimiento del arte moderno) se haga de uso común más allá de los círculos italianos. Pasarían sus buenos tres siglos para que ese nuevo fenómeno de la cultura pudiera dejar los adjetivos que lo diferenciaban de otras actividades, y dejar de ser Bellas Artes o Nobles Artes para quedar en nuestro ahora suficiente vocablo de *arte*.

Después de la Revolución Francesa, que hizo patentes tantas cosas, pudo verse clara la situación del artista que, como continuación de aquel proceso iniciado en Roma y Florencia siglos atrás, al ganar en libertad había perdido un espacio propio en la sociedad. La desaparición de la influencia de la clase aristocrática y la disminuida presencia de la Iglesia como mecenas dejan al artista verdaderamente en vilo. Se establecen entonces las dos posiciones que señala Ida Rodríguez: el arte por el arte, a partir de Gautier y el arte como servicio social, a partir de Saint-Simon. Ambas son respuestas frente a la carencia de sitio a que había llegado el artista en el proceso. Por un lado se le encuentra un nuevo lugar, por el otro se exalta su posición excéntrica y desajustada. En este caso se acepta la realidad histórica que lo ha llevado a tal punto y se considera positiva, en función de la libertad que supone; “vayamos todavía más adelante” parece decir Gautier.

En el caso de Saint-Simon y sus seguidores se añora el lugar que el artista tuvo en el pasado, en la sociedad que él llama “orgánica”. Como

señala Ida Rodríguez, en las dos posiciones opuestas se trata de actitudes románticas y de rechazo a una realidad vivida por los actores, la del mundo burgués surgido de la Revolución, un mundo para otros y otros huero y romo. Unos querían volver atrás, otros, yendo adelante, convertirse, con su desprecio y su individualidad acrisolada, en conciencia crítica.

Pero nada en la Historia pasa en vano. Unos y otros, los personajes opuestos coinciden en considerar el arte como expresión de sentimiento. Esto es, ambos aceptan lo que el arte había empezado a ser precisamente a partir del manierismo. Para Gautier es ese binomio expresión-sentimiento el que define la *artisticidad*; la libertad del sentimiento debe ser absoluta, y por lo tanto cualquier elemento perturbante —y la utilidad sería uno de ellos— debe rechazarse. Para Saint-Simon es el título del sentimiento el que daría a los artistas en la nueva sociedad orgánica, el derecho de ser guías y vanguardia (sitio que desde luego nunca antes habían tenido).

La reflexión que del enjundioso discurso de doña Ida Rodríguez Prampolini se puede desprender, es que ambas posiciones opuestas han seguida su curso por siglo y medio. No han sido capaces de desplazar una a la otra. Casi puede decirse —como de alguna manera lo ha apuntado Ida Rodríguez— que la historia del arte de los últimos 150 años está constituida por esa oposición.

El arte de la libertad total y la expresión parecía llegar a un punto terminal en la séptima década de este siglo, en la época desafortada del informalismo. Se buscaban desesperadamente salidas. Pero ahora, en cambio, el problema tanto para el crítico como para el historiador, es la proliferación: tanto hay y variado, que nos parece aceptable.

Por otra parte, todas las utopías para reubicar al artista y el quehacer artístico en la sociedad, han fracasado si las consideramos en forma global. En el caso del iniciador Saint-Simon porque dependía de la previa instalación de la utopía social. Eso mismo parece deducirse de las ideas de otros pensadores. En otros ejemplos, como el importantísi-

mo de William Morris que relata Ida Rodríguez en su texto, la utopía artística en sí misma no alcanzó los propósitos originales. Pero estrictamente hablando, no podemos hablar de un fracaso. Lo que hizo fue de gran importancia y dejó secuelas perdurables en un ámbito posterior del trabajo artístico. Y otro tanto se puede decir de los intentos por un arte social que se han sucedido, con muy diversas características: del realismo de Courbet a la novela realista, del suprematismo soviético a la escuela mexicana surgida en 1923, y de ésta a los grupos de arte conceptual-social que tan vigentes fueron en los años sesenta y setenta del siglo en el mundo y en México. No han conseguido los propósitos programáticos, pero han realizado obras a veces de una inmensa importancia. Han mantenido viva la idea de recuperar la perdida función social del arte. Por lo tanto, podemos observar que, a partir del momento en que se hace clara esa situación en vilo del artista, desplazado de su antiguo sitio, en esos principios del siglo XIX a que tan viva referencia hace Ida Rodríguez, se abren dos vías contradictorias —pero podríamos decir que coincidentes en cuanto a su *artisticidad*— y que éstas no han dejado de ser practicadas, en momentos más lejanas entre sí, en otros de alguna manera cercanas. Y que eso ha constituido la Historia del Arte en más de 150 años.

Estas son algunas de las reflexiones que me ha sugerido el rico texto que doña Ida Rodríguez ha leído esta noche. Además de lo riguroso de la investigación en la que se sustenta, la importancia del asunto que ha elegido y la manera aguda y viva en que presenta las posiciones opuestas, y el partido a que su preferencia le inclina, seguramente llevarán a otros a diversos comentarios. En eso, en la forma abierta en que la autora plantea un asunto de importancia capital para la comprensión de los fenómenos artísticos, veo una de sus mayores cualidades. Bienvenida a esta Academia a quien tan claramente reafirma una trayectoria brillante.

Mito e historia en la memoria mexicana

DISCURSO DE RECEPCIÓN COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA
MEXICANA DE LA HISTORIA LEÍDO POR EL
DR. ENRIQUE FLORESCANO EL 18 DE JULIO DE 1989

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

No puedo ocultar la satisfacción que me produce estar en la casa de la Academia Mexicana de la Historia y de ser recibido en el grupo de sus miembros de número. Esta ceremonia es para mí grata y emotiva porque entro en una casa donde todos los rostros me son familiares y me remiten a momentos decisivos de mi vida: están mis maestros, quienes me enseñaron a leer el pensamiento y las acciones de los hombres del pasado y me instruyeron en las exigencias del oficio de historiador. Están aquí los compañeros y los colegas con quienes, en los años de formación, compartí proyectos y lecturas comunes, discusiones sin término, empresas de libros, tareas de aprendizaje y viajes por el pasado y el presente. Me recibe un maestro entrañable, un amigo que me ha brindado lecciones permanentes de generosidad, inteligencia, creatividad y pasión fiel y desbordada por la historia. Y además, entro en esta Academia a ocupar el lugar que en ella había tenido el recordado maestro Wigberto Jiménez Moreno.

Conocí a don Wigberto en un momento inolvidable de mi formación, cuando por primera vez sentí la combustión que produce el acto de ensimismarse en un tema de investigación y todas las energías y los sentidos se imantan hacia ese objetivo. Era el año de 1962, acababa de entrar a hacer mis estudios en El Colegio de México, y antes de que don Silvio Zavala me indujera a investigar ciertos problemas rigurosos de precios del maíz, caí en los seductores temas de Quetzalcóatl y la Tula maravillosa que describían las crónicas antiguas. Acerca de estos temas, me indicaron, era indispensable consultar a don Wigberto Jiménez Moreno.

Lo visité en sus oficinas del Departamento de Investigaciones Históricas, en el cerro mítico de Chapultepec, sin sospechar que ese encuentro iba a crear una relación tan prolongada y estrecha con su persona, con su obra y con las instituciones que había fundado.

Recuerdo que me anonadó su erudición, que me hizo más preguntas que las que yo había pensado hacerle, y que me impuso una bibliografía abrumadora. Fue el primer diálogo del alumno con el maestro sobre un tema compartido, una suerte de ceremonia de iniciación que todos recordamos por la fuerza emotiva de la relación personal y la sensación gratificante de ser aceptado, por primera vez, como interlocutor intelectual. Es la imagen del maestro benévolo, atento, inspirador y generoso que dejó don Wigberto en varias generaciones de historiadores y antropólogos que tuvieron la fortuna de conocerlo.

Por suerte para quienes fueron sus alumnos en la cátedra, don Wigberto fue un maestro de tiempo completo en todos sus actos: donde quiera que estuviera hacía derroche de sus asombrosos conocimientos. En los años de 1930 a 1950, la época brillante que fundó los modernos estudios históricos y antropológicos de México, Wigberto Jiménez Moreno fue una figura central, presente en casi todas las hazañas realizadas en ese tiempo. Es legendaria su curiosidad por conocer y dominar todas las áreas del saber que entonces adquirieron el rango de disciplinas académicas en nuestras instituciones: antropología, etnología, lingüística, arqueología, geografía, folclore, cronología,

además de la historia, de la que practicó todas sus variantes y conoció en todas sus épocas. En esos años caracterizados por una interacción continua entre las disciplinas, por el reflujo y la revisión de conocimientos y por una asombrosa capacidad para fundar cátedras, escuelas, museos, bibliotecas, archivos e instituciones dedicadas a la investigación y la enseñanza, don Wigberto fue columna de apoyo de todas estas actividades y punto de unión en sus coincidencias. En esos años marcados por la efervescencia y la creatividad de tantos ingenio, y señalados también por rupturas y definiciones tajantes, don Wigberto tuvo la virtud de convocar la colaboración de talentos dispares y de intereses diversos: actuó como mediador creativo entre diferentes corrientes, encabezó las célebres mesas redondas y debates que señalaron nuevos rumbos a la arqueología y a la historia, fue un puente entre diversas generaciones, estableció una relación acogedora con los transterrados que por esos años llegaron al país, y se convirtió en el guía y el interlocutor obligado de los especialistas extranjeros que hacían estudios sobre México.

Su obra escrita, que todos lamentamos no culminara en los grandes conjuntos que prometía, se distingue por el rigor, la erudición y la ambición desmedida de clarificar y ordenar todos los conocimientos de la historia: las fuentes, la cronología, los métodos, las teorías, los contenidos y la misma explicación histórica. Es una obra innovadora y fuerte: en ella se sustenta parte del edificio construido por los estudiosos de la historia antigua. Además de roturar campos nuevos y publicar síntesis notables, junto con el maestro José Miranda y María Teresa Fernández, don Wigberto escribió el mejor libro de texto de la historia de México. Entre sus muchos legados está el de haber iniciado, como lo señala Alfredo López Austin, la separación entre la historia y el mito, y de intentar explicar el mito por la historia.* Este fue el tema del que habló don Wigberto en Chapultepec hace 27 años, y fue tan persuasiva

* López Austin, "Wigberto Jiménez Moreno, el historiador". Palabras pronunciadas en el homenaje al maestro Wigberto Jiménez Moreno. Miércoles 19 de junio, 1985. Mimeografiado. Véase otra semblanza en Ernesto de la Torre Villar, "Wigberto Jiménez Moreno (1909-1985) y su bibliografía antropológica e histórica", *Historia Mexicana*. Vol. XXXV, octubre-diciembre 1985, No. 138: 309-333.

e indeleble su enseñanza, que hace poco volví a él. Es el tema al que me referiré en seguida, en homenaje al maestro creador de rutas de investigación perdurables.

Mito e historia en la memoria nahua

Cuando los mexicas llegaron a las tierras circundadas por un anfiteatro de montañas altas y contemplaron el paisaje de luz clara donde resplandecían lagunas transparentes, vieron elevarse, en las orillas de los lagos y a lo largo del valle, innumerables columnas de humo translúcido que denunciaban la presencia de múltiples hogares, y observaron maravillados un horizonte de tierras sembradas donde sobresalían las cañas verdes del maíz, los caseríos dispersos entre las milpas y una serie de poblados compactos en cuyas plazas y calzadas se levantaban templos y edificios de piedra labrada. El valle luminoso y de apariencia fértil era una tierra densamente poblada, un sitio ocupado por grupos campesinos que lo habían habitado de manera ininterrumpida muchos siglos antes de llegar a él la tribu de cazadores errantes que eran entonces los aztecas. Visión a la vez deslumbrante y abrumadora, porque si la imagen espléndida del valle determinó en los jefes de la tribu de cazadores, la ambición de asentarse en esas tierras, la presencia de antiguas poblaciones agrícolas, poseedoras de saberes ancestrales y prestigiosos, se convirtió desde entonces en una llaga viva, en un baldón que permanentemente descubría su condición de extraños al medio de poblaciones campesinas, que los aventajaban en el conocimiento de los misterios del cielo y de la tierra.

Desde su arribo a las goteras del valle transparente, hasta la trágica caída de la gran ciudad edificada en el medio de la laguna, los mexicas vivieron acuciados por dos obsesiones. Una fue identificarse con el medio extraño que habían elegido como morada, y que aun dominado por las armas se resistía a aceptarlos; y otra asimilar, hasta hacerlos pasar por propios, los conocimientos y los símbolos culturales de las antiguas civilizaciones que habían creado el milagro anualmente renovado de la germinación de las semillas, los mitos cosmogónicos que

revelaban el ordenamiento del mundo, los dilatados panteones de deidades protectoras, los calendarios y rituales que celebraban los actos fundadores de los dioses, las formas de trabajo y los ideales de vida que regían la conducta de los habitantes del valle. Su condición de advenedizos en tierra antigua, y la torturante convivencia con sociedades de desarrollo cultural superior, fueron quizá las motivaciones principales que los indujeron a crear su mística de pueblo mesiánico, señalado entre todos para mantener la energía del cosmos mediante el sacrificio de corazones humanos, y a construir una imagen arquetípica de sus orígenes y de su fulgurante ascenso al primer lugar entre todas las naciones. Como todos los conquistadores de pueblos antiguos, la tribu de cazadores beligerantes tuvo que aprender un arte más arduo que el de la guerra para incrustar los mitos y deidades nortañas en las densas capas de creencias religiosas y constelaciones de dioses acumuladas por las civilizaciones agrícolas que los habían precedido en la conquista efectiva de las tierras fértiles.

El más famoso de los mitos mesoamericanos, el que narra en forma sinfónica la creación y destrucción de los Cuatro Soles y la instauración del Quinto, es una muestra de esa obsesiva compulsión de legitimidad que se observa en los textos míticos, legendarios e históricos que nos legaron los mexicas. Considerado primero como un relato fantástico, o como un producto peculiar de la cosmovisión mexica, hoy sabemos que el mito nahua de la creación de los soles forma parte de un núcleo mítico muy antiguo y extendido en Mesoamérica. Una serie prolongada de estudios ha demostrado que además de sus aspectos cosmogónicos, el relato de la creación de los Soles da cuenta de un enfrentamiento entre poblaciones agrícolas sedentarias y pueblos nómadas invasores, que los aztecas superpusieron a los relatos más antiguos su propia interpretación del origen del cosmos, y que mediante estas manipulaciones pretendieron hacerse pasar por los fundadores de una nueva era.¹

¹ El estudio más reciente y amplio del mito cosmogónico de la creación de los Soles, es el de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, 1987: cap. III.

Ya los primeros estudiosos del mito habían denunciado la intrusión, entre los dioses encargados de la creación del cosmos, de Huitzilopochtli, la deidad tribal de los mexicas, a quien el texto nahua sitúa al lado de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, elevándolo al rango que tenían las deidades de mayor antigüedad y linaje en el Altiplano Central.² Nuevas investigaciones descubrieron que mientras algunas versiones citan la existencia de tres o cuatro eras, el relato de los mexicas es el único que habla de cinco, recortando y empequeñeciendo los acontecimientos ocurridos en las cuatro precedentes, y haciendo de la quinta el escenario privilegiado de los hechos fundadores de una nueva época: la creación del cosmos y del hombre, la invención del fuego, la agricultura, las ciencias, la cultura. Esta era gobernada por el Sol de Movimiento era la edad de los aztecas, la época que vio nacer y culminar el poder mexica.³

Sin embargo, revisiones y cotejos posteriores mostraron que los datos citados en diversos pasajes del mito no correspondían ni a la época, ni a las características de la evolución cultural de los mexicas. Así, aun cuando las versiones nahuas de la creación del Quinto Sol sitúan este acontecimiento en la ciudad sagrada de Teotihuacan, de hecho no se alude a la historia de este centro irradiador de civilización que dominó la vida del valle entre los años 200 a.C. y 750 d.C. Por el contrario, tanto en los relatos míticos como en los textos históricos nahuas, la historia comienza con el Quinto Sol, que es la edad de los toltecas y principalmente de sus herederos, los mexicas. En lugar de la historia de las antiguas civilizaciones originarias del valle, los textos míticos ofrecen una imagen magnificada de los invasores nortños, cuyo punto más alto es la narración de la legendaria Tula de los toltecas y de su dios, gran sacerdote y héroe cultural: Quetzalcóatl.

² Eduard Seler, por ejemplo.

³ Las versiones aztecas del mito cosmogónico se encuentran en la "Leyenda de los Soles" y en la "Historia de los mexicanos por sus pinturas". En el siglo pasado Alfredo Chavero señaló que había cuatro soles para los toltecas y cinco para los aztecas. Graulich, 1987: 80-82, muestra que la división en cuatro eras o soles, se encuentra entre los mayas, los quichés, los mixtecas, en la cultura de la región Puebla-Tlaxcala, entre los toltecas y en la estructura del calendario de fiestas de los pueblos del Valle de México. Véase también Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollán*. Antwerpen, Instituut voor Anmerikanistick, 1988: 54-57.

La imagen que presentan los textos nahuas de Tula es la quintaesencia de la civilización y la abundancia. Los toltecas aparecen como la expresión misma de la sabiduría: son los inventores de la cuenta del tiempo y de las artes adivinatorias, los expertos en el conocimiento de las plantas, las ciencias, la religión y los libros pintados, y los más renombrados ejecutores de las artes: escultura, arquitectura, orfebrería, pintura, lapidaria, plumería, tejido, música...⁴ Tula, su ciudad, es una urbe opulenta y grandiosa ornada por edificios magníficos, como el llamado templo de Quetzalcóatl, que se compone de cuatro santuarios dispuestos en la dirección de los rumbos del universo:

“El uno estaba hacia el oriente, y era de oro, y llamábanle aposento o casa dorada, porque en lugar de encalado tenía oro en planchas y muy sutilmente enclavado; y el otro aposento estaba hacia el poniente, y a éste le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas, porque por dentro tenía pedrería fina de toda suerte de piedras, todo puesto y juntado en lugar de encalado, como obra de mosaico, que era de grande admiración; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata, y las conchas de que estaban hechas las paredes, estaban tan sutilmente puestas que no parecía a juntadura de ellas; y el cuarto aposento estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado.”⁵

A esta descripción fabulosa de Tula y los toltecas se añadió otra imagen portentosa que describía el reino de Quetzalcóatl como una suerte de paraíso agrícola o jardín de la abundancia, donde el algodón germinaba en copos multicolores, las vainas de cacao eran tan voluminosas que los árboles se desgajaban por el peso asombroso de los frutos, proliferaban los pájaros de cantos armoniosos y plumaje encendido, como el quetzal, y el maíz.

“era abundantísimo y las calabazas muy gordas (...) y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y (... los hombres) subían por ellas como por árboles; (...) y los dichos

4 Informantes de Sahagún, *Códice Mexicano de la Real Academia*, edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, 1907: fols. 172-75; Miguel León Portilla, *Toltecatoyol. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980: 28-30.

5 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, 4 tomos. Tomo II: 185.

vasallos del dicho Quetzalcóatl estaban muy ricos y no les faltaba cosa alguna, ni había hambre..."⁶

La creación de esta imagen idílica de los toltecas y del reino de Quetzalcóatl fue una de las construcciones más logradas y duraderas de la mitología nahua. Gracias a la invención de una Tula mítica, que reunía en un halo mágico las imágenes maravillosas del origen de la sabiduría y las artes, la abundancia agrícola, la metrópoli santa y el dios civilizador, los ancestros de los mexicas, los chichimecas que invadieron las tierras donde antes había imperado el poder y la civilización de Teotihuacan, se transformaron en sinónimo de agricultores y sabios, y para las generaciones siguientes vinieron a ser el pueblo que había originado todos los conocimientos útiles y prestigiosos. Continuando una tradición que sin duda, habían iniciado los toltecas históricos, y antes de ellos las sucesivas oleadas de pueblos del norte que invadieron las tierras de las viejas civilizaciones agrícolas, los mexicas transformaron el pasado tolteca en la época mítica donde nació la civilización, al mismo tiempo que ellos se presentaron como los herederos y continuadores de ese pasado prestigioso.

Hoy sabemos que los textos que transmitieron esa imagen maravillosa de Tula y los toltecas se elaboraron a partir de cantos y pictografías que se enseñaban y reproducían en el *calmecac* y en los templos, en las instituciones educativas donde se forma y en los templos, en las instituciones educativas donde se formaban los sacerdotes y dirigentes mexicas.⁷ Pero durante el largo periodo en que no era dado comparar lo que decían los textos con los conocimientos producidos por la Arqueología, la imagen creada por los toltecas y mejorada por los mexicas, fue la que predominó en la explicación histórica. El mito se convirtió en historia y por mucho tiempo los expertos y los estudiantes del pasado de México ignoraron que leían y transmitían un mito forjado por un pueblo de cazadores nortños sedentarios.

⁶ *Ibid.* T. I: 279. Véase también T. III: 184-89.

⁷ Fray Diego Durán anotó que "En las casas reales y de los señores [...] todos ellos tenían sus cantores que les componían cantares de las grandezas de sus antepasados y suyas [...] había otros cantores que componían cantares divinos de las grandezas y alabanzas de los dioses y éstos estaban en los templos". *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra firme*. México, Porrúa, 1967, 2 vols. I: 195.

En 1914 Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Jorge Acosta y otros historiadores y arqueólogos comenzaron a demoler la imagen de la Tollán mítica fraguada por los mexicas, al demostrar que la Tula de Hidalgo, la ciudad que se desarrolló entre los años 900-1250 d.C., era en verdad la Tula histórica a la que se referían en forma legendaria los textos nahuas, y no Teotihuacan, la gran urbe que por su monumentalidad se había identificado con las descripciones maravillosas de Tula mítica.⁸ A partir de este primer esfuerzo desmitificador, sucesivas generaciones de arqueólogos, historiadores, antropólogos y etnólogos se dedicaron a reconstruir la historia antigua de México en sentido inverso a como la elaboraron los aztecas: de atrás para adelante, desde los orígenes hasta los tiempos recientes, ubicando con rigor la evolución de las diferentes culturas y comparando los datos arqueológicos con los textos e interpretaciones que las generaciones sucesivas hicieron de sus ancestros.

Gracias a este esfuerzo ingente y delicado, que se parece a la obra de los restauradores de palimpsestos o de pinturas antiguas, que apoyados en conocimientos eruditos van separando con artes sutiles los textos y pinturas correspondientes a divesos autores y épocas, hasta descubrir en el remoto original y en cada versión restaurada nuevas relaciones y más acuciantes maravillas, así hoy podemos leer con mayor claridad, tanto en los monumentos como en los textos míticos e históricos, las diferentes interpretaciones y simbolismos que cada época elaboró de sí y de su pasado.

Los estudiosos del mito en las sociedades sin escritura afirman que todo discurso hablado es un mito en potencia, pero que éste sólo se convierte en tal cuando es escuchado, aceptado y difundido por sus oyentes, por una colectividad que cree en él y lo repite. "Las obras individuales —dice Lévi Strauss— son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su

⁸ Wigberto Jiménez Moreno, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", *Revista Mexicana de estudios Antropológicos*. 1941, T.V.: 79-84; Jorge Acosta, "Exploraciones en Tula Hidalgo, 1940", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 1940, T. IV.

mitismo.⁹ Esto quiere decir que en una cultura donde la memoria se conserva a través de la repetición de lo que se oye y se dice, sólo puede haber versiones, no un texto único y canónico.¹⁰ Estas observaciones sobre el mito transmitido oralmente valen también para los mitos mesoamericanos, que son una mezcla de oralidad y escritura. Gracias a la repetición y variación a través de los siglos de los mitos que se refieren a Tula, los toltecas, Quetzalcóatl y la creación de los soles, disponemos hoy de una serie de versiones cuya difusión territorial y recordación milenaria son una demostración irrefutable de su profunda aceptación en las sociedades que los recrearon y transmitieron hasta nosotros. Sin embargo, para comprender su sentido, explicar sus relaciones internas y descubrir sus transformaciones a través del tiempo, más que el saber de los historiadores ha sido útil la experiencia reciente de los etnólogos, y la aplicación de nuevos métodos que ayudan a descifrar símbolos herméticos o distantes a nuestra cultura.

Marcel Mauss, un cultivador de los estudios etnológicos en las sociedades sin escritura, recomendaba a sus alumnos jamás buscar “el texto original, porque —decía— no existe”.¹¹ Quería decir que una de las características de la memoria oral es la repetición de una intriga o argumento básico que sin embargo cada ejecutante transforma, impi-

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mitologías. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1981: 566. El texto completo que enmarca esta frase dice así: “Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto a la tradición oral, como acontece entre los pueblos sin escritura, sólo los niveles estructurados que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto que los niveles probabilistas manifestarán extrema variabilidad, función por su lado de la personalidad de los narradores sucesivos. No obstante, durante el curso del proceso de transmisión oral estos niveles probabilistas tropezarán unos con otros, liberando progresivamente de la masa del discurso lo que podrían denominarse sus partes cristalinas. Las obras individuales son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su “mitismo”.

¹⁰ Véase Marcel Detienne, *La invención de la mitología*. Barcelona, Ediciones Península, 1985: 53-57. Entre los estudios que han destacado la importancia del mito y de la memoria que combina la variación con la repetición, sobresalen los de Jack Goody. Véase: *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, 1968; *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, 1977.

¹¹ *Manuel d'ethnographie*. París, 1947: 97; M. Detienne, ob. cit.: 52.

miéndole modificaciones sucesivas que, a su vez, sólo son transmitidas en tanto que son aceptadas por el auditorio al que van dirigidas.

Como otros etnólogos, Mauss proponía lo que entonces era casi una herejía para los historiadores: aceptar todas las versiones sobre un hecho, otorgándoles el mismo grado de veracidad, sin cuidarse del fetichismo de la fuente primaria que los historiadores, apoyados en una larga práctica escritural, habían convertido en texto canónico para fundar cualquier investigación que pretendiera ser rigurosa. Gracias a que los frailes que vinieron a catequizar a los indígenas procedieron como etnólogos *avant la lettre*, y recogieron las diversas versiones que les ofrecían los informantes indígenas sobre su pasado y tradiciones, disponemos de muchos textos que narran el mismo mito pero con variaciones de tiempo y lugar. Así, cuando hoy encontramos la repetición de un mismo mito manifestada en versiones diferentes, en lugar de sentirnos atribulados por la "contradicción interna" de las fuentes, podemos seguir el ejemplo de Lévi-Strauss y abismarnos en la búsqueda del núcleo básico que conforma la estructura de un mito expresado en distintas versiones.¹² O, como es costumbre entre historiadores, podemos también perseguir la continuidad y transformación del mito en el tiempo, o echarnos hacia atrás y buscar las primeras manifestaciones de una matriz mítica que alimentó a una familia extensa de relatos que sigue reproduciéndose y dispersándose por el mundo.¹³

¹² Véase "La structure des mythes", en *Anthropologie structurale*. París, Plon, 1958: 227-55 y los estudios contenidos en *Mitológicas*.

¹³ Véanse diversos ejemplos de estudios modernos sobre el mito en la obra ya citada de M. Detienne y en G.S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós, 1985.

El edén de la fertilidad

No es un azar que sean éstos los enfoques que enriquecen y profundizan la relación entre mito e historia, y que sean estos los caminos por los que hoy transitan los etnólogos, los arqueólogos y los historiadores que estudian la historia antigua de México. Así, ahora descubrimos que la presentación de la Tula mítica como una suerte de edén de la abundancia o Arcadia feliz es una transposición a la austera Tula de los toltecas, de un ideal de fertilidad construido por sociedades campesinas anteriores. Apoya esta interpretación el hecho de que el algodón, el cacao, la tierra pródiga, el quetzal y los pájaros de cantos y colores exóticos no son característicos de la región de Tula, sino de las tierras calientes de la costa del Golfo de México y de las selvas tropicales húmedas del sur. La misma evolución de Mesoamérica señala que esta imagen de Tula corresponde a lugares donde siglos antes se desarrolló la civilización Olmeca o la gran cultura Maya. Si este mito no proviene de estas culturas, lo cierto es que transmite una imagen de fertilidad y riqueza agrícola extraña al medio de Tula, y evoca un ideal de vida campesina que no concuerda con el desarrollo cultural de los grupos cazadores del norte.

Pero si el edén agrícola de los textos nahuas no concuerda con el paisaje de Tula de Hidalgo, la pregunta que cabe es ¿de dónde tomaron los toltecas la imagen de este paraíso de la abundancia y por qué lo ubicaron, ellos mismos o los aztecas, en Tula? En el Altiplano Central la representación más antigua de la fertilidad y la abundancia vegetal corresponde al llamado Mural de las Ofrendas del Templo de la Agricultura, en Teotihuacan. Estas pinturas, que se han fechado entre los años 200 y 400 d.C., exhiben figuras humanas (al parecer extranjeros, que por su vestimenta se ha identificado con poblaciones de la región centro-meridional de Veracruz), en actitud de presentar ofrendas (pelotas de hule, plumas verdes de quetzal, guacamayas, semillas y tortillas), a dos deidades ubicadas en uno y otro extremo del mural, que tienen forma de montañas y plataformas piramidales. En la parte baja de esta escena corre el agua en forma ondulada y en medio de la corriente se ven

piedras preciosas. En dos murales contiguos a éste domina la representación del agua y se acentúa su poder reproductor a través de lirios acuáticos, caracoles, conchas, moluscos, semillas y piedras verdes preciosas, símbolos de la fertilidad.¹⁴

La imagen más lograda del poder reproductor de la tierra y el agua se plasmó en un célebre mural teotihuacano, bautizado por Alfonso Caso con el nombre de Tlalocan o paraíso de Tláloc. La figura central de esta pintura descansa en una plataforma decorada con flores en cuyo interior hay una cueva donde se ven estrellas de mar, chalchihuites y semillas, y de la cual salen dos borbotones de agua, uno de color azul y otro rojo, que dan origen a una corriente que forma la superficie acuática de la parte inferior del mural. La deidad que ocupa el centro de la pintura parece emerger de estas aguas nutricias, en tanto que de su boca brotan dos corrientes de agua y de sus manos escurren las aguas pluviales en forma de grandes gotas. La parte superior de esta deidad, que hoy se sabe que no es Tláloc, sino una entidad femenina, está cubierta por un gran penacho en forma de pájaro quetzal (o de búho, según otras interpretaciones), y la correspondiente a la cara combina elementos del antiguo dios del fuego (los ojos romboides) y de los dioses de la lluvia que la emparentan con la figura del mural de las ofrendas y con la escultura monumental de la llamada Diosa del Agua hallada en la plaza de la pirámide de la Luna. Detrás del gran penacho de plumas verdes brotan dos árboles o enredaderas que se entretajan y forman un gran árbol de la vida. Los dos troncos del árbol al cruzarse conforman el símbolo conocido entre los aztecas con el nombre de *ollin*, y como éste, cada rama tiene un color: la rama roja está salpicada de flores y la amarilla está llena de mariposas. Ambas ramas terminan en ricas floraciones y escurrimientos de agua y en su alrededor hay pájaros que vuelan o se posan en el árbol.

A los lados de esta imagen que convoca los poderes del agua y la fertilidad dos oficiantes, con vestido femenino, sostienen en una mano

¹⁴ Agustín Villagra Caletí, "Mural painting in Central Mexico", en Robert Wauchope (Editor), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, Vol. X, 1971: 138-41; Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 2 tomos: I: 41-46.

la bolsa ritual del incienso mientras que de la otra sale un chorro de semillas que fertilizan las aguas de la parte baja, de la cual a su vez brotan plantas. En el talud de este palacio dedicado a la celebración de las fuerzas de la fecundidad, está la famosa pintura del paraíso, donde decenas de figurillas humanas parecen deleitarse en un paisaje de corrientes de agua, fuentes brotantes, humedad, semillas nutricias, mariposas, pájaros, plantas y cantos floridos. Los bordes que enmarcan la pintura representan corrientes de agua azules y rojas entrelazadas, formando de este modo una sucesión de símbolos *ollin*, en medio de las cuales se ven intercaladas cabezas del dios Tláloc. Ninguna otra pintura, códice o texto mesoamericano ha logrado expresar con tal vigor, mediante una combinación afortunada de elementos realistas y simbólicos, el acto maravilloso del surgimiento de la vida vegetal producido por la conjunción del agua y la tierra.¹⁵

Con toda razón, esta imagen sublimada de la fertilidad se ha relacionado con el llamado Tlalocan o paraíso de Tláloc, y con el mítico *Tamoanchan*, la tierra de la abundancia que los textos nahuas sitúan en el oeste, pero que la iconografía de la pintura de Tepantitla remite a las tierras húmedas y calientes de la costa del Golfo de México, o de las selvas tropicales del sur, lugares donde son torrenciales las aguas terrestres y las del cielo, abunda el hule, el quetzal, el jaguar y las piedras preciosas de jade (chalchihuites) y la vegetación es exuberante. Lo más probable es que esta imagen de la fertilidad sea una recreación del mítico lugar de la abundancia que anhelaron anteriores civilizaciones campesinas, y también es probable que la deidad de las aguas y la germinación sea la culminación teotihuacana de un culto muy antiguo y extendido a un dios o diosa que tenía esos atributos fertilizadores. Pero lo que importa destacar es que así como en el palacio de Tepantitla el Tamoanchan mítico de los pueblos agricultores, alcanzó un simbolismo y una expresión plástica extraordinarios, así también la diosa de la

¹⁵ Véase Alfonso Caso, "El paraíso terrenal en Teotihuacan", *Cuadernos Americanos*, 1942, 6: 127-136; Esther Pasztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing, 1976; y Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del Distrito Federal, 1988: 77.

fertilidad y el árbol de la vida adquirieron en Teotihuacan un contenido conceptual más elaborado. El árbol de la vida, la base en forma de montaña que sostiene a la deidad y la cueva que encierra semillas, piedras preciosas y fuentes de agua, son una expresión simbólica del eje vertical del universo, cuyos elementos básicos: agua, interior de la tierra, montaña y árboles que asciende hacia el cielo, se integraron alrededor de una deidad que representa los poderes creativos de la naturaleza. Tamoanchan, la tierra de los mantenimientos abundantes, el lugar de las flores y cuna del dios del maíz, tuvo pues una versión excepcional en la más influyente de las urbes del Altiplano Central, y probablemente esta imagen fue una de las que nutrió la representación literaria del edén agrícola que los textos nahuas ubican en Tula.¹⁶

Como se observa, la idea del edén agrícola seguramente fue una creencia compartida por todos los pueblos que vivieron de la agricultura, y sin duda cada uno lo imaginó según sus propias tradiciones y anhelos. El logro del paraíso teotihuacano radica precisamente en haber dado respuesta a este antiquísimo sueño campesino mediante imágenes plásticas y simbólicas que ubicaban el edén mítico en las tierras, los dioses, los santuarios y ritos de Teotihuacan. El mensaje que transmiten las pinturas de Tepantitla y de otros templos es que ahí, en Teotihuacan, los dioses habían reunido las potencias benéficas de la tierra y el cielo para desterrar el ominoso espectro del hambre, creando un paraíso donde abundaban las aguas y los productos de la tierra más diversos, que los hombres, con sólo hacer los sacrificios propicios y ejecutar los rituales señalados por los sacerdotes, podían cosechar un

¹⁶ Pasztory, *ob. cit.*: 169, 174-79. Esta pintura, dice Pasztory, "podría representar a Tamoanchan": 178. Doris Heyden señala que "tanto el mural de Tepantitla como el mito de la fundación de Tenochtitlan comparten un concepto de tierra prometida o paraíso donde existía todo lo que necesitaba el hombre", *ob. cit.*: 78. Hasso von Winning dice: "por los motivos asociados, la configuración entera probablemente representa a Tamoanchan, la región mítica de la abundancia bajo el régimen de la diosa de la tierra, que se aproxima a las características de Xochiquetzal y a las de la diosa maya Ixchel. En efecto, la diosa de Tepantitla combina elementos del dios Viejo del Fuego (los "ojos" romboides de la máscara), de los dioses de la lluvia (gotas, corrientes de agua, estrellas del mar), el árbol cósmico, y la montaña con la cueva rodeada de olas. En suma, es una síntesis del pensamiento cosmogónico en que las fuerzas creadoras y destructoras se combinaron en una composición naturalista y, a la vez, simbólica". *La iconografía de Teotihuacan*. I: 136.

año tras otro y disfrutar indefinidamente, porque Teotihuacan era una tierra privilegiada por los dioses, un lugar sagrado. Lo que devela la imagen del paraíso teotihuacano, y veremos repetirse en Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan, es que todos los centros de poder que se erigieron sobre sociedades campesinas tuvieron que radicar el edén agrícola, y las deidades que lo propiciaban en el centro mismo de su ciudad, trasladando los poderes generadores de la naturaleza al espacio físico del poder político y religioso, que de esta manera adquirió la calidad de lugar sagrado.

La ciudad maravillosa

La imagen de Tula como arquetipo de la ciudad ideal responde también a ese principio ineludible de las civilizaciones mesoamericanas que las conducía a convertir sus centros políticos en espejo y cifra de la fundación original del cosmos. Los relatos que representan a Tula como una ciudad poblada de edificios magníficos resaltan la construcción principal de la urbe: el maravilloso templo de Quetzalcóatl, con sus cuatro santuarios orientados hacia los cuatro rumbos del universo, cada uno decorado como un palacio oriental de las *Mil y una noches*: la casa dorada, cuyas paredes estaban hechas de planchas de oro, en el este; el aposento de esmeraldas y turquesas en el oeste; el fabricado con conchas de mar en el sur; y el guarnecido de piedras coloradas y jaspes en el norte.

Las investigaciones arqueológicas en Tula no han encontrado rastros de un templo con estas características, ni se ha hallado evidencia de una división cuatripartita de la ciudad.¹⁷ Pero el hecho de que los textos nahuas atribuyan esta distribución espacial a la capital de sus ancestros, es otra muestra de la coerción que forzaba a los mexicas a fundamentar sus orígenes en los modelos míticos consa-

¹⁷ Véase Richard A. Diehl, *Tula the Toltec capital of Ancient Mexico*. Londres, Thames and Hudson, 1983.

grados por las antiguas poblaciones campesinas. Como sabemos, la composición cuatripartita de la Tollan mítica que describen los textos nahuas sí regía la distribución espacial de Tenochtitlan. La ciudad de los mexica era una calca del orden cósmico: estaba dividida en cuatro secciones orientadas hacia los cuatro puntos espaciales y su centro lo ocupaba el recinto sagrado, donde se levantaban los santuarios de las deidades mexicas y los templos de los dioses de las provincias sujetas a Tenochtitlan. En el corazón de este suelo de los dioses estaba el espacio sagrado por excelencia, la gran pirámide del Templo Mayor, el ombligo del mundo y la montaña divina donde lo alto, el medio y lo bajo se articulaban con los cuatro rumbos del universo, de manera que en ese centro sagrado confluían todas las fuerzas que alimentaban la energía del cosmos y aseguraban la armonía del orden creado.¹⁸

¿Pero si los mexicas no tomaron este esquema urbano de Tula, cuál fue entonces el prototipo que les sirvió de modelo para edificar su ciudad?

Las investigaciones arqueológicas indican que la primera ciudad del Altiplano Central que adoptó una distribución espacial y discutió una planeación urbana que hacía corresponder el espacio terrestre con un esquema cósmico y religioso previamente determinado, fue Teotihuacan. El eje norte-sur sobre el que corre la llamada Calzada de los Muertos está cortado por un eje este-oeste que dividía a Teotihuacan en cuatro grandes segmentos, en cuyo centro se levantaba el recinto de la ciudadela donde se construyó el Templo de la Serpiente Emplumada y los edificios donde residían los más altos dirigentes de la ciudad. Este trazo urbano, inédito en el Altiplano Central, se estableció en una fecha temprana (100-150 d.C.) y a partir de este modelo la ciudad construyó un conjunto proporcionado de calles, barrios, mercados, plazas, templos y palacios grandiosos, hasta adquirir el perturbador aspecto de una ciudad sagrada en

¹⁸ Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*. México, Joaquín Mortiz, 1987: 23-30.

la que todos sus edificios, aun los destinados a los usos más profanos, presentaban la fachada y conformación de un templo.¹⁹

Como casi todas las ciudades antiguas, Teotihuacan fue en su origen un santuario, un lugar que según estudios recientes tenía una cueva ceremonial en el sitio donde se levantó la pirámide del Sol, en la cual se rendía culto a una deidad relacionada con la fertilidad.²⁰ Más tarde, entre los años 100 y 200 d.C., los gobernantes de Teotihuacan alcanzaron un poder político y religioso extraordinario, que les permitió concentrar en la ciudad a la mayoría de la población campesina que vivía dispersa en las zonas de cultivo; crear numerosos talleres de artesanos, construir grandes complejos habitacionales para la nueva población; edificar las gigantescas pirámides del Sol y de la Luna, trazar la majestuosa Calzada de los Muertos y levantar el recinto de la ciudadela y el templo poblado de esculturas de la Serpiente Emplumada. Es decir, en un lapso relativamente breve, Teotihuacan dejó de ser un santuario provincial y se convirtió en una metrópoli religiosa y política.

Carecemos de informes precisos para explicar el proceso que transformó el antiguo santuario local en la ciudad más influyente de Mesoamérica, pero el mismo simbolismo que irradia Teotihuacan informa de los cambios ocurridos. En contraste con las ciudades mayas y zapotecas de su época, en las cuales los templos, las estelas, los palacios y los monumentos funerarios coinciden en magnificar la persona del soberano local, en Teotihuacan el diseño urbano y la mayoría de los monumentos hacen hincapié en la semejanza de la ciudad con el orden

¹⁹ René Millon, "Teotihuacan: City, State and Civilization", en Victoria Reiffler Bricker (Editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1981: I, 198-243. "Considerando la disposición arquitectónica de Teotihuacan, a lo largo de un eje norte a sur, se puede inferir que el concepto de este esquema cosmológico y la disposición ordenada del universo, se remonta hacia el primer siglo a.C., cuando Teotihuacan emergió como una entidad cívico-cultural", Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacan*, I: 13.

²⁰ Doris Heyden, "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Época II, 6: 3-18; René Millon, ob. cit.: 233; Esther Pasztory, "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition", en Kathleen Berrin (Editor), *Feathered Serpents and Flowering Trees*. Reconstructing the Murals of Teotihuacan. Hong Kong, The Fine Arts Museums of San Francisco, 1988: 53-54 y 74.

cósmico y subrayan la presencia ubicua de los dioses en el espacio terrestre. Sus edificios piramidales, sus templos y sus grandes plazas y calzadas son espacios imaginados para realizar ceremonias religiosas colectivas, procesiones multitudinarias y actos litúrgicos solemnes. El santuario y el templo dominan el palacio, de la misma manera que los dioses y sus sacerdotes se imponen sobre los gobernantes. El mensaje que transmite el simbolismo religioso de Teotihuacan es que la ciudad, sus templos, plazas y santuarios son un territorio imantado en todas sus partes por lo sagrado: un trasunto del orden divino en la morada terrestre de los hombres.

Esta concepción del espacio urbano como ámbito sagrado surgió vinculada a una nueva concepción del estado. Teotihuacan es una ciudad de dimensiones cósmicas y también es un centro político abarcador de espacios universales. El poder que se manifiesta en Teotihuacan en la planificación grandiosa de la urbe, en la concentración de la población campesina dentro de los límites de la ciudad; en la radicación de familias enteras de artesanos provenientes de regiones y etnias remotas, y en el control de los centros productivos, las zonas tributarias y las redes comerciales, es la expresión de un poder centralizado y ejercido de manera estatal y metropolitana. En contraste con la manifestación del poder real en las ciudades-estado anteriores y contemporáneas, en las cuales la religión, el ejército, la agricultura, los graneros, el comercio, las artes y los conocimientos especializados aparecen directamente vinculados al soberano o la familia real, en Teotihuacan la mayoría de estas actividades y funciones tienen una expresión estatal.²¹

Apoyada en estas evidencias, Esther Pasztory ha podido decir que Teotihuacan es la primera urbe mesoamericana que convirtió "el culto a la fertilidad agrícola en un culto estatal".²² Pero de la misma manera que el propiciamiento de la fertilidad se expresa como tarea de institu-

²¹ René Millon, *ob. cit.*: 215-17 y 219-22; Pasztory, 1988: 53 y 74-5.

²² "Artistic Traditions of the Middle Classic Period", en E. Pasztory (Ed.) *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700* Nueva York, Columbia University Press, 1978: 131-132.

ciones del Estado, así también la distribución de la población en barrios con templos y funciones asignados, la organización corporativa de los comerciantes y grupos militares, y el manejo de las relaciones con otras naciones aparecen reguladas por instituciones estatales. La nota distintiva de esta nueva organización de la sociedad y del Estado es que las personas, las corporaciones y las instituciones, cualesquiera que fueran sus funciones, estaban estrechamente vinculadas a dioses, cultos, ritos y símbolos religiosos. Es decir, en Teotihuacan, poder político, función administrativa y organización social estaban inextricablemente fundidos con las creencias religiosas, que los gobernantes, respetando cultos locales y corporativos, transformaron en cultos, ritos y deidades estatales.

Pensada como una ciudad cuyo simbolismo y perspectivas monumentales estaban dirigidas a causar una impresión profunda en el espectador, Teotihuacan fue el primer gran centro ceremonial y administrativo que reunió los requisitos que lo hicieron modelo de la metrópoli ideal mesoamericana. En primer lugar, era sinónimo de espacio sagrado: un *axis mundi* donde confluían las fuerzas que mantenían el orden universal, el lugar donde habitaban los dioses, un santuario donde se escenificaban las grandes ceremonias religiosas y al que acudían en peregrinación, los pobladores cercanos y los habitantes de las provincias más remotas. En segundo lugar, era el punto que unía el poder terreno con el religioso: el sitio donde el mandato de los dioses se personificaba en la figura de los gobernantes; el lugar privilegiado donde se investía a los soberanos y el asiento del poder del que emanaban las disposiciones que regulaban las cosechas, el comercio, el trato pacífico y la guerra con las demás naciones. Por último, cumplía las funciones de un gran mercado regional al que afluían los productos de las provincias subordinadas y era un centro creador de manufacturas finas (productos de obsidiana, cerámica, textiles, plumería, pintura...), que elaboraban familias selectas de artesanos y comerciaba un grupo escogido de tratantes que intercambiaba esos bienes con las provincias lejanas. En suma, era un microcosmos que contenía en su espacio todas las fuerzas del

universo y otorgaba a sus pobladores la certeza de vivir protegidos por las mayores potencias divinas y terrestres.²³

Se puede verificar, en la mayoría de los centros ceremoniales mesoamericanos que se convirtieron en cabeza de aldeas y regiones, la tendencia a hacer de su territorio el origen de los conocimientos prestigiosos. La acumulación de poder político y religioso, en estas sociedades, favoreció la concentración de la riqueza y ésta se tradujo en concentración selectiva de recursos humanos y conocimientos, los que a su vez promovieron el esplendor de la capital y del centro religioso. Pero lo que no señalan los estudios históricos y sí destaca con fuerza el mito, es la pretensión de cada una de estas ciudades poderosas de arrogarse el título de lugar originario de la sabiduría, atribuyéndose nada menos que el principio de la civilización. Es decir, el mito de la Tollan maravillosa no sólo hace de esta ciudad el centro donde florecieron los conocimientos y las artes, sino que declara también que ahí tuvieron su origen.

La pretensión de los centros ceremoniales para asumirse como capitales de la cultura, como punto divisorio donde termina la barbarie y comienza la civilización, es una proclividad que se observa tanto en los procesos urbanos mesoamericanos como en los correspondientes a otras culturas antiguas.²⁴ La ciudad, y particularmente la capital política y religiosa, siempre es el centro que reivindica para sí el origen de los conocimientos especializados y establece una diferencia entre el lugar donde éstos esplenden y el resto de las poblaciones en que son precarios o no existen. De esta forma el centro político y religioso denuncia una diferencia entre la ciudad y el campo; entre mundo bárbaro y espacio civilizado. Pero en el caso que tratamos, la insistencia de los

²³ Paul Wheatley ha señalado que las grandes ciudades antiguas se caracterizan por ser centros ceremoniales o espacios sagrados, lugares donde aparece integrado el poder religioso con el civil o militar, grandes mercados y punto de origen de la sabiduría y de los bienes terrenos. Véase *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine, 1971; y *From Court to Capital*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

²⁴ Véanse las obras de P. Wheatley citadas en la nota 20.

textos en adscribir a la Tollan legendaria no sólo el prestigio de acumular esos conocimientos, sino de ser el lugar donde tuvieron origen, remite a un principio esencial del relato mítico. El cometido de los mitos de creación es precisamente revelar que la creación ha tenido lugar; que el cosmos, el hombre, la agricultura o las ciencias han sido creados, y que esta creación es absoluta. O sea que ni el presente ni el futuro la pueden alterar, porque en ese momento primordial todas las fuerzas sagradas se unieron para hacer posible la creación única y absoluta de una nueva realidad. En consecuencia, el momento en que esa nueva realidad se originó —que es siempre un tiempo pasado, *in illo tempore*— y el lugar donde ella se manifestó —que es siempre un sitio privilegiado— son los tiempos y lugares sagrados por excelencia: arquetipos cósmicos, modelos que contienen el paradigma universal que deberán repetir todas las creaciones humanas.

De manera que cuando el mito relata que hubo una Tollan o ciudad prodigiosa en la que se originaron las ciencias y los conocimientos útiles, se está refiriendo al arquetipo de todas las ciudades, a la ciudad modelo donde por primera vez se originó el saber y se multiplicaron las ciencias y las artes. Así, según el canon establecido por los mitos de creación, todas las ciudades, para tener realidad y estar consagradas, debían por fuerza repetir el arquetipo de la Tollan mítica y ser a su vez ombligo y retrato del cosmos. En consecuencia, todas ellas describirán su fundación de manera semejante al modelo ideal, repitiendo el arquetipo de Tollan paradigmática. De ahí que Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan y todas las ciudades terrenas reproduzcan o inventen para sí los rasgos esenciales de la Tollan mítica; pues de hecho todas se construyeron a partir de ese modelo, y conforme a él, todas eran exactamente como su molde primigenio, centro del cosmos, tierra habitada por los dioses, lugar de los mantenimientos abundantes y principio de la sabiduría y las ciencias.

Lo anterior puede resumirse diciendo que Tollan, Tamoanchan o Chicomoztoc son lugares pertenecientes a una geografía mítica, arquetipos de la ciudad ideal, del edén de la abundancia o del lugar añorado del origen. Sitios que la arqueología nunca hallará exactamente repre-

sentados en la geografía terrena, y que sin embargo, como señala Alfredo López Austin,²⁵ se encuentran multiplicados en diferentes lugares y tiempos de Mesoamérica, porque la mentalidad mítica que adoptó esos arquetipos intentó afanosamente reproducirlos en la tierra y radicar, en cada una de las residencias efectivas del hombre, el edén de la fertilidad, el ombligo del mundo, la morada de los dioses, la estera del poder, el efervescente lugar de los orígenes, la fuente de la sabiduría y la ciudad magnífica.

Hay pues que rendirse a las evidencias: los aztecas no inventaron el mito de la creación de los soles, ni el del edén de la fertilidad o el de la ciudad maravillosa, pues éstos y otros mitos fundadores habían sido creados antes por los pueblos sedentarios que les precedieron. Lo que hace décadas se había apenas conjeturado, hoy puede afirmarse con certeza: los aztecas simplemente recogieron estos mitos de tradiciones antiguas, los adaptaron a su cosmovisión y circunstancias propias, y sin quererlo, los transmitieron tal y como ellos los entendían, como relatos que revelaban el fundamento y la organización del mundo, sin pensar que nosotros los íbamos a tomar como fuentes históricas que se referían a orígenes, ciudades y acontecimientos efectivamente ocurridos en el pasado.

La arqueología moderna, después de confundirse en la búsqueda de la Tollan espléndida de los textos, descubrió metrópolis aun más maravillosas: ciudades que en su orientación espacial, distribución urbana, monumentos y símbolos religiosos reproducían la imagen de la Tollan arquetípica. Tenochtitlan, Tula, Cholula y Teotihuacan son todas reproducciones de la ciudad ideal que describe el mito. Pero en todo caso, dado que cronológicamente Teotihuacan es la más antigua de las grandes urbes del Altiplano Central, y puesto que en ella se dan juntas todas las características de la ciudad maravillosa que describe el mito, históricamente puede considerarse el modelo sobre el que se construyó el arquetipo de la ciudad mítica que aparece en los textos nahuas.

²⁵ *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973: 91.

El mito de los orígenes

Junto a los diversos mitos de creación, los pueblos mesoamericanos elaboraron una serie de relatos míticos sobre sus orígenes. La mayoría los produjeron los pueblos nortños que invadieron el centro y sur de Mesoamérica y se instalaron en esas regiones al lado de poblaciones que tenían siglos de estar asentadas en ellas. Por esta razón, los relatos dan a conocer por un lado los orígenes de estos grupos, los episodios de su migración y los mandatos de sus dioses tutelares, y por otro, informan sobre las relaciones y conflictos que tuvieron con otros grupos étnicos. Proyectan una idea del grupo y dan a conocer una visión de los pueblos extraños con quienes entraron en contacto. Los relatos de los orígenes de los mexicas son en este sentido los más complejos y perturbadores, pues cuentan *a posteriori*, cuando ya se había consolidado el poder mexica en Mesoamérica, la historia de la última tribu de origen chichimeca que llegó al valle de México, deambuló por diversos sitios sin hallar el lugar deseado; enfrentó pruebas severas, padeció el dominio de otros pueblos y finalmente llegó a la tierra prometida y ahí edificó un imperio y convirtiéndose en la nación más poderosa.

Esta historia salpicada de prodigios está contada en los relatos de la peregrinación y en casi todos los mitos de manera simbólica, según lo han mostrado las investigaciones más recientes.²⁶

En el mito de la creación de los soles se puede leer la versión que los aztecas quisieron transmitir de su arribo al Altiplano Central y de su encuentro con las viejas poblaciones agrícolas que lo habitaban. Los mitos nahuas declaran que en Teotihuacan, bajo la comparecencia de todos los dioses y con su sacrificio, tuvo lugar la creación del Quinto Sol que originó una nueva era del mundo. A varios siglos de distancia de la elaboración primera de ese mito, los mexicas lo reprodujeron en sus partes esenciales y le agregaron su versión particular, del nacimiento

²⁶ Véase por ejemplo, Gutierre Tibón, *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. Michel Graulich, 1982; Christian Duverger, *El origen de los aztecas*. México, Grijalbo, 1987; y la obra ya citada de Doris Heyden, 1988.

del Sol y de la misión de los hombres en el mantenimiento de la nueva era. El mensaje mexica dice que el sacrificio de los dioses es el acto que determinó la creación del Sol, que el nacimiento de éste le dio movimiento, vida y orden al cosmos y que para mantener la energía y el equilibrio cósmico era necesario alimentar al Sol con el sacrificio de corazones humanos. De esta manera irrumpe en el mito la presencia beligerante de una deidad solar que demanda la ofrenda de corazones humanos para mantener viva la fuerza del cosmos y el mito se torna una celebración de la guerra y una exaltación del pueblo escogido para cumplir esa misión.

Al lado de este propósito esencial, que revela la vinculación del pueblo mexica con el dios solar y su alta misión cósmica y terrena, los aztecas introdujeron en el mito una alegoría de su intervención en la creación del Sol que es un argumento de legitimidad para ocupar el territorio de las poblaciones originarias. Al narrar la participación de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en la creación del Sol y de la Luna, el mito establece una oposición entre las poblaciones sedentarias oriundas del valle y los grupos norteños recién llegados.

Durante la preparación para su sacrificio en el horno divino de Teotihuacan, Tecuciztécatl, ataviado con ropas de algodón y un vistoso penacho de plumas, hace ofrendas ostentosas: plumas de quetzal, bolas de oro, piedras preciosas, espinas de coral y copal fino. Pero cuando fue llamado a echarse en la lumbre cuatro veces se detuvo ante el fuego y cuatro veces desistió. En cambio Nanahuatzin, el dios humilde y con el cuerpo cubierto de llagas, ofrendó manojos de cañas verdes, bolas de hierba, púas de maguey y su propia sangre y costras en lugar de copal, y cuando fue urgido para arrojarse al fuego lo hizo al primer intento, consumiéndose al instante entre las llamas. Así, por esta decisión valerosa Nanahuatzin se convirtió en Sol, mientras que Tecuciztécatl se transformó en Luna, en una deidad y en un astro disminuidos. Otra versión del mito dice que luego que Nanahuatzin se arrojó al fuego fue seguido por un águila, en tanto que a Tecuciztécatl lo acompañó un jaguar,

pero éste no cayó en el horno divino, sino en las cenizas, y por eso su piel aparece manchada con pintas negras.²⁷

Los estudiosos del mito han señalado que la descripción de Tecuciztécatl como un personaje rico, saludable y ostentoso es una representación alegórica de los pueblos agrícolas sedentarios; mientras que la caracterización de Nanahuatzin, el dios humilde, pobre, casi desnudo pero resuelto y valeroso, es una representación de los mexicas. El simbolismo de ambos dioses, las ofrendas que aportan y su disposición anímica, son expresión de dos mundos diferentes. El Sol es el dios de los pueblos nómadas y cazadores, mientras que la Luna es la vieja deidad del agua y la fertilidad de los pueblos agrícolas. El águila, el ave diurna, es el animal que acompaña al Sol en su ascenso matinal al cielo, mientras que el jaguar que salta con Tecuciztécatl no acierta a caer en el fuego y permanece ligado a la tierra y a las fuerzas de la noche. En fin, aun cuando enfermo, pobre y sin méritos, el arrojado de Nanahuatzin lo convierte en Sol, en la deidad suprema de la nueva era; mientras que el temor y la indecisión de Tecuciztécatl lo vuelven una deidad de la noche, un reflejo de la luz resplandeciente del Sol, un seguidor perpetuo del astro luminoso. El conjunto de esta alegoría expresa un trastocamiento del orden antiguo: el poderoso y rico se vuelve débil, en tanto que el pobre se transforma en Sol, en potencia creadora y conquistadora.²⁸

En la *Leyenda de los Soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, luego del relato de la creación del Sol, vienen los textos que se refieren al origen de la guerra sagrada. Aquí, otra vez, se destaca la misión de los aztecas para procurarle corazones al Sol y se reitera la legitimidad que los asiste para dominar a las poblaciones

²⁷ Véanse las versiones nahuas de este mito en *Historia de los mexicanos por sus pinturas e Historie du Mechique*, en Angel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*. México, Editorial Porrúa, 1965; y la *Leyenda de los Soles*, en Primo Feliciano Velázquez, *Códice Chimalpopoca*. México, Imprenta Universitaria, 1946.

²⁸ Para estas interpretaciones véase Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*. París, Hermann, 1940; Duverger, *El origen de los aztecas*: 286; Graulich, *Mythes et rituels*: 118-129; y Graulich, *Queztalcóatl*: 124-126.

autóctonas. Dice el mito que en el año *ce técpatl* (uno pedernal), la blanca diosa del agua engendró a los 400 mimixcoa (los innumerables); que un texto indica que son los pobladores originarios, y seguidamente dio a luz a otros cinco mimixcoa, cuatro hombres y una mujer. El Sol llamó entonces a los 400 mimixcoa y les proporcionó flechas preciosas y escudos para que hicieran la guerra y con la sangre de los cautivos alimentaran al Sol y a la Tierra. Pero en lugar de cumplir esta tarea, los 400 se dedicaron a cazar aves y jaguares sin ofrendárselos al Sol, cayeron en el pozo de los placeres sexuales y se embriagaron con licores de cactus. Irritado por estas acciones, el Sol llamó a los cinco mimixcoa que nacieron posteriormente, los dotó de flechas y escudos fuertes y les ordenó destruir a los 400 mimixcoa que no habían cumplido sus deberes. Entonces los cinco se aprestaron para la guerra: uno se metió en un árbol, otro debajo de la tierra, el tercero en un cerro, el cuarto en el agua y la mujer se apostó en el juego de pelota. Teniendo así cercados a los 400, de pronto se desgajó el árbol, tembló la tierra, se derrumbó el cerro, hirvió el agua y los cinco mimixcoa postreros cayeron sobre los 400 primeros y los destruyeron, y así le dieron de beber y comer al Sol.²⁹

Este texto registra la primera guerra sacrificial, celebra la primera ofrenda de corazones para el Sol recién creado, y es por tanto un paradigma para las guerras posteriores que emprenderán los mexicas. Subraya que aun cuando el Sol convocó a los pobladores originarios a hacer la guerra y ganar los corazones que lo alimentaran, éstos se dedicaron a cazar para ellos, a distracciones sexuales y a la embriaguez, olvidando la misión fundamental de los hombres nacidos bajo el Quinto Sol. Frente a esta falta, el mito señala que quienes sí aceptaron esta misión y la cumplieron, fueron los últimos en ser engendrados (es decir, los cinco mimixcoa), que como lo dice uno de los textos, son los mexicanos, la última de las tribus que vino al mundo cuando éste estaba poblado por quienes fueron engendrados primero. En esta parte el mito define otro paradigma: la oposición entre pobladores primeros y

²⁹ Véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; y Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975: 32-34 y 214-215.

segundos, que en los textos míticos casi siempre se presentará como una oposición entre hijos primogénitos e hijos segundos. Así, los primeros tendrán la característica de ser ricos, ostentosos, pusilánimes, licenciosos y poco hábiles en la guerra. En cambio, los hijos segundos se definen por signos opuestos: son pocos y pobres, pero esforzados, tenaces, valientes, guerreros, sobrios, sectarios de un solo dios y ejecutores de un designio providencial. Para Christian Duverger, la preferencia que se otorga al hijo menor es una prueba clara de la reescritura azteca de la historia: "El triunfo del último en nacer no es más que la evocación apenas disimulada del triunfo azteca: el más joven y el más pequeño será el elegido para tomar el poder, al igual que los aztecas, últimos en llegar a un mundo ya hecho sin ellos, y sin embargo destinados a ejercer la hegemonía".³⁰

La reescritura de la historia tiene entre los aztecas dos características. Por un lado es una reelaboración del pasado construida frente a la cultura profunda, milenaria y ornada de prestigio de los pueblos sedentarios, y por eso su objetivo es difuminar esa memoria y hacer pasar por propios sus prestigios imborrables. Es la tarea que hemos visto realizada a través de la reelaboración de los viejos mitos de la creación del cosmos, de los dioses y del hombre, o mediante la aztequización de los mitos sobre el origen del edén agrícola, el héroe civilizador, las ciencias y la ciudad maravillosa que alberga todos los bienes y es un doble del orden cósmico. Pero por otro lado, es una reescritura de la historia hecha por un pueblo consciente de haber realizado una hazaña excepcional. Es decir, es una reconstrucción de la memoria hecha *a posteriori*, cuando desde la cúspide del poder adquirido los aztecas contemplan su pasado oscuro y sus orígenes humildes y deciden reelaborar ese pasado en un sentido que corresponda al presente glorioso y a un futuro aún más prometedor. Esta característica, que por otro lado es común a todas las naciones vencedoras, es la que explica no sólo la idealización del pasado mexicana, sino sobre todo su profunda individua-

³⁰ Para la interpretación del episodio de los mimixcoa véase Graulich, *ob. cit.*: 160-65. Este autor cita un episodio muy semejante a éste, relatado en el *Popul Vuh*, donde los quichés, invasores de las tierras de los agricultores autóctonos, juegan el papel de los cinco mimixcoa. Véase también Duverger, *ob. cit.*: 325 y 343-47; y Graulich, *Quetzalcóatl*: 131-132.

lización, su marcado particularismo. El pueblo excepcional que desde los orígenes menos halagüeños ascendió a la cima del poder y la civilización, asumió la tarea de distinguirse de las demás naciones construyendo un pasado particular, sin semejanza ni parangón con el de otros pueblos.

La azteca es la última de las tribus chichimecas que abandona las áridas llanuras del norte y se adentra en las tierras, ya ocupadas, del centro de Mesoamérica. Como todos los grupos nahuas que protagonizaron esa diáspora, los aztecas reconocen sus orígenes en las tierras agrestes del norte que, en sus historias y mitos toma el nombre de Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas mitológicas de origen, la matriz que produjo a las generaciones de pueblos chichimecas. Pero al mismo tiempo que reconocen en Chicomoztoc un origen común, los mexicas se individualizan frente a sus congéneres: según sus crónicas ellos proceden de Aztlan y por ello se llaman aztecas. En sus relatos Aztlan cobra la forma de un origen mítico idealizado: en lugar del paisaje desértico y hostil de Chicomoztoc, Aztlan, que se identifica con el lugar de la 'blancura, es una isla rodeada de agua y tierras fértiles. Inmediatamente de su salida de Aztlan, los aztecas llegan a Colhuacan donde encuentran ocho tribus que se les unen a la peregrinación y quienes posteriormente fundarán los principales reinos nahuas del centro de Mesoamérica, aun cuando ellos se presentan como la tribu dominante. Según sus relatos, Huitzilopochtli, su dios y oráculo los convenció de abandonar ese lugar y buscar la tierra donde habrían de ser poderosos, de manera que bajo la protección de su dios salieron de Colhuacan, seguidos por las otras tribus.

Como se observa, este relato trastueca la historia real: la última tribu nahua en llegar al Altiplano Central es la que inicia y guía la diáspora de todos los pueblos nahuas. Chicomoztoc, el lugar del origen chichimeca, se *nahuatliza* en Aztlan, y por esta vía los aztecas se convierten en *líderes* de la migración de los nahuas hacia el sur. Sin embargo, para adecuar el tiempo mítico de la salida de Aztlan con el de su arribo al valle de México, tiempo en que ya están asentadas en éste las otras tribus nahuas que supuestamente los acompañaban en la

migración, los aztecas inventan el famoso episodio del árbol desgajado. Cuentan sus crónicas que estando reposando bajo la sombra de un árbol frondoso en un lugar que no por azar se llama precisamente Chicomoztoc, de pronto el árbol se rajó con estrépito y causó espanto entre las tribus ahí reunidas. En seguida Huitzilopochtli les habló y les dijo que a partir de ese momento tenían que separarse de las otras tribus y seguir solos su peregrinación a la tierra prometida. Al reiniciar solos su camino Huitzilopochtli vuelve a hablarles para anunciar otra revelación: "Ahora —les dice— ya vuestro nombre no será el de aztecas, os hago entrega de vuestro nuevo nombre (...) de ahora en adelante seréis Mexitin".³¹

Al mismo tiempo que el mito declara una identidad con la tierra de origen y destaca la personalidad de los mexicas frente a los otros grupos nahuas, establece un lazo de identidad con el prestigioso pasado tolteca. La razón es evidente: los toltecas fueron los primeros nahuas en llegar a la Meseta Central, los primeros en sedentarizarse, los primeros en integrar las tradiciones de los pueblos agrícolas con las propias, en fundar un reino poderoso en el altiplano y los primeros en crear una aureola de prestigio para los grupos nahuas. La arqueología da constancia de estos logros, aun cuando los resultados de las investigaciones sean siempre inferiores a la imagen exaltada que ofrecen los textos nahuas de los toltecas y de Tula, su capital maravillosa. Hoy sabemos que además del mérito que le pueda caber a los toltecas en la creación de esta imagen legendaria, los mexicas fueron quienes más contribuyeron a propagar esa aureola de poder, riqueza, civilización y edad de oro que rodea a los toltecas. La causa probable de esta mitificación del pasado tolteca podría ser la siguiente: frente a poblaciones de desarrollo político y cultural superior, los grupos nahuas invasores se vieron forzados a desarrollar una obra extraordinaria de legitimización funda-

³¹ Duverger, *ob. cit.*: 229. En los capítulos de la obra de Duverger dedicados al origen de los aztecas, la migración y la fundación de México-Tenochtitlan, se encuentra un planteamiento novedoso y una tesis acerca de los motivos ideológicos y culturales que llevaron a los mexicas a mitificar y reescribir su historia. Algunas de las tesis principales de Duverger se resumen en estas páginas, aun cuando no se expone la compleja trama de símbolos, mitos e ideologías que va desmenuzando y explicando el autor.

da en valores culturales profundamente arraigados en las poblaciones agrícolas: los prestigios y cualidades que los textos nahuas le atribuyen a los toltecas (la invención del calendario, la astronomía, la escritura, la agricultura, las ciencias y las artes) son realizaciones históricas que corresponden a las civilizaciones agrícolas del centro y sur de Mesoamérica.

Por otra parte, además de la vinculación étnica y sentimental con sus ancestros toltecas, los mexicas conocieron la cultura y las formas de vida de las poblaciones de la Meseta Central a través de su relación con Colhuacan, la ciudad que era entonces el polo de la civilización tolteca en el Valle de México. Según una tradición, después de la caída de Topiltzin Quetzalcóatl en Tula, y de la dispersión de los toltecas, sus descendientes se refugiaron en Colhuacan, donde "fueron reyes de los colhuas", y por eso en adelante "los toltecas tuvieron por nombre el de colhuas".

Sin embargo, el primer contacto entre aztecas y colhuas produjo guerra y humillación para los primeros. Al establecerse en el cerro de Chapultepec, la tribu de Huitzilopochtli convocó la aversión de los pueblos cercanos (Chalco, Xochimilco, Azcapotzalco, Tlacopan, Coyoacán, Colhuacan), quienes se unieron para combatir al invasor. Los aztecas fueron derrotados por completo: su jefe Huitziliuitl cayó prisionero de los de Colhuacan y fue sacrificado, los guerreros que no murieron padecieron esclavitud y sus mujeres fueron deportadas.

La memoria mexicana se disuelve al registrar los años que siguen a esta derrota afrentosa. Lo que se sabe es que después de su expulsión de Chapultepec viven en un lugar llamado Tizapan, bajo el dominio del soberano de Colhuacan, a quien tributan y le prestan servicio como mercenarios. Pero a partir de entonces, en tierra de los colhuas, inician un proceso notable de aculturación y mestizaje. En un lapso breve establecen relaciones militares, comerciales y matrimoniales con sus prestigiosos protectores, y de esta manera se convierten en herederos efectivos de la stirpe tolteca. Su primer soberano, Acamapichtli, es un producto de este mestizaje, pues descende de una "gran señora hija del rey de Colhuacan". Así, desde la fundación de México en 1325

hasta que los mexicas consolidan su poder, "la alianza con Colhuacan constituirá el eje privilegiado de toda la política mexica".³²

De este modo, al hacer suyas las tradiciones y los símbolos míticos de Chicomoztoc, Aztlan, Tula y Colhuacan, los mexicas se presentan como herederos de una tradición fundamentalmente nahua. Christian Duverger, quien ha estudiado estas apropiaciones sucesivas, concluye que "son todas ellas imágenes *nahuas*. Son representaciones que no dan cabida a ninguna de las tradiciones de las culturas autóctonas y campesinas establecidas mucho antes de la llegada de los nahuas a la Cuenca de México [...]. Es decir, el sincretismo azteca es eminentemente selectivo. Los aztecas *nahuatlizan* la historia de uno al otro extremo, con una intención evidente: la de borrar la existencia de los agricultores sedentarios que poseían inicialmente las tierras de la Meseta Central".³³

Así como los mexicas produjeron una mitología dedicada a recoger y exaltar su pasado nahua, también procrearon una constelación de mitos alrededor de otro hecho clave de su historia: el fin de la migración y la fundación de su ciudad capital. La fundación de Mexico-Tenochtitlan tiene en primer lugar la característica de ser el término de la dura prueba de la peregrinación que se impuso al pueblo azteca; en segundo lugar, es el principio de su sedentarización; y en tercer lugar esa fundación originó el mayor poder nahua que existió jamás, de modo que por todos estos hechos históricos reales se convirtió en un ente triplemente mitológico cuando los mexicas, ya instalados en lo alto de su poder, volvieron los ojos a los orígenes de su ciudad capital y transformaron esa fundación sin brillo en una imagen cargada de símbolos prestigiosos.

³² Duverger, *ob. cit.*: 238-41.

³³ *Ibid.*: 254.

Lo más probable es que bajo los gobiernos de Itzcóatl (1427-1440) y Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469), tiempo en que se afirmó el poder mexica en la Meseta Central, comenzara la reescritura radical del pasado azteca, cuyas versiones últimas heredamos de sus descendientes postreros y de los cronistas y frailes españoles, a quienes éstos se las contaron. En estas versiones la peregrinación deja de ser la búsqueda angustiada de un espacio en territorios hostiles y se convierte en el recorrido edificante de un pueblo predestinado, en el que cada etapa está marcada por acontecimientos propicios (la encarnación bélica de Huitzilopochtli que ocasiona la derrota de Coyolxauhqui o la muerte de Copil), o infaustos (los momentos de derrota y humillación) que adquieren el sentido de signos de un itinerario privilegiado, que finalmente conduce al pueblo escogido a la tierra prometida, al lugar donde la nación de los mexicas será rica y fuerte y se convertirá en la más grande de todas.

Como sabemos, las pruebas y los prodigios de la peregrinación culminaron en la visión anunciada por Huitzilopochtli, pues al buscar cerca de la laguna tierras donde asentarse, los sacerdotes cargadores del dios guía vieron ante sí el lugar de la blancura: el ahuahuate blanco, el tule blanco, la rana y la culebra blancas, los peces blancos y dos cuevas, de una de las cuales brotaba agua bermeja (“agua de fuego” o “agua quemada”) y de la otra, salía agua de color azul oscuro, y en cuanto vieron esto lloraron al punto los ancianos y dijeron: “De manera que aquí es donde será, puesto que vimos lo que nos dijo y ordenó Huitzilopochtli”.

Al día siguiente Huitzilopochtli llamó otra vez a los sacerdotes guías y les dijo que volvieran a la parte de la laguna antes descrita, donde encontrarían un

“Tenochtili en el que veréis se posa alegremente el águila, la cual come y se asolea [...] allí estaremos, dominaremos [...] nos encontraremos con las tribus [...], con nuestra flecha y escudo nos veremos con quienes nos rodean, a todos los que conquistaremos, apesaremos, pues ahí estará nuestro poblado, México-Tenochtitlan, el lugar en que grita el águila, se despliega y come, el lugar donde nada el pez, el lugar donde es desgarrada la serpiente, México-Tenochtitlan”.³⁴

34 Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*. Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria, 1944: 65-65.

Esta visión retrospectiva del momento feliz en que los guías del pueblo errante descubren excitados el lugar donde por fin habría de establecerse y prosperar el clan de los mexicas, integra tres imágenes claves de la mitología azteca: la identidad de Aztlan, el lugar de origen, con México-Tenochtitlan; la idea de que México es una fundación hecha en tierra no ocupada; y la concepción de que ahí, en el medio de la laguna, en la roca donde emerge un nopal y se agita el águila que devora a la serpiente, imperará sobre las demás naciones el pueblo escogido para alimentar al Sol.

En efecto, es notable la similitud de las descripciones de Aztlan y México. Al igual que Aztlan, México es una isla. El montículo de rocas que sobresale en la laguna hace de México una isla que, como en el caso de Aztlan, alberga una cueva de la cual brota una corriente de agua que se bifurca en dos arroyos, uno de color rojo y otro de color azul. Y a semejanza de Aztlan, que se describe como el lugar de la blancura, México es el sitio donde los sauces, los tules, los carrizos, los peces y las ranas son blancos. Es decir, hay un deseo evidente de hacer de México una réplica de Aztlan, o en otras palabras, de fundir el origen de la peregrinación con su término, de tal manera que México aparece entonces como un origen, o un doble de la tierra ancestral. Esta concepción circular de la historia, donde el principio se une y confunde con el final, se reitera a través de los sacerdotes encargados de transportar la imagen de Huitzilopochtli y de transmitir sus designios, pues varios textos indican que los sacerdotes que guían la salida de Aztlan son los mismos que anuncian la llegada a México. Todo esto apoya la tesis de que la imagen mítica de Aztlan fue construida posteriormente a la salida del lugar de origen y de la fundación de México-Tenochtitlan, en un momento de madurez del poder político e ideológico de los mexicas, tanto para afirmar el origen distintivo del pueblo azteca, como para justificar una invasión hecha en suelo extraño. Hacer de México un equivalente del lugar de origen es tanto como decir que México es la tierra que los aztecas "ya habían poseído en otros

tiempos” y que, por efecto de esta migración circular, volvían a recuperarse.³⁵

Para Christian Duverger, el defensor de esta tesis, el gran esfuerzo que se aprecia en los relatos nahuas para legitimar el asentamiento en México-Tenochtitlan, se explicaría por el resultado de las nuevas investigaciones, que indican que en ese lugar existió un asentamiento humano anterior a la invasión mexicana y que esa población le habría impuesto un nombre al territorio que ocupaba. Según este historiador, los pobladores anteriores de ese sitio eran otomíes y el nombre primitivo de México sería *Amadetzáná*, que en lengua otomí quiere decir “en medio de la luna”. O sea, un topónimo que por las connotaciones acuáticas de la luna equivale a la expresión “en medio del agua”. De acuerdo con esta tesis, los mexicas, o los “primeros nahuas que llegaron al Valle de México, no hicieron más que traducir al náhuatl el antiguo topónimo lunar” y de ahí *Me(tz)-xi(c)-co*, de *meztli* luna, *xictli* ombligo y *-co*, partícula locativa, “en el centro de la luna”. Así, ante la imposibilidad de borrar el nombre original del sitio que invadieron, los aztecas tradujeron al náhuatl el topónimo primitivo, oscurecieron el pasado prehispánico de la lengua e inventaron el artificio de llamarse mexitin, pues de ese modo México, interpretado como *Mexi(tin) -co*, equivalía a “el lugar de los mexitin”, adquiriría la connotación de un hombre y una fundación de los mexitin.³⁶ A su vez, esta connotación del nombre le da sustento a la figura legendaria del personaje llamado Mexitl, Mecitli o Meztli, que aparece como sacerdote de la tribu al principio y al térmi-

³⁵ Duverger, *ob. cit.*: 101-104, 107-17; 123-38; y Graulich, *Mythes et rituels*: 210-11. A principios del siglo, Eduard Seler, el gran estudioso de la religión y la mitología mexicana, sostenía que la patria original de los aztecas, es decir Aztlan, “... no es sino un cuadro reflejado, glorificado y traducido a lo mítico de la habitación histórica de los aztecas, la ciudad-isla de Tenochtitlan en medio del lago de México”. Apoyado en esta idea, Walter Krickeberg dice que “la peregrinación de los aztecas hasta su llegada a Tollan debe entenderse también sólo míticamente”. Véase la obra de Krickberg ya citada: *Mitos y leyendas*: 229.

³⁶ *Ibid.*: 148-150 y 154-157. Excavaciones recientes en el área del Templo Mayor de Tenochtitlan indican que hacia el año 1 000 había una población en ese lugar que, con motivo de una inundación, abandonó el sitio. Véase Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*: 85-86. Véase una tesis diferente a la aquí expuesta en Carlos Martínez Marín, “La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas”, en *Cuadernos Americanos*. Año XXII, Vol. CXXIX, Núm. 4, julio-agosto 1963: 175-183.

no de la peregrinación, pues en este contexto es otro mexitin quien viene a darle nombre a la nueva fundación que, otra vez, al repetir el personaje al principio y al final de la peregrinación, cierra un círculo.

En todo caso, si al nombre de México se le busca una etimología estrictamente lingüística, este camino conduce a su connotación lunar, lo cual viene a ser una contradicción con la deidad solar y las tradiciones culturales de los mexicas. En efecto, “¿cómo se puede aceptar [...] que el pueblo del sol haya podido establecer su capital en el centro de la luna? Más aún, cuando la luna simboliza un universo cultural totalmente ajeno al mundo chichimeca, ya que ella encarna un panteón ancestral vinculado a las potencias telúricas y a las fuerzas de la fecundidad. La luna y sus asociaciones evoca, explícitamente, un mundo de agricultores sedentarios y, más precisamente, al mundo de los habitantes del Valle de México *antes* de la llegada de los nahuas”.³⁷ En el análisis de Duverger lo anterior explicaría que además de hacer el formidable esfuerzo de borrar de la memoria la fundación anterior, de traducir al náhuatl el topónimo primitivo y de inventar que durante la peregrinación, adquirieron el nombre de mexitin, los aztecas buscaran un nombre efectivamente nahua para su ciudad y un símbolo representativo de las aspiraciones más profundas del pueblo mexica.

En apoyo de esta tesis Duverger postula que Tenochtitlan es el verdadero nombre azteca de México. En tanto que en los códices indígenas no existe un glifo pictográfico para representar a México, la capital aparece siempre significada por el famoso *tenochtli*, por el nopal que crece en la piedra y sobre el cual se posa el águila, que en todos los textos pictográficos figura como el emblema de la ciudad. Es decir, el emblema glífico que representa a la capital mexica alude particularmente al topónimo Tenochtitlan. Este topónimo está compuesto de las voces *tel*, que quiere decir piedra, *nochtli* que significa tuna (el fruto del nopal) y el locativo *tlan* que indica lugar, por lo que Tenochtitlan quiere decir lugar del tunal en la piedra, o de la tuna en la

³⁷ Duverger, *ob. cit.*: 153-154.

pedra. Y como se ve en todas las pictografías relativas a la fundación de Tenochtitlan, la representación de la fundación se acompaña del emblema completo: la piedra en la laguna de la que nace directamente el árbol del nopal, sobre el cual se posa el águila y los símbolos de la guerra: el escudo y las flechas, o el glifo del *atl tlachinolli*, “agua quemada” o “agua hirviente”, que simboliza la guerra.

El emblema de Tenochtitlan y cada una de sus partes remite a símbolos y contenidos propios del pensamiento de los mexicas. Comenzando de abajo hacia arriba, uno de los símbolos menos claros de esta iconografía era el de la piedra de la que brota el nopal. Ahora sabemos que esa piedra es el corazón sacrificado de Cópil, quien se reveló contra Huitzilopochtli. Cópil era hijo de Malinalxóchitl, la hechicera hermana mayor de Huitzilopochtli, quien durante la peregrinación entra en conflicto con él y éste decide entonces apartarla de la tribu azteca y la abandona. Malinalxóchitl se refugia en Malinalco y ahí procrea a Cópil, a quien le inculca su odio hacia Huitzilopochtli. Más tarde, cuando los mexicas se asientan en Chapultepec y son hostigados por los pueblos vecinos, Cópil aprovecha esta oportunidad para sublevar a los pobladores del valle contra la tribu de Huitzilopochtli. Luego de instigar contra los invasores mexicas, Cópil sube a la colina de Teptzinco para contemplar su destrucción. Pero Huitzilopochtli conoce estas intrigas y envía a sus guerreros en persecución de Cópil, a quien capturan. El mismo Huitzilopochtli en persona decapita a Cópil, le arranca el corazón y entrega éste a uno de sus sacerdotes, quien lo arroja al medio de la laguna, donde se convierte en la piedra de la que surge el nopal. El simbolismo de este episodio es claro: el corazón de Cópil señala el sitio donde habrá de fundarse la capital de los aztecas. Tenochtitlan se funda sobre el corazón sacrificado de los enemigos de Huitzilopochtli, y por extensión, del pueblo de los mexicas.³⁸

El nopal que brota del corazón de Cópil evoca el árbol sagrado, el árbol de la vida, el centro del mundo, un simbolismo generalizado en

³⁸ Sobre el simbolismo de la muerte de Cópil véase Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*: 23-29; Duverger, *El origen de los aztecas*: 364-386; Graulich, *Mythes et rituels*: 245.

Mesoamérica, con la particularidad de que en el emblema azteca este árbol es una planta típica del norte de México. Más característicamente mexicana es el simbolismo de la tuna, la fruta del cactus que para los pueblos de las llanuras nortenas era la fruta preciosa de pulpa acuosa y jugo rojo que proporcionaba alimento y calmaba la sed. Como lo ha visto con agudeza Chirsitian Duverger, esta fruta tiene un lugar relevante en la iconografía sacrificial y en la mentalidad guerrera de los mexicas, pues es una representación del corazón humano, y más precisamente, del corazón de los sacrificados. El *Códice Florentino* no deja lugar a dudas sobre este simbolismo: “los corazones de los cautivos sacrificados los llamaban *quauhnoctli tlazoti* (las preciosas tunas del águila). Se apoderaban de ellos y los elevaban hacia el Sol. Así, lo alimentaban, le daban de comer. Y después de haberlos ofrecido, los ponían en el *quauhxicalli* (el vaso del águila). Y a los cautivos que morían en el sacrificio los llamaban *quauhteca* (los hombres del águila)”. El monumento conocido con el nombre de “teocalli de la guerra sagrada”, que es la representación mexicana más antigua de la fundación de Tenochtitlan, confirma esta interpretación. Ahí se ve, lo mismo que en la conocida lámina del *Códice Mendocino*, que el águila apresa con su garra la tuna, es decir, el corazón humano.³⁹ Otra vez, en la imagen y en los símbolos, la fundación de Tenochtitlan se presenta como una fundación sustentada en el sacrificio de corazones para alimentar al sol.

Este simbolismo de la guerra sagrada y el sacrificio culmina en la representación del águila. El águila, que en las imágenes y en los textos se describe devorando un pájaro o una serpiente y tiene su nido cubierto “de muy variadas plumas preciosas, de pluma de cotinga azul (*xiuh-totol*), de flamenco rojo (*tlauhquéchol*), de ‘quetzal’”, es una imagen del Sol y un símbolo de conquista y de apropiación de trofeos. En la simbología de los mexicas es el doble del Sol: encarna su faz celeste y aérea y el movimiento ascendente hacia el cenit. Es el ave solar por excelencia, un depredador, un cazador infatigable de la presa que

³⁹ Duverger, *ob. cit.*: 359 y 361-362.

proporciona alimento. La imagen que la muestra devorando pájaros o serpientes, alude al triunfo del Sol sobre las fuerzas de la noche y de la tierra, y al mismo tiempo expresa el triunfo de los guerreros invasores sobre los pobladores imaginarios. Las plumas preciosas que se describen alrededor del nido del águila, son una representación de las riquezas de los pueblos agrícolas que ha conquistado el pueblo del Sol. El glifo "agua quemada", *atl tlachinolli*, que en el monumento de la fundación de Tenochtitlan se ve enfrente del pico del águila significa que el águila grita la palabra guerra. El *atl tlachinolli* y los escudos y las flechas que aparecen en otras representaciones acompañando al glifo de la fundación de Tenochtitlan, son los símbolos de la guerra sagrada que nutre al Sol y asegura el equilibrio cósmico. En suma, el emblema de la fundación de Tenochtitlan es una exaltación de la guerra sagrada como vocación del pueblo del Sol, y una glorificación de las victorias guerreras que fundaron la fuerza y el poder de Tenochtitlan. Consagrada por el sacrificio humano, la capital azteca es un símbolo de la fuerza de las armas y de la voluntad de conquista del pueblo del Sol. El emblema de la fundación de Tenochtitlan, como las profecías que impelían a los mexicas en la búsqueda de la tierra prometida, cantan un himno común: celebran la misión conquistadora del pueblo mexica:

"Aquí —en Tenochtitlan, dice el sacerdote mexica— ha de ser engrandecido y ensalzado el nombre de la nación mexicana, desde este lugar ha de ser conocida la fuerza de nuestro valeroso brazo y el ánimo de nuestro valeroso corazón con que hemos de rendir a todas las naciones y comarcas, sujetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades, haciéndonos señores del oro y la plata, de las joyas preciosas, plumas y mantas ricas [...]. Aquí hemos de ser señores de todas estas gentes, de sus haciendas, hijos e hijas; aquí nos han de servir y tributar, en este lugar se ha de edificar la famosa ciudad que ha de ser Reyna y Señora de todas las demás, donde hemos de recibir todos los Reyes y Señores, y donde ellos han de acudir y reconocer como a Suprema Corte".⁴⁰

⁴⁰ Duverger, *ob. cit.*: 359-364 y 370; Graulich, *Mythes et rituels*: 243-245. La cita del texto nahua corresponde al llamado *Códice Ramírez*, publicado en la obra de Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, Editorial Porrúa, 1975: 9-149.

Los relatos sobre el origen de los mexicas, los episodios de su migración y las historias sobre la fundación y el encumbramiento de su ciudad capital, son narraciones simbólicas cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. Pero a su vez, la comprensión más amplia del mito no se entrega sin el conocimiento preciso de los hechos históricos donde se sitúa y desarrolla el relato mítico. Como se ha visto, detrás de todos los mitos mexicas está el hecho histórico agobiante de ser invasores de una tierra ajena, de ser gente de etnias y tradiciones diferentes a las de los pueblos cuyas tierras ocuparon, y de tener una relación desfavorable con las poblaciones sedentarias que tenían largo tiempo de habitar la tierra que conquistaron. Pero lo cierto es que cada uno de los episodios históricos reales, cada uno de los momentos cruciales de la migración, el asentamiento y el choque entre invasores y sedentarios, se expresa en el lenguaje del mito y a través de símbolos míticos. El mito no informa de hechos históricos realmente ocurridos, ni explica el proceso o la trama de la historia. Pero si se leen y desentrañan los símbolos que lo expresan, entonces arroja una luz tan clara que zonas hasta entonces oscuras del pasado se vuelven transparentes.

Para situar mejor estas notas sobre el mito en la memoria nahua quiero hacer una referencia a los cambios que ha introducido en la comprensión y explicación del pasado el estudio del pensamiento mítico.

Según G.S. Kirk, son tres los desarrollos más importantes que ha producido el estudio reciente de los mitos. El primero fue el descubrimiento de que los relatos de los pueblos que transmiten sus tradiciones de modo oral, forman hoy uno de los conjuntos míticos más ricos del mundo, y que estos relatos, comparados con los mitos de la antigua tradición escrita, muestran semejanzas sorprendentes en temas, contenidos y estructuras lógicas. El segundo, "fue el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y su relación con los mitos y los sueños. El tercero, es la teoría estructural del mito propuesta por el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss".⁴¹

⁴¹ Véase su obra ya citada *El mito*: 55.

A partir de estos descubrimientos el mito se ha revelado como uno de los campos más fecundos para el estudio del pensamiento humano, tanto en las sociedades que se expresan a través de la escritura como en las de tradición oral; pues sobre estas últimas ha arrojado una luz que ningún otro instrumento de análisis había aportado después del desarrollo de la antropología. Gracias a las revelaciones proporcionadas por los mitos cosmogónicos y de origen, por los mitos sobre la vida y la muerte, el espacio y el tiempo, la naturaleza y la cultura, las relaciones familiares, la identidad del grupo y su relación con los vecinos y extraños, la caza y la agricultura, lo prohibido y lo permitido, hoy disponemos de conocimientos nuevos y extraordinariamente iluminadores de las formas de vida y las creencias de grupos humanos que parecían impenetrables y lejanos.

Los estudios acerca de la mitología forman también un grupo de vanguardia en la experimentación científica, pues en lugar de aferrarse a una explicación única del mito, se han abierto a las técnicas del psicoanálisis y de la historia de las mentalidades; ponen a prueba las últimas aplicaciones del estructuralismo, ejercitan métodos antes sólo manejados por los lingüistas, o los matemáticos; aventuran comparaciones entre el mito y la música, entablan debates con casi todas las ciencias próximas, y de esta manera han hecho del estudio de los mitos un campo de prueba fértil para las ciencias humanas. No es un azar que sus métodos de análisis y sus hallazgos para explicar el contenido y las estructuras del pensamiento mítico constituyan hoy uno de los desarrollos más originales y productivos en el conjunto de las ciencias del hombre.

De Lévi-Strauss a nuestros días, los estudiosos del mito han descubierto que éste tiene una estructura particular, que esa estructura codifica una manera de pensar el mundo sobrenatural, la naturaleza y la relación del hombre con ambos, y que el conocimiento de este código permite una lectura nueva del mito el cual ilumina partes profundas e inexploradas del pensamiento de los pueblos que se sirvieron de él como medio para comprender el origen del mundo, el funcionamiento del cosmos, la misión del hombre en la tierra y las relaciones del hombre con otros hombres.

A través de estos avances la mitología ha podido establecer un campo propio de estudio, pero no es menos cierto que es y seguirá siendo una más de las vías por las que accedemos a la comprensión del pasado y del universo histórico. Si es verdad que el tiempo del mito no es la concepción temporal que ahora nos sirve para comprender la relación entre pasado, presente y futuro, es una concepción del tiempo que dominó la vida de nuestros antepasados y que sigue presente en amplios sectores del mundo actual. El tiempo del mito es el tiempo de los orígenes, el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la creación del cosmos. Este es el tiempo sagrado por excelencia, el tiempo primordial en que todo existió por primera vez. Y es también un tiempo circular, un tiempo que tiene un origen, recorre un ciclo como el del Sol y retorna otra vez a sus principios para iniciar otro nuevo ciclo. Es decir, es una concepción del tiempo que anula la duración, que busca cancelar el desgaste que provoca el devenir temporal en las creaciones humanas, por el procedimiento de retornar incesantemente a la plenitud original. A través de esta forma de anular el paso corrosivo del tiempo, el pensamiento mítico trató de realizar el sueño de todos los hombres: la utopía de impedir el desgaste, la destrucción y la muerte de lo creado por cada generación de seres humanos.

Dice Lévi-Strauss que esta conjura contra el tiempo no es muy diferente a la que nosotros realizamos a través del "amor a los libros y a los museos, el gusto por las antigüedades" o el estudio del pasado, pues esta afición es también una "tentativa desesperada de detener el tiempo y volverlo en sentido opuesto."⁴²

Por otra parte, las múltiples inquisiciones hechas sobre el contenido y el lenguaje del mito han probado que este es un relato verdadero, que es la forma de expresión auténtica de grupos humanos que a través de él manifestaron creencias profundamente arraigadas en sus mentalidades. Sea que el mito se refiera a hechos sobrenaturales, a las partes del cielo o de la tierra, a los dioses o a seres reales o legendarios, en todos estos casos el relato expresa lo que los grupos y colectividades

⁴² *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México, Siglo XXI, 1987: 547; *Anthropologie Structurale*: 231.

que hablaban el lenguaje del mito verdaderamente creían acerca de esos hechos.

La verdad del mito, como muchas de las verdades que transmiten los libros de historia, está fundada en la aceptación colectiva de lo que se dice o se narra. Es una creencia social compartida, antes que una verdad científicamente demostrada. Pero en este sentido sus versiones están más decantadas que las de los libros de historia, pues sólo llegaron hasta nosotros los mitos aceptados por quienes al oírlos por primera vez creyeron en ellos, los conservaron en su memoria y los repitieron a sus descendientes.

Por ser un pensamiento fundado en lo que los hombres de diferentes épocas y lugares creyeron acerca del mundo, los seres humanos y el transcurrir temporal, sin más requisito que el de recoger y transmitir auténticamente la expresión colectiva de las ideas, el mito es y seguirá siendo el instrumento más idóneo de las identidades y aspiraciones colectivas: la forma de recepción y transmisión donde encuentran cabida los impulsos más secretos de identidad de los grupos y los pueblos, el lugar donde se concentran los anhelos más sublimes de felicidad, armonía, justicia, paz, sabiduría y buen gobierno, o las pulsiones que demandan la disrupción y el acabamiento total del orden creado para alcanzar esos ideales en otra edad.

Por acoger esas manifestaciones complejas de las creencias del hombre, por expresarse en un lenguaje simbólico extraño o distante a nuestro modo de pensar actual, y por estar profundamente instalado en la memoria pasada y presente de México, el mito exige, antes que las condenas que lo califican de fábula, pensamiento degradado o manipulación ideológica, de un enfoque simpático que primero nos permita acercarnos a él, y luego tratar de entenderlo y explicarlo.

Quiero concluir estas palabras con la cita de un texto de John Updike que en un párrafo explica lo que he tratado de decir en muchas páginas acerca de esta fuerza ancestral y colectiva que de modo ince-

sante nos conmina a reconstruir el pasado y revivir la memoria de lo acontecido en otro tiempo.

"Las personas más antiguas a las que consideramos autores literarios —las mentes y voces que están detrás de las epopeyas tribales, la Biblia y Homero, los Vedas y las sagas— fueron, al parecer, intérpretes públicos para los cuales la publicación adoptaba la forma del recitado, el encantamiento o (si se nos permite el salto) la conferencia. No se conocen del todo bien las circunstancias en las cuales fueron promulgadas esas primeras obras literarias, ni todas ellas pueden ser consideradas como ejemplos de literatura oral con una finalidad y una textura idénticas; pero podríamos arriesgarnos a generalizar y decir que la función del bardo era, por emplear una fórmula horaciana, entretener e instruir, y que la instrucción hacía referencia a una cuestión central, la de la identidad de la tribu. El poeta y sus cantos servían de banco de la memoria. Quiénes somos, quiénes fueron nuestros heroicos padres, cómo llegamos a donde estamos, por qué creemos en lo que creemos y por qué actuamos: el bardo ilumina estas cuestiones esenciales. El autor, por su parte, no pronuncia sus propias palabras, sino solamente su propia versión de una historia que le contaron a él, una historia transmitida en una forma que evoluciona permanentemente y que, llegado cierto momento, queda fijada cuando el escriba realiza su versión. El autor no es sólo él mismo, sino también sus predecesores simultáneamente, el autor forma parte del tejido vivo de su tribu; es esa parte que proclama en alta voz lo que todos saben, o deberían saber, y necesitan volver a escuchar."⁴³

Bibliografía

Acosta, Jorge. "Exploraciones en Tula Hidalgo, 1940" en *Revista mexicana de estudios antropológicos*. 1940.

Caso, Alfonso. "El paraíso terrenal en Teotihuacan". *Cuadernos americanos*, 1942, 6: 127-136.

Detiene, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona, Ediciones Península, 1985.

⁴³ John Updike. "El escritor como conferenciante". *La Jornada*. Suplemento semanal. Febrero 19, 1989.

Dichl, Richard A. *Tula the toltec capital of Ancient México*. Londres, Thames and Hudson, 1983.

Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra firme*. México, Porrúa, 1967, 2 vols.

Duverger, Christian. *El origen de los aztecas*. México, Grijalbo, 1987 (Primera edición francesa, 1983).

Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México, Joaquín Mortiz, 1987.

Goody, Jack. *Literacy in traditional societies*. Cambridge, 1968.

— *The Domestication of the savage mind*. Cambridge, 1977.

Graulich, Michel. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. 1987.

— *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollán*. Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988.

Heyden, Doris. "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol". *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Epoca II, 6: 3-18.

— *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del D.F., 1988.

Jiménez Moreno, Wigberto. "Tula y los toltecas según las fuentes históricas". *Revista mexicana de estudios antropológicos*. 1941. TV: 79-84.

Kirk, G.S. *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós, 1985.

León Portilla, Miguel. *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y Política en el mundo Náhuatl*. México, UNAM, 1973.

Lévi-Strauss, Claude. *Mitologías. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1981.

Millon, René. "Teotihuacan: City, State and Civilization" en victoria Reifler Bricker (editor). *Suplement to the Handbook of middle american indians*. Austin, University of Texas press, 1981: I: 198-243.

Monjaráz-Ruiz, Jesús (Editor). *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

Paszlory, Esther. *The murals of Tepantitla, Teotihuacan*. New York, Garland Publishing, 1976.

— "Artistic traditions of the middle classic Period" en *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*. New York, Columbia University Press, 1978: 131-132.

— "A Reinterpretation of Teotihuacan and its mural Painting tradition". En Kathleen Berrin (editor), *Feathered Serpents and Flowerings tress*. Reconstructing the murals of Teotihuacan. Hong Kong, the Fine Arts Museums of San Francisco, 1988: 53-54 y 74.

Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, 4 tomos.

Sahagún, Informantes de. *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición Facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, 1907.

Soustelle, Jacques. *La pensée Cosmologique des anciens mexicains*. París, Hermann, 1940.

Tezozomoc, Alvarado. *Crónica Mexicayotl*. Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria, 1944.

— *Crónica Mexicana*. México, Editorial Porrúa, 1975.

Tibón, Gutierre. *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (primera edición: 1975).

Villagra Caletti, Agustín. "Mural painting in Central México", en Robert Wanhope (Editor), *Handbook of middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, Vol. X, 1971: 138-41.

Wheatley, Paul. *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine, 1971.

— *From court to Capital*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Winning, Von Hasso. *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 2 tomos.

Respuesta al discurso de ingreso del Dr. Enrique Florescano

Por el maestro Luis González

Señores académicos, señoras y señores:

Si estuviera aquí y ahora el inolvidable historiador Jiménez Moreno, el ilustre autodidácta cuya silla acaba de ocupar el doctor Enrique Florescano, comenzaría la semblanza de éste descubriendo su pertenencia al penúltimo trozo de un largo desfile de generaciones mexicanas. Como si lo oyera, diría que su tenaz sucesor, pues por segunda vez lo sucede en un puesto honroso, es de la camada que él denominó parricida, pero cuyos integrantes, estremecidos por la hecatombe de aquel año, nombraron generación del 68.

De aquellos estudiantes univesitarios y profesionistas en ciernes salió la minoría directora que conduce, a partir del actual sexenio, los destinos de la República Mexicana. Según decires, la novísima dirigencia la constituyen, salvo muy honrosas excepciones, gente que va de los cuarenta a los cincuenta y cinco años de edad, nacida en un quindenio color de rosa, formada en institutos de cultura superior de aquí y de fuera, muy consciente de su circunstancia y muy capaz de salvarse y salvar a México. En la nueva cúpula ni hay autodidáctas ni nadie puede

repetir la *quejumbrosa* frase de Orozco y Berra: "Cuando tengo tiempo para la investigación me falta el pan y cuando como bien no dispongo de horas para el estudio". La nueva élite de nuestro mundo cultural la constituyen individuos sapientes, de buen vivir, "apasionados, sobre-emotivos, románticos, honorables, insobornables, iconoclastas, perseverantes, que transitan del nihilismo al dogma. Hombres —según Enrique Krauze— que viven ese estado espiritual que Ortega y Gasset llamó "extremismo". Algunos se autodefinen de izquierda; no falta quien siga siendo marxista dogmático, pero la mayor parte sólo descubre ansias de modernización, deseos vehementes de colocar a su país al mismo nivel de los países de vanguardia. Por otra parte, en la élite del 68, los que construyen aprecian el saber y los que saben gustan del manejo de la pala. Activos y contemplativos intercambian papeles.

Para don Wigberto, Enrique Florescano era un hombre típico de la minoría dirigente que asomó la cabeza en 1968. Sin embargo, el nuevo académico de número es como lo saben ustedes, mucho más que la media de la un tanto mítica generación del 68. Y no obstante, que la personalidad del nuevo colega es hartó conocida y apreciada por los señores académicos y el distinguido auditorio que nos acompaña esta noche, me voy a permitir una rápida reseña de la vida y la obra de quien enriquece este cenáculo académico a partir de hoy.

Nació en San Juan Coscomatepec, uno de los paraísos agrícolas de este país, en 1937, año cumbre de la revolución agraria. En la ciudad de Córdoba, capital de otro edén, cursó los estudios primarios y parte de la segunda enseñanza, concluida en un tercer paraíso, en la capital del Estado de Veracruz. Como la mayoría de los historiadores mexicanos siguió la carrera de leyes antes que la de historia. En 1958 empezó a recorrer muchos caminos. Sin dejar el estudio del Derecho se puso a estudiar historia, a ejercer el periodismo, agitar la Federación Estudiantil Veracruzana e impartir clases. Durante dos años corrió de las facultades de Derecho y de Filosofía, a los talleres de la revista *Situaciones*, fundada por él, y del *Diario de Xalapa*, donde solía escribir; organizó mesas redondas, concursos y conferencias de nivel universitario, y no sé a qué horas, enseñaba historia.

Desde 1962, El Colegio de México se propuso convertirlo en ratón de un solo agujero. Obligado a ser estudiante-investigador todo el día, obtuvo el posgrado que otorgaba entonces el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y formó consorcio con la distinguidísima y dinámica historiadora Alejandra Moreno. En 1965 la pareja fue a pulir sus estudios en la Soborna. De allá vino con sendos grados de Doctor en Historia y el gusto a lo que la gente de *Les Annales* llamaban la "nueva historia", en la que los temas económicos eran preferidos a los de índole política y cultural, los tiempos largos a los cortos y relampagueantes, los acaceres que se repiten a los únicos y la cuantificación a la narración.

Durante un lustro, a partir de 1968, fue dinámico investigador de El Colegio de México; puso a la altura de *Les Annales* la revista *Historia Mexicana*; impartió un seminario de historia económica y social en Colmex; otro semejante en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM, y estuvo en numerosos congresos. En 1973 organizó el Cuadragésimo primer Congreso Internacional de Americanistas, Dos años más tarde fue nombrado Presidente del Comité Mexicano de Ciencias Históricas. Ya para entonces reorganizaba, en calidad de director, los estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Durante quince años combatió en muchos frentes de la cultura. Su impetuosa y lúcida actividad se hizo sentir positivamente en la colección Sep-setentas, en el Instituto Mexicano de Comercio, en el Fondo de Cultura Económica, en el Comité de Ciencias Sociales del CONACYT, en la Academia de la Investigación Científica y en la Universidad Autónoma Metropolitana. Del 82 al 88 fue un eficiente y brillante director del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Al través de veinticinco años, sin menoscabo de sus direcciones, asesorías, cursos y asistencia a congresos y coloquios, ha dado a las prensas diez libros de historia, ocho compilaciones de documentos, veinte capítulos en obras colectivas y sesenta artículos de fondo. La vastedad de la labor historiográfica de Florescano me impide hacer referencia a cada una de sus publicaciones, pues debo ser breve. De sus libros originales, tres han roturado riquísimas tierras vírgenes: 1) *Pre-*

cios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810, publicado en 1969; 2) *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1550-1821*, y 3) *Memoria mexicana*, cuyo primer volumen apareció en 1987. Han sido muy útiles para los estudiosos de la sociedad novohispana la edición en cuatro tomos de las *Descripciones económicas de la Nueva España* y de *Ensayos sobre desarrollo económico de México y América Latina*. Sus rigurosos artículos cubren una amplia variedad de temas, aparte de los económicos: la idea de la historia, el desarrollo de la investigación histórica en México, el nacionalismo indigenista, la memoria indígena, etcétera. En muchas de sus obras se palpa la colaboración de Alejandra Moreno Toscano.

Pese a su relativa juventud, dada la fecundidad y la lucidez de su obra escrita, ha sido incorporado a esta corporación académica donde predomina la senectud y la gente que quizá nunca ha plantado un árbol ni tenido un hijo, pero sí ha hecho publicaciones históricas a granel y de fina factura. En este momento, la media de edad de los veinticuatro miembros de número de la Academia Mexicana de la Historia es de 65 años. Como quiera, sólo dos están a punto de cumplir los cien. Ocho pertenecen a la generación neocientífica y viven una fecunda tercera edad, pues el trabajo histórico no sufre deterioro por la vejez de sus autores. Ocho pertenecemos a la generación del "medio siglo" y andamos entre once y trece lustros de edad, y los seis restantes, entre los cuales se encuentra Enrique, le dan un aire juvenil y audaz al Instituto, que en este verano de 1989, cumple setenta.

Después de muchas intentonas nuestra corporación se puso en marcha en 1919. Es, pues, bastante joven y pocas veces ha perdido su espíritu juvenil. Quizás algunas academias merezcan los mote de chocha y reaccionaria que les atribuye la intelectualidad en ascenso. La nuestra ha sabido defenderse de las arrugas y sabe acoger todas las corrientes de teoría y praxis historiográficas. Aunque sólo la integra el 6% de los historiadores mexicanos que escriben y publican, ilustra la historia de México en todos sus aspectos y los estudia con seriedad desde todas las perspectivas. Aquí se reúnen sabios en las tres épocas canónicas de la nación mexicana; especialistas en desarrollos económi-

cos, sociopolíticos y culturales, y seguidores, más o menos ortodoxos, de las distintas corrientes de pensamiento: neopositivismo, materialismo histórico, historicismo, etcétera.

No es una sociedad igualitaria puesto que cada uno de sus miembros difiere de los otros en edad, en teoría y en método, aunque vale lo mismo el voto de cada quien a la hora de elegir nuevos colegas. Quizá tampoco sea un dechado de fraternidad, pues ha habido agrias polémicas entre sus socios. Es, sin duda, un islote de libertad. Aunque correspondiente de la de Madrid, es autónoma. El subsidio extremadamente módico que recibe del Estado no la obliga a nada. Aquí tienen cabida lo mismo los que coinciden con el gobierno en turno que los opositores y los marginados. Recibe ataques de derecha e izquierdas, pero se mantiene íntegra. Como corporación no es gravosa para nadie. En algunas ocasiones, como las de recepción, peca de solemnidad y sube a los académicos, vestidos de gala, a este entarimado.

La prueba de que es más joven, abierta y liberal de lo que parece es la incorporación a sus filas de un estudioso del pasado insumiso y a la última moda; nada dogmático como lo demuestra el elogio que acaba de hacer de don Wigberto Jiménez Moreno, y muy al último grito del quehacer histórico como lo revela el discurso de ingreso que acabamos de escuchar, la magnífica exposición que ha hecho de los mitos que se consumían como historia en el imperio azteca. El antiguo historiador de la economía, convertido a la historia de las mentalidades, ha expuesto con nitidez y otros lujos del intelecto las antiquísimas leyendas mesoamericanas de los cuatro soles arrasados y la construcción de un quinto y las imágenes fabulosas del paraíso de Tlaloc, la ciudad de Teotihuacan y el reino de Quetzalcoatl, los mitos puramente mexicas de la isla originaria de Aztlán, de la penosa peregrinación de los aztecas, del pueblo escogido guiado por Huitzilopochtli, que concluye en la isla donde el águila sobre el nopal desgarró una serpiente. Pero no ha sido una exposición sólo descriptiva. Al final de su discurso nos muestra la verdad histórica escondi-

da detrás de los mitos, los sueños e ideales que descubren y la obsesión de inmortalidad que los acompaña.

No por falta de ganas dejo de comentar un asunto de historia de las mentalidades tan succulento como el ofrecido aquí por Enrique Florescano. Es un tema que se presta para el güiri-güiri sin fin. Quizá no sea un buen pasto de controversias pero sí de retozo para la imaginación, esa locura que el amante de clío debe soltar de vez en cuando. La historia de las mentalidades quizá sea el polo opuesto de la historia económica. Le sirven de poco las series de documentos y las computadoras, aunque no descarta totalmente el método cuantitativo. Estudia la larga duración, pues la mentalidad cambia con paquidérmica lentitud, pero difiere mucho de los análisis hechos a las estructuras económicas. Es una reacción saludable al economicismo que ha esclavizado a numerosos historiadores modernos. Busca los valores que le dan sentido y cohesión a una colmena humana, valores con textura de peces, escurridizos, difíciles de extraer de los mares de la documentación. Hablamos de una historia refinada, de ebanista, de artífice minucioso, de un hombre a la vez imaginativo y veraz, como el autor de la *Memoria mexicana* o del cuadro múltiple de los modos mexicanos de asir, mostrar y poner en uso la trayectoria del país. En ese libro y en su hermoso discurso de esta noche trepa ágilmente a las cumbres más borrascosas del quehacer histórico. La Academia lo incorpora a sus filas en un momento de gran intrepidez.

Doctor Enrique Florescano: la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente a la Real de Madrid, se complace en hacer pública su satisfacción por contarle entre sus miembros y le desea una larga y fecunda vida, según la costumbre de esta Institución. Nuestro colega don Jesús Reyes Heróles solía decir: "Hacer la historia exige años y ayuda a tenerlos". Todos esperamos de usted la longevidad que da y demanda el oficio del historiador, para bien suyo y de sus numerosos y ávidos lectores.

Plutarco entre nosotros

DISCURSO DE RECEPCIÓN COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA
MEXICANA DE LA HISTORIA, LEÍDO POR EL DR. ENRIQUE KRAUZE
EL 24 DE ABRIL DE 1990

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

Antes de proceder a la lectura del discurso me voy a permitir recordar ante ustedes brevemente la personalidad del mi predecesor Padre Guillermo Porras.

En 1986, durante una breve visita a la ciudad de Chihuahua, descubrí para mi sorpresa el profundo sentido histórico de los hombre y mujeres de Chihuahua. Nosotros, los imperialistas de la capital, tendemos a creer que la conciencia histórica mexicana se encuentra tan centralizada como el poder político. Aquí fue el asiento de las grandes culturas indígenas, el espacio de las ciudades señoriales, el escenario de los episodios decisivos de nuestra historia, el sitio donde se guarda celosamente nuestra siempre amenazada identidad. Me bastaron unos días en la capital de Chihuahua para desmentir estas creencias. Fuera de México nada es Cuautitlán.

Cerca del universo cultural norteamericano, lejos del poder central, acosados durante siglos por oleadas de indios salvajes, los silencio-

Los habitantes de la Nueva Vizcaya vivieron la cultura hispánica y mexicana con un sentido de provisionalidad y riesgo muy distinto al de la comodidad cortesana del centro. Cada palmo de terreno resguardado, cada nuevo mes del calendario era un paso en la consolidación nacional. Por eso aprendieron a confiar en sus propias fuerzas y a tratar sin temor a sus vecinos: un lenguaje, una mentalidad, una religión que había pasado la prueba de los siglos y los desiertos, terminó por labrar una frontera segura. En los márgenes del país, los hombres de Chihuahua atesoraban valores que el centro, a menudo, olvidaba.

El historiador Guillermo Porras fue un hijo de aquellos hombres. Cuando nació, los nuevos apaches de Pancho Villa asolaban la región. Vivió su infancia y adolescencia en El Paso, Texas. Luego de una breve estancia en Chihuahua, comenzó un largo peregrinaje de estudio, docencia y sacerdocio por varias ciudades: México, Sevilla, Madrid, Boston, Chicago. En todos esos lugares, lejos de México y lejos de la frontera mexicana, el padre Porras llevó consigo la tierra espiritual de archivos y ficheros que fue integrando desde los 19 años. A partir de esa Chihuahua portátil, revivió con artículos, ensayos y libros la vocación histórica de sus antepasados.

En la vasta bibliografía de Guillermo Porras desfilan linajes y personajes de la frontera virreinal e independiente: visitantes y encomenderos, apaches y tobosos, gachupines e insurgentes, obispos y gobernadores, comerciantes y mineros. Cuando regresó definitivamente a México en 1965, su interés por la patria chica no decayó, pero decidió complementarlo con una lección moral a los capitalinos. Escribió sobre lugares entrañables, personajes misteriosos, calles, edificios, casas, hospitales, monasterios de la ciudad de México.

Guillermo Porras escribió la biografía de Chihuahua. Quizá por eso no vería con entero desagrado que un biógrafo ocupe ahora el lugar que antes de él ocuparon Jesús Reyes Heróles y Angel María Garibay. Imagino su consejo: el centro del país está en los márgenes. Procuraré seguirlo.

*"Por muchas vueltas que le doy,
no hallo manera de sumar individuos".*

Juan de Mairena

Hace medio siglo, en los momentos más oscuros e inciertos de la Segunda Guerra Mundial, Marc Bloch notó que entre las épocas históricas deberían establecerse lazos de mutua inteligibilidad: "la incompreensión sobre el presente nace de la ignorancia del pasado, pero es igualmente vano esforzarse por conocer el pasado sin entender el presente". Aquella experiencia revelaba contornos desconocidos en la violencia de otros tiempos, que a su vez prefiguraban, en la memoria del historiador, los horrores presentes. Bloch no sobrevivió para pintarlos.

Nosotros somos mucho más afortunados. Vivimos en tiempos de esperanza moral similares a 1919 ó 1945, però de un orden distinto. Los cambios de 1989, tan importantes como los de entonces, se han desarrollado con una aceleración sorpresiva, por medios pacíficos y, en buena medida, democráticos. ¿Qué "lazos de inteligibilidad" cabría trazar con épocas pasadas? ¿Qué nociones históricas estamos obligados a modificar a la luz del presente?

Un rasgo notable del proceso ha sido su carácter súbito e inesperado. De pronto, la prensa diaria se ha vuelto un fascinante laboratorio de revisión histórica. Junto a los líderes y los sistemas, los vientos del cambio han arrastrado consigo una multitud de creencias, ideas y profecías. La mutación ha sido tan radical, que un ideólogo norteamericano, con candidez e irreflexión, se apresuró a decretar "el fin de la historia". Lo que ha ocurrido es algo distinto: el fin de una particular filosofía de la historia. Piénsese, por ejemplo, en los determinismos que fascinaron a varias generaciones en el siglo XX. En retrospectiva, no faltará quien afirme que el cambio era necesario, que se veía venir, que las fuerzas históricas o las estructuras sociales trabajaban por ese desenlace desde hacía décadas. Lo cierto es que ningún observador acadé-

mico, intelectual o periodístico lo previó. ¿Y quién podría culparlos? El establecimiento de regímenes democráticos y pluripartidistas en Europa del Este, la caída del Muro de Berlín, la introducción de la propiedad privada en la U.R.S.S. son apariciones históricas que harían palidecer a Nostradamus.

Otro arraigado concepto en entredicho es el que postula la preeminencia de los colectivos sobre los individuos como motor de la historia. Las masas soviéticas estaban allí durante los años sesenta y setenta, haciendo una cola abstracta en espera del advenimiento de una sociedad superior y colas concretas para comprar artículos de primera necesidad. ¿Por qué no tomaron entonces la iniciativa? Porque faltaba el hombre que rompiera la hibernación política y moral del sistema. Esta es, sin duda, otra lección fundamental de nuestro tiempo: la revaloración del papel del individuo en la historia. Gorbachov, Havel, Walesa, Sajarov, han comprobado una vieja verdad: el hombre es el empresario de la historia.

La cátedra abierta que se abrió en el mundo en los últimos diez años y que culminó en el vertiginoso 1989 tiene un solo dogma: la historia es un proceso abierto; sujeto, es verdad, a la acción de fuerzas impersonales, azarosas y suprapersonales, pero esencialmente abierto a la libre voluntad emprendedora de los hombres. La historia nos condena a la perplejidad pero no a la impotencia.

La parábola de los carneros

Que estas revelaciones ocurran en torno a la experiencia rusa en el siglo XX no debería sorprendernos. Las revoluciones son momentos de particular intensidad histórica, una especie de estallido original cuyas olas concéntricas y reverberaciones se perciben mucho después de apagada la última metralla. Así ocurrió con la Revolución Francesa y la Era Napoleónica. Los historiadores y filósofos de la Historia solían definir sus interpretaciones, conceptos o juicios de valor en relación con ellas. Los "futuribles eran ocupación favorita en los salones de

clase y los salones de disipación: “¿Si Robespierre hubiese ganado? ¿Si Grouchy hubiese llegado a tiempo al campo de Waterloo? ¿Si Napoleón hubiese contado con la marina de Luis XIV?”. Entre los sabios, el rastreo de causas era una curiosidad permanente. En cambio la gente común miraba hacia el pasado con sentido común: buscando héroes y villanos. Paul Valéry contaba una anécdota que le había referido el pintor Degas. Siendo muy niño, su madre lo había llevado a visitar una señora Le Bas, viuda de un personaje de la convención muerto el 9 de Termidor. Al concluir la visita, se retiraban lentamente acompañados hasta la puerta por la anciana señora, cuando de repente la señora Degas, vivamente conmovida, señaló los retratos de Robespierre, Couthon y Saint Just que acababa de reconocer en los muros de la antecámara y no pudo dejar de exclamar con horror: “¡Cómo... Todavía conserva usted aquí los rostros de esos monstruos! ¡Cállate, Celestina! —replicó fervorosamente la señora de Bas— cállate... ¡Eran unos santos!”

En nuestro siglo el debate sobre la libertad y responsabilidad de los individuos en la historia se transfirió a la Revolución Rusa y hoy interesa profusamente a los lectores de *Pravda*. Se trata, sin embargo, de un tema antiguo, vinculado a la obsesión, característicamente rusa, por el historicismo. De la vieja asimetría de ese imperio con respecto a occidente se desprendían comúnmente varias recetas: acelerar el reloj de la historia mediante una revolución, regularlo gradualmente, dejarlo caminar con libertad, detenerlo, retrasarlo e incluso invertir su sentido hacia las raíces eslavas. Pero ¿quién, en todo caso, sería el sujeto histórico encargado de manipular las manecillas? Los historicistas rusos aportaron una pluralidad de puntos de vista delimitados por dos posiciones extremas: el escepticismo de Tolstoi —que negaba al hombre la posibilidad de acercarse siquiera al insondable reloj de la Historia—, y el determinismo de Georgy Plejanov, el padre del marxismo ruso, quien creía en la marcha autónoma del reloj hacia horas cada vez más dichosas.

Para Tolstoi, la historia vivida es un proceso necesario e impenetrable y la historia escrita la más engañosa e infundada de las disciplinas.

El epílogo segundo de *La guerra y la paz* postula la imposibilidad de descubrir conexiones causales en los hechos humanos. La influencia dominante de los “grandes hombres” —políticos, literatos o militares— le parece, como es natural, una burda mentira. Los ejemplos probatorios abundaban: las feroces huestes de Iván el Terrible marchando sobre Kazán, las cruzadas de los Godofredos y Luises rumbo a Tierra Santa, las guerras religiosas que sucedieron de la Reforma de Lutero, los seiscientos mil hombres que siguieron a Napoleón dejando sus hogares para ir a las tierras más lejanas a quemar otros hogares, son todos —dice Tolstoi— movimientos históricos irreductibles a la influencia de los “grandes hombres” que supuestamente los presidieron. Ningún historiador ha explicado *cómo se transfiere* el poder, *cómo* de un texto de Rousseau, una intriga de Madame Pompadour, un discurso de Mirabeau o una orden de Napoleón, se inicia un quiebre histórico o una vasta y a menudo violenta movilización humana. “La tesis central de Tolstoi apunta a la existencia de una ley natural que determina la vida de los hombres; pero éstos, incapaces de entender o enfrentar el proceso, discurren representarlo como una sucesión de actos deliberados y fijan la responsabilidad de lo que ocurre en personas a quienes se atribuyen virtudes heroicas y que ellos llaman ‘grandes hombres’”. ¿Qué son los grandes hombres? Seres vanos, insignificantes, impotentes, los más equivocados sobre la naturaleza de su imaginario poder.

En una famosa parábola, Tolstoi compara al “gran hombre” con el carnero al cual el pastor distingue para encabezar el rebaño: bien alimentado y orgulloso, el carneo cree que su papel y propósito es ser guía, y los que van tras él lo creen también; en realidad todos caminan, alegres e inconscientes, hacia el aniquilamiento, un fin concebido por seres cuyos planes serán siempre indescifrables para los carneros. Así, para Tolstoi la humanidad y sus egocéntricos líderes avanzan ciegamente por caminos que dicta el pastor inescrutable de la necesidad histórica. Pocos autores han llegado a una conclusión más sombría: “Es preciso renunciar a una libertad ilusoria y reconocer una dependencia de la que no somos, ni podemos ser, conscientes”.

Desde el historicismo también, pero a partir de una actitud moral distinta de la de Tolstoi —no el escepticismo sino una confiada teología histórica—, Plejanov hubiera modificado la parábola: el rebaño marcha hacia un fin insoslayable que no es el aniquilamiento, sino un estadio superior de organización social; los designios del pastor que encarna a la historia son perfectamente discernibles: coinciden con los intereses profundos del rebaño; el orgulloso carnero que guía puede hacer un inmenso servicio a sus congéneres “viendo más lejos que ellos, deseando más fuertemente que ellos, siendo un héroe, no en cuanto a que pueda modificar el curso de las cosas —empresa imposible—, sino en el sentido de que su actividad constituya una expresión consciente y libre de este curso necesario e inconsciente”. Si el guía pretendiera torcer el camino correcto, o si faltara por azar o por muerte, el avance del rebaño podría sufrir un retraso pero nunca un estancamiento. El pastor de la historia elegiría un nuevo guía para llevar al rebaño a la tierra prometida.

Por un acto de justicia poética, tenía que ser un historiador de las ideas de origen ruso quien refutara en retrospectiva las tesis convergentes de Tolstoi y Plejanov. La formación filosófica de Isaiah Berlín en Inglaterra le confirió una sensibilidad singular para apreciar los elementos de metafísica hegeliana en nuestro tiempo, pero no fue de los libros de donde Berlín extrajo la más profunda de sus convicciones —la fe en la libre voluntad histórica— sino de su experiencia personal en el Servicio Exterior Británico durante la Segunda Guerra Mundial. Después del trauma que siguió a la política de apaciguamiento de Chamberlain con Hitler, no era fácil que un inglés joven e inteligente creyera, sin suicidarse a renglón seguido, en la inevitabilidad de los procesos históricos. Contra la corriente de sus contemporáneos europeos que atribuían el ascenso de Hitler a un inescapable conflicto de clases, Berlín creía, a pie juntillas, en la evitabilidad del proceso. Pero la mayor enseñanza sobre la capacidad de un hombre para modificar el curso de la historia la obtuvo Berlín de observar y admirar el desempeño personal de Winston Churchill: “Sin su intervención la invasión alemana a la Gran Bretaña hubiese triunfado, al menos a corto plazo. Churchill había sabido no sólo expresar “el temperamen-

to imperturbable de su patria, sino también acrecentarlo y, en gran medida, *crearlo*.

Es natural que al cabo de la Segunda Guerra Mundial el joven Berlín haya sentido una profunda afinidad con la tradición libertaria rusa —vencida en octubre de 1917— y con Alexander Herzen, su héroe indiscutido, autor del más perfecto epígrafe antideterminista: “La Historia carece de libreto. Es natural también que criticara a Tolstoi, Plejanov y la larga progenie del fatalismo ruso. Le hubiera sido fácil refutar la teoría de Tolstoi sobre la intranscendencia de los “grandes hombres con un solo ejemplo: el del propio Tolstoi. No menos sencillo habría sido encontrar en Plejanov conceptos cargados de indeterminación que bastaran por sí mismos para invalidar su tesis. Pero Berlín optó por una refutación más global. En el polémico ensayo titulado “Sobre la inevitabilidad histórica” (1954) no sólo aborda las ideas de Tolstoi y Plejanov sino las de todos los adoradores de las “vastas fuerzas impersonales” (T. S. Eliot): los positivistas Comte o Saint Simón, el evolucionista Spencer, el idealista Hegel, el materialista Engels, los historiadores nacionalistas prusianos, Spengler el determinista racial, etc... Estas doctrinas —piensa Berlín— tienen en común una implícita renuncia a la libertad y, por tanto, a la responsabilidad individual:

“Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos de fuerzas impersonales sobre las que tienen poco control o no tienen ninguno, es alimentar mitos..., equivale a propagar la fe de que existen formas inalterables de desarrollo en los acontecimientos. Liberando a los individuos del peso de la responsabilidad personal, estas doctrinas alimentan la pasividad irracional en unos y una fanática actividad, no menos irracional, en otros”.

Tan pronto como se desree del imperio exclusivo de las “vastas fuerzas impersonales” en la historia, aparecen sus contraparte: la libertad individual y la responsabilidad moral. “El buen historiador —escrive Hugh Trevor Roper— admite limitaciones al libre albedrío, pero se asegura cuidadosamente de reservarle derechos que le son propios”. ¿Cómo lo hace? Por una parte, devolviendo a los personajes históricos las sensaciones de azar, oportunidad, creatividad, imaginación, incerti-

dumbre y riesgo que fueron consustanciales a aquel pasado cuando era presente; por otro lado, erigiéndose en juez retrospectivo de las acciones humanas. Para un determinista, "Alejandro, César, Atila, Cromwell, Hitler son como terremotos, inundaciones, crepúsculos, océanos o montañas: podemos admirarlos o temerlos pero no criticarlos. Sería tan tonto como predicar sermones a los árboles". El historiador liberal, en cambio, no soslaya, aunque pondera, los juicios de valor.

El indeterminismo histórico relativo tiene otra implicación: el reconocimiento —empíricamente demostrado en los hechos— de que los "grandes hombres" existen y suelen marcar, para bien y mal, la vida de los pueblos. "Creo que la Revolución soviética triunfó —escribe Berlín— fundamentalmente por el genio de Lenin, muestra por qué Lenin es inimaginable sin la Revolución Rusa. Le basta, para ello, reconstruir la guerra personal del gobierno zarista contra el joven Lenin —el ostracismo, el bloqueo profesional, la muerte cívica a la que se lo condenó por haber sido hermano de Alejandro Ulianov, participante en un atentado contra el Zar. Lo que seguiría era previsible: la guerra personal de Lenin contra el gobierno zarista.

¿Qué variación hubiese imaginado Berlín sobre la parábola de Tolstoi? Quizá esta: el pastor no tiene poder definitivo sobre el rebaño. No es él —como encarnación de la Historia *con mayúscula*— quien exalta al carnero guía: el carnero guía se exalta solo. Aunque el cayado del pastor es duro —su práctica es antigua— y el escenario está surcado de accidentes, los márgenes de maniobra existen: para verlos se requieren virtudes como la imaginación, la inteligencia y, ante todo, el arrojo. Las luchas intestinas en el rebaño, la supuesta superioridad de unos carneros con respecto a otros, las querellas con rebaños vecinos, las plagas, las sequías, pueden limitar también las sensatas intenciones del carnero jefe. Sortearlas es su misión: para eso es jefe. Los carneros lo siguen, pero podrían no seguirlo: si los guía al matadero, la responsabilidad de la marcha no sólo es de él sino de ellos. Por lo demás, la Tierra Prometida no existe. Hay sólo promesas terrenales, difíciles pero asequibles.

O quizá no. Quizá la variación de Isaiah Berlín al tema de Tolstoi hubiese sido esta obra: los hombres no son equiparables a un rebaño de carneros.

Cuatro edades dichosas

Los griegos sabían todo esto. Somos nosotros quienes lo habíamos olvidado. La historia, escribió Aristóteles, “es lo que Alcibíades hizo o sufrió”. ¿Qué quiso decir? No, desde luego, que la historia de los pueblos —sus trabajos y sus días, sus aventuras y guerras—, fueran reductibles a la biografía de Alcibíades o comprensibles exclusivamente a la luz de ella. Menos aún, que las únicas historias importantes en el siglo IV a.C. fueran las biografías de los grandes políticos, legisladores o militares. Aunque en su escuela peripatética alentó las investigaciones biográficas a través de nuevos sistemas de acopio y catalogación de documentos, anécdotas y chismes, y aunque de ella salió —según Arnaldo Momigliano— el primer biógrafo auténtico del periodo helenístico —el pitagórico Aristógeno—, Aristóteles no subsume y menos disuelve el procedimiento inverso: desterrar a la biografía de la historia. Aristóteles quiso decir, probablemente, que la historia que se ocupa de hechos particulares y que en la historia del pueblo griego la influencia particular de Alcibíades fue muy importante y quizá definitiva.

En su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides había seguido ese mismo criterio. Al referir las gestas de Pericles y Alcibíades no se detenía en las vidas personales de ninguno de ellos. Los protagonistas de su obra son los pueblos y los estados, no los individuos. Pero como creador de la historia política, su narración no podía prescindir de la intervención y las intenciones de los líderes. Quizá por esto, Collingwood lo ha llamado “padre de la historia psicológica”. Tucídides examina con objetividad lo que ha acaecido para comprender su sentido interno y buscar constantes que alerten para el futuro. Tucídides creía conocer, o inferir, las ideas rectoras de cada partido y el recurso que

empleó para exponerlas fue ingenioso: reconstruir los discursos de sus personajes ante la asamblea pública.

Así nos enteramos de la virtud política cardinal de Pericles: la prudencia. “Ninguna anexión —le hace decir Tucídides, antes de la guerra— ningún riesgo innecesario... Temo más nuestros propios errores que los planes de nuestros enemigos”. Pero además de precisar las intenciones de Pericles, los discursos transmiten algo sutil e inasible: el arco de simpatía entre el líder y su pueblo. Los llamados de aliento para la guerra o la célebre “Oración Fúnebre” son ejemplos acabados de elocuencia, no indignos, seguramente, del propio Pericles. Para Tucídides, Pericles no es un semidiós o un titán. Tampoco es una víctima del destino ineuctable o de esa pasión misteriosa, súbita e indomable que los trágicos griegos llamaban “Até”. Es un héroe de dimensión humana, una voluntad lúcida y libre, suelta a los vientos de la fortuna. Tucídides no necesita reflexionar, y menos dudar, sobre el papel decisivo del “gran hombre” en la historia: *lo da por sentado*. Partiendo de esa convicción, el trabajo del historiador consiste en ponderar el desempeño de los protagonistas confrontando sus intenciones originales con las circunstancias precisas y los resultados prácticos. Así va trazando una especie de curva de grandeza. Alcibíades, por ejemplo, tenía cualidades innatas quizá mayores que Pericles, pero la *hybris* lo dominó: encabezó la ofensiva contra Sicilia y perdió. Del texto de Tucídides se infiere que Pericles hubiese ganado la guerra mediante su estrategia preferida: la moderada y maliciosa contención. Se trata, pues, de una grandeza acotada, ganada a pulso, sin coerción sobre los semejantes y, ante todo, sin intervención divina. Una grandeza medida en términos de virtud pública.

Tucídides se interesó en Pericles para explicar el esplendor y la caída de Atenas. Cuatro siglos después, Plutarco se interesó en los detalles personales que explican el esplendor y la caída de Pericles. Tucídides había presupuesto la existencia del “gran hombre”. Plutarco la volvería explícito por razones morales: “mediante este método de las *Vidas*... adorno mi vida con las virtudes de aquellos varones... haciendo examen, para nuestro provecho, de las más importantes y señaladas de

sus acciones”. Tucídides había pasado por alto peculiaridades del estadista que a su juicio no interesaban para comprender el cuadro histórico global. En la *Vida de Pericles* de Plutarco, estas particularidades pasan a primer plano, no sólo como curiosidades interesantes en sí mismas, sino como claves que explican actos del personaje que trascendieron a la sociedad: “Escribo vidas, no historias. Y no es en los hechos más ruidosos donde se manifiesta la virtud o el vicio. Muchas veces una acción momentánea, un dicho agudo, una niñería sirven más para calibrar las costumbres que las batallas en las que mueren miles de hombres”.

Plutarco proponía algo más que un nuevo estilo o un género distinto: proponía una óptica histórica centrada en los individuos. La idea no es enteramente original. En una carta al historiador Luceyo en el año 56 a.C., Cicerón le sugería interrumpir “el orden de las cosas” y concentrar “la mente en un solo argumento y una sola persona”, en este caso el propio Cicerón durante su consulado. “De plano te suplico que lo hagas”, escribe Cicerón, “tu ciencia notable tocaría las revueltas civiles” ejerciendo frente a ellas libremente la censura, la justificación o la descripción de “perfidias, insidias y traiciones”. Los lectores serían los primeros agradecidos: la variedad, el azar y la novedad de las aventuras humanas, aun de las más dolorosas, reconforta el espíritu. Porque, “¿quién viendo morir a Epaminondas no se regocija ante su propia piedad?” Las “gestas del consulado”, concluye Cicerón, no sólo merecen un “volumen único” sino un tratamiento en “varios actos”, como un antiguo drama griego.

Lo que Cicerón, “impúdicamente” —la palabra es suya— pedía a Luceyo para sí mismo, Plutarco lo llevó a cabo con toda naturalidad para una galería de 50 varones griegos y romanos, incluyendo al propio Cicerón. En Plutarco encontramos, por ejemplo, rasgos de Pericles que Tucídides apenas toca: su talento casi musical para la oratoria, la suavidad, la cautela, la firmeza en su timón de mando, la separación tajante entre su vida privada y pública, —“nunca comió con ningún amigo excepto en la boda de su primo Euryptolemo”—, su “indiferencia al dinero” y, sobre todo, la grandeza en su caída: en años de esplendor

había aprobado una ley que prohibía el reconocimiento pleno a los hijos bastardos. Endeudado, atacado por la peste, y sin descendencia —ha enterrado a todos sus hijos legítimos—, tiene la grandeza —es decir, la humildad— de pedir al pueblo la derogación de su propia ley en beneficio de su hijo ilegítimo. El pueblo, con la misma magnanimidad, condesciende. Su larga y penosa enfermedad no lo abate. Sus pasadas glorias las atribuye a la fortuna y entre sus buenas acciones sólo reconocía el no “haberse abandonado nunca a sentimientos de odio o envidia” ni haber enlutado a ningún ateniense. “Al morir, concluye Plutarco, Atenas echó muy pronto de menos su moderación y comprendió que aquel poder, que con resentimiento algunos tildaban de monárquico o despótico, había sido, en realidad, la salvaguardia del Estado”. En las otras 49 vidas la pauta que siguió Plutarco fue similar: las compuso en “varios actos”, a la manera de un drama griego, como quería Cicerón.

Tucídides había trazado una curva tácita de grandeza. En las *Vidas paralelas* la medición es abierta y deliberada: pueden leerse como un termómetro de virtudes cívicas. Los dos legisladores, el espartano Licurgo, y Numa el romano, eran semejantes en “moderación, capacidad de gobierno y disciplina”. La diferencia de sus proyectos políticos —militar y rígido, el primero; liberal y democrático, el segundo— no explica por entero los quinientos años de sobrevivencia del modo de vida espartano, frente a la magra cosecha de Numa, cuyo “diseño y propósito... se desvaneció con él”. La diferencia está en el grado de grandeza. Una vez que vio que su obra era buena, Licurgo no descansó: aseguró su observancia eterna sellándola con su propia muerte.

Esta idea del “gran hombre”, encarnada comparativamente en los guerreros, reyes, estadistas y legisladores de Plutarco, se desvaneció en la Historiografía Cristiana de la Edad Media. La grandeza ya no era una virtud que se alcanzara de modo supremo y suficiente en la relación de los hombres entre sí, sino en la relación de los hombres con Dios. Con excepciones interesantes, la vastísima producción hagiográfica de la Edad Media tuvo un carácter,

por así decirlo, vertical: lo importante era la tensión entre la verdad inferior y la superior, no las querellas terrenales entre los hombres.

El ocaso de aquella idea duró más de mil años. De pronto, en la Italia de fines del siglo XIV, las Cartas de Cicerón, la historia de Tucídides y las *Vidas paralelas* de Plutarco volvieron a circular, a ser profusamente traducidas, y a estudiarse en sus propios términos, sin la gravitación de la fe. Así como la Roma de Plutarco se veía y comprendía a la luz de la Grecia de Tucídides, las ciudades italianas del Renacimiento establecieron lazos de mutua inteligibilidad con Roma. En el pensamiento histórico y político, Maquiavelo retoma el concepto de grandeza del “grave” Plutarco y se propone encarnarlo en Lorenzo de Medici. Su *Príncipe* no es, desde luego, la primera obra del género pero sí la más radical. Su originalidad consiste en su absoluta reversión de valores, su adopción plena —frente al ideal cristiano— de la *antiqua virtus* del mundo pagano. Maquiavelo creía que el renacimiento de las glorias romanas podía lograrse de haber hombres con el vigor, la inteligencia, el arrojo, el realismo suficiente para intentarlo. De allí su exhortación final al príncipe. Los grandes hombres, “sabios y virtuosos”, sostenía Maquiavelo, saltan a la escena histórica “en el momento propicio” para liberar el cautiverio en Egipto, los persas la opresión de los medos y los griegos la dispersión para que apareciesen Moisés, Ciro y Tesco. La Italia actual —clamaba Maquiavelo— espera a ese redentor. Pero no se trata de un redentor religioso sino cívico: un liberador. Para inspirarse, el Príncipe no necesitaba tanto la intervención divina como el recuerdo de las proezas de aquellos que, a pesar de ser “grandes y maravillosos”, eran ante todo hombres: “sus empresas no eran más justas o sencillas que la vuestra ni Dios era más aliado de ellos de lo que es de vos”. Y, agrega Maquiavelo, “Dios no está dispuesto a hacerlo todo y así quitarnos el libre albedrío y la parte de gloria que nos corresponde”.

A partir del Renacimiento, el concepto plutarquiano de grandeza disfrutó de un largo prestigio. En las ciudades italianas, Plutarco era más leído que Polibio, Tácito o Tito Livio. A mediados del siglo XVI, Jacques Amyot traduce al francés las *Vidas paralelas*. Su amigo Miguel

de Montaigne se lo agradece de este modo: "Es el mejor regalo que pudo haber hecho a su país. Nosotros, pobres ignorantes, estaríamos perdidos si este libro no nos hubiera sacado del cenegal en que yacíamos. Gracias a él nos atrevemos hoy a hablar y escribir... Plutarco es nuestro breviario". En el ensayo sobre *La educación de los hijos* Montaigne recomienda: "Hay en Plutarco amplios discursos que son muy dignos de ser sabidos" y enseñanzas políticas como las de Aristóteles a Alejandro: "valor, proeza, magnanimidad, templanza y seguridad de no temer nada".

Durante el siglo siguiente, el retorno del providencialismo histórico opacó un tanto los ideales de clasicismo plutarquiano. Pero sólo un tanto. La literatura los mantuvo vivos. Tras declarar que la representación de una vida es superior, práctica y moralmente, a la historia, Bacon señala: "Es extraño que en nuestro tiempo no se escriban vidas. Aunque no existan ahora tantos comandantes o príncipes absolutos, no faltan personajes de valor que merecen algo más que reportajes dispersos o vacuas elegías". El propio Bacon compuso una *Vida de Enrique VIII*, valiosa pero inferior, sin duda, a las vidas de los Enriques y Ricardos que escribió el mayor plutarquiano de época, Shakespeare. La fuente directa de sus dramas sobre Julio César, Coriolano y Antonio y Cleopatra, es el biógrafo de griegos y romanos. "Qué obra única es el hombre", exclama Hamlet, en una línea que podía haber sido el epígrafe de todo Plutarco.

El Siglo de las Luces volvió a venerar sin reservas a Plutarco. "Lazos de mutua inteligibilidad" se establecieron entre las "cuatro épocas dichosas" descritas por Voltaire: los tiempos de Pericles y Platón, los de Cicerón y César, la Italia de los Medici y el Siglo de Luis XIV. El Abate Mably fue un plutarquiano estricto. "Ocupado incesantemente en Roma y Atenas —escribe Rousseau— los ejemplos de Plutarco me encendían". En una carta de 1734, Hume confiesa estar "fervorosamente inmerso" en Plutarco: "Su filosofía se empantana tan poco en los sistemas como su historia". Solía regalar las *Vidas Paralelas* a las mujeres que le gustaban. En cuanto a Gibbon, aunque su influencia intelectual más notoria es Tácito y su moral es más bien epicúrea y

escéptica, las vidas intercaladas en su magna historia no dejan de tener su toquecillo plutarquiano. Tómese, por ejemplo, a uno de sus héroes preferidos, Juliano, audaz restaurador del paganismo que siguió al católico Constantino. Entre las proezas de ese “impaciente genio”, Gibbon describe el edicto en el que decretó la tolerancia universal de los credos y el extraño designio de restaurar el templo de Salomón. Con todo, la “mente vana y ambiciosa” de este hombre que aspiraba a la condición de héroe no a la de mártir, lo llevó a incurrir en los mismos excesos de fanatismo que tanto resentía en los “galileos”. El celo cristiano dobló al celo pagano.

Pero Juliano no era Pericles: no pudo contener las pasiones de sus secuaces ni las suyas propias. Finalmente, el genio individual y “el poder de Juliano resultaron inferiores a la empresa de restaurar una religión de principios teológicos, preceptos morales y disciplina eclesiástica”.

Durante la Revolución Francesa, el culto al héroe republicano pasó de la historia escrita a la historia vivida. Un surtidor de inspiración fue Plutarco. Brissot lo citaba interminablemente. Lo mismo Desmou-lins, que veneraba a Cicerón. Madame Philipon solía llevar las *Vidas Paralelas* a misa, y se dice que Charlotte Corday las releyó el día en que asesinó a Marat. Con todo, la propensión metafísica que caracterizó muy pronto a la Revolución Francesa terminaría por desvirtuar la antigua idea de grandeza. Tan pronto como los hombres se sintieron protagonistas de un drama histórico —o, mejor dicho, metahistórico— en el que se dirimía la suerte de las generaciones futuras, un drama en el que las revoluciones son amaneceres teofánicos, perdieron la noción cardinal de Plutarco y sus personajes: la noción de límites.

Deidades, héroes, hombres

Durante el siglo XIX, la idea de una grandeza humana limitada y asequible cayó en cierto descrédito —tanto vital como intelectual— por influencia del positivismo y de dos excesos del romanticismo alemán: la metafísica del héroe y la metafísica de la historia. Thomas Carlyle, el furibundo escocés que propaló la primera, distorsionó la fórmula de Aristóteles mediante un simple adverbio: “la historia del mundo es *solamente* la biografía de los grandes hombres”. Por su parte, el profesor Hegel decretó una fantasía en cierta forma inversa: los hombres, grandes o pequeños, son meros agentes en esa marcha del Espíritu hacia la Razón que llamamos Historia.

En su *Filosofía Trascendental*, Fichte había sostenido que la Divina Idea aparece en el mundo encarnada en unos cuantos elegidos. Carlyle llevó la ocurrencia aún más lejos: “Los grandes hombres, escribió, son textos inspirados —actuantes, hablantes— de ese divino libro de revelaciones... que algunos llaman historia”. El gran hombre aparece en la Historia no por esfuerzo personal o demanda colectiva, sino por designio de la Providencia: “Desgañitóse la época gritando cuanto pudo, produciéndose confusión y catástrofe porque el gran hombre no acudió al llamamiento”. Frente al gran hombre el único acto sensato es la inclinación, la reverencia: “el culto de los héroes es un hecho inapreciable, el más consolador que ofrece el mundo hoy... La más triste prueba de pequeñez que puede dar un hombre es la incredulidad en los grandes hombres”.

De la pluma de Carlyle salieron retratos deslumbrantes de profetas, poetas, literatos y reyes. En su estudio solía colgar un retrato inspirador de su biografiado. Su galería heroica incluyó, entre otros, a Mahoma, Dante, Shakespeare, Lutero, Johnson, Rousseau, Cromwell y Napoleón. Los momentos en que el biógrafo apasionado vence al profeta suelen ser extraordinarios: “La sincera iconoclastia” de Lutero en la Dieta de Worms, el “viejo y bravo Samuel Johnson, el alma más grande que había entonces en Inglaterra, percibiendo un salario de cuatro peniques y medio”. En cambio los momentos en que el profeta fanático doblega al

biógrafo son insufribles: “el pobre Cromwell, gran Cromwell, profeta mudo que no pudo hablar”, le presta a Inglaterra el supremo favor de disolver el parlamento y nombrarse intermediario de Dios en su propia designación de Lord Protector. No es casual que el único personaje latinoamericano sobre el que escribió Carlyle fuera otro dictador silencioso: el doctor Francia. Plutarco, en lugar suyo, hubiese escogido a un héroe auténtico, que, por cierto, leía a Plutarco, quizás el más perfecto representante de la *antiqua virtus* en el siglo XIX: Simón Bolívar.

El diccionario personal de Carlyle incluía ciertas definiciones irritantes. Sobre los parlamentos: “La masa de los hombres consultada sobre cualquier asunto importante, es la más horrenda exhibición de estupidez humana que el mundo ha visto”. Democracia: “significa desesperación por no hallar héroes que nos gobiernen”. Libertad: “Encontrar, o ser forzado a encontrar, el camino correcto, y caminar por él”. Los conceptos de Carlyle no son ilógicos, apunta Borges, que lo tradujo: “Una vez postulada la misión divina del héroe, es inevitable que lo juzguemos (y que él se juzgue) libre de las obligaciones humanas... Es inevitable también que todo aventurero político se crea héroe y que razone que sus propios desmanes son prueba fehaciente de que lo es”. El corolario de la divinización del líder tendría en el siglo XIX un secuaz intelectual, Nietzsche, y en el XX un secuaz político, Hitler. Por eso no es injusto que en su estudio *The Ancestry of fascism* (1935) Bertrand Russell haya dado a Carlyle un tratamiento de héroe nazi.

En su *Filosofía de la historia*, Hegel discurrió el concepto “Hombres históricamente universales. Estos seres eran esenciales para el desarrollo de la idea creadora: el logro de sus fines particulares involucra, inconscientemente, el de fines más amplios que pertenecen a la voluntad del Espíritu..., oculta bajo la superficie de lo fenoménico”. Según esta teoría, César acabó con la República porque su ambición personal —libre y consciente— servía, inconscientemente, a los fines del avance histórico. A estos adelantados de la Historia les es dado un vago poder adivinatorio: entrevén su curso y se vuelven agentes de su puntual obediencia. Sus congéneres “siguen a estos líderes de almas porque sienten el poder irresistible de su propio espíritu interno encar-

nado en ellos". Las reglas comunes de la ética no son aplicables a estos Hombres: "la coerción heroica —concluye Hegel en su *Filosofía del Derecho*— es una coerción justa".

Marx creyó voltear de cabeza a Hegel. En realidad, cambió la idea de la Idea por la idea de la materia. El historicismo de ambos, como se sabe, es similar. "Los hombres hacen su propia historia —escribe Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*— pero no la hacen a su libre albedrío..., sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente y que transmite el pasado". Para cumplir los designios de la Historia, la misión de su tiempo, los grandes hombres del presente usan los "ropajes" de los grandes hombres del pasado: Desmoulins, Danton, Robespierre, Napoleón, buscan en los Brutos, los Gracos, los Públicolas, César —esos colosos antediluvianos— las "ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de una gran tragedia histórica". En Marx, la grandeza de unos y otros es una máscara: lo único real es el baile de la Historia. A partir de Marx, el mito se abrió camino. La idea que Lenin tenía y proyectaba de sí mismo era la de un agente confidencial de la Historia... en el tren de la Historia. La "coerción justa" de Stalin costó millones de vidas. No hay duda: si Bertrand Russell hubiese escrito un ensayo llamado *The ancestry of Communism* habría dado a Hegel tratamiento de héroe.

Los mitos decimonónicos complementarios del héroe y la Historia prepararon el sangriento culto a la personalidad del siglo XX. Por fortuna, frente a Carlyle y Hegel, hubo pensadores que retomaron la idea del individuo de excepción influyendo en cierto margen de independencia y predecibilidad en la Historia. En Francia, el más notable fue Saint Beuve. En Estados Unidos, un pensador entrañable: Ralph Waldo Emerson. Creía también que "no existe propiamente Historia, sólo biografía", pero lo creía de un modo distinto. En su ensayo sobre la Historia, Emerson incluyó un epígrafe breve y significativo sobre las semillas de grandeza que hay en todo hombre:

Yo soy el dueño de la esfera,
de las siete estrellas y del año solar
de la mano de César y el cerebro de Platón,
del corazón de Cristo, y la pluma de Shakespeare.

Emerson —escribió Borges, a quien tradujo también— profesaba una “filosofía fantástica”: el monismo. Fantástica, pero no peligrosa sino formativa. En Carlyle los héroes imparten su caprichosa justicia desde el Olimpo; en Emerson bajan a la Tierra: son *representantes* de los otros hombres, conquistadores de territorios nuevos para los demás, “hermanos mayores, aunque de sangre igual”, “excepciones que necesitamos cuando todo se parece entre sí”. En Carlyle mueven a la sumisión, en Emerson a la emulación. Frente al héroe, Carlyle habla de inclinación, Emerson de una suave devoción. Los héroes de Carlyle se eternizan; los hombres de Emerson nos defienden de sí mismos, rotan y se desplazan unos a otros. Son héroes que conocen sus límites:

“admiro a los grandes hombres de todas las clases, a los que son grandes por sus hechos y a aquellos que lo son por sus pensamientos... Me gusta el primer César y Carlos V de España, y Carlos XII de Suecia, Ricardo Plantagenet en Inglaterra y Bonaparte en Francia. Aplaudo al hombre idóneo... me gusta un amo que se mantenga firme sobre sus piernas de hierro, bien nacido, rico, hermoso, elocuente, cargado de dones... Pero hallo que es más grande el que puede abolirse a sí mismo y a todos los héroes... un monarca que da una constitución a su pueblo, un pontífice que predica la igualdad de las almas y dispensa a sus servidores de sus bárbaros homenajes, un emperador que puede prescindir de su imperio”.

Por eso, aunque reconoce el genio de Napoleón, Emerson piensa que el resultado de su inmensa empresa fue nulo: “Todo se disipó sin dejar huella, como el humo de su artillería”. Los hombres descubrieron que no los representaba: los oprimía. “Su egoísmo era mortal para los demás”. “Todo héroe —concluye Emerson— es a fin de cuentas fastidioso”.

La consigna de Emerson era volver a Plutarco: “Es el doctor y el historiador del heroísmo”:

“yo pienso que estamos más en deuda con él que con ningún otro autor de la antigüedad. Cada una de sus *Vidas* es una refutación al desdén y la cobardía de nuestros teóricos de la religión y la política. Un valor salvaje, un estoicismo no académico sino de la sangre, brilla en cada anécdota y ha otorgado a ese libro su inmensa fama”.

De haber escrito un ensayo sobre los ancestros de la libertad, Russell habría dado a Emerson tratamiento de héroe.

Años después, en un ensayo sobre *Los Grandes hombres y su ambiente*, William James recoge las ideas de Emerson. “¿Cómo explicar el florecimiento súbito de Grecia, de la temprana Roma o del Renacimiento?... Esas grandes fermentaciones públicas serían un misterio sin la intervención de unos cuantos genios. Su iniciativa inicia el fermento... Cuando el determinismo histórico niega la enorme importancia de la iniciativa individual en la historia recuerda al más antiguo (pernicioso e inmoral), fatalismo oriental”.

El propio Russell obedeció también aquella consigna. “Es muy saludable saber cómo eran las casas de los vecinos de Roma en las que vivían los romanos que Plutarco menciona... pero el tipo de historia que ejemplifican las *Vidas* de Plutarco es tan necesario como el otro tipo más genial”.

Russell proponía mantener un equilibrio entre ambos estudios: una tensión creativa entre la historia social y la biografía. Con todo, prefería los estudios individuales:

“creo que los individuos destacados han tenido una gran participación en el moldeado de la historia. No creo que si Shakespeare y Milton no hubiesen existido, algún otro hubiese escrito sus obras. Si los cien hombres de ciencia más destacados del siglo XVII hubiesen muerto en la infancia, la vida del hombre común en todas las comunidades industriales hubiese sido completamente distinta de lo que es. No creo en el valor intrínseco de una colección de seres humanos que existiese al margen del valor contenido en sus obras individuales”.

Nuestro tiempo ha confirmado estas ideas. Sería inocente desprender del panorama actual un optimismo ciego sobre la libre voluntad individual en el molde de la vida colectiva, pero el siglo que termina ha contribuido, cuando menos, a equilibrar el cuadro: cercado por el azar, la necesidad, las pasiones y los elementos, el hombre tiene, con todo, un voto de calidad en la historia. Por eso la historia escrita no puede prescindir de la biografía; de esa manera, a 2 000 años de su obra, Plutarco nos representa a todos.

Paralelos mexicanos

El heroísmo que proviene de la genealogía clásica tiene poco que ver con el martirologio. Esto lo comprendió hace muchos años un mexicano excepcional que soñó con cambiar nuestra mórbida reverencia por los héroes violentos, recelosos y reactivos, vengativos y vengadores, destruidos y destructores, héroes vencidos, traicionados, asesinados. Había que intentar una reforma moral de la historia —escribió José Vasconcelos— recordando en cambio a “todos los que en cualquier época y cualquier lugar, hayan dejado una huella benéfica, una obra, un servicio, en este suelo desventurado”. En la nueva clasificación tendrían cabida muchos nombres desdeñados. Hernán Cortés, antes que ninguno: “Le tacharemos sus crímenes sin perdonarlos y todavía lo llamaremos grande. Grande, porque de reinos en pugna hizo una nación inmensa. Grande, porque fundó pueblos en todos los confines de un vasto imperio”. La familia de los *constructores*, incluiría a Vasco de Quiroga, Motolinía y Gante; también a virreyes como Antonio de Mendoza, Luis de Velasco y Revillagigedo. “Que se diga hoy —concluía Vasconcelos— lo que un partidarismo estúpido vedó tácitamente: que en el siglo XVIII y desde finales del XVII hubo en nuestra patria la civilización más intensa que se conocía en América”.

Una mirada plutarquiana sobre nuestra historia descubriría estas y otras grandezas. Luego de restituir a la era colonial su plena dignidad histórica a través de sus luminarias, abordaría con equilibrio nuestro siglo XIX. Los caudillos bajarían de su pedestal para volverse hombres

de carne y hueso: geniales si se quiere, pero también dubitativos, contradictorios, caídos. La generación liberal seguiría pareciendo moralmente ejemplar, pero junto a ella comenzaría a reconocerse el patriotismo de los conservadores. El porfiriato dejaría de ser un paréntesis accidental entre la Reforma y la Revolución. Una historia centrada “en una persona y un argumento” —como aconsejaba Cicerón— rescataría muchos nombres y aventuras que “reconfortarían el espíritu”. Pondría en paralelo a Hidalgo con el otro gran ilustrado, su contertulio Abad y Queipo; a Morelos con el autor de la otra célebre retractación: el doctor Cos; a nuestros pequeños napoleones: Iturbide y Santa Anna; a Lucas Alamán y al doctor Mora; a Melchor Ocampo y Agustín Rivera; a González Ortega y Miramón; a Sierra y Altamirano; a José María Iglesias y Vallarta; a Juárez y Díaz.

Con el siglo XX el tratamiento sería más crítico. Los líderes han tenido más poder, mayores recursos, más conocimientos y experiencia, y han hecho mayor daño que bien. Nuestro pasado inmediato, con sus “perfidias, insidias y traiciones”, cabe en un epígrafe de Daniel Cosío Villegas: “todos los hombres de la Revolución Mexicana, sin exceptuar a ninguno, han resultado inferiores a las exigencias de ella”. Con todo, no faltarían ejemplos de incidencia benéfica. A partir de 1910 la galería paralela de retratos incluiría no sólo a los consabidos caudillos, sino a hombres decisivos de segunda línea política, así como representantes de la vida civil: luchadores sociales, escritores, artistas, empresarios, eclesiásticos. Así se perfilarían las Vidas de Pani y Ortiz Mena, Flores Magón y Soto y Gama, Posada y Rivera, Morones y Fidel Velázquez, Antonio Caso y José Gaos.

Para México, una historia a la manera de Plutarco sería un proyecto intelectual generoso y justo, un acto de piedad con muchas vidas y esfuerzos que no merecen el olvido, un abrazo de los hombres sobre el humo de las querellas y la mentira.

Respuesta al discurso de ingreso del Dr. Enrique Krauze a la Academia Mexicana de la Historia

Por el maestro Luis González

Señores académicos, señoras y señores:

La Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid, instituto fundado en plena Revolución Mexicana, cumple setenta y un años de vida sin mayores arrugas y en constante afán de renovación. En el último trienio se ha enriquecido con seis colegas que recibieron todas las bendiciones universitarias (licenciatura, maestría y doctorado) y que practican el arte de la Historia de acuerdo con las especificaciones dictadas por las corrientes intelectuales de punta. Pese a que algunos de los veinticuatro miembros de esta academia setentona ya no se "cuecen al primer hervor", es un club que en el ámbito de los culturales se distingue por su espíritu juvenil y su seriedad académica.

Aparte de abierta a novísimas cosmovisiones y a la juventud y de cerrada a la improvisación, en los últimos años, sin salirse del número de miembros permitido por los estatutos, la Academia Mexicana de la

Historia ha procurado traer a su coto a personas de las diversas especialidades del género historiográfico. Ya se dan cita aquí historiadores de la economía, de la vida social, de las ideas y del arte. Están entre nosotros quienes cultivan el latifundio del mundo occidental o sólo la historia de nuestra patria o en exclusividad la vida de su Estado, su región y su terruño. La Academia se enorgullece de sus especialistas en la época precortesiana, en el periodo español y en el México independiente. Por lo menos uno de nuestros colegas es experto en la contabilidad de individuos y de acciones históricas, es decir, en la historia cuantitativa. Desde ahora contamos con un historiador negado para sumar individuos; bueno para recoger lo único, lo propio, lo irreductible de una persona. Enrique Krauze ingresa a la Academia Mexicana para cubrir el campo de la biografía que había permanecido, por muchos años, vacante. Con él entramos muy dignamente al sector más popular de la historiografía; nos volvemos corresponsales de la gente que vive fuera del propio gremio.

Recibimos en esta sesión pública y solemne de la Academia a un joven biógrafo que justamente por su juventud no ha sido objeto de biografías y del que debemos hacer un esbozo biográfico, aunque muchos de los asistentes a esta ceremonia no lo necesiten por razones de parentesco o amistad. Con todo, para no romper con la costumbre y para que sepan cuantos oyeran o leyeran esta alocución haré un brevísimo bosquejo de Enrique Krauze y su circunstancia, su estirpe, nacimiento, escuela y formación como ingeniero y como oficinista de la Historia. Como lo indican sus apellidos (Krauze y Kleinbort) no es de estirpe azteca o española, no comparte el pleito de las etnias en que estamos inmersos la mayoría de los mexicanos desde el siglo XVI. Por lo que sé, sus abuelos llegaron a este país alrededor de 1930, cuando en Europa sonaban las fechorías de algunos terribles caudillos de cuyos nombres es mejor no acordarse, y en México eran muy sonados los líderes sonorenses, en particular aquel que presumía de la jefatura máxima de la Revolución. Cuando vinieron a México los autores materiales de Enrique, dominaban allá y acá supermachos que habían adquirido esa condición ya por sus propias pistolas, ya porque "las fuerzas impersonales", según Adolfo y José, los habían hecho pastores de

muchedumbres insuficientemente enteradas del curso natural e inevitable de la historia.

Quizá los deterministas vean en la fecha en que nació Enrique Krauze (16 de septiembre de 1947) dos condiciones determinantes de su trayectoria vital y de su modo de ser. Vino al mundo en el día destinado por la República Mexicana a la veneración del padre; es decir, la fecha dedicada a exponer la vida, pasión y muerte de Miguel Hidalgo. Quizá los amantes del determinismo achaquen la proclividad biográfica de este historiador al hecho de haber nacido en el día más biográfico de México, y comprendan otras de sus características por el trozo temporal en que sucedió su natalicio. Según se dice, por haber nacido en el quindenio 1935-1950 era de esperarse en él el comportamiento típico de la generación del 68, de una camada que se ha autodefinido de ruptura, sin dogmas, sobreemotiva, sin pobreza, romántica, insobornable y extremosa.

El haber nacido en la metrópoli y en una isla cultural, seguramente lo dotaron de otras predisposiciones vitales. Pero dejémosnos de insistir en su forzoso *chilanguismo* y en su crianza en la ley de Moisés, saltemos años y felices días hasta el de 1965, cuando se inscribió en la Universidad para adquirir un oficio tradicionalmente prestigioso. Al contrario de los que después acabarían en historiadores, él no estudió derecho. También le hizo el feo a la medicina y fue un buen alumno de la facultad de Ingeniería, un distinguido estudiante, como lo demuestra la invitación recibida para ser consejero universitario los dos últimos años de su carrera ingenieril, y quizá se habría quedado allí si El Colegio de México no lo hubiese sonsacado de la Universidad.

El doctor José Gaos tuvo la idea (y a mí me tocó instrumentarla) de formar historiadores del desarrollo científico-técnico del mundo hispanoamericano, no mediante el procedimiento de infundirles a los humanistas los arduos saberes de las ciencias fisicomatemáticas y biomédicas, que sí mediante la fórmula de ofrecer a jóvenes científicos con interés histórico las sencillas reglas del oficio de historiar. El experimento fue muy fructífero en el caso de Elías Trabulse y fracasó por lo que mira a

Enrique Krauze. Aquél es ahora un excelente historiador de la ciencia mexicana, mientras se ha puesto a escribir una historia en la que brillan por su ausencia físicos, matemáticos, médicos, biólogos y gente de las ramas técnica e industrial. El Krauze forjado en el Centro de Estudios Históricos de Colmex se inclinó desde un principio hacia la cultura humanística y hacia el culto a la personalidad. Desde sus años de estudiante marchó contra las corrientes de la historia económica y de la historia de colectividades. Desde muy joven supo escoger camino sin sujeción a la moda.

Mis recuerdos acerca del aspirante a historiador que hoy se convierte en académico son una mezcla de generalizaciones y detalles, que es difícil meter en la cápsula de un discurso del género chico. Me impresionaban su agudeza y arte de ingenio, su talante juguetón, su desdén por el lugar común y otras prendas que le podían acarrear el elogio de los contertulios del café, que no el de los estirados académicos. También eran notables su antidogmatismo y su poco respeto por las cosmovisiones que se barajaban a uno y otro lado del muro de Berlín. Lo recuerdo como un estudiante que no tomaba sin discernimiento las píldoras de ciencia histórica que le recetábamos sus profesores. Como quiera, aceptó ser alumno relativamente sumiso de la máxima celebridad del Colegio de México a fines de la década de los años sesenta (el Dr. Gaos) y de un distante maestro (el Dr. Isaías Berlín) del que recibió cursos al través de libros. Para concluir con este chorro de recuerdos, sólo diré que desde entonces creí que Enrique Krauze se salvaría por tres virtudes que lo adornaban con amplitud: la perspicacia, el espíritu trabajador y la honestidad intelectual.

Aquel estudiante libre y laborioso se puso a inquirir la vida y milagros de siete caudillos del México próximo a nosotros. Les hizo preguntas muy inteligentes a los textos y a las personas sobrevivientes, del grupo de los siete sabios y sin el más mínimo espíritu de secta o de propaganda política nos dio un excelente retrato de los *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*. Pero ese fue sólo el feliz comienzo de la fecunda labor biográfica de Krauze y la culminación de su carrera estudiantil. Con esa obra sobre Manuel Gómez Morín,

Vicente Lombardo Toledano y demás miembros de la generación de 1915 obtuvo el diploma que lo autorizaba a escribir antes de su nombre las letras Dr.; el prestigio de biógrafo de personas oscilantes entre el saber y el poder; la invitación a enseñar en institutos de nivel universitario; el llamado a servir a la nación con la pala, además de con la pluma, y la solicitud de incorporarse a una comunidad científica, de ser profesor de tiempo completo en una institución prestigiosa. Sin embargo, no prestó oídos a todas las melodías de las sirenas. Sus actividades de empresario le han permitido vivir sin sujeción a ningún amo. La costumbre de instruir a mañana, tarde y noche que observan muchos historiadores mexicanos nunca se ha avenido a la vida de Krauze. Enseñó algunos meses en El Colegio de México, y en 1983 fue profesor asociado del St. Antony's College en Oxford. También ha eludido las tareas, casi obligatorias, del servicio oficial, e incluso las relacionadas con la administración de institutos de alta cultura. Por último, pocas veces se le ha podido decir profesor de tiempo completo en este o aquel instituto de alta cultura.

Sin embargo, no es arisco, ni vive en extrema pobreza, ni es lobo solitario, ni ratón de archivo. Maneja con fluidez las relaciones públicas; asiste a congresos y mesas redondas; ha participado desde 1976 en seis célebres congresos internacionales, reunidos sucesivamente en la capital mexicana, Iowa, Chicago, Oxford, Washington y Lisboa; es buen amigo de sus amigos. Ni anda a pie ni vive en jacal, y gusta de la buena cocina. Nunca se ha enfrentado al dilema del famoso historiador del siglo XIX. Tampoco busca la vida ermitaña. Su matrimonio con Isabel Turrent, tan académica como él, y la formación de León y Daniel le han permitido una vida hogareña, que en estos tiempos de pugna, parece anticuada. Sin salirse de los cánones de la sociabilidad ha sabido darse tiempo para hacer investigaciones y escribir doctos libros, a razón de uno por año.

En 1977, salen a la luz pública con la firma de Krauze, los tomos 10 y 11 de la *Historia de la Revolución Mexicana* que se subtitulan *La reconstrucción económica* y *Estado y sociedad en Calles*. En 1980, publica la biografía intelectual del polifacético *Daniel Costó Villegas*, nuestro Dr. Johnson, quien también tuvo en Krauze un excelente

Boswell. Poco después dio a las prensas *Caras de la Historia*, serio y sabroso libro de ensayos intelectuales. En 1984 reaparece con dos libros: uno sobre el historiador liberal Daniel Cosío Villegas y el otro sobre las desventuras de la democracia en la América Latina. "En un momento cumbre de confusión y demagogia" escribe las piezas que componen el angustiante y esclarecedor volumen *Por una democracia sin adjetivos*.

Los primeros años de la crisis lo empujan hacia la politología, pero pronto vuelve a la historia de vidas ilustres. En 1987 llegan en pelotón las ocho biografías que le conquistaron un envidiable pegue. En una resucita al místico del poder, popularmente llamado Don Porfirio; en otra, al místico de la libertad, al apóstol de la democracia, al Sr. Madero. En los restantes, al amante de su terruño, Emiliano Zapata; al ángel, demonio y locuaz Francisco Villa; al puente entre lo viejo y lo nuevo, a Venustiano Carranza; al victorioso milite Alvaro Obregón; al triste reformador Elías Calles y al general misionero Lázaro Cárdenas. Las ocho biografías han sido editadas y reeditadas por el Fondo de Cultura Económica. *Personas e ideas*, el siguiente libro remite a la tercera profesión de Krauze, la de copiloto de *Vuelta* y ensayista en publicaciones periódicas y televisadas. Desde 1976 figura como secretario de redacción de la revista *Vuelta* dirigida por el profeta mayor Octavio Paz. Junto a la clarividencia y el saber enciclopédico del artífice del *Laberinto de la soledad*, el joven biógrafo crece en experiencia, sabiduría y campo visual. Desde 1982 es subdirector de *Vuelta* y ya como secretario o ya como subdirector de la célebre revista, que antes se llamó *Plural*, ha ejercitado múltiples formas del periodismo: el reportaje, la entrevista, la crónica, el ensayo teórico y la reflexión de asunto político. En todos los géneros ha conquistado aplausos y alguna vez, rechiffa. Se ha distinguido sobre todo como agudo entrevistador.

Artemio del Valle-Arizpe pudo escribir un librito sobre *La Conversación en México*, pero ninguno de los conversadores evocados en esa obra convertían en periodismo sus charlas de café. En cambio, el buen conversador Enrique Krauze suele sacar de sus conversaciones entrevistas para la prensa periódica. Ha entrevistado, con provecho para la

revista que subdirige, a Borges, Berlín, Howe, Maier, Kolakowski, Thomas, Le Roy Ladurie, Hale, Paz y otros grandes que son reconocibles con la sola mención de sus apellidos. También exhibe su talento socrático en charlas con Octavio Paz frente a los ojos de la televisión.

Ha cultivado muchos temas dentro del género ensayístico (el historiográfico, el histórico, el literario y el político) que le han dado fama de polémico. Si hiciéramos una encuesta sobre la personalidad de Krauze, muchos la calificarían de destructiva, aunque sus comentarios al libro *Historia ¿para qué?*, sólo tuvieron el propósito de aclararse para sí la tarea del historiador. Sus espinosos ensayos de índole política se propusieron sugerir el cambio para llegar pronto, lo antes posible, a una democracia sin adjetivos que ahora piden aun los autoritarios de ayer. Tampoco hubo propósitos homicidios cuando escribió lo que pensaba de la labor novelística de un aplaudido hombre de letras. Con la autoridad que me da el vínculo amistoso que me une a él desde hace muchos años, puedo decir que no obstante su pertenencia a la generación que don Wigberto Jiménez le puso el mote de parricida, nunca ha intentado matar a nadie. Ha sido simplemente un irrespetuoso, un joven reacio a los dogmas que rara vez se santigua delante de los santos y en el *ring* periodístico, (a veces sin proponérselo) ha noqueado a más de alguno. Como quiera, puedo dar fe que en los cotos historiográficos ni siquiera practica como deporte el pugilismo que exhibe como periodista.

Empresario, historiador y periodista conforman la trinidad del hombre Enrique Krauze que acaba de decirnos su visión de la parcela histórica que ha cultivado con particular destreza. Las personas que suelen quejarse de la largura y el aburrimiento del discurso de los historiadores, hoy no tienen razón para hacerlo. El discurso del nuevo socio de nuestra casa, que lleva el título de *Plutarco entre nosotros*, en pocas palabras y expresión ágil, traza la historia de la biografía desde los remotos tiempos de Plutarco hasta un presente que se dedica a barrer "una multitud de creencias, ideas y profecías". Para fortuna del orador, entre las ideas mandadas al basurero están las que veían con malos ojos a los seguidores de Plutarco. El desprestigio de la filosofía

que atribuye la marcha de la historia a sólo fuerzas impersonales o multitudinarias, le ha venido a dar nuevo aliciente a la filosofía en que se amparan los biógrafos, la cual reconoce que la historia, aunque "sujeta a la acción de fuerzas impersonales, azarosas y suprapersonales", esencialmente muda de camino por "la libre voluntad emprendedora de los hombres". El descrédito reciente de la actitud fatalista permite poner en el atar mayor del templo filosófico al personalismo. Por todo lo que viene sucediendo en la Europa oriental, el discurso de Enrique Krauze en favor de la biografía llega en muy buen momento.

Aparte de oportuna, la exposición de Krauze es muy sugestiva, induce a muchas reflexiones. Pero no debe cundir el pánico, pues sé que la glosa de un discurso tan jugoso me llevaría más allá de la brevedad acordada para una respuesta. Por otro lado, comparto las principales tesis del nuevo colega, incluso la que sostiene el carácter pragmático-ético de la biografía, considerada por él "fermento de la inteligencia, el arrojo y la imaginación moral". Con todo, no creo que sólo valga la pena la biografía de los individuos destacados, según se da a entender, sin decirlo, en las tesis krauzianas. La vida de los hombres sin lustre, sin influjo en su ámbito social y sin trascendencia después de su muerte, pero típicos de una comuna y un tiempo, permiten entender mejor la obra de los grandes hombres. Tampoco suscribo la opinión de que la biografía es una esclava útil a la historia porque la veo, como se la vio antes, como una figura prominente de la familia histórica. La buena narración de una vida real, que no imaginaria, es un ejercicio plenamente historiográfico.

En esta época de gusto por los *jeans* y demás "ropas harapientas" quizá parezca ofensivo el felicitar a un escritor por la elegancia y el refinamiento de su escritura. Sin ánimos de ofensa, felicito al autor de un discurso sobresaliente por su poder de evocación, la diáfana claridad y la manera sobria y elegante de decir las cosas. Pese a su esbeltez, Enrique Krauze es un historiador redondo, pues domina toda la esfera del método histórico desde la hechura de programas de investigación hasta la venta de los asuntos investigados. Por todas sus cualidades, la Academia Mexicana de la Historia se complace en hacer pública su

satisfacción por contar entre sus miembros más ilustres, jóvenes y distinguidos a Enrique Krauze. Le desea, por mi conducto, que persevere en la fe de Clío y nos dé por muchos años libros históricos de tan buena factura como los confeccionados hasta ahora.

Panorama de la Historia de la Filosofía Novohispana

DISCURSO DE RECEPCIÓN COMO MIEMBRO
DE LA ACADEMIA MEXICANA DE LA HISTORIA LEIDO
POR EL DR. MAURICIO BEUCHOT
EL 29 DE MAYO DE 1990

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

Estoy muy emocionado y me siento muy honrado de pertenecer a esta academia del saber histórico. Mi trabajo se ha centrado en la historia del pensamiento mexicano, principalmente en la filosofía colonial. De ella hablaré.

La filosofía colonial, que fue principalmente la de corte escolástico, se extendió a lo largo de tres siglos; es la filosofía que más ha durado cronológicamente en nuestra historia; mucho ha podido influir con ese lapso de tiempo tan amplio que ocupó. Sin embargo, a pesar de haber sido esto así, en nuestras historias de la filosofía mexicana este periodo suele despacharse en pocas páginas, si no es que líneas, y a la ligera, sin ponderar que fue un tiempo muy considerable de nuestra historia y, por lo mismo, el cual ha dejado marcado nuestro presente. En efecto, la época colonial abarca en México de 1521 a 1821; es decir, una parte

del siglo XVI, los siglos XVII y XVIII, y aun una pequeña parte del XIX. Tres siglos en total. En todas estas épocas se cultivó la filosofía; pero, aun cuando era escolástica en el fondo, fue adoptando matices peculiares que la tornan diferente en cada siglo. Por eso será conveniente investigar cuál ha sido la tónica de la filosofía colonial en cada uno de estos siglos, sin pretender con ello que las demarcaciones cronológicas sean tajantes ni mucho menos indicadores de las modalidades de pensamiento. Pero constituyen una guía en los intrincados vericuetos de la reflexión filosófica en nuestro país, al modo como lo hacen con la historia de la filosofía en otros pueblos. Veamos, pues, como se desarrolla en sus grandes líneas y figuras —omitiendo transiciones y personajes no tan destacados— en esos siglos.¹

El siglo XVI

Ya desde el mismo tiempo de la conquista se realizaron en México discusiones filosóficas acerca de la legitimidad de la guerra hecha a los indios, la esclavitud a la que se los sometía, la racionalidad que tenían —y que era negada por algunos teóricos—, etc. Después, las diferentes órdenes religiosas establecieron en sus conventos cátedras de filosofía, en seguida se fundaron colegios y finalmente la universidad. Propiamente, en esta época novohispana los que hacían filosofía eran pensadores españoles que trabajaban en México. Por lo pronto, los principales filósofos del siglo XVI en la Nueva España son todos peninsulares: Zumárraga, Las Casas, Quiroga, el Dr. Hernández, Vera Cruz, Mercado, Rubio. Lo que hacían era trasladar la filosofía vigente en la metrópoli a ese dominio suyo que era la colonia. Lo que predomina es la filosofía escolástica, pero siempre en contacto con otras corrientes renacentistas, como el neoplatonismo, el neoestoicismo y el humanismo tomado ampliamente.

¹ Estas páginas son un bosquejo y breve compendio, de lo que estamos elaborando como una *Historia de la Filosofía en el México Colonial*.

En efecto, ya desde los inicios de la colonización vemos a diferentes pensadores preguntándose por los problemas candentes que surgían al contacto con esa civilización indígena, la cual les resultaba tan novedosa y tan distinta. Esos eran los problemas obviamente más inmediatos y que requerían de la aplicación directa de la filosofía. Podemos hablar (basándonos en predominios de tonalidades, pero no de caracteres exclusivos) de dos grupos de pensadores: humanistas y escolásticos. Entre los más de corte humanista, vemos a Bartolomé de las Casas, que niega la licitud de la conquista, y a otros que adoptan una posición moderada, como Quiroga, que piensa legítima la guerra porque significaba llevar la civilización, la cultura y la religión, pidiendo sin embargo que se hiciera con moderación, y Zumárraga, que condena el modo como se hacía, sobre todo la esclavitud que conllevaba. Igualmente humanista fue el Dr. Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, que realizó estudios experimentales de la flora mexicana y además escribió aquí tratados de corte neoplatónico y estoico, tratando de conciliar a Platón con Aristóteles.²

En una línea más escolástica sobresalen Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio. No quiere decir que no tuvieran matices humanistas, sino que en ellos predominó de manera notoria el esquema escolástico.

Veamos primero a Fray Alonso de la Vera Cruz. Su nombre era Alonso Gutiérrez y era natural de Caspueñas, provincia de Toledo (España), donde había nacido alrededor de 1504. Estudia gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares; de ahí pasa después a estudiar artes y teología a la universidad de Salamanca, donde recibe el grado de Maestro en Teología. Allí fue, además, catedrático de artes o filosofía. En 1536 se traslada a México y toma el hábito de agustino al

² Cfr. R. J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976; M. Beuchot, "La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas", en *Cuadernos de Realidades Sociales*, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, nn. 27-28 (1986), pp. 255-265; *Idem*, "Justicia y derechos humanos en Fray Bartolomé de las Casas", en *Justicia y Paz, Revista de Derechos Humanos*, 1/2 (1986), pp. 5-8.

llegar a la Nueva España, en el mismo puerto de Veracruz, por lo cual adopta el nombre de ese lugar. Alonso de la Vera Cruz enseña artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él: Tiripetío en 1540 (145 años antes del primer curso de filosofía en los Estados Unidos, en Harvard College, 1685), Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Finalmente, en 1553, en la recién fundada Universidad Real y Pontificia de México enseña Sagrada Escritura y Teología Escolástica, impulsando siempre la filosofía.

Sus obras filosóficas, las primeras editadas en el Nuevo Mundo, aparecen en México en 1554 y 1557. Después de muchos años dedicados a promover los estudios filosóficos y teológicos, muere en la Nueva España en 1584.

Fray Alonso escribe lo que con todo derecho debe llamarse el primer Curso Filosófico del Nuevo Mundo. Abarca la lógica menor (*Recognitio Summularum*, México, 1554), la lógica mayor (*Dialectica Resolutio*, México, 1554) y la física en el sentido aristotélico (*Physica Speculatio*, México, 1557).

En lógica menor intenta hacer una revisión (*recognitio*) o depuración de las sùmulas (o compendios), sacando de ellas todo lo que le parece inútil y desubicado en relación con la lógica formal. Expone con claridad esta disciplina, cuyo objeto primordial es la argumentación, la cual no es reducida por él a la silogística, sino que encuentra vertebración en la doctrina general de la inferencia o *consequentia*, que se aplicaba a múltiples campos (como la tópica y la retórica).

En la lógica mayor o dialéctica, efectúa un análisis (*resolutio*) de los principios que son propios de la lógica y la ciencia en general. Trata la naturaleza de la lógica, el ente de razón que es su objeto, los predicables y predicamentos. Además tiene un amplio estudio sobre los universales y los principios del saber, y aborda los fundamentos de la ciencia.

Todo esto culmina con la contemplación (*speculatio*) física, que, además de los consabidos tratados aristotélicos, contiene elementos de cosmografía y astronomía. En su *Física*, Vera Cruz aborda la naturaleza de esta disciplina, el ser corpóreo, el movimiento y sus clases, el espacio y el tiempo, expone el *De coelo*, el *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*, que estudia los seres vivos, especialmente el hombre.

Fray Alonso es un escolástico, pero manifiesta un gran conocimiento de las nuevas teorías humanistas y renovadoras de su época. Así, aunque su preocupación es didáctica, sabe integrar las innovaciones filosóficas, y él mismo es un claro exponente de renovación intelectual. En efecto, además de su tradición aristotélico-tomista, se puede notar el influjo de los "neoterici", nombre que abarcaba tanto a los nominalistas como a los humanistas del Renacimiento. Así como fue discípulo de Vitoria en Salamanca y siguió a Soto con veneración, también se trasluce en su obra el intento de asimilar nuevas actitudes de nominalistas y humanistas.

Podemos decir que Fray Alonso es fundamentalmente un misionero del saber. Los otros misioneros se afanaban por inculcar en el Nuevo Mundo el evangelio; los profesores, como Fray Alonso, se dedicaban a difundir los estudios filosóficos y teológicos. De ahí que la originalidad no era su proyecto principal y, con todo, llegaron a hacer varias aportaciones notables. Su obra tiene ya de por sí el mérito de ser la semilla filosófica en las nuevas tierras descubiertas. Aunque traslada a la Nueva España el pensamiento escolástico, sin embargo, no es un mero repetidor; trata de cambiar y purificar numerosas doctrinas y sobre todo el método de enseñanza, despojándolo de los inconvenientes con que lo habían cargado los escolásticos tardíos. Fue el primero en muchas cosas: en fundar colegios, bibliotecas, cátedras. Con sobrada razón, Fray Alonso es considerado como el Padre del pensamiento mexicano, después de la época indígena.³

Pasemos a Fray Tomás de Mercado. Fue originario de Sevilla, España. Muy joven se trasladó a la Nueva España, donde ingresó a la Orden de Predicadores. Recibió su formación en el mismo Colegio del

³ Ver O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México: Porrúa, 1950; W. Redmond - M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México: UNAM, 1988.

Convento de Santo Domingo de México, en el que se graduó de Maestro en artes y teología. Desde que fue ordenado sacerdote, en 1558, enseñó filosofía en ese convento, hasta 1562, en que fue destinado a España. Acudió a las universidades de Salamanca y de Sevilla, para profundizar sus estudios. Después fue profesor en Sevilla, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho. Al regresar a la Nueva España fue atacado por una grave enfermedad, muriendo frente a las costas mexicanas en 1575.

Su producción filosófica, correspondiente a su docencia en México —pues en España lo que hizo propiamente fue publicarla— abarca la lógica y la ética. En cuanto a la lógica, tiene un comentario a los tratados sobre esta disciplina compuestos por Pedro Hispano, una traducción y comentario de las *Categorías* (junto con la *Eisagoge*) y los *Análíticos Posteriores*, así como un opúsculo de argumentos selectos sobre temas de lógica formal. En el aspecto ético nos ha legado una obra acerca de la economía mercantil y su moral, la *Suma de tractos y contratos*; en ella atiende a importantes aspectos de la economía americana y es considerado como un clásico de la economía mundial.

En México ya su maestro Pedro de Pravia, discípulo de Vitoria y Soto, lo había familiarizado con las doctrinas de éstos. Su lógica se ubica en la vertiente tomista, con un especial influjo de Soto. Pero además, siguiendo el espíritu del mismo Soto, Mercado supo integrar muchas tesis nominalistas que constituyeran un avance en la lógica formal. Los desarrollos nominalistas se relacionan especialmente con las reglas de inferencia.

La principal importancia de Mercado es la de ser un continuador de la enseñanza filosófica en el Nuevo Mundo, iniciada por Alonso de la Vera Cruz. Su docencia filosófica en México introduce las aportaciones europeas en el ámbito de la escolástica. Y eso repercutió en la Nueva España; pues, a pesar de que sus obras se publicaron en España, tuvieron una fuerte influencia en México, sobre todo en la Orden dominicana. Aun cuando no es un pensador completamente

original, es innovador en algunos puntos de filosofía de la economía, y es sobre todo un buen transmisor de la cultura que ostenta rasgos notables de reflexión profunda y crítica tanto en el campo teórico como en el práctico. Por una parte, impulsa el cultivo de la lógica, que enseña las reglas del razonamiento correcto. Por otra parte, aplica sus conocimientos filosóficos a un problema tan concreto y siempre actual como es el de la economía, y su aportación es producto de la vivencia de los problemas de la Nueva España y la necesidad de resolverlos, sobre todo siguiendo a la célebre Escuela de Salamanca, capitaneada por Vitoria y Soto. Todo ello hace que se le considere como uno de los forjadores de la vida cultural mexicana.⁴

Por su parte, Antonio Rubio, de la Compañía de Jesús, había nacido en la Villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, en España, el año de 1548. Estudia en Alcalá y es enviado por sus superiores jesuitas a México para enseñar filosofía y teología en 1577, en el colegio de San Pedro y San Pablo. Vuelve a Europa en 1600, donde está en Roma y en España. Su obra recibió merecidos reconocimientos y numerosas ediciones. En medio de grandes trabajos intelectuales, muere en 1615.

El proyecto de Rubio era todo un Curso de filosofía, que abarca la lógica, la física y la metafísica. pero algunas partes de la filosofía natural y toda la metafísica se le quedaron en proyecto. Lo que pudo realizar comprende los siguientes títulos: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá, 1603; Colonia, 1610, 1613); *Lógica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in*

⁴ Ver J. M. Gallegos Rocafule, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1951; M. Beuchot, "La semántica en la lógica de Tomás de Mercado", en *Crítica* (UNAM), XIV/42 (1982), pp. 49-63; *Idem.*, "La lógica formal en las *Sínulas* (1571) de Tomás de Mercado", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca, España), 10 (1983), pp. 141-156; *Idem.*, "La lógica proposicional de Tomás de Mercado", en *Diánoia* (UNAM), 30 (1984), pp. 211-219; *Idem.*, *Quiqu* (UNAM), 3/1 (1986), pp. 103-111; *Idem.*, "La lógica material o dialéctica (1571) de Tomás de Mercado", en *Palabra* (Universidad de Guadalajara), año 1, n. 2-3 (1986), pp. 76-88; J. Iñiguez, "Tomás de Mercado y Adam Smith", en *Cuadernos de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), n. 10 (1988); M. Beuchot —J. Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México: UNAM, 1990.

universam Aristotelis Dialecticam (Colonia, 1605; Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1617, 1620, 1625); *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu...* (Alcalá o Madrid (?), 1605; Valencia, 1606, etc.; además, un compendio del anterior, Valencia, 1610; Colonia, 1615); *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Colonia, 1617, etc.); *Commentaria in libros Aristotelis de ortu et interitu* (Colonia, 1619, etc.); *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum principis de Anima* (Alcalá, 1611, 1613, 1621, etc.).

Debido a la influencia del humanismo, había disminuido la tradición sumulista y se había incrementado la atención al texto de Aristóteles; por eso la obra de Rubio, a pesar de ser un *Curso*, consiste en un comentario al Estagirita. Esto se ve ya en su lógica; ese comentario a la dialéctica aristotélica abarca la *Eisagoge* de Porfirio y, de Aristóteles, las *Categorías*, el *Peri hermeneias*, los *Analíticos*, tanto *Primeros* como *Segundos*, los *Tópicos* y los *Elencos*; en fin, el *Organon* completo. Su tendencia es la de una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente, bajo el influjo sano del humanismo en la pedagogía, que llevaba a una simplificación de los materiales y a una selección cuidadosa de los temas convenientes.

En cuanto a los contenidos de la física, sigue la corriente aristotélico-escolástica, que ya perdía vigencia en su época. Es ciertamente la parte más discutible de su obra, como en la de todos estos escolásticos, a diferencia de la suma actualidad de sus doctrinas lógicas y ontológicas. Ya se abría paso la nueva física experimental.⁵

Otro notable filósofo jesuita fue el P. Antonio Arias (1565-1603), que dejó anotaciones de clases a los comentarios del Card. Francisco de Toledo, a los escritos físicos de Aristóteles; asimismo, dejó comentarios propios a los libros del cielo y los meteorológicos del Estagirita. Y, en el campo de la filosofía del lenguaje, tiene un curioso tratado *De lingua originali*.⁶

⁵ Ver D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, México: Ed. Jus, 1945; W. Redmond, M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México: UNAM, 1985.

⁶ Ver J. M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*: Beuchot, "Arias, Antonio", en J. R. Alvarez (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México: Enciclopedia de México, 1982, pp. 330-331.

El siglo XVII

A pesar de que el siglo XVII mexicano ha sido visto como de conservación de la filosofía escolástica traída de España, en el siglo anterior, hubo trabajos innovadores en varios sentidos. Sin que haya una explicación simple de esto, es poco lo que se conserva de la labor filosófica de ese siglo, la mayoría manuscrita y mal conocida.

Los franciscanos, que antes estaban más ocupados en la evangelización, comienzan a descollar en la vida académica, con su cátedra de Escoto en la universidad. En la línea escotista escribió un *Curso* Fray Francisco Cruz (muerto en 1655), Fray Juan de Almanza dejó unas *Disputaciones una cum sectionibus in universam Aristotelis Philosophiam*, fechadas en 1660, y Fray Andrés Bordas, que escribió comentarios a Escoto.

El dominico Fray Antonio de Hinojosa escribió un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactum*. Y Fray José Calderón, de la misma orden, escribió un *Compedium Philosophiae Thomisticae in usum Fratrum Praedicatorum Provinciae S. Hippolyti de Oaxaca*.

De los agustinos sobresales Fray Diego de Basalenque, que escribió sobre lógica y física, además de sus obras históricas; Fray Juan de Rueda, quien, aparte de su curso de filosofía, dejó un tratado de retórica; y Diego de Villarubia, *Philosophia scholastico-christiana*.

Fray Juan de Rueda, O.S.A., fue mexicano. Profesó la teología en el colegio de San Pablo de México. Posteriormente se presentó a oposiciones para la cátedra de retórica en la universidad. Para tal efecto escribió un *Commentarium in orationem Ciceronis pro Marco Marcello*. Además, en 1689 hizo oposiciones a la cátedra de artes y la obtuvo por cuatro años; volvió a ganarla por otros cuatro años, al cabo de los cuales murió, en 1679. Dejó manuscrito un *Cursus philosophicus*. Contiene: *Summulae*; *Logica sive Dialectica*; *Physica sive Philosophia naturalis*; *Disputationes in duos libros Aristotelos de Generatione et Cor-*

ruptione; Disputationes in octo libros Aristotelis de Coelo et Mundo; Disputationes in libros Aristotelis de Anima sive Tractatus de Anima; Disputationes Metaphysicae; Quaestiunculae in tres praecipuos Aristotelis libros de meteoris. Fue escrito este curso entre 1675-1677, desde la primera docencia de su autor en el Colegio de San Pablo.

En general el tratamiento que hace Rueda de los temas es el acostumbrado en este tipo de cursos escolásticos, que ya se venían haciendo en México desde el siglo anterior. Pero el curso de Rueda es un ejemplo de la profundización que se trató de hacer en el XVII, ya que en las cuestiones más importantes —a pesar de que los contenidos son los usuales—, reúne mayor información y añade problemas y puntos discutibles, que aborda con buena argumentación y competencia. Se tiende a poner más cuidado en los detalles que antes no se trataban, y se tratan con esmero. Las cuestiones y puntos polémicos se hacen más abundantes y sutiles, y se procura mejorar los argumentos con los que se defienden las tesis propias o de la escuela a la que los autores pertenecen.

Todo esto se ve en Juan de Rueda, y eso nos demuestra que el nivel de los estudios filosóficos escolásticos en México estaba a la misma altura que en Europa. Aunque en estos autores no se daba la atención a lo moderno, desempeñaban bien su investigación y profundización de la filosofía tradicional.

De entre los jesuitas, son notables el P. Andrés de Valencia, que escribió sobre lógica (*Súmulas y Dialéctica*, 1609); el P. Alonso Guerrero, que comentó los libros de filosofía natural de Aristóteles (*Physica, De anima y De coelo et mundo. De generatione et corruptione y De meteoris*, 1622); el P. Diego Marín de Alcázar, *Triennalis philosophiae cursus* (1667-1669); y el P. Agustín Sierra, que dejó otro *Curso* (1688).

En el ámbito de los clérigos seculares, sobresalió como científico y filósofo Don Carlos de Sigüenza y Góngora. En la ciencia, cultivó la historia y la astronomía, haciéndose célebre su polémica con el P.

Eusebio Kino, S.J., al cual dirigió su *Libra astronómica y filosófica* (1681). Ya en sus obras se percibe la presencia de la filosofía moderna, sobre todo de Descartes.⁷

Y, finalmente, no podemos dejar de mencionar a la genial monja Sor Juana Inés de la Cruz, que muestra en sus poemas el conocimiento tanto de la filosofía escolástica como el de la neoplatónica y hermética (Kircher) y la moderna, principalmente cartesiana.⁸

Como hemos dicho, son muy pocos los documentos que nos quedan para reconstruir la escolástica colonial del siglo XVII; y este periodo, que se ha visto como de mera conservación de dicha filosofía, no ha podido ser estudiado con la claridad que sería de desear.

El siglo XVIII

El siglo XVIII presenta dos aspectos considerables: por una parte, la primera mitad se caracteriza por una retención defensiva de la filosofía escolástica, sin tomar en cuenta las innovaciones de la modernidad, ya en pleno curso y desarrollo. Por otra parte, la segunda mitad de este siglo es de recepción de la modernidad, y muestra el intento decidido de muchos por integrar a la vertiente escolástica el pensamiento moderno, viéndolos no como dos cosas completamente incompatibles, sino concibiendo la filosofía escolástica como capaz de asimilar en su seno, de manera congruente y orgánica, una gran cantidad de ideas modernas.

Veamos qué sucede en la primera parte del siglo. Como es sabido, la segunda mitad del siglo XVII presenció en Europa el fenómeno de

⁷ Ver E. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México: El colegio de México, 1974; L. Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México: UNAM, 1982; M. Beuchot, "Aspectos de la vida y la doctrina de Carlos de Sigüenza y Góngora", en *Prometeo* (CCyDEL - U. de G.), 6 (1986), pp. 76-82.

⁸ Ver R. Xirau, *Genio y figura de Sor Juana*, Buenos Aires: Eudeba, 1970 (2a. ed.); O. Castro López, *Sor Juana y el "Primero Sueño"*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1982; J. P. Buxo, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su "Sueño"*, México: UNAM, 1984; M. Beuchot, "Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana", en *Universidad de México*, Revista de la UNAM, vol. XLI, n. 424, mayo 1986, pp. 29-32.

la filosofía y la ciencia modernas. En México, a pesar de algunas honrosas excepciones, como Sigüenza y Sor Juana, la inmensa mayoría de los pensadores de la segunda mitad del XVII y la primera del XVIII se cerraron a esa influencia. En concreto, toda esa primera mitad del siglo XVIII nos muestra filósofos que ni siquiera intentan integrar en su reflexión los materiales de la filosofía ni de la ciencia modernas. En los *Cursos Filosóficos* de esa época se hace caso omiso de lo moderno, ya existente y vigoroso, y se sigue profundizando en la filosofía escolástica. El trabajo que hicieron en la línea escolástica era serio y competente, pero muy notoriamente alejado del filosofar moderno. Algunos autores notables de estos *Cursos* fueron, entre los franciscanos, Antonio Quiñones (escribió su curso en 1716-1719), Pedro de Oronsoro (1724-1744) y Manuel del Camino (1750); de los dominicos, Antonio Mancilla (1737-1739), Vicente Aragón (1741) y José Ignacio Cuéllar (1751);⁹ de entre los agustinos, Fermín de Ylárregui (1717), Francisco Javier de la Meza (1732) y Vicente Tenorio (1750); de entre los jesuitas, José Maldonado (1721), José Ignacio Sánchez (1725) y Francisco Javier Alejo de Orrio (1750). Por lo general, se ha menospreciado a ese tipo de autores de la primera parte del siglo, pues, tomando como criterio la modernización, se ha visto con buenos ojos a los que promovieron una escolástica modernizada y se ha restado mérito a los que permanecieron en la escolástica. No era sólo una cerrazón sin más; tenían la obligación de sopesar y probar esos nuevos contenidos de la filosofía moderna que llegaban a la Colonia con tanto retraso. Porque, en efecto —ya sea por causas políticas, ya por causas culturales— la filosofía moderna ingresó a la Colonia de manera mucho más tardía y en forma dificultosa que en la de por sí retrasada metrópoli. Además de eso, la comprensible actitud defensiva —ciertamente exagerada en varios casos—, hizo que algunos autores tomaran en cuenta la filosofía moderna o para mencionarla sólo de pasada en sus lecciones, o para atacarla sin ninguna comprensión y exaltar la seguridad y valor de la filosofía tradicional.

⁹ Ver B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1983 (reimpr.); M. Beuchot, *Filósofos dominicanos novohispanos*, México: UNAM, 1987.

La segunda mitad del siglo XVIII se caracteriza, pues, por un afán de asimilar orgánicamente en la filosofía escolástica las nuevas ideas filosóficas y científicas de la modernidad. Por eso, bien puede hablarse de una escolástica modernizada (aunque al final del siglo tal vez puede hablarse de algún pensador ya completamente moderno, sin trazas de escolástica).

Varias causas influyeron en esta renovación, a pesar del *status quo*. Descontento a nivel político y cultural, inconformidad con la decadencia de los escolásticos tradicionales y con la decadencia general que venía desde la metrópoli. Se dio en la universidad y en los colegios de las órdenes religiosas. Pero sobre todo en los colegios de los jesuitas, grupo religioso que fue expulsado en 1767, en parte a causa de esa misma renovación que promovía.

Entre los jesuitas descuellan los padres Rafael Campoy, Francisco Javier Clavigero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad y Agustín Castro. El primero de ellos no dejó escritos, por lo cual se le ha dado el nombre de "el Sócrates" del grupo. Pero los demás se encargaron de introducir las doctrinas modernas por escrito en los cauces de la escolástica, revitalizándola de esta forma. En ningún momento tratan de destruir sin más la escolástica, sino de inyectarle vida con nuevos problemas y nuevas respuestas tomados unos y otras de la moderna filosofía y haciendo caso a los aportes de la ciencia. Como ya dijimos, Campoy inició el movimiento con su enseñanza oral. Del curso de Clavigero sólo queda la *Physica Particularis*, pero él mismo da a entender que escribió también sobre las otras materias (especialmente sobre física general o filosófica).¹⁰ De Alegre tenemos muchas cosas filosóficas en su obra teológica *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, que se publicó en Venecia (Typis Antonii Zattae), en 1789, y una *Retórica*. De Abad conservamos lo que solía incluirse en un curso filosófico

¹⁰ Ver B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México: El Colegio de México, 1948; M. Beuchot, "Escolástica y modernidad en Francisco Xavier Clavigero", en J. Hernández Luna (comp.), *Homenaje a F. X. Clavigero*, Morelia: Universidad Michoacana, en prensa.

(dictado en 1754-1756); *Tractatus unicus de Summulis. Disputationes in universam logicam Aristotelis; Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis; De rerum ortu et interitu; De Anima; Philosophia Ultraturalis. Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Del P. Agustín Castro, una traducción de la obra de Bacon de Verulamio *De la dignidad e incremento de las ciencias* y una *Acción oratoria* en contra de los nuevos métodos de enseñanza.

Después de la expulsión de los jesuitas (1767), otros siguieron su labor de modernizar la escolástica. Pensadores de otras corporaciones religiosas y otros clérigos cultivaron la filosofía y la ciencia en su sentido moderno. En la filosofía fue notable Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783), y en la ciencia lo fueron José Antonio Alzate (1737-1799) y José Ignacio Bartolache (1739-1790).

Gamarra entró en contacto con la cultura moderna en Europa y la enseñó en San Miguel el Grande, en el colegio que estaba al cuidado de la Congregación del Oratorio, a la que él pertenecía. El fruto de su docencia se ve en unas *Academias Filosóficas* que se conservan (México, 1774); en ellas sus alumnos discuten teorías de la nueva física, la última explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales. Pero su obra principal en el ámbito filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México, 1774). En esa obra Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca a la de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la filosofía* (la primera que se escribe en México y tal vez en América), consta de *Lógica*, *Metafísica* (con la participación wolffiana: *Ontología*, *Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la *Cosmología* es tratada en la parte de la *Física*), *Ética*, *Geometría* (no redactada por Gamarra, sino por el matemático Agustín de Rotea) y *Física*. En esta obra Gamarra no es nada creativo, pero dedica sus afanes a compilar lo mejor que encontró en los manuales modernos para darlo a la juventud estudiosa mexicana.

Otra obra importante en esta área son los *Errores del entendimiento humano*, publicados bajo el pseudónimo de Juan Felipe de Badiaga, anagrama de su nombre completo (Puebla, 1781), que, más que obra propiamente filosófica, es la obra de un filósofo con fines pedagógicos y de divulgación. El título indica el racionalismo y el "iluminismo" (más bien eclecticismo) del autor: los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a las ciencias y preocupándose por demarcar la filosofía y la ciencia; y además sugiere otros cambios sociales, de acuerdo a la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido el ser considerado como precursor ideológico de la Independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal.¹¹

Alzate y Bartolache son sobre todo científicos y divulgadores de las ideas modernas (tanto en ciencia como también en filosofía). Buscan la promoción del hombre, tanto a nivel teórico como a nivel práctico, incluso técnico. Alzate está más del lado de las ciencias físicas, y Bartolache en el de las matemáticas —aunque también cultivó la medicina—. El vehículo de transmisión de conocimientos que usaron fueron los periódicos: Alzate dirigió el *Diario literario de México*, la *Gaceta de literatura*, la *Gaceta de México* y algún otro; Bartolache editó el *Mercurio volante*, además de dejar unas célebres *Lecciones de matemáticas* (México, 1769).

Al finalizar la época colonial —la última década del siglo XVIII y la primera del XIX— todavía se ven algunas cosas notables en la producción filosófica de los autores mexicanos. Por ejemplo, el propio libertador, Don Miguel Hidalgo y Costilla, que fuera discípulo de los jesuitas

¹¹ Ver V. Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE, 1973; M. C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México: UNAM, 1979 (2a. ed.); M. Beuchot, "Algunos aspectos de la filosofía de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos", en J. R. Sanabria - A. Ibarguengoitia (comps.), *La filosofía en México*, en prensa.

y que llevó sus ideas renovadoras y modernizantes a sus clases de filosofía y a su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica* (1784); Fray Servando Teresa de Mier y Fray Matías de Córdova, ambos dominicos; y, desde el destierro en Italia, el jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801), cuyas *Institutionum Elementarium Philosophiae* se publicaron en Roma en 1796, con muchas ediciones posteriores, en Italia y en España. En este último país fue libro de texto en varias universidades, como en la de Zaragoza, y fue objeto de compendios y traducciones (por ejemplo, hay un *Epítome*, publicado en Madrid en 1826), también dejó manuscritos unos *Pasatiempos de cosmología*, donde se ve su espíritu moderno.¹²

¹² Véase J. I. Palencia, "Introducción" a A. de Guevara y Basoazábal, *Pasatiempos de cosmología*, Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato - Universidad de Guanajuato, 1982. Sobre el *Epítome*, véase M. Beuchot, "Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the Philosophical Lessons of the Mexican Jesuit expelled Andrés de Guevara y Basoazábal" en *Dieciocho, Hispanic Enlightenment Aesthetics and Literary Theory* (Newtown, Pensilvania), en prensa.

Respuesta al discurso de ingreso del Dr. Mauricio Beuchot

Por el maestro Ernesto de la Torre Villar

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

La Academia Mexicana de la Historia se renueva. Ingresan sangre joven, entran nuevas ideas. El flujo permanente de la actividad humana que es de lo que nos ocupamos todos aquellos que estamos dedicados a la Historia, se hace presente con nuestros recientes académicos.

La Academia marcha al ritmo de los tiempos actuales y, el viento de los cambios que se operan y que refresca y airea nuestro trabajo, le otorga una fuerza y un espíritu de renovación muy importante.

Hoy ingresa entre nosotros un nuevo académico. Dos razones obraron en su elección: su obra juvenil seria y profunda, surgida de un talento raro y excepcional en nuestro medio. Su incesante actividad segura e inteligente, fruto de rigurosos estudios, de perseverancia en el trabajo, de meditación honda, continua y enriquecedora. La labor realizada en pocos años por Mauricio Beuchot constata que el principio de *Ora et labora*, ha sido perpetuamente mantenido por él. Sus

estudios aquí y fuera de nuestras fronteras le permitieron adquirir mejores y más grandes experiencias, mejores y más útiles instrumentos, y también claras ideas, todo lo cual ha cristalizado en una obra de indiscutible valor, rica y limpia.

Formado en dos direcciones que son capitales en el quehacer histórico: primero en la filosofía, que es la reflexión profunda de todo lo que nos rodea y de la conducta humana y, sin la cual todo trabajo histórico no es más que un *centón* sin consecuencias, unos anales o crónica de hechos que pueden formar una cronología, pero que no por eso conforman una obra histórica. Mauricio Beuchot ha penetrado no sólo en el mundo de la historia de las ideas, sino también en la filosofía de la Historia, y en realidad, en el fondo de la conciencia y del pensamiento de los hombres a través del tiempo, que es a lo que debe aspirar todo auténtico historiador.

Por otra parte, una clara conciencia de que la historia tiene que ser una relación literaria, una clara expresión inteligible y bella fue lo que llevó a nuestro beneficiario al campo de la moderna filología con todas sus recientes implicaciones como la semiótica y el análisis del discurso entre otras. De esta suerte está capacitado para el análisis lingüístico y literario de la Historia, para su comprensión y mejor realización formal.

A un lado, o mejor dicho como eje central de su actividad, está su formación religiosa, realizada dentro de los cánones que el estado que quiso adquirir le obligaba. Dominio de las humanidades, serio conocimiento del griego y del latín, así como de la filosofía y de la teología, de lo cual nos ha dejado hermosas pruebas.

Ligada a este aspecto de su formación religiosa se halla la otra razón de su incorporación a nuestra asamblea. La Academia ha tenido siempre en su seno, al lado de fervientes liberales y agnósticos respetabilísimos, un elemento eclesial. Hoy día tenemos uno, que aunque muy preocupado por la historia regional y el manejo de las bibliotecas y archivos, no por eso deja de ocuparse de la historia religiosa. Me refiero a don Rafael Montejano y Aguinaga.

En la memoria de los tiempos, que como afirmaba Cicerón es uno de los atributos de la Historia, no puedo dejar de recordar algunas de las figuras egregias que han tenido aquí asiento. En primer término a un gran señor de la Historia y de la Iglesia, a don Mariano Cuevas, cuya extensa y profunda labor no ha sido aún valorada. Presente en el momento en el que el país salía de cruenta revolución que adquirió por su carácter eminentemente social y en contra de un antiguo sistema fuerte tono anticlerical, el P. Cuevas se vio obligado por convicción y lógica elemental dentro de su estado, a controvertir con fuerte energía e impetuosidad, como era su tono, las posiciones de la historia oficial frente a la labor de la Iglesia, frente a Iturbide y frente a Juárez. No podríamos sostener en este momento todas sus tesis, pero sí pensar que la defensa que hizo de personajes y de instituciones, implicó una posición recta, aun cuando apasionada.

Después de don Mariano, ingresó a la Academia una alma buena, un hombre discreto, serio, laborioso, don José Bravo Ugarte. Su obra fue rica; poseía la disciplina talentosa que todo jesuita debe tener. Su extensa *Historia de México* en varios volúmenes, refleja un saber histórico poco común, un método enseñante de alta calidad y gran seriedad surgida de un carácter prudente y reflexivo. Muchos escritos salidos de su pluma revelan la amplitud de su conocimiento, el ajuste de las ideas al ritmo de los tiempos, pero siempre fiel a la verdad. Ignoramos qué designios misteriosos contribuyeron a que se hundiera en medio del olvido de los propios y extraños.

Aun cuando la orden de los franciscanos no tuvo la suerte de ver en la Academia a Fray Fidel de J. Chauvet, si hay que decir que su candidatura estuvo apoyada con firmeza y simpatía.

En sustitución de los historiadores ignacianos, ingresó posteriormente otro eclesiástico formado en el campo del derecho y con auténtica devoción histórica. Guillermo Porras Muñoz se ocupó de historiar con enorme seriedad e imparcialidad, la labor de la Iglesia en el septentrión y también la de los eclesiásticos en el desarrollo social y cultural

durante el virreinato. Su muerte prematura nos privó de un amigo, de un historiador muy distinguido.

Para llenar ese hueco, nuestra Academia recibe esta noche a un hombre de doble hábito; el de religioso y el del trabajo. Así el ingreso de Mauricio Beuchot no debe extrañarnos. Cumple fielmente los postulados que su orden se fijó hace varios siglos, en el primer Capítulo de 1220, que indican que el estudio debía tender con ardor y todas las fuerzas necesarias, a hacer de los predicadores, hombres capaces de ser útiles a las almas del prójimo. "A que siendo a la vez hombres de oración tuvieran la experiencia de la palabra hablada o escrita". Combinando con el estudio la vida de oración se obtendría la condición necesaria para realizar una buena labor.

Y la labor de Mauricio Beuchot en la Universidad, colaborando dentro de los institutos de investigaciones filosóficas, filológicas y en la Facultad de Filosofía y Letras, en donde es maestro y amigo de todos, es bien patente. Ha motivado a sus alumnos y colegas a entrar con mayor ímpetu en el estudio de la filosofía. Su preparación filológica lo ha impulsado a la realización de numerosos escritos; y su obra íntegra está plena de rectitud, tolerancia y justicia. Hoy ocupa por unánime aclamación la dirección del Centro de Estudios Clásicos. ¡Pero detengamos estos elogios que aun cuando verdaderos, no queremos sean una tentación para la vanidad, ajena a su carácter!

En las ya mencionadas dependencias universitarias, a más de enseñar con conciencia, investigar con certeza, también administra. Hoy tiene en el Centro de Estudios Clásicos a su cargo, viviente semillero de humanistas. Como nuevo Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en ese centro se forman numerosos indígenas, esto es, dicho en el buen sentido, naturales de México, en el mundo de las humanidades y, ahí también es donde se coordina, prepara y edita la insuperable *Biblioteca mexicana de escritores griegos y latinos*, la cual es única en el ambiente americano y sólo comparable con sus homólogas, la Colección Bude que se trabaja en Francia y la Loeb de Inglaterra.

Mencionemos brevemente algunos de sus escritos, los más relacionados con nuestra labor. Cronológicamente tenemos los ensayos que dedicó al estagirita, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, en los cuales incursiona acerca de la filosofía de la ciencia, la metafísica, la antropología filosófica y la ética planteados y enfocados a través de la cultura contemporánea. Fray Alonso de la Veracruz, cuya obra en su extensión y magnitud comienza a valorarse, ha sido uno de los hombres de pensamiento mejor tratado por Beuchot. Dos publicaciones, el *Libro de los elencos sofísticos* y el *Tratado de los tópicos dialécticos*, revelan la hondura con que ha entrado en su pensamiento total. Muchos aspectos más de este agustino, ha cultivado Mauricio. De su perseverancia y rigor esperamos un trabajo integral en torno del introductor de la enseñanza de la filosofía en México, un trabajo que amplíe lo que sabíamos por obra de los estudios de Amancio Bolaño, de Oswaldo Robles, de Gallegos Rocafull y de Antonio Gómez Robledo.

Mas si ha entrado en el huerto ajeno, que es el de los agustinos y jesuitas, también se ha ocupado de los dominicos. Bello, claro y sintético es su libro: *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, en el que analiza la obra cultural que sus predecesores realizaron durante tres siglos. Los ensayos que dedica a diecisiete seguidores de Santo Domingo, desde Fray Bartolomé de Ledesma, hasta Fray Servando Teresa de Mier y Fray Matías de Córdova, son más que un prelude a la obra filosófica dominicana en México. De varios de ellos, de Ledesma, Mercado, Hinojosa, Naranjo, Pravia, tiene enorme conocimiento a través de la lectura y estudio de sus manuscritos. Cuando esa obra adelante, podremos tener ya parte de una excelente historia de la filosofía.

No mencionemos más trabajos debidos a la incansable actividad de Mauricio, sino refirámonos al discurso recepcional que acabamos de escuchar.

Claro, ponderado, sin alardes, sino más bien dentro de un espíritu de humildad, que desprende a pesar de ello inmensas luces. Bien hizo Mauricio Beuchot al denominar a su discurso *Panorama*. Y eso es en

verdad, un inmenso panorama en el cual podemos advertir las cimas que muchos hombres egregios representan, los cauces en los cuales sus ideas se deslizan y los valles que fecundan las aguas nutricias de su pensamiento. Dentro de un apretado panorama se nos presenta nueva y rica visión de la historia de la filosofía en México. Después de escucharlo, ya nadie podrá repetir la vieja cantinela de que aquí no prosperaron el pensamiento ni las letras.

Nuestro saber se ha acrecentado y estamos golosos por contar en los años venideros, con una enjundiosa historia de la filosofía y de la teología en México. Debemos conceder, que cuando el pensamiento llega a la esencia de lo que se trata de explicar, es cuando adquiere valor, una gran fuerza que estremece nuestra sensibilidad. La relación escuchada lo ha realizado y, prueba que la Academia al recibir hoy día a Mauricio Beuchot ha hecho bien, pues refuerza nuestro anhelo de conocer aquello que desconocemos por estar inmersos en otros aspectos de la historia, en otras preocupaciones relacionadas con la actividad material y espiritual de los hombres.

Bienvenido a nuestra casa, querido Mauricio.

Presentación del libro
*La idea colombina
del descubrimiento
desde México, 1836-1986*
de Juan A. Ortega y Medina*

Por el doctor Silvio Zavala

Un buen libro mexicano sobre el descubrimiento colombino

La obra de Ortega y Medina que comento tiene dos partes fundamentales: la primera que intitula "Desfile crítico de autores"; y la segunda "Apéndice polémico". La primera va de 1836 a 1985. La segunda de 1984 a 1986.

Comienza la primera con el análisis de un texto de Carlos María de Bustamante (1836) y llega hasta Leopoldo Zea en 1984 y Joaquín

* Comentario a la obra de Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México, 1836-1986*. UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Colección Nuestra América, 21, México, 1987, 198 pp. La sesión crítica de la obra tuvo lugar el 16 de mayo de 1988, a las siete Pm, en el salón de actos de la Academia.

Sánchez Macgregor en 1985, siguiendo las "Reflexiones Penúltimas" del autor asimismo de 1985. En ese primer repaso figuran, entre otros, los exámenes de textos de autores de prestigio como Joaquín García Icazbalceta (1853), que ofrece un planteamiento providencial del hallazgo colombino. Justo Sierra (1892), para quien Colón es hombre del barro y del dolor nacido, a quien el Creador ha permitido colaborar impávido en su obra. Y pregunta si: ¿El genio es por ventura un signo de expiación sobre la Tierra? Y contesta que sólo al pronunciar su nombre sentimos en el pecho como un inmenso orgullo de ser hombres. Carlos Pereyra (1920) supo ver en los descubrimientos italianos, lusitanos y españoles, a los conquistadores de las rutas oceánicas, que cambiaron la faz del mundo. Alfonso Reyes (1941) estima que América se convierte, a partir del Descubrimiento, en teatro para todos los intentos (utópicos) de felicidad del hombre. La aparición e inclusión de América en la Historia se debió a impulsos en múltiples terrenos y también a la fertilidad mitológica que presagió el descubrimiento (aquí vienen los nombres de Platón, Séneca, Dionisio de Halicarnaso, Luciano, etc.). José Vasconcelos (1946), al examinar el concepto de la *raza hispanoamericana*, se insurge contra la ideología maliciosa que intenta divorciar al indoamericano de lo hispánico, de la latinidad. Para él cada indio que habla castellano es un hijo legítimo de esa raza, y recuerda que latinidad quiere decir "comunidad de razas diversas en un mismo ideal", asimilación de todas las sangres en un tipo superior nuevo: *la Raza Cósmica*. En el origen están los descubridores, porque gracias a la ciencia italiana pudieron triunfar los dos pueblos navegantes iberos: Portugal y España. Así el descubrimiento, el suceso histórico más trascendental después de la aparición del cristianismo, llegó a ser tan fecundo.

Nótese que en esa parte del libro, el autor trata principalmente de voces mexicanas ya extinguidas que se sintieron atraídas por la significación del descubrimiento colombino. Mas también incluye en su obra algunos autores vivientes que predominan en particular en la Segunda Parte o Apéndice Polémico, al cual también llama "Vendaval polémico", con referencia a los términos: Descubrimiento, Encuentro, Invención, Encubrimiento, etc. (p. 112). Llegó tarde para poder figurar en la antología de

Ortega y Medina el lúcido planteamiento de Octavio Paz en entrevista al periódico "La Vanguardia" de Barcelona, reproducida en *Excelsior* del 11 de octubre de 1988, donde señala que toda historia comporta luces y sombras. En la obra de España en América, hay muchos casos positivos. Estamos hablando español, qué mejor testimonio de la obra española. El rasgo determinante que distingue a las civilizaciones precolombinas de las otras civilizaciones es su aislamiento (digamos nosotros, relativo en sus respectivos espacios geográficos). En el resto del mundo había comunicación desde lo que hoy es Europa Occidental hasta Japón, aunque imperfecta. Los pueblos americanos, en pleno siglo XVI, no tenían noción de la existencia de otros continentes y pueblos. Los europeos tampoco sabían si existía América. De modo que lo que une al mundo con América y a esta parte de la humanidad que son los indios americanos (entre sí y con las otras partes de la tierra), fue el descubrimiento, la conquista y la evangelización. Cerrar los ojos ante esto es no querer ver uno de los fenómenos más importantes de la historia universal. Hay una gran patria hispánica, la de la lengua española. Después de distinguir entre las dos maneras de ser racista, la diferencia racial y las diferencias culturales, estima que los mexicanos incluyendo a los de pura sangre indígena, todos, de alguna manera, porque todos (mejor sería decir casi todos) hablamos español, pertenecemos a la civilización occidental en su versión hispánica. Pero también advierte que todos los mexicanos, incluso los que no tienen una gota de sangre india, no participan completamente en lo hispánico. Hay un elemento en nosotros que, por fortuna, no es español, porque el elemento cultural indio es mucho más importante que el elemento sanguíneo (v.g., comemos tortillas de maíz, fumamos tabaco, tomamos chocolate, etc.). Lo que cuenta no es la raza sino la cultura. Es una de las verdades de la antropología moderna, y no entenderlo es seguir viviendo en el siglo XIX, que es lo que pasa tanto con los hispanistas como con los detractores del descubrimiento. La entrevista con Paz aborda luego la cuestión de los exiliados españoles del siglo XX, ya que en este mes de noviembre se va a conmemorar el 50 aniversario de la llegada a México de los primeros exiliados de la guerra civil española, mas esta parte importante de la revista ya no corresponde al tema que hoy nos ocupa.

Es de esperar que Ortega y Medina, en la segunda edición de su obra, acoja el análisis del pensamiento de Octavio Paz como elemento valioso de su esmerada antología.

Aquí debo advertir que he contribuido al debate con mis *Temas hispanoamericanos en su quinto centenario* (Editorial Porrúa, México, 1986), y con mi "Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua" (El Colegio de México, 1987, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. XXXV, No. 1, pp. 265-280); y preparo un tercer estudio sobre "El descubrimiento colombino en el arte de los siglos XIX y XX", que espero se publicará pronto en coedición de El Colegio de México y la Fundación Cultural Banamex. No voy a repetir mis análisis, los cuales son conocidos en buena parte y pueden verse en esos trabajos, limitándome aquí a recordar que llego a la conclusión de que el título del V Centenario del Descubrimiento colombino, en uso hace ya cerca de quinientos años, es correcto histórica y lingüísticamente, y no necesita a mi ver cambios ni adiciones. Mas por haber andado cerca del campo de la polémica del presente, comprendo que una de las dificultades mayores a las que tuvo que enfrentarse el autor del libro que comentamos, fue la de separar la espiga del trigo del tallo del abrojo. Porque si el hecho colombino, como todos los grandes temas de la historia, atrae según se ha visto a mentes altas capaces de comprenderlo y valorarlo, también provoca entre nosotros manifestaciones de otra índole.

Por eso advertí en mis *Temas hispanoamericanos* (p. 41), que al acercarse la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, afloraban de nuevo las complejidades y deficiencias de la asimilación del pasado mexicano, como si hubiera que esperar al milenio para lograrla; pero no debe creerse que México sólo produzca anti-hispanismo primario, confusión y prejuicios. Existe lamentablemente esa corriente que invade fácilmente la prensa y asombra a los espectadores de otros países. Pero también se dan figuras señeras de nuestro pensamiento que siguen otro camino.

El libro de Ortega y Medina, en sus dos partes, ayuda a verlo así y ofrece un ejercicio depurado de la investigación y de la crítica histórica. En razón de las evidentes dificultades del tema y de la diestra manera

de abordarlas, considero que viene a ser una de las escasas contribuciones valiosas hasta ahora dadas por nuestra historiografía con motivo de la cercanía del V Centenario del Descubrimiento colombino, y merecedora de nuestro sincero aprecio.

Comentario crítico

Por el doctor Carlos Bosch García

El análisis de las opiniones y posturas de los autores, que el Dr. Juan Antonio Ortega y Medina analiza, muestran cómo la forma de entender a Colón y a su descubrimiento, fue causa de pareceres variados y dispares.

Del conjunto del análisis se concluye que los autores tomaron aliento en el siglo pasado de lo que sucedió a su alrededor: unos motivados por razones estrictamente políticas y partidistas y otros según las presiones de la política internacional, olvido de situaciones anteriores o, simplemente, por intereses culturales y aun académicos. Pero en el fondo destacaron dos puntos de vista en el siglo pasado, el uno antihispanista y el otro hispanista. Resultó así a partir de la postura liberal de Carlos María de Bustamante en 1836, definitivamente antihispanista por razón de la proximidad de las guerras de independencia, que representan el principio de un pensamiento evolutivo que al acercarse al cuarto centenario, en 1892, había tomado la posición contraria, hispanista, a resultas de muchos esfuerzos hechos en el estudio de los sucesos políticos circundantes al fenómeno histórico y al momento en que se vivía.

Así pues, cuando el cuarto centenario del Descubrimiento tuvo lugar, en 1892, el Presidente mexicano Porfirio Díaz encabezó el

festejo. Se oyó la voz integradora del liberal moderado y evolucionado Joaquín Baranda, llamando la atención sobre los antecedentes medioevales de la conquista en la historia de Iberia, al hablar de sus expediciones mediterráneas y atlánticas, para situar a Colón dentro del medio social en que vivió, con un sentido histórico-sociológico. Y junto con él Justo Sierra buscó un nuevo concepto de Colón, como resultado de la interpretación científica de materiales muy diversos que facilitarían la explicación de los historiadores posteriores.

Ortega y Medina cierra la primera parte de su libro y abre la segunda, el "Apéndice Polémico", intercalando sus "reflexiones penúltimas" (p. 112) donde se nos habla de la influencia de los sucesos políticos y del posible entendimiento entre España y las naciones latinoamericanas. Mismo que se dirigía hacia la búsqueda de una verdadera unión hispanoamericana política y económica, además de cultural, como resultado de los cambios habidos en las ideas sobre el problema colombino a lo largo del siglo XIX. Ese planteamiento sirvió para preparar el clima que, poco más tarde, cambiaría el resentimiento iberoamericano antihispanista para convertir el rencor de nuestras naciones en comprensión y hasta en aceptación de un pasado colonial creador y compartido.

Esos elementos envolventes convirtieron el aniversario del Descubrimiento de América en fiesta nacional, para nuestras naciones, todos los días doce de octubre. De hecho, se planteó un sentimiento de identidad entre ellas que las diferenció de las demás naciones, y de manera distintiva de las anglosajonas; pero todo se hizo con respeto absoluto de las formas políticas de cada quien.

Al entrar a la segunda parte del libro, titulada "Apéndice Polémico", las cosas estaban, hasta ahí, más o menos claras y perjudiciales tanto para los habitantes de este continente como para los de España e incluso de Italia, que también participó en la historiografía colombina. Se había logrado profundizar el estudio colombino en el siglo XX y aparecían nuevas luces sobre los viajes de Colón y su Descubrimiento, además de poderse analizar la retícula de elementos circunstanciales importantes que incidieron en el acontecimiento.

El "Apéndice Polémico" deja de repente a la vista del lector el estallido de una polémica que, en el mejor de los casos, abre conflictos sobre la conveniencia de designar el Descubrimiento de América con el nuevo nombre de *encuentro de dos mundos*.

Esa nueva forma de ver el suceso recogida en un decreto presidencial de 19 de noviembre de 1895, tuvo lugar después de que decretos anteriores instituyeron el día de la Bandera y de la Raza como resultado del acercamiento logrado durante el siglo XIX.

Aparecieron en consecuencia los polemistas participantes en la defensa o el ataque de cada una de las dos posturas adoptadas, la del descubrimiento y la del encuentro.

El trabajo de Ortega y Medina me ha permitido resumir la relación existente entre la Historia y los decretos gubernamentales para saciar mi preocupación académica sobre ese problema y he podido desprender lo siguiente:

Desde aquel día 12 de octubre de 1892, en que se celebró el cuatricentenario del hecho histórico, el descubrimiento se celebró año con año, y con mayor o menor entusiasmo oficial en diferentes países. En 1915, después de que el gobierno español decretó que el 12 de octubre sería día festivo en su territorio, se organizaron grandes festejos conmemorativos en diferentes ciudades como Buenos Aires, Montevideo, Barcelona, Sevilla, Madrid y otras.

Dos años después, en 1922, el gobierno argentino decretó, con firma del presidente Hipólito Irigoyen, que el 12 de octubre sería día nacional argentino dedicado a la raza argentina y española e hizo lo posible para enaltecer las dos razas, la proeza del descubrimiento, el descubridor, la conquista y la colonización americana.

Mientras tanto, a partir de 1915, se recogieron favorablemente los ecos festivos latinoamericanos en México y tanto en 1917 como en

1918 los periódicos comentaron jubilosamente los festejos que se hicieron en torno al descubrimiento de América.

En 1929, el 6 de septiembre, el presidente Emilio Portes Gil envió a la Cámara de Diputados el proyecto de un decreto, que fue aprobado por las dos cámaras, el 11 de octubre de 1929, declarando fiesta nacional el día doce de octubre por ser "el día de la raza y el aniversario del descubrimiento" de América.

El siguiente suceso tuvo lugar el 27 de octubre de 1934 cuando la esposa de Abelardo Rodríguez, doña Aída Viderique de Rodríguez, insistió al presidente para que adoptara el símbolo de las Américas en forma de bandera de la paz, propuesta por el capitán Angel Tambor. Ese paso se daría en obsequio del acuerdo internacional tomado por la Séptima Conferencia Internacional Americana de diciembre de 1933, a propósito de los intereses interamericanos.

Para ello el Presidente Rodríguez envió a la Cámara de Diputados (27 de noviembre de 1934) una iniciativa de reforma y adición del decreto de 11 de octubre de 1929.

El primer artículo decía: "se declara fiesta nacional el 12 de octubre, día de la raza y aniversario del Descubrimiento de América. Artículo segundo: Se adopta en los Estados Unidos Mexicanos, como símbolo de las Américas, la bandera que por iniciativa uruguaya ha sido aceptada oficialmente por algunos gobiernos de este Continente, y que se denominará 'Bandera de la Raza'. Esta bandera será izada en los establecimientos de enseñanza oficiales y particulares de la República." (p. 55)

El presidente Rodríguez estaba seguro de que interpretaba los sentimientos del pueblo, tanto en sus relaciones internacionales como en su labor educativa y, apoyado en la fracción I del Artículo 71 de la Constitución, sometió a la consideración de la H. Cámara de Diputados el dicho proyecto de decreto, que fue aprobado en su segunda presentación. Al ser sometido por primera vez se provocó una discu-

sión peregrina por las tres cruces de color morado que representaron las carabelas de Colón en la bandera. Esa curiosa discusión se presenta en toda su extensión en el libro que nos ocupa.

En el largo proceso que tuvo lugar a través de los decretos presidenciales del siglo XX se mantuvo tanto la tradición como la costumbre que se proyectaba desde muy atrás y que se forjó a lo largo del siglo XIX. Ambas, tradición y costumbre, se apoyaban en circunstancias y presiones de factores, reconocibles y determinantes nacionales e internacionales y hubo consulta y participación de los historiadores más reconocidos del país, por ser considerados como personas altamente conocedoras del tema que se planteaba. En cambio, en la actualidad, unilateralmente se acogió un criterio y una terminología sin que los historiadores citados por Ortega y Medina en su libro, fueran llamados para concebir la fórmula de una nueva tesis de lo sucedido en 1492.

El último decreto del martes 30 de abril de 1985 (pp. 136-138) presenta ocho considerandos que rompen la secuencia establecida por los decretos gubernamentales del siglo, al sustituir el apelativo Descubrimiento de América por el de Encuentro de Dos Mundos, y esto motivó la polémica aparecida en el apéndice del libro que nos ocupa.

Observamos, que mientras los anteriores decretos tuvieron relación con una circunstancia histórica, que Ortega y Medina logra analizar con la mayor profundidad y excelente visión histórica, el último caso, el de 1985, no presenta esas características. El lector se pregunta por tanto ¿cuál es la relación de la Historia colombina con el decreto actual? No alcanzamos a establecer este lazo y posiblemente nunca lo podremos hacer. Nos preguntamos también si esta tercera etapa del pensamiento en torno al asunto colombino, responde al inicio del siglo XIX cuando Bustamante, con razones muy claras, se mostraba antihispanista por la proximidad de las guerras de Independencia.

Ahora, el conjunto del trabajo del Dr. Ortega y Medina vuelve a llamar nuestra atención sobre el problema inserto en el tema de Colón y de su descubrimiento: el hispanismo y el antihispanismo que está

unido, en el fondo, con el problema de la integración nacional y con el de la relación plural entre las naciones del mundo hispánico.

Nuestro autor es discreto y nos ofrece el recorrido ideológico habido en el problema colombino sin delinear su propia postura, pero es elocuente el párrafo final, extraído de la presentación que don Alfonso Reyes hizo del primer número de *Cuadernos Americanos*, escrito en 1941 donde se dice: "...no todo lo que ha existido funda verdadera tradición, y los errores, tanteos y azares de la naturaleza y de la historia no merecen necesariamente el acatamiento del espíritu. Tal es la fase más delicada de nuestra misión terrestre..." (p. 171).

El mérito real del trabajo que analizamos estriba en que con toda objetividad se nos brinda un mayor conocimiento en la historia de las ideas. En consecuencia de ese conocimiento nos quedamos con la reflexión de ¿cómo se funda la verdadera tradición que debe acatar nuestro espíritu para cumplir con nuestra misión terrestre, si no se interpretan bien las palabras de Reyes?

Desfile crítico interpretativo

Por el maestro Jorge Alberto Manrique

En este libro, el doctor Ortega y Medina hace un amplio recorrido para reunir textos mexicanos que han conceptualizado o entendido, de diversa manera, lo que sucedió aquel 12 de octubre de 1492, cuando tres carabelas al mando de Cristóbal Colón llegaron a una isla habitada, a la que el almirante llamó San Salvador. Los 27 textos que glosa el autor se escalonan —si bien irregularmente—, a lo largo de los 150 años que van del primero, de don Carlos María de Bustamante en 1836, a 1986; y a éstos se agrega un comentario a la discusión de 1986 acerca de la manera como debe, puede o no debe conmemorarse el V centenario de aquel suceso.

Cada texto implica juicios diversos de quienes los hicieron acerca del hecho mismo, del personaje Colón, de la España de la época, de los reyes Isabel y Fernando y, de un modo general, sobre la presencia de europeos (y en especial de los españoles) en este continente; en su papel de navegantes, conquistadores, pobladores, evangelizadores.

Don Juan Antonio Ortega no se extiende mucho sobre los porqués de esas diversas interpretaciones, aunque sí hace repetidas alusiones al problema. Debemos entender que si no abunda mayormente es por

considerar que son nociones suficientemente establecidas de sus posibles lectores. No me parece, sin embargo, totalmente inútil referirme a los fundamentos de ese problema, a partir principalmente de las ideas de don Edmundo O'Gorman (en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica. La idea del descubrimiento de América y La invención de América*), que de un modo u otro compartimos el doctor Ortega y yo.

Distingamos, primero, entre un simple "acontecer" y un "hecho histórico". El "hecho" es el acontecer *calificado* de alguna manera, es decir, *interpretado*. Vengamos al ejemplo colombino: el desembarco en una isla desconocida el 12 de octubre se convierte en un "hecho histórico" cuando recibe, en ese mismo momento, una interpretación inmediata del propio Colón: "hemos llegado al extremo de Asia". A partir de una primera interpretación se suceden muchas otras. El acontecer no es sino la condición de posibilidad de las interpretaciones. Y la historia no es el acontecer, sino mínimamente: es la reflexión, es decir; la interpretación, la expresión de los hombres (con su época, su circunstancia, su filiación ideológica...) acerca de sí mismos en relación con ese acontecer primero. De ahí que la idea de una verdad objetiva en la historia sea ilusoria, puesto que al solo enunciar el acontecer, al solo pensarlo, lo estamos calificando.

Pongámonos en el caso extremo, en el mismo acontecimiento colombino. Si quiero mantenerme en la más absoluta objetividad describiría, sin adjetivos, ese desembarco en una isla para ellos desconocida, de unos españoles que navegaban en pos del Asia, capitaneados por un genovés: no lo califico ni de llegada al Asia, ni de descubrimiento, ni de invención...; no me manifiesto porque ese desembarco haya sido positivo o negativo para los habitantes de la isla y de otras tierras, o para los europeos. Es una tarea realmente imposible, pero aun así, el intento de despojar el hecho de toda carga interpretativa es ya una interpretación, es una toma de posición frente a un hecho que —por las razones que sean— trato de considerar neutro e intrascendente.

Don Edmundo O'Gorman ha mostrado cómo a partir de la primera interpretación colombina (llegamos al Asia), que para nosotros está

“equivocada”, pero no para Colón, se inicia un proceso interpretativo del hecho, doblemente propiciado por la circunstancia de que esa primera interpretación no es en su totalidad convincente para unos. En el proceso se mezclan acciones e interpretaciones tendientes a validar esa primera calificación del hecho, las cuales culminan con la convicción de que ni San Salvador, ni las islas, ni la tierra firme son Asia, sino para los europeos un nuevo mundo.

Concebidas estas tierras por el europeo como otro mundo, es necesario nombrarlas, y se les da el nombre de América porque Vespuccio (aunque siguiendo siendo Indias) fue quien primero así las entendió. Ya entonces, concebidas y bautizadas, se interpretó, *a posteriori*, aquel desembarco del 12 de octubre como *descubrimiento*. Y como tal por siglos fue entendido. Pero sobre el mismo punto de vista de descubrimiento cabía un sinnúmero de interpretaciones. El libro de Ortega y Medina describe a grandes rasgos la parte mexicana (después de la Independencia) de esas interpretaciones.

Es claro que cada visión sobre el hecho está necesariamente cargada de la personalidad y las necesidades anímicas de quien la hace. Así, nos muestra Ortega que Bustamante, en 1836, prologando el libro del padre Manuel de la Vega, califica el día 12 de octubre de 1492 como “el más infausto que pudiera para América” y que el hecho fue el anuncio de la ruina y total exterminio de los hijos del Continente..., hasta el 27 de septiembre de 1821. Consecuente con ello pinta a Colón, a Isabel y a Fernando y a España toda con los peores colores. No olvidemos que Bustamante había luchado por la Independencia con Morelos, y que la interpretación de la Independencia (no la única, pero sí la de Bustamante) era que nos liberábamos de la esclavitud impuesta desde la conquista. Qué otra podría ser su interpretación.

Se van alternando, en el desfile crítico de Ortega, las interpretaciones negativas (a veces tan feroces como las de Bustamante) y las positivas (a veces sublimadamente apologéticas). Unas y otras implican siempre un juicio sobre la conquista, la dominación española y España y su cultura. Las visiones negativas coinciden con los liberales y las

positivas con los conservadores, hasta que bien entrada la época porfiriana (significativamente en el cuarto centenario) se busca una suerte de síntesis muy acorde con los tiempos. Y en la posrevolución, con motivo de la aprobación de la aquella famosa bandera de la Raza, volverían a dividirse los partidos.

Toda interpretación depende, desde luego, de necesidades anímicas e ideológicas. Creo, sin embargo, que pueden distinguirse dos historias paralelas en el desfile crítico. En una la posición ideológica o la necesidad política están en bruto, en toda su crudeza; se trata entonces de la necesidad de expresar una posición y, para ello, el hecho colombino no es sino un elemental pretexto; se cae entonces en contradicciones y aberraciones históricas monstruosas, que por cierto el doctor Ortega señala con gracia y algunas veces con saña.

La otra historia paralela es la que yo llamaría académica. También en ésta se da la oposición de interpretaciones. Los historiadores son hombres de carne y hueso y también tienen —más o menos explícitas— posiciones ideológicas, filias y fobias. Pero en su caso, habida cuenta de todas las diferencias personales, si puede haber contradicciones y deslices, éstos son sutiles y en cambio los datos y los argumentos (así sean para llevar agua a su molino, en última instancia) son ilustradores y enriquecedores.

Las historias paralelas, una política y otra académica del hecho colombino, se acercan y casi parece que se tocan a veces, pero se mantienen diferentes. En un caso estamos en el terreno de la necesidad política, en el otro en el de la discusión civilizada. Entre muchas otras cosas ésta es una de las que podemos espigar en el reciente libro de don Juan Antonio Ortega y Medina.

Recuerdo de dos páginas de la Historia de México en ocasión de la segunda visita papal de Juan Pablo II

Por el doctor Silvio Zavala

Proemio

Por segunda vez, el Papa Juan Pablo II visita la nación mexicana. Entre sus dos viajes, la imagen mundial de este Papa ha crecido notablemente, por declaraciones oportunas y justas ante algunos de los problemas que afligen a la humanidad a finales del siglo XX, por los viajes fructíferos a las varias partes del orbe, por la contribución a los cambios históricos que tienen lugar en los países del este de Europa, de los cuales forma parte su patria, Polonia.

En cuanto a ésta, antes de la segunda visita papal a México ocurrió la de un prominente funcionario polaco que explicó en la capilla del Palacio de Minería la devastación sufrida por Varsovia durante la Segunda Guerra Mundial, y cómo al reconstruirla prevaleció el criterio de preservar la forma que tuvo anteriormente, porque las nuevas generaciones polacas tenían derecho a vivir en el marco histórico de su capital como lo habían conocido y gozado las generaciones precedentes.*

Los mexicanos comprendimos y admiramos esa fidelidad al pasado cultural de Polonia. Algunos sabíamos que un alto prelado de ese país, el obispo de Cracovia P. Tomiczki, compartió con Erasmo la pena y la queja cuando tuvo lugar la decapitación del antiguo y notable canciller inglés Tomás Moro, autor de la célebre *Utopía* que realzó las letras del Renacimiento, elevado en 1935 a los altares de la Iglesia Católica. No ignorábamos que, vecina de naciones poderosas, había padecido Polonia desmembraciones, y en los tiempos cercanos la habían aquejado dificultades políticas, económicas y sociales de las que comienza a vislumbrar las vías de solución. Todo esto hace cara a los mexicanos la imagen de la patria de Juan Pablo II y los acerca a ella. Tenemos conciencia de que pasamos por pruebas semejantes sin dejar de conservar nuestras hondas raíces históricas, culturales y artísticas, como lo ha hecho ejemplarmente la nación polaca. Por eso viene al caso recordar en esta segunda visita papal de Juan Pablo II dos páginas de la historia mexicana que pueden contri-

Se trata del doctor Henryk Jablonski, distinguido historiador polaco, que estuvo al frente de los Ministerios de Enseñanza Superior y de Educación, y visitó México como Presidente del Consejo de Estado, siendo recibido por el Presidente de la República Mexicana licenciado José López Portillo y Pacheco, habiéndolo nombrado la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la de Madrid, Académico Corresponsal, teniendo lugar el acto de recepción en el salón de actos del Antiguo Colegio y Real Seminario de Minería, el 29 de septiembre de 1979, leyendo su discurso sobre "Tradición y contemporaneidad. Reflexiones basadas en la experiencia de los historiadores polacos", en el cual explicó la reconstrucción de la Ciudad Vieja de Varsovia tal y como era antes de la destrucción, ocurrida durante la Segunda Guerra Mundial a partir de 1939. Dio respuesta a ese discurso el Director de la Academia Mexicana de la Historia doctor Edmundo O'Gorman. Ambos textos han sido publicados en las *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid*, México, D. F., T. XXXII, 1979-1989, pp. 97-115.

buir a fecundar el diálogo del notable visitante con nuestra nación. Una se refiere a Michoacán, otra a Tlaxcala. Veamos de lo que se trata.

I. La obra de Vasco de Quiroga

Vasco de Quiroga nació hacia el año de 1470 —algunos cálculos actuales ponen su nacimiento en 1478 o bien en 1488— en la villa de Madrigal de las Altas Torres en la meseta de Castilla, a corta distancia de la Universidad de Salamanca por una parte y del Colegio de la Santa Cruz y de la Universidad de Valladolid por la otra. En ese lugar nacieron asimismo Isabel la Católica en el palacio de su padre el rey Juan II que todavía se conserva, el renombrado escritor Alonso de Madrigal conocido como El Tostado y el sobrino de don Vasco, Gaspar de Quiroga, nombrado Arzobispo de Toledo en 1577 y Cardenal en 1578, figura prominente en la corte de Felipe II.

Consta que don Vasco hizo estudios que lo llevaron a obtener el grado de licenciado en derecho canónico. Puede haber ejercido su carrera de jurista ante las Audiencias de Granada y de Valladolid. Se le encuentra como Juez de Comisión en Orán en 1525-1526. La emperatriz Isabel de Portugal, esposa de Carlos I rey de España desde 1516 y como Carlos V, emperador de Alemania a partir de 1519, lo llamó el dos de enero de 1530 para formar parte de la Segunda Audiencia de México, y el nuevo oidor llegó a la capital mexicana a comienzos del mes de enero de 1531.

Inmediatamente fijó su atención en los naturales del país, en su defensa y protección. Con sus recursos propios fundó en 1532 el primer hospital-pueblo de Santa Fe cerca de Cuajimalpa, en los alrededores de la ciudad de México; y en el año siguiente, habiendo sido enviado por la Audiencia como visitador de la provincia de Michoacán, pudo establecer en los bordes de la laguna de Pátzcuaro el segundo de esos hospitales-pueblos de Santa Fe, los cuales estaban llamados a

distinguirse por las constituciones particulares que les dejó el fundador y por el género de vida cristiana que en ellos se practicaba.

Don Vasco explica en su famosa Información en Derecho de 24 de julio de 1535, que para organizar esos pueblos se inspiró en la lectura de la obra de Tomás Moro acerca de la *Utopía*, publicada por primera vez en Lovaina en 1516 y luego en mejor edición en Basilea en 1518; de ésta se conserva en la biblioteca de la Universidad de Austin el ejemplar que perteneció al primer obispo y arzobispo de México fray Juan de Zumárraga, con interesantes anotaciones manuscritas.

La manera de leer y de aplicar la *Utopía* de Tomás Moro singulariza y eleva el proyecto de Quiroga a un rango poco común. Pensaba que la Divina Providencia le había deparado la lectura de esa obra a fin de poder dar a los pueblos del Nuevo Mundo las leyes más adecuadas para ellos. El título y la función del gobierno español habían de consistir en conservar las virtudes de los indios y enseñarles lo que temporal y espiritualmente les faltara. La blandura de cera de los indígenas permitía imprimirles formas civiles que no hallaban el obstáculo de prácticas contrarias a la vida cristiana. En la naciente Iglesia se obtendría la pureza de costumbres perdida en el Viejo Mundo por la ambición, la soberbia y la malicia. Quería plantar un género de cristianos a las derechas como en la primitiva Iglesia. El Nuevo Mundo se llamaba así no porque se halló de nuevo, sino porque era en gentes y casi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro. Por ello se ha escrito que la obra de Quiroga venía a ser la utopía realizada.

En los escritos de don Vasco se encuentran significativos pensamientos, que viene al caso recordar:

“Para amparo de los naturales de esta tierra acá pasamos principalmente”.

“El buen pastor ha de querer tanto y más para sus ovejas que para sí”.

“Quitarles lo malo y guardarles lo bueno que tengan suyo, convirtiéndoles todo en mejor”.

“Ninguno padezca en el hospital necesidad... sean todos hermanos con vínculo de paz y caridad”.

“A las obras de paz y amor responderían los naturales con paz y buena voluntad..., la defensa es de derecho natural y tan bien les compete a ellos como a nosotros”.

“Para que alaben y conozcan a Dios en la libertad cristiana y salgan de opresiones y tiranías, se concedió la bula de esta tierra, y no para ponerlos en dobladas penas”.

Se erigió la diócesis de Michoacán en 1536 y don Vasco tomó posesión como primer titular el 6 de agosto de 1538. La sede estuvo en Tzintzuntzan pero don Vasco la trasladó en 1539 a Pátzcuaro, donde ejerció sus funciones pastorales hasta su muerte ocurrida el 14 de marzo de 1565. Sus restos reposan ahora en la Basílica de la Virgen de la Salud que él mandó construir como su catedral al lado del primitivo local del Colegio de San Nicolás, otra de sus meritorias obras que conmemora los 450 años de su establecimiento.

El recuerdo de don Vasco se mantiene vivo entre las poblaciones purépechas de los alrededores del lago de Pátzcuaro y la ciudadanía del Estado de Michoacán en general. En la conciencia de la nación mexicana figura como uno de sus grandes fundadores. Su renombre se extiende cada vez más en la opinión internacional, habiendo

estudios acerca de él en las principales lenguas occidentales así como en la rusa y la japonesa.

La Iglesia de Roma puede apreciarlo como a uno de sus hijos predilectos y reconocer en los propósitos y en los alcances de su obra social un ejemplo cristiano que está llamado a servir de inspiración a quienes, en la América Latina, se afanan ahora y lo harán en el futuro por tareas semejantes, en bien de los pobres y de los desvalidos.

II. El mensaje de Julián Garcés

En 1517 se enviaron a España noticias del nuevo descubrimiento de Yucatán. No se sabía si era isla o continente. El Rey Carlos suplicó a Su Santidad León X que erigiese una diócesis en aquellas regiones. El Papa lo tuvo a bien el 24 de enero de 1519, y la diócesis Carolense, trasladada más tarde por el Papa Clemente VII y el Emperador Carlos V a Tlaxcala, fue la primera en el actual territorio mexicano.¹

Con las bulas correspondientes, el Papa León X proveyó también obispo en la persona de fray Julián Garcés, O.P., y el rey Carlos dio órdenes, el 6 de septiembre de 1519, para que tomara posesión.² Dispuso en Valladolid, a 13 de septiembre de 1520, que la sede del obispado estuviese en la villa de la Veracruz.³

El 19 de agosto de 1524, el Emperador envió una carta a Su Santidad Clemente VII para que le concediese la facultad de mudar el sitio de la diócesis. La bula *Devotionis tuae* del 13 de octubre de 1525 lo permitió. Carlos V expidió en Granada su cédula de delimitación el

¹ Cf. Sergio Méndez Arceo, "Documentos inéditos que ilustran los orígenes de los obispados Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561)", *Revista de Historia de América*, núm. 9 (México, agosto de 1940), pp. 31-61.

² *Ibidem*, p. 41, nota 19.

³ *Ibidem*, p. 54.

26 de septiembre de 1526, incluyendo la provincia de Tlascaltleche y San Juan de Ulúa hasta llegar a Chiapas. En la misma ciudad firmó ante notario su auto de erección el Obispo Carolense de Tlaxcala Fr. Julián Garcés, cuyo original contiene una nota autógrafa firmada por él y por el secretario Sámano el primero de diciembre de 1526.

Así, comenta Méndez Arceo, quedó constituido el obispado de Tlaxcala, hoy de Puebla, (p. 43).

En cuanto al primer titular de la diócesis, se sabe ahora que fray Julián Garcés, O. P. (1452-1542), nació en Munébrega del reino de Aragón y murió en Puebla. Tomó el hábito en Calatayud, estudió en París. En 1536 dirigió notable epístola a Su Santidad Paulo III en la que defendía la capacidad de los naturales con quienes había tenido trato asiduo. Fue la base que sirvió a la Curia Romana para la redacción de la bula *Sublimis Deus* de 2 de junio de 1537, que recoge y desarrolla los principios de libertad, dotando a los habitantes del Nuevo Mundo con una carta de derechos personales y patrimoniales de la mayor importancia.

Recordemos algunos de los principios fundamentales contenidos en la carta de fray Julián Garcés y en la bula *Sublimis Deus*.

En la primera se dice que los niños indios no están inficionados de obstinación alguna, son afables y disciplinados, inclinados a la liberalidad, en la sobriedad admirables, en verdad extraordinaria es su facilidad para aprender.

Habría que hablar contra aquellos que juzgan mal a los indígenas, refutando la vanísima opinión de quienes los acusan de incapaces. No ha de cerrarse la puerta de la Iglesia a ningún hombre que con voluntaria fe pida el bautismo.

Acerca de las dotes naturales de estos hombres, a quienes, viviendo en el país, ha visto el obispo desde el principio del actual decenio, testifica que son poseedores de óptima razón e integridad de sentidos,

y por vigor de espíritu y vivacidad de percepción, sus niños son más hábiles que los nuestros.

Antes no escribían pero sí pintaban, o sea que no empleaban letras sino imágenes. Ahora los niños escriben en latín y en español con más elegancia que nuestros muchachos, y quienes al estudio de ello se han dedicado, hablan el latín no menos que los nuestros.

Semejante manera de ser de esta nación se halla favorecida al máximo por la sobriedad del alimento, y la pobreza y sencillez del vestido; la humildad e innata obediencia de la gente, en ninguna región del mundo son tantas como en ésta.

Jamás que el obispo sepa ha habido en la Iglesia Católica ningún deber más grande que la distribución de la riqueza de la Salvación a los indios. Se ha abierto para nosotros la puerta de la palabra a fin de que, en la fecunda tierra de estas Indias, se alce la espiga con fruto de ciento por uno y en ella crezca abundosa la Esperanza, aumente la Caridad y persevere la Fe.

Todos cuantos nos hemos hallado entre ellos, agrega, testigos somos de cuán gustosamente los indios de esta Nueva España reciben la Fe.

A su vez el texto vaticano firmado por Paulo III proclama a todos los cristianos que Dios Excelso amó tanto al género humano que hizo al hombre de condición tal que no solamente participara de los bienes particulares, como las demás criaturas, sino que pudiera alcanzar y mirar cara a cara al Sumo Inaccesible e Invisible Bien. Es necesario afirmar que la condición y naturaleza del hombre son tales que puede recibir la fe de Cristo y que todo el que tenga naturaleza de hombre es capaz de recibir esa fe. La Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, dijo al destinar predicadores al oficio de la predicación: "Id y enseñad a todas las gentes". A todas dijo, sin excepción alguna, como siendo todas capaces del aleccionamiento de la Fe.

Considerando la bula que esos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de la Fe Cristiana, sino que, como se nos ha hecho saber, acuden prontísimamente a ella, y queriendo poner un adecuado remedio, declara con autoridad apostólica, no obstante cualquier cosa anterior o que en contrario sea, que los dichos indios y todas las demás gentes que en el futuro lleguen a ser conocidas de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la religión de Cristo, no por ello están privados ni deben ser desposeídos de su libertad ni del dominio de sus cosas, así es que libre y lícitamente pueden usarlas, poseerlas y disfrutar de ellas, y no han de ser reducidos a servidumbre. Y esos indios y las demás naciones han de ser llamados a la Fe de Cristo mediante la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de la vida virtuosa.⁴

Es un hecho que en el mundo actual cuenta mucho la defensa de los derechos del hombre, aunque éstos sean lamentablemente violados con frecuencia.

Cada región del mundo procura recordar las contribuciones que ha hecho a esa causa común y universal: Inglaterra con su Carta Magna de 1215. Francia con la Declaración de 1789 emitida durante los agitados años de la Revolución Francesa. Hispanoamérica, y México en particular, con el mensaje de fray Julián Garcés, dieron origen a su vez a la bula vaticana de amplio alcance humano que hoy comentamos.

Que sus benéficos principios se extiendan y alcancen el debido respeto puede ser un fruto del segundo viaje papal a la nación mexicana, si se procura que pasen a ser el patrimonio común de esta parte del mundo que comenzó a recibir la enseñanza del Evangelio a partir del memorable viaje colombino de 1492.

⁴ Cf. los documentos y la interpretación de ellos en la obra de Guillermo López de Lara, *Ideas tempranas de la política social en Indias. Apología de los indios, Bula de la libertad*. Editorial Jus, México, 1977.

In memoriam
Guillermo Porras,
hombre y cristiano en plenitud

Por el maestro Ernesto de la Torre Villar

Afirma Cicerón en las *Disputas Tusculanas* que “hay muy pocos hombres que sean tan morigerados, tan arreglados en vida y costumbres como lo pide la razón, que consideren su doctrina no como ostentación de ciencia sino como ley de vida, que se dominen a sí mismos y obedezcan sus propios dogmas”. Y añade: “Verás a algunos de tanta ligereza y jactancia, que les estaría mejor no haber aprendido nada; a otros codiciosos de dinero; a algunos de gloria; a muchos esclavos de la pasión; de tal manera que sus doctrinas pugnan en forma asombrosa con su vida, lo cual me parece muy torpe”.

Esta reflexión justa y acertada cabe aplicarla a Guillermo Porras quien supo a lo largo de su vida practicar la virtud a través del dominio de sí mismo, de la fortaleza y de una constante disciplina. Y al decir virtud me refiero no sólo a las teologales y cardinales, sino a la actitud de realizar en plenitud y totalidad en la vida, aquello que constituye nuestra auténtica vocación.

Hombre íntegro en todas sus manifestaciones fue Guillermo. En él, el estudio, la sed de conocimiento fue constante. El ejemplo de su tío, destacado abogado chihuahuense y amante de la historia, le inclinó a seguir la misma carrera. Pertenecer a un grupo social relevante no le envaneció. En él vivió y no fue ni un retraído ni un vanidoso. Ser social por excelencia, gozó de la amistad de hombres y mujeres y, en su entorno, hizo buenas y permanentes amistades. Supo de amores de estudiante y fiestas juveniles, más su deseo de superarse le llevó a perseverar en sus estudios de derecho y a ocuparse con seriedad en la investigación histórica. En la Escuela Libre de Derecho dirigida entonces por el jurista Germán Fernández del Castillo, obtuvo el título de abogado, al mismo tiempo que asistía a bibliotecas, archivos y a los cursos de la Escuela Nacional de Antropología en donde nos conocimos.

Tenía sólida preparación, inusual en los estudiantes de la época y una parsimonia rara entre los norteños, por general más bien broncos. Con un grupo de estudiantes del Colegio de México y de la Escuela Nacional de Antropología al que se incorporó, formó parte de la Sociedad Mexicana de Historia en su sector juvenil. Nos acompañó en nuestros pinitos literarios, en nuestras crónicas musicales, y en las excursiones antropológicas guiadas por Wigberto Jiménez Moreno y Miguel Othón de Mendizabal. Comentábamos libros de historia y colaborábamos, él más que nosotros, en la revista *Divulgación Histórica* que dirigía don Alberto María Carreño. En los artículos que en ella publicó advertimos madurez expositiva, macizos conocimientos e inclinación a ocuparse de temas de su septentrión. Cuando publicó el *Diario* de Pedro de Rivera, nos encontramos ya con un historiador maduro que alternaba con Vito Alessio Robles y Fernando Ocaranza en desentrañar la historia norteña.

Habiendo el grupo del Colegio de México ingresado al Archivo, nuestra relación se estrechó. Por entonces, allá en la década de los años cuarenta, se presentó la oportunidad de obtener becas en España, de investigar en el Archivo de Indias, en Simancas y en las buenas bibliotecas que ahí existen. Dos fueron los colegas elegidos como adelanta-

dos de esas relaciones: Guillermo Porras y Ernesto Santillán Ortiz. Por destacado, supo poner en alto en nombre de México. Sus cartas nos hablaban de sus hallazgos, cursos, maestros y amigos y envidiábamos su posición.

Durante los años transcurridos había admirado su inteligencia, su irónica simpatía, trato franco y recto proceder. Poco habíamos hablado de religión, aun cuando lo advertía creyente profundo. Era respetuoso para las creencias de los demás y jamás le conocí un afán proselitista. Mucho hablamos de historia, del anhelo de conocimiento, de la pasión por el estudio. En esto fue también enormemente discreto, pues nunca desdeñó a nadie ni trató de mostrar su superioridad. Alguna vez me confió su anhelo de consagrarse por entero a la investigación, pues pese a sus sólidos estudios jurídicos no le complacía la labor de postulante. Amaba el saber que le permitía conocer mejor a los hombres, a los tiempos idos, a nuestro desarrollo histórico.

En 1946 partió a España y le tocó convivir con una generación de jóvenes que conmovidos por la Guerra Civil habían reafirmado su fe religiosa y se consagraban por entero al estudio y al servicio de los demás. Su amistad limpia y franca, su penetrante inteligencia y atinado y oportuno proselitismo, principalmente el de su amigo, el notable historiador Federico Suárez, le llevó a captar que la vida religiosa aunada a la actividad intelectual sería la solución plena y satisfactoria a su futuro.

En él no hubo, en tanto lo conocimos, una actitud de beatería, ni tampoco podíamos pensar que la suya fue una revelación súbita, inesperada que lo condujo a la adopción de un estado de vida que transformaría toda su existencia. Sabemos que la decisión tomada fue lenta y meditada, pero recia y firme. El año de 1951 recibió las órdenes sagradas y con ellas el inicio de una doble misión, la pastoral y la de investigador. En Navarra obtuvo el doctorado en derecho y a partir de entonces, en donde residiera, bien fuera en Boston, en la Universidad de Harvard, en donde fue el primer capellán católico y, posteriormente en México, consagróse al cuidado de las almas y de las mentes de numerosas generaciones.

En el estudio, conformando uno tras otro sendos libros, en los cursos y conferencias, macizos, rotundos, de auténtica aportación y al cuidado de vastos sectores de nuestra sociedad, principalmente estudiantes, realizó notable función formativa. Su serenidad y conocimientos le ganaron la confianza y el respeto de los estudiantes y de los profesionales más eminentes. Buen conocedor de la historia eclesiástica y apoyado en sólidos estudios jurídicos le permitieron dar a sus trabajos seriedad y profundidad. Deslindó sagazmente el trabajo histórico que fue siempre en él, riguroso y firme de todo afán proselitista. Sus artículos de juventud publicados en *Divulgación Histórica* a partir de 1941; *Fray Alonso de la Oliva*, *Don Francisco Gómez de Mendiola y Solórzano, tercer obispo de Nueva Galicia*, *Fray Pedro de Espinareda, inquisidor de Nueva Vizcaya*, y *Don Marcos de Torres y Rueda*, son serias semblanzas históricas, y no trabajos hagiográficos. En la lista de su producción sólo encontramos dos títulos reveladores de su actividad pastoral: *Pecado y penitencia* y la *Devoción a San José* devoción que le emparenta con aquel otro "sabio con aprobación de Dios" que fue Eguiara y Eguren. Mucho respeto tenía a las obras serias de devoción, pero no confundía el propósito de éstas con el de la labor histórica. Aún recuerdo, cómo con su fina ironía me comentaba al salir de un congreso de tres días, que en él habíamos escuchado cuatro trabajos históricos y treinta y seis sermones.

Respetuoso pero chispeante, franco y no espíritu beato, conductor de almas y de vocaciones, historiador respetado y respetable a la par que hombre de iglesia, fue un ser que supo cumplir su misión vital, enseñando con su ejemplo a los demás, mostrando cómo a través de la transmisión del conocimiento y de la amistad que es amor, debe realizarse una vida.

In memoriam
Guillermo Porras,
el historiador amigo *

Por la doctora Josefina Muriel

Hace algunos días fui invitada a participar en este homenaje al distinguido historiador Dr. don Guillermo Porras. Con gusto de mi anuencia y aquí estoy ante ustedes para recordarlo. Empero considerando que mis colegas participantes en él se referirían a su obra publicada y analizarían de ella su trascendente aportación al campo del conocimiento de la historia nacional, pensé que había otro aspecto de su saber y de su cultura que era necesario recordar para hacerle justicia en su condición humana.

Un historiador no vive solo, vive en relación con los demás hombres, está inmerso en una sociedad a la que por una parte él va *a servir*, ayudando con su trabajo a formarle una conciencia histórica de su ser nacional y por otra, colaborando con los demás historiadores ya consagrados y los jóvenes que inician sus esfuerzos en la búsqueda sincera de

Velada necrológica presidida por el doctor Silvio Zavala, que tuvo lugar en el salón de actos de la Academia, el día 15 de junio de 1990.

la verdad y la justicia. Por todo ello creo que para hacer un homenaje cabal a una persona de la categoría de don Guillermo Porras, no basta considerarlo sólo como un investigador profundo, sabio y prolífico, sino mirar al unísono su gran calidad humana, que es la que hizo de él: "el historiador amigo".

Para poder darle este título he investigado, cual corresponde a todo historiador que se respete, con los colegas, estudiantes y personal a cargo de bibliotecas, archivos públicos y privados. De sus respuestas he podido confirmar y ampliar lo que por experiencia personal había conocido.

De todo ello se desprenden varios puntos que uniéndose nos dan el perfil del hombre bueno, sabio y generoso, cuya amistad en la relación humana teniendo como base el interés histórico, se expresaría a través de, una *refinada educación*, un gran *sentido del humor*, que rompía el temor de los jóvenes que a él se acercaban, y una *espontánea generosidad* muy norteña, no en balde era de Chihuahua.

Voy a señalar los elementos que constituyen su título de historiador amigo, mediante su acción vital, frente a los trabajos históricos.

Respecto a los ya publicados por los distintos autores, tras una cuidadosa lectura, hacía una crítica siempre constructiva, señalando sin disfraz, abierta y razonadamente, la falta de información, la confusión, etc., *pero* sin ofender al autor, sin tratar de humillarlo, antes bien señalando lo positivo de la obra y aun el modo de mejorarla y enriquecerla. Respetuoso de las personas, sus críticas no daban pábulo a polémicas, sino a una más intensa búsqueda de la verdad a la que él mismo en ocasiones ayudaba, abriendo caminos no vistos antes por el autor.

Referente a preparación de obras que realizaban sus colegas mediante trabajos de investigación en archivos y bibliotecas, él con su privilegiada memoria, tenía presente la temática de cada uno de ellos, para ayudarlos. Así cuando iba descubriendo datos que a ellos les

hacía entenderlos con tal solicitud que se sentían acogidos más que por el sabio historiador, por un amigo generoso que les daba no sólo el dato que buscaban, sino que descendía a enseñarles desde las técnicas de investigación; les abría los horizontes con amplias bibliografías, promovía su interés para adentrarlos en el tema elegido, instándolos a analizar el material reunido, a buscar más allá del dato superficial, el sentido, el valor de las obras humanas contenidas en el hecho histórico.

De sus acertados consejos salieron tesis que merecieron altos honores. Por todo ello recibía frecuentes visitas de estudiantes de la UNAM, del Colegio de México, de la Universidad Panamericana, de la Iberoamericana y de la Anáhuac.

Por todo ello no vacilamos en titularlo maestro, pues lo fue ampliamente en esa su forma especial de serlo, mediante la amistad gratuita.

Esta generosidad aunada a ese sentido de responsabilidad que debe tener el historiador cuando lo es de verdad, y se traduce en la consciente obligación de divulgar, y hacer llegar al pueblo los conocimientos históricos que se tienen, para ayudarlo a fortalecer su conciencia histórica, y con ello el conocimiento de sí mismo, lo llevó a dar conferencias fuera de los ámbitos académicos y tal fue su interés en hacerlo que encontrándose ya gravemente enfermo acudió al auditorio ubicado en los portales del Zócalo de la ciudad de México, para dictar la última conferencia de su vida, que intituló: "Los portales de la Plaza Mayor".

Quiso a su muerte continuar la obra de "historiador amigo" que realizó en vida, heredando a los investigadores y estudiantes, los cientos de miles de fichas, con datos históricos, que acumuló a lo largo de una vida de trabajo. Ese tesoro se encuentra hoy en la biblioteca de la Universidad Panamericana a disposición de los estudiosos.

Honor a quien honor merece

Bibliografía sumaria del Dr. Guillermo Porras

1. "Probanza con motivo del incidente que provocó la llegada de Cristóbal de Tapia, Año de 1522", en *Boletín de Archivo General de la Nación*, T. IX, núm. 2, México 1938.
2. "La destrucción de un archivo", *Divulgación histórica*, t. II, núm. 10, México 1941.
3. "Fray Alonso de la Oliva", *Divulgación histórica*, t. II, núm. 12, México 1941.
4. "Don Francisco Gómez de Mendiola y Solórzano; Tercer Obispo de Nueva Galicia", *Divulgación histórica*, t. III, núm. 11, México 1942.
5. "Los archivos de Durango", *Divulgación histórica*, t. IV, núm. 5, México 1943.
6. "El primer reloj de la Parroquia, actual Catedral de Chihuahua", *Revista Chihuahua*, marzo y junio, Chihuahua 1944.
7. "Los insurgentes en Ciudad Jiménez", *Revista Chihuahua*, julio, Chihuahua 1944.
8. "La emboscada de Baján", *Revista Chihuahua*, septiembre, Chihuahua, 1944.
9. "Los apaches a fines del siglo dieciocho, según un manuscrito de Antonio Cordero y Bustamante", *Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos*, t. V, núms. 2, 4 y 5, Chihuahua 1945.
10. "Acta de Matrimonio de Bernardo de Gálvez y Felicitas Saint Maxent", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVI, núm. 2, México 1945.
11. *Diario y derrotero de Pedro de Rivera*; selección y preparación de los textos y notas. México 1945.
12. "Una paz con los tobosos". *Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos*, t. V, núm. 7, Chihuahua 1945.

13. "Datos sobre la fundación de Ciudad Jiménez", *Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos*, t. VI, núm. 1, Chihuahua 1946.
14. "Las tropas de El Paso en 1684", *Boletín de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos*, t. VI, núm. 3, Chihuahua 1946.
15. "Fray Pedro de Espinareda, inquisidor de Nueva Vizcaya", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, t. V, núm. 3, México 1946.
16. "Viaje a Méjico del marqués de Montes Claros y Advertencias para su gobierno", *Revista de Indias*, núm. 27, Madrid 1947.
17. "Martín López, carpintero de Ribera", *Revista de Indias*, núms. 31-32, Madrid 1948.
18. "Un capitán de Cortés: Bernardino Vázquez Tapia", *Anuario de estudios americanos*, t. V, Sevilla 1948.
19. "El indio en Méjico", *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 1, Madrid 1948.
20. "El título de la ciudad de Durango", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, t. VII, núm. 2, México 1948.
21. "Mexicanos en España", *Estudios americanos*, t. 1, núm. 1, Sevilla 1948.
22. "Bernardo de Gálvez", *Miscelánea americanista*, t. III, Madrid 1952.
23. "Nuevos datos sobre Bernardo de Balbuena", *Revista de Indias*, núm. 42, Sevilla 1952.
24. "Las minas de Chihuahua", *Boletín del Archivo General de la Nación*, segunda serie, t. VII, núm. 3, México 1966.
25. "Don Marcos de Torres y Rueda y el gobierno de la Nueva España", *Anuario de estudios americanos*, t. XXIII, Sevilla 1966.

26. "Diego de Ibarra y la Nueva España", *Estudios de historia novohispana*, vol. II, México 1968.
27. "El fracaso de Guarico", *Anuario de estudios americanos*, t. XXVI, Sevilla 1969.
28. "Pecado y Penitencia", *Minos*, México 1972.
29. "La Devoción a San José", *Minos*, 1972.
30. "La Calle de Cadena en México", *Estudios de historia novohispana*, vol. V, México 1974.
31. "La integración de los oficios del Cabildo de la ciudad de México (1524-1540)", *Anuario Jurídico*, t. III-IV, México 1976-1977.
32. "Un golpe de estado contra Hernán Cortés", *Humanitas*, núm. 19, Monterrey 1978.
33. *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*. 1a. edición Pamplona, España 1966; 2a. edición Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie C, Estudios Históricos 7, UNAM, México 1980.
34. *La frontera con los indios de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII*. Fomento Cultural Banamex, México 1980.
35. "Fuentes para la investigación de la Historia del Derecho en Hidalgo del Parral y Chihuahua", en *Memoria del Primer Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, UNAM, México 1981.
36. "La proyección de la sede mexicana", *Gaceta oficial del Arzobispado de México*, t. XXII, núms. 9-10, México 1982.
37. *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*. Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia Novohispana: 31, UNAM, México 1982.
38. "La fusión de la factoría y la veeduría de la Real Hacienda en México", *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, UNAM, México 1984.

39. "La provisión de gobernadores interiores de Nueva Vizcaya", en *Estructuras, gobierno y agentes de administración en la América española*, Valladolid 1984; y *Encuentro*, núm. 7, Guadalajara, 1985.

40. "El Cabildo en la República de españoles", en *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora 1987.

41. "Acumulaciones y compilaciones jurídicas del Cabildo de la Ciudad de México", en *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias*, Estudios Histórico-Jurídicos, 1a. edición mexicana, Escuela Libre de Derecho. Miguel Angel Porrúa, México 1987.

42. "La situación jurídica del Colegio de las Vizcaínas", en *Los Vascos en México y su colegio de las Vizcaínas*, Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas-Tabacalera Mexicana, México 1987.

43. *El clero secular y la evangelización de la Nueva España*. Respuesta de Roberto Moreno, Coordinación de Humanidades, UNAM, México 1987.

44. "Reflexiones sobre la traza de la ciudad de México". *Ciudad y Cultura* 1, Departamento del Distrito Federal, México 1987.

45. *Personas y lugares en la ciudad de México*, siglo XVI. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 1988.

46. *El nuevo descubrimiento de San José del Parral*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 1988.

47. *Nombre de Dios, Durango* (en Memoria del Centenario del Nacimiento de Don Anastasio G. Saravia), Fomento Cultural Banamex, México.

A esto habría que sumar las conferencias y ponencias en Congresos presentadas en México y el extranjero los cuales aparecen en las memorias respectivas.

Historiadores de América fallecidos de 1985 a 1990*

Argentina

Mariano Barba

Brasil

José Honorio Rodríguez

Colombia

Guillermo Hernández de Alba

Costa Rica

Othón Jiménez Lübtner

Carlos Serrano Bonilla

* Nota: Tomada del *Boletín Aéreo* del IPGHI, No. 217, abril-junio 1990

Paulino González Villalobos

Carlos Roses Alvarado

Chile

Luis Valencia Avaria

Armando Brown Menéndez

Julio Heise González

Ecuador

Fray José María Vargas, O.P.

César Vicente Velázquez

Pedro Robles Chambers

Estados Unidos de Norteamérica

Eswin Lieuwen

Harris G. Warren

Stanley Ross

México

Ignacio Rubio Mañé

José Fuentes Mares

José Quintana

Wigberto Jiménez Moreno

Miguel Quintana

Guillermo Porras

Panamá

Carlos Manuel Gasteazoro

Perú

Luis E. Valcárcel

Carlos Radicatti

República Dominicana

Emilio Rodríguez Demorizzi

César A. Herrera Cabral

Ramón Lugo Lobatón

Mario Concepción

Radamés Hungría Morell

Román Franco Fondeur

Uruguay

Francisco Bouza

Felipe Ferreiro

Venezuela

Wilfred Acosta Saignes

Estatutos de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid, A.C.*

Fines y Medios

Artículo Primero. La Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid, Asociación Civil, tiene su domicilio en la Ciudad de México.

Artículo Segundo. Los fines de la Academia son:

- I. Cultivar la historia en todos sus ramos.
- II. Ilustrar los diversos ramos de la historia mexicana por medio de trabajos encaminados a promover la crítica y a esclarecer los hechos y su sentido.
- III. Fomentar y propagar el estudio de la historia patria.

* Aprobados en la sesión extraordinaria del día 30 de mayo de 1989. Se modificaron los artículos 5o, 11o, 24. y 25o.

IV. Contribuir por los medios que estén a su alcance, a la conservación del patrimonio de los museos históricos y de los monumentos nacionales y al estudio de éstos.

V. Resolver las consultas que le hagan los particulares y las autoridades nacionales o extranjeras, pudiendo aceptar cualesquiera compensaciones que se le ofrezcan en razón de tales consultas.

VI. Colaborar con la Real Academia de la Historia de Madrid y demás academias e institutos por medio de la correspondencia y recíproco auxilio, proporcionándoles cuantas noticias les sean pertinentes sobre la historia y sus ciencias auxiliares.

VII. Ejecutar todos los actos que pueden resultar en bien de la historia de México, absteniéndose en lo absoluto de toda actividad o controversia religiosa o política.

Artículo Tercero. Para cumplir sus fines, la Academia podrá:

I. Celebrar sesiones privadas y públicas y organizar conferencias y congresos, y otras actividades similares.

II. Adquirir documentos, libros y materiales históricos.

III. Hacer o patrocinar las publicaciones periódicas o eventuales que considere pertinente, especialmente las Memorias de sus trabajos que incluyan un Anuario de noticias.

IV. Adquirir bienes muebles o inmuebles, aceptar donaciones y aplicar unos y otros a la consecución de sus fines.

V. Emplear todos los demás medios lícitos que estime convenientes.

Artículo Cuarto. No obstante su carácter de Correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid, la Academia Mexicana es autónoma y ajena a toda cuestión política e independiente, en conse-

cuencia, de la acción de los gobiernos mexicano y español, y de sus relaciones diplomáticas.

De los académicos

Artículo Quinto. La Academia constará de 30 individuos, 22 de ellos residentes en la capital de la República Mexicana y su área metropolitana y 8 domiciliados en cualquier parte del territorio nacional o del extranjero.

Artículo Sexto. Se les designará académicos de número residentes y académicos de número foráneos, respectivamente. Su calidad será intransferible y vitalicia, y se acredita con la venera y el diploma que otorga esta Academia.

El cambio de domicilio no altera la calidad de la designación original, y esto se observará para llenar las vacantes que ocurrieren.

Artículo Séptimo. Para ser académico de número se requiere ser mexicano por nacimiento o por naturalización, con más de diez años de residencia en el país, y tener méritos suficientes a juicio de la corporación.

Artículo Octavo. La Academia podrá nombrar los correspondientes que estime conveniente dentro o fuera de la República Mexicana, sin que éstos tengan carácter de académicos de número. Para tal efecto se les otorgará un diploma, previa la aceptación del agraciado.

Artículo Noveno. Los académicos y los correspondientes tendrán derecho de proponer lo que a su juicio convenga a los fines de la Academia, y se comprometen a contribuir a la nueva marcha de la institución. Ninguno de ellos tiene derecho alguno a haber social de la Academia.

De la elección de académicos

Artículo Décimo. Ocurrirán vacantes por fallecimiento, renuncia, insubsistencia de elección y exclusión.

Artículo Decimoprimer. Se cubrirán las vacantes de acuerdo con el siguiente procedimiento:

I. Los candidatos deberán llenar los requisitos del Artículo Séptimo.

II. Las propuestas de candidatos serán hechas por escrito y firmadas por dos académicos y no más. En ellas se señalarán los méritos del candidato, la propuesta deberá ser acompañada del *curriculum vitae* y de su bibliografía. Se acompañará una carta del candidato, aceptando su designación en caso de resultar electo, y su protesta de cumplir con las responsabilidades y la dignidad del cargo de académico.

III. A las sesiones en que deban leerse propuestas para cubrir vacantes y a las que se señalen para elecciones, el secretario citará por escrito y con expresión de esos hechos a todos los académicos de número, residentes y foráneos.

IV. El texto de las propuestas será leído íntegramente por el secretario.

V. La elección se hará en votación secreta, por mayoría de votos.

VI. Para llevar a cabo la elección del nuevo candidato se necesita de diez académicos como mínimo. Si tal número no se reuniese se citará para otro día, y en tal ocasión con el *quorum* de la ordinaria, se considerará elegido al que obtenga la mayoría de los votos de los académicos presentes y de los votos enviados por escrito.

VII. Si del escrutinio no resultare mayoría, se hará segunda votación. Si en ella tampoco se obtuviere, se tomará el voto del director como de calidad.

VIII. En caso de que las vacantes fueren varias, podrán proveerse en la misma sesión, pero en votaciones por separado.

IX. Si dos o más académicos fueren electos en una misma sesión, su antigüedad se computará conforme al orden de su elección.

X. El Secretario hará constar en el acta de la sesión respectiva el número de votos obtenidos por cada candidato; y comunicará de inmediato, por escrito, su elección al nuevo académico.

XI. Asimismo el secretario comunicará a la Real Academia de la Historia de Madrid la elección del nuevo académico para que ésta tome nota y envíe el diploma que lo acredite como académico correspondiente de aquélla.

Artículo Decimosegundo. El académico nuevamente electo deberá presentar su discurso de admisión dentro de los seis meses siguientes, a partir de la notificación oficial de su elección. Si por alguna causa no lo hiciese, se le concederá un nuevo plazo improrrogable de tres meses; venciendo el cual, si no ha cumplido con ese requisito indispensable, se declarará insubsistente la elección, y nuevamente vacante la plaza; salvo caso de impedimento legítimo y notorio a juicio de la Academia.

Artículo Decimotercero. El académico de nuevo ingreso podrá elegir libremente el tema de su discurso de admisión que será inédito y escoger al académico que habrá de contestarle, lo cual hará saber al director o al secretario de la Academia; y enviará una copia de su discurso y otra a la persona que haya aceptado responderle.

Artículo Decimocuarto. El director, o el secretario por encargo de aquél, notificará por escrito al académico de nuevo ingreso y al que

habrá de contestarle, la fecha en que deberán leer sus discursos, lo cual será en sesión pública y solemne bajo la presidencia del director.

Artículo Decimoquinto. Terminadas las lecturas, el director o quien presida la sesión, dará al nuevo académico la bienvenida, le entregará el diploma respectivo y le pondrá la venera que en vida perteneciera a su antecesor.

Artículo Decimosexto. Cada académico poseerá una de las treinta veneras, de plata troquelada y dorada, con el escudo de la Real Academia de Madrid en el anverso y el número progresivo correspondiente del 1 al 30 en el reverso.

Las veneras son propiedad de la Academia y por tanto de uso temporal de los académicos que las poseen, y deberán ser devueltas en caso de fallecimiento, renuncia o exclusión.

Artículo Decimoséptimo. La Junta de Académicos podrá excluir a algún académico de número por causas graves a juicio de la misma, en sesión extraordinaria según lo señalado en los Artículos 23o. y 25o.

De la junta de académicos

Artículo Decimooctavo. El poder supremo de la Academia reside en la Junta de Académicos, debidamente instalada. Habrá una Mesa Directiva con carácter de órgano ejecutivo.

Artículo Décimonoveno. Las sesiones de la Junta son ordinarias o extraordinarias. Estas últimas pueden ser privadas o públicas y solemnes cuando la Junta lo acuerde, o se siga con lo establecido por la costumbre.

Artículo Vigésimo. Las sesiones de la Junta se celebrarán el día señalado con anticipación por el secretario, previa consulta del director, con el número de académicos que se presentare siempre que no

sea menor de cinco. Las decisiones se tomarán por mayoría de votos y el director tendrá voto de calidad.

Artículo Vigésimoprimer. En las sesiones ordinarias la Junta se ocupará de todos los asuntos no reservados a las sesiones extraordinarias, y en su caso, se hará la presentación y discusión de trabajos de los académicos.

Artículo Vigésimosegundo. Las sesiones extraordinarias podrán convocarse por acuerdo de la Academia tomado en sesión ordinaria, o bien de su director, o a petición escrita de tres de sus individuos, especificándose en los citatorios el asunto de la sesión.

Artículo Vigésimotercero. Compete a las sesiones extraordinarias resolver acerca de:

- I. Designación de académicos.
- II. Exclusión de académicos.
- III. Suplencia del director.
- IV. Elección de cargos a la Mesa Directiva.
- V. Revocación de esos cargos antes de su término.
- VI. Renuncia de la asociación de la Academia a la de Madrid.
- VII. Reforma de los Estatutos.
- VIII. Disolución de la Academia.

Artículo Vigésimocuarto. Para ocuparse de los asuntos referentes a los incisos I y III del artículo anterior, el *quorum* de la sesión extraordinaria deberá ser de 10 académicos presentes, residentes y foráneos, y se resolverá por mayoría de votos. De no reunirse ese *quorum* se hará

una segunda convocatoria para otro día y entonces se resolverá con los presentes.

Artículo Vigésimoquinto. Para ocuparse de los asuntos referentes a los incisos II, IV, V, VI, VII y VIII del Artículo 23o. el *quorum* de la sesión extraordinaria deberá ser diez académicos presentes, residentes o foráneos, y se resolverá por mayoría de dos tercios de los asistentes. De no reunirse ese *quorum* se hará una segunda convocatoria para otro día, en cuyo caso se resolverá el punto con diez votos positivos, computando los presentes y los que se hubieren enviado por escrito.

Artículo Vigésimosexto. Cuando el secretario no pudiese concurrir a alguna sesión, enviará al director el acta de la sesión precedente y los documentos de los que tendría que dar cuenta, y el director al abrir la sesión, designará al censor y en su ausencia, al tesorero, para que en la misma desempeñe la Secretaría.

De la mesa directiva

Artículo Vigésimoséptimo. La Mesa Directiva estará compuesta por un director, un secretario, un censor y un tesorero, electos por la Junta de Académicos. La duración de esos cargos será de tres años. Para su elección o revocación se observará en lo conducente lo dispuesto en los Artículos 23o. y 25o., y el voto será secreto.

Artículo Vigésimoctavo. El director es el representante nato de la Academia, y sus atribuciones son:

I. La dirección de las actividades de la Academia en su régimen externo relativo a su administración, y a su representación en juicio y fuera de juicio; al efecto tendrá las facultades más amplias de apoderado general para actos de administración, autorización de gastos, para ejercer actos de dominio y para pleitos y cobranzas, con todas las

facultades generales y con las especiales que requieran cláusula especial conforme a la Ley, aplicable al Distrito Federal, así como para otorgar y revocar poderes y suscribir toda clase de títulos de crédito. Para esos efectos podrá el director comisionar a alguno, o algunos, de los académicos.

II. Presidir las sesiones de la Academia y tener voto de calidad en ellas; en su defecto presidirá el académico de número más antiguo de los presentes, contada su antigüedad desde el comienzo de la elección.

Quien presida la sesión, sólo cederá la presidencia a la persona del primer magistrado de la nación.

III. Señalar las fechas para las sesiones extraordinarias, de acuerdo con lo dispuesto por el Artículo 22o.

IV. Nombrar delegados o representantes de la Academia a congresos, seminarios, reuniones culturales, comisiones académicas y ceremonias.

V. Ejercer otras facultades que la Junta de Académicos le confiera en sus acuerdos, y las demás que señalan estos Estatutos, especialmente en sus Artículos 14o., 15o., 26o. y 34o.

Artículo Vigésimonoveno. El director tiene la obligación de dar cuenta, a la Junta de Académicos, de sus gestiones de administración y representación.

Artículo Trigésimo. El secretario es custodio del Archivo de la Academia, autorizará las actas de las sesiones y será el encargado general de los trámites para el funcionamiento de la institución.

Son atribuciones suyas, además:

I. Fungir como secretario de las sesiones.

II. Citar a las sesiones ordinarias en los términos del Artículo 22o.

III. Dar cuenta de la correspondencia recibida y de los asuntos que se presenten, y levantar las actas de las sesiones de la Academia.

IV. Guardar los diplomas y veneras hasta el momento en que deban otorgarse.

V. Pedir las veneras a los deudos de los académicos que hayan sido excluidos de la asociación y conservarlas hasta su entrega al individuo que corresponda.

VI. Cuidar la impresión, canje, distribución y venta de las publicaciones, auxiliado por quienes se designen para ese efecto.

VII. Vigilar y cuidar el orden y conservación de las propiedades muebles e inmuebles de la Academia, para su mejor uso y disfrute.

VIII. Llevar el Libro de Registro de los académicos. En éste se asentarán:

a) El número que corresponde a cada sitial y venera, con expresión de su calidad de residente o foráneo.

b) Las fechas de elección de los académicos, de su recepción solemne, de su renuncia o exclusión en su caso, o de su fallecimiento.

c) Lugar y fecha de nacimiento de los académicos.

d) La firma del académico correspondiente, que servirá de constancia de recibo de la venera.

IX. Los demás que le señalan estos Estatutos, especialmente en sus Artículos 11o. fracciones XI y XII y Artículo 14o.

Artículo Trigesimoprimero. Al censor corresponde velar por la observancia de estos Estatutos y de los acuerdos tomados por la Junta de Académicos, y especialmente cuidar porque se mantenga al día el Libro de Registro de los académicos. Sustituirá al secretario en los términos del Artículo 26o.

Artículo Trigesimosegundo. El tesorero es responsable de los fondos y de los valores pertenecientes a la Academia. Son atribuciones y obligaciones suyas:

- I. Recaudar cualesquiera cantidades que corresponden a la Academia.
- II. Hacer por orden del director, los pagos que éste acuerde.
- III. Llevar cuenta y razón de los bienes de la Academia.
- IV. Dar cuenta, en las sesiones ordinarias de la Junta de Académicos, del fondo bancario y de los gastos verificados.
- V. Sustituir al secretario en los términos del Artículo 26o.

Artículo Trigesimotercero. En caso de falta del director por fallecimiento, renuncia, revocación o ausencia, o incapacidad durante más de seis meses, lo suplirá el académico más antiguo; salvo que la Academia, en sesión extraordinaria, encomiende esa suplencia a algún otro académico, en cuyo caso el primero tendrá el título de director *ad honorem*. La suplencia cesará cuando el director reanude sus funciones, o al término de su periodo de tres años.

Artículo Trigesimocuarto. Para suplir los cargos de secretario, censor y tesorero, por su falta en los términos del artículo anterior, designará el director al sustituto, hasta que el titular reanude sus funciones o hasta el término de su periodo.

Artículo Trigesimoquinto. La Academia se disolverá:

I. Por acuerdo de los socios.

II. Por no poder realizar sus funciones decorosamente.

Artículo Trigesimosexto. Al disolverse la asociación o fundación el fondo social, si hubiere, se entregará a una asociación o fundación de fines similares, salvo al tratarse de fondos a los que los donantes hayan señalado expresamente otro destino.

Artículo Trigesimoséptimo. En todo lo no previsto en los presentes Estatutos se decidirá a mayoría de votos de los académicos presentes en la sesión en que se discuta.

Artículo Trigesimoctavo. La modificación de estos Estatutos queda reservada a sesión extraordinaria de la Junta de Académicos, de acuerdo con lo asentado en los Artículos 23o. y 25o.

Transitorios

I. Los presentes Estatutos derogan los anteriores y los acuerdos que se opongan a los presentes.

II. Los presentes Estatutos entrarán en vigor desde el momento de su aprobación.

III. Estos Estatutos deberán ser protocolizados.

IV. Se enviará testimonio notarial de estos Estatutos a la Academia de Madrid, para su conocimiento.